***الاجتهاد والتجديد***

رئيـس التحـرير

**حيـدر حبّ الله**

مدير التحرير

**محمد عبّاس دهيني**

المدير المسؤول

**ربيع سويدان**

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

تنضيد وإخراج

***papyrus***

تصميم الغلاف

Idea Creation

**فصليّةٌ مختصّة بقضـــايا الاجتهاد والفقــه الإسلاميّ**

**العددان الثامن والتاسع والعشرون، السـنتان السابعة والثامنة، خريف، وشتاء 2014م، 1435هـ**

❒ شروط النشر:

**⏴ترحِّب المجلّة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.**

**⏴يشترط في المادّة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجيّة، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتابٍ أو دوريّة عربيّة أخرى.**

**⏴تخضع المادّة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.**

**⏴يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترِدُ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدّي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.**

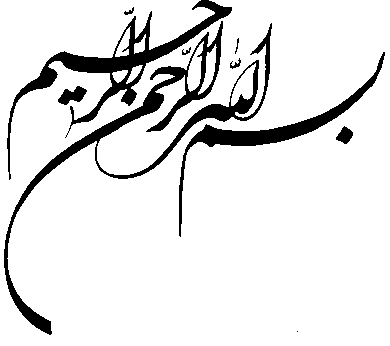
**⏴للمجلّة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلةً أو ضمن كتاب.**

**⏴ما تنشره المجلّة لا يعبِّر بالضرورة عن وجهة نظرها.**

**⏴يخضع ترتيب الموادّ المنشورة لاعتباراتٍ فنّيّة بحتة.**

**المغرب  
تركيا  
مصر  
إيران**

**د. أحمد الريسوني  
د. محمدخير قيرباش أوغلو  
د. محمد سليم العوا  
 الشيخ محمد علي التسخيري**



**فصليّةٌ مختصّة بقضـــايا الاجتهاد والفقــه الإسلاميّ**

**تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت**

❒**المراســلات:**

❒ **وكلاء التوزيع:**

⏴ **لبنان ـ شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات: بيروت، المشرّفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط4.**

**✆ هاتف: 277007/277088(9611+)**

**ص. ب: 25/184**

**⏴المغرب ـ (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة: الدار البيضاء، 70 زنقة سجلماسة.**

**⏴مصر ـ مؤسسة الأهرام: القاهرة، شارع الجلاء.**

**✆ هاتف: 5786100**

**ص. ب: 683/13**

**⏴إيران ـ مكتبة الهاشمي: قم، كذرخان.**

**✆ هاتف: 7743543(98251+)**

**ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا.**

**✆ هاتف: 7742155(98251+)**

**⏴البحرين ـ شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.**

**✆ هاتف: 17488992(973+)**

**⏴تونس ـ دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة.**

**✆ هاتف: 0021698343821**

**باسم رئيس التحرير**

لبنان ــ بيروت ــ ص. ب: 327 / 25

**www.nosos.net**

البريد الإلكتروني [info@nosos.net](mailto:info@nosos.net)

❒**التنفيذ الطباعي ومركز النشر:**

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت،

الحدث، قرب مستشفى السان تريز،

مفرق ملحمة كسّاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: 009615464520

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

❒ كلمة التحرير

⏴[البِدْعة ومبدأ التحذُّر الدينيّ](#_Toc400358363)، [مطالعةٌ في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق](#_Toc400358364) [**/** الحلقة الثانية](#_Toc400358365)

[حيدر حبّ الله 5](#_Toc400358366)

❒ دراسات

⏴[الخدمات المصرفية في الفقه الإسلامي](#_Toc400358367)

[السيد محمود الهاشمي 11](#_Toc400358368)

⏴[ازدواجية دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي](#_Toc400358370)

[د. السيد صادق حقيقت 16](#_Toc400358371)

⏴[منهجيّة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة](#_Toc400358373)

[أ. علي بن محمد الحمد 34](#_Toc400358374)

⏴[الحجية الذاتية لبناء العقلاء](#_Toc400358375)، [ودورها في علم أصول الفقه](#_Toc400358376)

[الشيخ محمد تقي أكبر نجاد 57](#_Toc400358377)

⏴[تعزيرية العقوبات الحكومية ودور «المعصية» في ماهية التعزير](#_Toc400358379)

[السيد محسن فتاحي 92](#_Toc400358380)

⏴[ظاهرة الاتّجار بالبشر](#_Toc400358382)، [دراسةٌ فقهيّة](#_Toc400358383)

[الشيخ مجيد شاكر سلماسي 107](#_Toc400358384)

⏴[مساهمة الإمام الخوئي في التفسير القرآني](#_Toc400358386)

[أ. د. عبد العزيز ساشادينا 139](#_Toc400358387)

⏴[جدليات منهجية وتنظيرية،](#_Toc400358388) [مقاربات في فكر السيد الصدر](#_Toc400358389)

[أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد 151](#_Toc400358390)

⏴[الجمعة شخصية المجتمع الإسلامي](#_Toc400358391)

[الشيخ حسن بن موسى الصفار 168](#_Toc400358392)

⏴[معالجة منهجية لحديث «لا نورّث»](#_Toc400358393) / القسم الأول

[الشيخ خالد الغفوري 222](#_Toc400358394)

⏴[إثبات الشهور القمريّة](#_Toc400358395)، [إشكاليّات في منهج الاستدلال](#_Toc400358396)

[السيد جعفر محمد حسين فضل الله 255](#_Toc400358397)

⏴[تدوين الرسائل العمليّة](#_Toc400358398)، [دراسةٌ مقارنة بين المنهجين الأخباري والأصولي](#_Toc400358399)

[السيد أمين حبيب السعيدي 272](#_Toc400358400)

⏴[المنهجية النقدية عند النيلي بين التطرّف والاعتدال](#_Toc400358401)

[أ. مختار الأسدي 292](#_Toc400358402)

⏴[مفهوم الحاكمية عند «حاج حمد»](#_Toc400358403)، [من النقد إلى البناء](#_Toc400358404)

[أ. عبد العالي المتقي 307](#_Toc400358405)

⏴[صناديق الوقف الاستثماري والبدائل الفقهيّة](#_Toc400358406)، [دراسةٌ شرعية ـ اقتصادية](#_Toc400358407)

[د. محمد بن جواد الخرس 320](#_Toc400358408)

⏴[ضمان الخسارات المالية الناشئة عن الأضرار البدنية](#_Toc400358409)

[د. علي مظهر قراملكي](#_Toc400358410) / [أ. فاطمة قدرتي 344](#_Toc400358411)

⏴[الجهاد الابتدائي وحرية الإنسان](#_Toc400358413)، [دراسةٌ نقدية](#_Toc400358414)

[د. الشيخ علي أكبر جهاني 377](#_Toc400358415)

❒ قراءات

⏴[الأحاديث الموضوعة](#_Toc400358416)، [قراءةٌ في كتاب «الموضوعات في الآثار والأخبار»](#_Toc400358417)

[د. زهراء إخوان صراف 399](#_Toc400358418)

# 

# البِدْعة ومبدأ التحذُّر الدينيّ

## مطالعةٌ في زوايا جديدة للمفهوم والتطبيق

## ـ الحلقة الثانية ـ

حيدر حبّ الله

### ثانياً: حالات تعطيل مبدأ (تحسُّس البدعة وتحذُّرها)

هذه النقطة على صلةٍ بحالة الانحياز غير الموضوعي في قضيّة البِدْعة، والتي أشرنا إليها قبل قليل، وذلك أنّ من مشاكل تحسّس البِدْعة أنها استخدمت في جانب النقيصة أو احتمالها، وقلّما تستخدم في جانب الزيادة. فلو أنّ شخصاً قام بإضافة أمرٍ ما على الدين عن حُسن نيّةٍ وطيب نفسٍ فقد تجد الكثير منّا لا يعيشون مشكلةً معه؛ لأنّ هذه الإضافة تعزّز موقع الدين، وليس فيها ضررٌ، بينما لو قام شخص آخر بنقد أمرٍ ما، معتبِراً أنّه ليس من الدين، وكان هذا الأمر المنتَقَد عادةً شائعة، وجدنا أنّ المتديِّنين يثورون للدفاع عن هذه العادة، والبحث والتفتيش عن مبرِّر ولو بعيدٍ لها.

وهنا يتمّ تجميد مبدأ التحذُّر من البِدْعة بحجّة عناوين متعدّدة، مثل: رجاء المطلوبيّة، وحُسْن الاحتياط، وتقوية الدين في نفوس الناس، فإذا كان ذلك يقوّي الدين فلماذا نحاربه؟..

سيتبادر إلى ذهن القارئ الكريم أمرٌ على عجلةٍ هنا، وهو أنّ مفاهيم رجاء المطلوبيّة وحُسْن الاحتياط وغير ذلك ليست إضافةً على الدين حتّى تكون بدعةً، فمَنْ يقوم بالفعل الفلاني برجاء المطلوبيّة لا يجعل هذا الفعل من الدين، لكنّه يقوم به على أمل أن يكون من الدين، وأين هذا من البِدْعة؟!

هذا صحيحٌ، لكنْ ينبغي أن ننظر إلى ظاهرة البِدْعة في الحياة الدينيّة من ناحيتين:

من ناحية الثقافة النخبوية الواعية والمُدْرِكة لكون هذا الفعل ليس من الدين، وأنّ معنى رجاء المطلوبية أو حُسْن الاحتياط يستبطن التفكيك بين الشيء وبين نسبته إلى الدين بنحوٍ جازم.

ومن ناحية الثقافة الشعبيّة التي لا تعي كما تعي النخبة هذه الأمور، بل هي تتلقّى جيلاً بعد جيلٍ ثقافة أنّ هذا الفعل يقوم به المتديِّنون، وقد تحوّل إلى عادةٍ عامّة دينيّة، بحيث مَنْ ينظر من بعيد ينسب هذا الفعل للجوّ الديني.

إنّ جمهور الناس لا يميِّز في كثيرٍ من الأحيان بين هذه الأمور، وليس إلاّ العلماء وبعض النخبة والمتديِّنين المطَّلعين الذين يفكّكون هذه الأشياء عن بعضها. وفي هذه الحال لا أريد أن أدّعي بأنّنا تورّطنا في بدعةٍ، كلّ ما أريد قوله هو أنّ مبدأ التحذُّر من البدع يستدعي هنا مزيداً من النشاط التوعوي العامّ الذي يكشف بصراحةٍ ووضوح لجمهور المسلمين أنّ هذه الأفعال ليست من الدين، وإنّما نقوم بها بدافع رجاء المطلوبيّة..

هذا التوضيح لا يكفي وجودُه في كتابٍ هنا أو هناك، بل هو يحتاج إلى خلق ثقافةٍ عامّة تهتمّ بمثل هذه الأشياء وتكشف الأمور. ومع الأسف فنحن نسير في بعض الأحيان على العكس من هذه الثقافة، وقد نبتلي بمشكلة كتمان الدين عبر هذه العناوين. فتجد مثلاً أنّه عندما يُوَجَّه سؤالٌ عن مستحبٍّ معيَّن فإنّ المجيب لا يصرِّح بالقول بأنّه لم يثبت استحبابه، بل يكتفي بالقول بأنّه يؤتى به برجاء المطلوبيّة. والنخبة تعرف معنى هذه الجملة، لكنّ الوعي العامّ لا يعرف، مضافاً إلى أنّك بهذه الطريقة لم تكن واضحاً وصريحاً في عدم وجود مستحبّ ثابت في الدين اسمه كذا وكذا.

إنّ ما أقوله هنا يفرض عكس هذه السياسة في بيان الدين، فما أقوله يدعو إلى بيان الأشياء بصراحةٍ حتّى لو كان جمهور الناس يتلقّاها على أنّها من الدين، بل بالعكس، كلّما اشتدّ اعتقاد الجمهور بانتساب فعلٍ ما إلى الدين اشتدّت الحاجة لتقديم بياناتٍ صريحة بعدم ثبوت هذه النسبة، مع الحقّ الكامل في الدعوة لفكرة رجاء المطلوبيّة بعد ذلك.

ولعلّ ما يؤكِّد فكرتي هنا أنّه لو جاء شخصٌ ينفي استحباب هذا الفعل أو ذاك مثلاً قام أنصار (رجاء المطلوبيّة) بانتقاده، وأنا أسأل: لماذا يُنتقد هذا الإنسان ما دام يبيِّن الدين؟ ولماذا عندما يُنتقد لا يُقال بأنّ الحقَّ معه لكنَّ كلامه منقوص مثلاً؟ ولماذا عندما ينتقد تجد بعض الناقدين يردّ عليه بنصوص لبعض العلماء تثبت جواز الإتيان بالفعل برجاء المطلوبيّة؟ أليس هذا تمويهاً على الرأي العامّ؟ أليس هذا منافياً لمبادئ الصدق في بيان الدين والتحذُّر من البِدَع؟

لنحاول قليلاً أن نتصوَّر أنّنا في القرون الهجريّة الأولى، وأنّه ظهرت عادة التأمين أو التكتُّف في الصلاة مثلاً، وتمَّتْ نسبتها إلى الدين، فأهل البيت هنا أمام خيارين: **أحدهما**: الإعلان عن محاربة هذه العادة بوصفها بِدْعة من وجهة نظرهم، وتحريمها وقطعها من أصولها؛ وثانيهما: تصحيح القصود فقط، بأنْ يقولوا للناس: لا تفعلوها بقصد الجزئيّة، أو بقصد الورود، بل افعلوها بقصدٍ آخر. إنّنا نلاحظ أنّ الذين كانوا يحاربون البِدَع في التاريخ الإسلامي الأوّل ـ ومنهم أهل البيت^ ـ كانوا يعتبرون أنّ وجود هذه الظواهر مرفوضٌ، ولم يعمدوا إلى الاشتغال على موضوع تصحيح القصود والنوايا؛ لأنّ البِدْعة لا ترتبط فقط بموضوع قصدك حال الفعل، بل ترتبط بسنّ عادةٍ دينيّة للناس تُتَلَقّى على أنّها أمرٌ ديني.

ولهذا يميِّز بعض الفقهاء بين مسألة البِدْعة ومسألة التشريع، ومنهم ـ على ما في بالي ـ العلاّمة النراقي صاحب مستند الشيعة. فالتشريع محرَّمٌ؛ لأنّك تقوم بنسبة فعلٍ إلى شرع الله، وهو من تشريعك أنْتَ، أو تفعل فعلاً بقصد أنّه من الله مع أنّ مشرِّعه هو أنْتَ، وليس الله، فهذه الحرمة تأتي على التشريع. والتشريع يمكن أن يكون حالةً فرديّة، فأنْتَ الآن في بيتك تقوم بإضافة فعلٍ على الصلاة من عندك بقصد أنّه من الدين، فهذا تشريعٌ محرَّم، حتّى لو لم تُعْلِم أحداً بذلك أبداً، وبمجرّد تغيير القصد ينتفي التشريع المحرَّم، ولكنّه ليس بِدْعةً من وجهة النظر هذه. إنّما البِدْعة هي قيام شخصٍ بسنّ عادةٍ للآخرين يتمّ تلقّيها على أنّها أمرٌ دينيّ، مع أنّها ليست كذلك، فصاحب البِدْعة هو ذاك الذي يختلق أمراً لا وجود له في الدين، ويُلقيه ليصير بذلك سنّةً دينيّة في المجتمع.

إذا قبلنا هذا التفكيك، ويستحقّ الوقوف عنده، وأذكر أنّ أستاذنا الجليل السيد محمود الهاشمي الشاهرودي(حفظه الله) كان يقبله تقريباً كما فهمتُه منه في حوارٍ شفويّ معه قبل سنواتٍ، وكان يختار التمييز بين مسألة التشريع ومسألة البِدْعة.. أقول: إذا قبلنا هذا التفكيك ستغدو قضيّة البِدْعة أكثر حساسيّةً؛ لأنّها لا تقف عند القصود الفرديّة فقط، بل ترتبط بخلق عادةٍ اجتماعيّة منتسبة إلى الدين في الوعي العامّ، حتّى لو لم تكن أنْتَ تعتقد بنسبتها إلى الدين أحياناً.

أتمنّى أن نتوقّف قليلاً عند هذا الأمر، ونعيد فتح باب دراسة موضوع البِدْعة من زاويةٍ اجتهادية معمَّقة؛ فربما نقترب من البِدْعة عندما نخلق مجتمعاً يتلقّى الكثير من العادات على أنّها أمور دينيّة، فيما هي لم تثبت في الشريعة، وإنّما تمّ التعاطي الاجتهادي معها من موقع رجاء المطلوبيّة أو حُسْن الاحتياط أو غير ذلك.

وفي هذا السياق تأتي قضيّة شمول الفعل أو العادة من قبل العمومات والمطلقات الشرعيّة. فكثيراً ما نجد عاداتٍ دينيّة راسخة لم يرِدْ فيها نصٌّ بالخصوص أبداً، كلّ ما في الأمر أنّ الفقهاء اعتمدوا فيها على العمومات. فمثلاً: عمومات إحياء أمر الدين تشمل هذا الفعل الذي لم ينصّ عليه الدين بعنوانه الخاصّ، وإنّما ابتكرناه نحن بعقولنا البشريّة.

في هذه الحال لا أريد أن أقول بأنّ هذه بِدْعةٌ. كلا، لكنّ المسألة المركزيّة هنا هو أنّ الكثيرين ـ ومنهم بعض العلماء ـ ينسبون هذه العادة إلى الدين لمجرّد كون العمومات تشملها. وهذا خطأٌ.

ولكي أوضِّح مقصودي أكثر، وقد تحدَّثْتُ عن هذا الأمر في مناسباتٍ سابقة، عليَّ أن أفكِّك بين كون هذا الفعل مستحبّاً من باب كونه مصداقاً لعنوانٍ عامّ مستحبّ، وبين كونه مستحبّاً لأنّ هذا الفعل بعنوانه الخاصّ مستحبّ. وعلى سبيل المثال: لو أخذتُ عنوان قراءة سورة الفاتحة للمَيْت، فقد يرى الفقيه أنّه لا يوجد شيءٌ في الدين اسمه قراءة سورة الفاتحة للمَيْت، وأنّ الفاتحة ليس لها خصوصيّةٌ في باب القراءة هنا، لكنْ يوجد شيءٌ اسمه قراءة القرآن عن روح المَيْت، فقراءةُ الفاتحة مستحبّة بما هي قراءةٌ للقرآن، لا بما هي قراءة للفاتحة، وهذا يعني أنّ الناس عندما يقومون بقراءة الفاتحة يجب توعيتهم إلى أنّ الفاتحة بعنوانها ليست مستحبّة كما يتخيّلون، بل المستحبّ هو العنوان القرآنيّ. وهذا ما قد يتطلَّب من العلماء عندما يكونون في مجالس الفاتحة الدعوة إلى قراءة سورة القَدْر مثلاً؛ بغية كسر هذه العادة، وكشف الأمر للناس، كما هي طريقة الأنبياء في كسر العادات. وعلى هذا المثال قِسْ بقيّة الأمثلة، وما أكثرها في حياتنا الدينيّة.

وأجد هنا من الضروري أن نميِّز بين مصداق العنوان المستحبّ والعنوان المستحبّ. فالعنوان المستحبّ نثبت له الاستحباب، أمّا المصداق الذي قد يتغيَّر من زمانٍ إلى آخر فهذا لا استحباب فيه بعنوانه، وإنّما يلحقه الاستحباب من حيث انطباق العنوان العامّ عليه، وقد يتغيَّر الانطباق بفعل الزمن والظروف والتقاليد. وبناءً على هذا فإنّ الكثير من العادات الدينيّة التي تُتلقَّى على أنّها مستحبّاتٌ، ولم يرِدْ فيها نصٌّ، يجب توضيح أمرها للناس على أنّها ليست من الدين، ولهذا لا يُعرف مَنْ فَعَلَها في العصر النبويّ، ولا في العصر اللاحق أو السابق، من قبل أحد من الأنبياء أو الأولياء أو الصحابة أو أهل البيت أو غيرهم.

هذا التمييز مهمٌّ جدّاً في الخطّة الثقافيّة الدينيّة الاستراتيجيّة، ويعبِّر عن تفعيل مبدأ التحذُّر من البِدَع وخلط المفاهيم في الوعي الجماهيريّ، وحماية الدين من الالتباسات. ومع الأسف فهي تمييزاتٌ مُهْمَلة لا اهتمام بها أبداً، مع أنّها لا تُلغي ما يقوم به الناس بالضرورة، بقدر ما تدفعهم لتمييز وعيهم الدينيّ، بحيث لا يُسقطون التشريع الدينيّ على فعلٍ إسقاطاً مباشراً أبديّاً، ويميِّزون بين العنوان المستحبّ إلهيّاً وبين التطبيق البشريّ لهذا العنوان.

نسأل الله سبحانه وتعالى أن ينير قلوب الجميع لوعي قضايا البِدَع في المجتمعات الدينيّة، والتنبُّه لها أكثر فأكثر، وإدارة ملفّها باعتدالٍ يبتعد عن الإفراط والتفريط؛ حمايةً للدين وصيانة له عن التلاعب البشريّ به.

ودعوتي المتواضعة للجميع أن يعيدوا النظر في مسألة البِدْعة نظريّاً وعمليّاً، ويوقظوا في الوجدان النخبويّ والشعبيّ أهمّيّة الحَذَر من البِدَع المختَلَقة تحت ذرائع متعدِّدةٍ، وكذلك أهميّة الحَذَر من التورُّط في البِدَع دون تنبيه الناس على التمييز بين الأمور.

# الخدمات المصرفية في الفقه الإسلامي

السيد محمود الهاشمي([[1]](#footnote-1)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

### تمهيد

إن الفروقات الجوهرية بين قانون الصيرفة اللاربوية والصيرفة الربوية تستوجب أن تؤخذ بالحسبان في كل السياسات المتبعة في المعاملات البنكية والمصرفية. ولا ينبغي النظر إلى كون المعاملات المصرفية اللاربوية الإسلامية مجرد أطروحة في الحقوق والعقود تعوِّض عن الربا والقروض الربوية؛ فهذا الفهم غير كافٍ في إضفاء الصبغة الإسلامية على المؤسسات المصرفية والمالية في البلد الإسلامي، بل لا بُدَّ من استيعاب كون جوهر المعاملة المصرفية الإسلامية يكمن في القطاع المصرفي، وفي السياسة المصرفية المتبعة.

وبشكلٍ عامّ فإن كل السياسات المالية التي تجري البنوك معاملات لها وخدمات لها، وتقدم تسهيلات لها، تستعين بتلك الخدمات والتسهيلات في الحصول على رؤوس الأموال وعلى الأرباح.

القدر المشترك بين المصارف الإسلامية وغيرها، والربوية وغيرها، أنّه لا بُدَّ من عمولة للبنوك، وبغضّ النظر عن مسمياتها، في مقابل ما تقدِّمه من خدمات وتسهيلات وحق العمل، وبعبارة أخرى: لا بُدَّ لها من الربح. وما تقدِّمه البنوك من خدمات ومعاملات منشطة لأوسع مجالات الاقتصاد أصبح لها قيمة اقتصادية، إلى جانب كونها مقبولة بلحاظ قانوني، وفي الفقه الإسلامي. فهذا العمل الذي يتَّسم بكل هذه المزايا لا بُدَّ أن يحصل على حق العمل، أو ما يصطلح عليه بالربح، ولا فرق بين الصيرفة الإسلامية وغيرها.

والفرق الأساس بين الصيرفة اللاربوية والربوية يكمن في طريقة الاستفادة من الأموال والودائع التي تودع عنده. فالبنك غير الإسلامي، سواء بلحاظ قانوني واقتصادي، وحتّى تاريخي، يرى المال، شيئاً، وسلعةً، وثروةً، ومالاً، مطمحاً لرغبته، يسعى من خلاله لكسب الربح الكثير. ملاك معاملاته يقوم على أخذ المال بأجرة قليلة، وإعطائه مقابل أجرة كبيرة. فالربح له مكانة محورية في عمل البنوك. وما يحصل عليه من هذا الفارق هو الذي يشكِّل رأس ماله، والذي يأخذه بعنوان مال التجارة.

لكنْ في الصيرفة الإسلامية الأمر مغاير تماماً. فبانعدام الفائدة وحرمة الربا يفقد المال أصالته وموضوعيته في المعاملات لديها، ويكون البنك مجرد واسطة بين أصحاب الأموال والودائع وبين المستثمرين. فالبحث الأساسي يقوم حول الواسطة بين أصحاب المال وبين مَنْ يأخذون هذه الأموال بشكل عقود مشروعة في الصيرفة الإسلامية، كالمضاربة، والشركة، والجعالة، والمرابحة، وغيرها من العقود. وحال هذه المصارف والبنوك كما يلاحظ خاصّة ومهمة في ترويج رأس المال في إطار شرعي. وهي الحال التي تكشف عن النظرة الفلسفية الإسلامية إلى المال، حيث يحلل المال فيها على أنّه وسيلة للتبادل. ورغم أن المال من وجهةٍ قانونية قد يكون بصورة سلع أو أموال، وتترتّب عليه آثار المال من وجهة نظر الفقه، إلاّ أنّه لا أصالة له في الاقتصاد الإسلامي، بمعنى أنّ الاقتصاد الإسلامي ينظر إلى المال على أنه وسيلة للمبادلة بين المودع والمستودع. لذا فطلبه وحاجته للمال ليس على نحو الموضوعية، بل هنا يشبه حالة «المشتقّ»، بمعنى أنه ليس مصدراً في الوساطة، وإنما لوحظ على نحو الاشتقاقي. وما يتوصل إليه من أرباح قائم على هذا اللحاظ الاشتقاقي، يعني قبل أن يحول هذه الأموال إلى التحويل والإنتاج، وأن تصبح استثمارات وإنتاجات، لم يكن يرى رأس مال من نفس المال، بل رأس ماله يأتي بعد الاستثمار والإنتاج. وهذا المبدأ مقبول وقابل للإثبات قانونياً. كما يمكن كشف شواهد متعدِّدة له في أحكام الفقه الإسلامي، حيث تحدّد معالمه، وترسم حدوده.

يقبل الاقتصاد الإسلامي أن يحدّد المصرف والبنك نسبة مئوية بين المودع، يعني صاحب المال، وبين المستفيد، أي المستثمر، وأن تكون جميع الأعمال المالية للمستثمر المتصلة بذلك الاستثمار الخاصّ بواسطة البنك، بمعنى أن يكون المصرف والبنك شريكاً ضمن العقود والمقرّرات القانونية المعمول بها في قانون الشركة. لذا علينا أن لا نكتفي بالجانب الصوري للمعاملة في الصيرفة اللاربوية، بل لا بُدَّ من الحفاظ على المبدأ الأصيل فيها. فالعملية لا تعني استبدال القروض، سواء الممنوحة أو المأخوذة بشكل مضاربة، ثم تقوم عليها الشركة، بل يجب أن نعمل على أن نحصل على نفس الأرباح التي تحصل عليها الصيرفة غير الإسلامية عن طريق تفاوت أسعار الفائدة. وفي هذا يتغاير شكل الصيرفة اللاربوية عن الربوية. إن الأساس أن تكون الأموال ديناميكية في السوق، بمعنى أن ندخل شركات لها قوّة حقيقية في الاستثمار، وفي الإنتاج، وفي الأنشطة الاقتصادية الفاعلة. فهذه هي المهمة الحقيقية للصيرفة اللاربوية، التي يجب أن يعمل على تحقيقها. من هنا يتبين أن وظيفة الصيرفة الإسلامية لا تقتصر فقط على عدم التعامل الربوي، والعمل ضمن العقود. وهذا الاختلاف لا يقتصر على الجانب القانوني، بل يمتد إلى اختلاف في المضمون، والمحتوى الاقتصادي، وإلى تفاوت واقعي وليس صورياً. فواسطة الصيرفة اللاربوية بين أصحاب رؤوس المال وبين عملاء البنك تتمّ في إطار القوانين واللوائح القانونية المسطرة، وأن لا يلجأ إلى الالتفاف والتحايل باستعمال بعض الطرق التي تغاير في الجوهر وفي الشكل القوانين والعقود الإسلامية المستعملة في هذا الباب، ولا بُدَّ من إظهار كون هذه الحيل في حقيقتها ربوية، لا يسمح قانوناً وشرعاً العمل بها في الصيرفة الإسلامية.

### بعض الموارد المرتبطة بالربا، التي كان الامام الخميني& شديداً في تعامله معها

من الأمور التي امتاز بها الإمام الخميني& تحريمه للحيل الربوية بالنسبة إلى القروض. وكذلك كان نظر بعض الفقهاء، الذين رأَوْا أن الكثير من المعاملات في الحقيقة ربوية، حيث اكتفَتْ بتغيير شكل القروض والمبيعات، لتصبح على شكل المعاملات اللاربوية. وبالطبع فالحكومة التي تريد انتهاج الاقتصاد الإسلامي في كل أبعاده عليها أن تحرص على ممارسة أصوله، والعمل بمضامينه الفعلية، في كل معاملاتها الاقتصادية، وأن لا تقتصر على تغيير الصورة الخارجية فقط؛ لأن ذلك لا يعدو كونه مجرد غلاف وقناع. فمن الأمور الممارسة في ظلّ ما يسمى «الاقتصاد الإسلامي» و«المجتمع الإسلامي»، والتي تخالف عمق التعاليم الإسلامية، مسألة المال؛ حيث يتم التعامل معه على أنه وسيلة مهمة ورئيسة، فمنه يتمّ تحصيل رأس المال. وهذا مبدأ مرفوض في نظرة الإسلام إلى المال، أو الدخل والأموال التي يتمّ الحصول عليها من الاحتكار والادّخار، حيث يتم انخفاض عرض المواد والسلع المدَّخرة أو المحتكرة، مما يؤدي إلى ارتفاع أسعارها بشكل قويّ، وقد حرم الإسلام الاحتكار والادّخار الذي يكون لهذا الغرض.

مسألة الضمان، حيث يمكننا حلّ مشكلتها من خلال الفصل بين الضمان الواقعي والضمان الحقيقي. والناس تتعاطى بالضمان الواقعي، وهو من وجهة نظر الشرع غير جائز؛ حيث يتمّ التعاقد على أنّ البنك يضمن رأس المال، ويضمن الفائدة أو الربح. ووجه الحيلة فيه أن يقوم مسؤول البنك بإعطاء ضمانات واقعية، دون ضمانات قانونية، حيث يكون غير ضامن قانوناً، ولكنْ لأنّ تلك الودائع هي في الحقيقة حاصل مجموعة من الشركات المنتجة يتمّ الإعلان عنها في ظرف زمنيّ معين، مثلاً: في كل ستّة أشهر أو سنة مع وجود الربح. وبعبارة أخرى: إنه في الظروف العادية تكون كل تلك الاستثمارات ومشاركات كلّ المودعين، حيث يكونون فيها أصحاب أسهم وشركاء، تكون نسبة الخسارة لهم جدّ ضعيفة. وبالتأكيد هذا هو الضمان الواقعي. ولهذه المزايا يفضِّل الناس الضمان الواقعي على الضمان الحقيقي.

مسألة سندات القروض هي الأخرى تتمّ في ظل الاقتصاد الإسلامي بشكلٍ غير شرعي. في الأصل الإعلانُ عن سندات القروض هي مسألة من اختصاص الدولة وسياسة الدولة، وليست من اختصاص البنك. وإذا كان الغرض منها نفس الاستثمار، الذي يتمّ من خلال بعض المعاملات البنكية، حيث يتمّ استثمار الودائع البنكية في مقابل تحديد فائدة سنوية، وإرجاع رأس المال بعد تمام الاستثمار، وفي الحقيقة فإن هذه المستندات ليست سندات القروض، ولكنّها سندات للاستثمار. فهذا النوع من الاستثمارات يكون عادةً في مقابل الأوراق أو السندات الاستثمارية؛ لأجل القيام بأحد المشاريع الاقتصادية التي تتطلّب وقتاً طويلاً، كبناء سدّ أو إحداث طريق ونحوها، والتي تفعِّل الاقتصاد، وتزيد من وتيرة إنتاجه. هذه المشاريع تعلن عنها الدولة من خلال نشر أوراق استثمارية، والناس الذين يقومون بشراء هذه الأوراق هم في الحقيقة أصحاب أسهم في هذا المشروع، فهم بذلك يملكون جزءاً من هذا المشروع بنسب متفاوتة، كلٌّ حسب قيمة الأوراق الاستثمارية التي اشتراها من الدولة. من هنا فإنها مثل السندات الاستثمارية، حيث المشترون هم مساهمون في المشروع، وليسوا مجرد مقرضين؛ لأنه واقعاً لا يوجد قرض في المسألة، بل استثمار، وتلك السندات هي سندات استثمارية (أسهم)؛ ولأن المشروع ليس للربح، والدولة لا تريد بيعه؛ لأن الدولة بعد انتهاء المشروع تستطيع شراء أسهم المشاركين لها فيه، والذين هم حقيقة مشاركين لها في ملكيته، من خلال شرائهم لسندات الاستثمار. وبهذا فالدولة تحصل على نفس الهدف الذي يكون من خلال سندات القروض، بفارق شرعي، هو أنّه من خلال سندات الاستثمار لا يوجد ربا، بينما في سندات القروض هناك ربا، وهو الشيء الذي يخالف التعاليم الإسلامية.

### خلاصة

إن ما يجب التأكيد عليه، والعمل لأجله، أنْ لا يكون الاقتصاد الإسلامي تحت أيّ عنوان عاملاً لممارسة الربا داخل المجتمع الإسلامي. وبعبارة أخرى: إنّ على الدولة، مؤسسات وأفراد، العمل على أسلمة مضامين المعاملات الاقتصادية وروح الاقتصاد، بحيث تكون مطابقة للتعاليم الإسلامية، ومورد قبول الشرع، وعدم الاكتفاء بتغيير شكلها ووجهها الخارجي.

# ازدواجية دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي

د. السيد صادق حقيقت([[2]](#footnote-2)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

### تمهيد

تستطيع المصلحة في الفقه السياسي الشيعي؛ باعتبارها أساساً في تأسيس أحكام الدولة، أن تفي بدورٍ مزدوج: فمن جهة؛ ومن أجل تحقيق أصل المصلحة وأحكام الدولة، أن تكون وسيلة للعبور من الأحكام الأوّلية والثانوية، ومن جهة أخرى؛ ونظراً للغموض والإبهام الذي يكتنف مسألة تشخيص المصلحة، وتعيين ملاكاتها، يمكنها أن تكون عاملاً في تقييد المجتمع المدني بشكلٍ كبير.

وللتعرف أكثر على المدَّعى المتقدِّم سنفصِّل الحديث في مختلف أنواع المصلحة (المصلحة في الفكر الكلاسيكي، وفي الفكر الغربي الحديث؛ المصلحة في الفكر الإسلامي، أعمّ من: المصلحة الموجودة في سلسلة الأحكام، المصلحة باعتبارها مصدر فهم الشريعة، المصلحة الإجرائية، ومصلحة تشخيص النظام)، واختلاف دور المصلحة في الفلسفة السياسيّة الغربية عنه في الفكر السياسي الإسلامي، حيث سنعمل على البحث في مكانة المصلحة في الفلسفة السياسية والفقه السياسي، لننتقل بعدها إلى استظهار المصلحة في الفقه السياسي الشيعي والسنّي. وغرضنا الأول من هذه المقاربة بيان اختلاف مكانة المصلحة في الفلسفة السياسية وفي الفقه السياسي، حتى ننتقل إلى الإجابة عن السؤال: هل هناك دورٌ مزدوج للمصلحة في الفقه السياسي الشيعي خاصّة أم أنّ هذا الدور المزدوج يوجد كذلك في الفقه السياسي لأهل السنّة؟

### اختلاف مكانة المصلحة في الفلسفة السياسية الغربية والفكر السياسي الإسلامي

تتقارب المصلحة في الفلسفة السياسية الغربية مفهومياً مع مجموعة من المفاهيم الأخرى، نظير: المنفعة. وقد استعمل Expediency Good مفهوم المصلحة لأول مرة على أنها من استعمالات الحرس (المحاربين)، وكتب أفلاطون قائلاً: «إن الحراس أو المحاربين يقضون معظم وقتهم في الفلسفة. لكنّ كلّ واحد منهم بدوره سيتحمل إلى جانب ذلك معاناة الأعمال السياسية. ولإيمانه بالمصلحة العامة سيقدم على تولّي مسؤوليات المدينة (الدولة)»([[3]](#endnote-1)).

ليضيف: إن ملاك تحديد وظيفة المحارب تكمن في مدى علاقته بالمصلحة العامة:

قلت: إنه يوجد بين الحرّاس أفضل الأفراد القادرين على إدارة وتسيير شؤون الدولة، وهم بالضرورة أكثر الناس قدرة على حفظ الدولة. قال: هو كذلك. قلت: هؤلاء يجب أن يكونوا من الأذكياء والفاعلين، ولهم كامل العلاقة بمصالح الدولة...، إذن فعلينا أن نختار من بين الحرّاس مَنْ ثبت لدينا أن لديهم علاقة قوية وكاملة بمصالح الدولة، وثبت لنا أن خدمة مصالح الدولة أصبحت لديهم ملكة، يقضون جلّ عمرهم في خدمتها، ولا يصدر منهم بأي حال من الأحوال، وتحت أي طائل كان، ما من شأنه أن يخالف المصلحة العامة، وهذا يستلزم منّا متابعتهم في مختلف مراحل عمرهم؛ ليحصل لنا اليقين بأن علاقتهم بالمصلحة العامة للمدينة أصل متجذِّر في نفوسهم، وأنهم أوفياء كلّ الوفاء له، وأنّه لا يمكن تحت أيّ تهديد، أو في مقابل أيّ عمل، مهما كانت قيمته ونوعه، أن يتركوا هذه المصلحة أو حتّى مجرد نسيانها؟([[4]](#endnote-2)).

يرى أفلاطون أن تأمين المصلحة الاجتماعية هي أهمّ وظائف الحراس (المحاربين). وأرسطو ـ مثل أفلاطون ـ كان يعطي لمضمون ومحتوى النظام السياسي الأولوية، ويراه أهمّ من الشكل. ووفقا لنظريته فالمصلحة هي الركيزة العظمى التي يتقوّم بها البنيان الاجتماعي للمجتمع؛ باعتبارها العنصر المشترك بين جميع أفراده ومكوّناته. وعلى هذا الأساس فالحياة الجيدة، والمبتنية على النفع والمصلحة العامة، هي الهدف الأصلي من المجتمع([[5]](#endnote-3)). وهكذا فأرسطو يرى أن المصلحة العامة والنفع المشترك مفهوم أصيل في المجتمع.

حازت المصلحة في الفلسفة السياسية اليونانية القديمة على مكانة رفيعة؛ لكونها كانت مرتبطة بمفهوم الدولة (المدينة) من جهة؛ ومن جهة أخرى لأنّها عُرفت فضيلة أخلاقية في المدينة. وهكذا جاءت الفلسفة السياسية في طول الفلسفة الأخلاقية بلحاظ المعنى.

وقد بحثت الفلسفة اليونانية لأوّل مرة المصلحة العامة بعنوانها ملاك (معيار) السياسة، ومعياراً في تحليل النظم السياسية.

ورغم أنّ الفلسفة السياسية للفارابي يمكن فهمها إلى حدٍّ معين على أنّها استمرار موضوعي للفلسفة اليونانية، إلاّ أنّ مفهوم المصلحة، وعلى طول الزمان، ظلّ شاحباً في الفكر السياسي الإسلامي، ولم يظهر أيّ رابط موضوعي بين فلسفة الأخلاق والفضيلة الأخلاقية وبين الفلسفة السياسية.

وعرفت المصلحة في الفكر السياسي الغربي ابتداءً في المجال العمومي؛ وذلك لأنّ المسيحية لم تكن لها شريعة يمكنها أن تطرح المصلحة في هذا المجال. على عكس العالم الإسلامي، حيث كانت المصلحة في الشريعة الإسلامية مادة دسمة، مما جعلها على خلاف الحال الذي كانت عليه في الفلسفة السياسية اليونانية والغربية مهملة، وبالكاد تُذكَر. ولهذا فالمجتمع في العالم الإسلامي لم يؤسّس على مفاهيم الخير والمصلحة، ولذلك ظلّ السؤال الأساس في الفكر السياسي القديم يطرح حول «مَنْ هو المؤهَّل للحكومة؟». وحتى في الفكر السياسي للفارابي وجد هذا البحث حول ضرورة ترك جزئيات ومصاديق المسألة إلى الفقهاء والفقه؛ لعلاقته بعملية استنباط الأحكام الشرعية.

وتحوّل السؤال في الفلسفة السياسية الجديدة من «مَنْ الذي يجب أن يحكم؟» إلى التساؤل حول «كيف يجب أن يحكم؟». وأصبحت معه الفلسفة السياسية تخصّصاً علميّاً مستقلاًّ بذاته في الغرب. لكن ما يجب معرفته في المقابل أن الفلسفة السياسية الإسلامية ظلَّت ضعيفة تراوح مكانها، واستعاض الفقه السياسي مكانها، ولهذا لم تتَحْ الفرصة للمصلحة كمفهوم سياسي أن تلعب دورها المنوط بها في هذا البعد داخل المجتمع الإسلامي.

لكنْ لا يمكن معرفة مكانة المصلحة في الفلسفة السياسية الغربية بشكلٍ مباشر إلاّ بعد التمييز بين المرحلة القديمة، التي كان محورها يدور حول «مَنْ يحكم»، والمرحلة الجديدة، التي تغيَّر المحور فيها إلى «كيفية الحكم». وقد عرفت المصلحة في الفلسفة الكلاسيكية على أنها مصلحة المدينة، أو ما كان يطلق عليه عند اليونان «پوليس». والمصلحة في عالم الدنيا، حيث كانت تقدَّم رتبة عن المصلحة الفردية أو الشخصية، لكنّها في العصور الوسطى أصبحت تعني السعادة الأخروية لترتبط بالعالم الآخر.

إن السعادة محور الفكر السياسي اليوناني. وتعريف السياسة والديموقراطية في مجال الدولة ـ المدينة هي التي تميِّز بين الفكر الكلاسيكي والفكر الحديث. والحدّ الأدنى من الشروط التي يلزم توفُّرها في المجتمع الحديث؛ لتأمين المصلحة، عبارة عن: الحرية، والمساواة في الحقوق، والفصل بين العامّ والخاصّ، وحكم الشعب للشعب (الديموقراطية)، وتحكيم رأي الأكثرية الثقافية السياسية المشتركة. وكان ماكيافيلي أوّل المفكِّرين السياسيين في العصر الحديث الذين صرَّحوا بأنه لأجل التوحيد بين جمهوريات إيطاليا لا بُدَّ من كسر الرابط بين السياسة والأخلاق، وأبدع مفهوم ما يسمّى في السياسة الغربية «مصلحة الدولة».

أما الفضيلة في نظر (ويرتو) فهي تعرف على أساس مصلحة وعظمة الجمهورية، وليس العكس.

وحسب رؤية ماكيافيلي فإنّ أساس عظمة الدولة ليس رفاهية الفرد، وإنما هو الخير العام. والخير العام إنما يجد أهميته في دولة الجمهورية؛ لأن هذا النوع من الدول يعمل كلّ عمل يكون فيه الخير لعامة الناس، حتى وإن جلب الخسارة والضرر لفرد هنا أو فرد هناك؛ لأن تعداد الذين يجلب لهم الخير والنفع كبيرٌ بالمقارنة مع هؤلاء الذين يسبِّب لهم الخسارة والمضرّة. لكن الأمر على العكس في دولة الملوك والأمراء، فعادة ما تجلب المصلحة الخير للملك وحده، وتكون سبباً للخسارة والضرر لعموم الشعب، وما يكون فيه الخير لعامة الشعب يكون مضرّاً بمصالح الملك، فيقع التضادّ بين المصلحتين. وهذه الدولة إنما ينظر فيها إلى مصلحة ونفع الملك على حساب الشعب. وفي المجتمعات التي تستولي فيها الحكومات الاستبدادية على مقدرات الشعوب، ويستبدل مكان الحريات بالظلم والقهر، يكون أقل ما تصاب به من الشرور أن هذا المجتمع لا يتقدَّم، ولا يخطو خطوة نحو الترقّي والنموّ، فلا ثرواته تزداد، ولا قدراته تنمو، وتؤول تلك المجتمعات في الغالب إلى الزوال والسقوط([[6]](#endnote-4)).

يرى هوبز، وهو أحد المفكِّرين الذين يشكِّل نظرهم أهمّية خاصّة في هذا البحث، أنّ المصالح الخاصة للأفراد لا تنتهي إلى تأمين المصلحة العامة. والفرق الأساس بين نظرية ماكيافيلي وهوبز أنّ الأول يركز على مصلحة الجمهورية، بينما نجد هوبز يركز على الحقوق الطبيعية.

ونظرية بريان باري أنّ مفهوم المصلحة العامة إنّما يتشكل وينمو داخل المجتمع، حيث تعمل الدولة على تجميع الثروات وحفظ الحريات المدنية والاجتماعية، وتنظيمها، وهي الأمور التي لا تمنحها الفضيلة أو الانسجام الديني([[7]](#endnote-5)).

وقد تحدَّث لنو اشتراوش، كفيسلسوف وناقد حادثوي، حول ازدواجية الفلسفة السياسية، قائلاً: البداية كانت سنة الحقّ العام الشامل أو الطبيعي، التي جاءت مع هوبز، وبعدها المدارس الأخرى التي تقول بمصلحة الدولة، والتي عرفت مع ماكيافيلي([[8]](#endnote-6))، ساعياً إلى رفع نقص كلٍّ من التوجُّهَيْن، ليخطو في النتيجة خطوة نحو العودة إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

في الوقت الذي تطلع علينا ثلاث اتّجاهات في الغرب (مصلحة الدولة، الحقوق الطبيعية، والاتّجاه القائل بالعودة إلى الفلسفة الكلاسيكية) نجد المصلحة في الفلسفة السياسية ـ والكلام السياسي ـ الإسلامية قد قطعت شوطاً في الرجوع القهقرى، ورويداً رويداً نحو الأفول. فرغم كون المتكلِّمين المعتزلة والشيعة، وفقهاء الأصول، والذين ينطلقون من أن الأحكام في الشريعة تابعة للمصالح ودرء المفاسد، قد سعَوْا إلى إيجاد الأساس الذي يجعل الانسجام بين الشريعة ومتحوّلات الزمان والمكان كمقدّمات للاستجابة لاحتياجات المسلمين اليومية تحت عنوان ـ المصالح المرسلة ـ، فقد ظلَّت هناك موانع وحواجز حالت بين تقييم مستقلّ للمصلحة العامة كمكوّن رئيس في بناء المجتمع([[9]](#endnote-7)). ومع القبول بأن الفلسفة السياسية الكلاسيكية الإسلامية (بتمثيل الفارابي) تطابقت نسبياً ومفهوم المصلحة (مستوحاة من أفلاطون وأرسطو)، فإنّ هذا لم يعمِّرْ طويلاً، حيث طواه النسيان مع اضمحلال الفكر السياسي، لتأخذ الأخلاق السياسية نزعة فردية، بعيداً عن الخوض في المصلحة والمنفعة العامّة. لكنّ هناك قسماً آخر من الفكر السياسي الإسلامي حاضراً في الميدان، والمتمثِّل في الفقه السياسي، وسنتتبَّع فيه بشكلٍ منفصل مكانة المصلحة.

### المصلحة في الفقه السياسي الشيعي والسني

يقع مفهوم المصلحة في الفلسفة السياسية والفقه السياسي بين معنيين متقابلين في كلّ التقسيمات، حيث يمكن تقسيم المصلحة إلى: مصلحة فردية ونوعية؛ مصلحة دنيوية وأخروية؛ مصلحة معتبرة وغير معتبرة، مصلحة ضرورية وغير ضرورية([[10]](#endnote-8)). كما يبحث ضمن مباحث الفلسفة السياسية والفقه السياسي عن المصلحة النوعية، ومصالح المجتمع.

هناك معانٍ مختلفة للمصلحة في الفكر الإسلامي، ونرى من الضروري أخذها بعين الاعتبار: المصلحة الموجودة في علل الأحكام، المصلحة باعتبارها مصدراً في فهم الشريعة، المصلحة الإجرائية، ومصلحة النظام (في الفكر السياسي للإمام الخميني).

وفي فقه أهل السنّة المصلحة (بالمعنى الثاني) تنقسم بلحاظ الأهمية إلى ثلاث مجموعات: الحاجيات (وهي مرتبة من المصلحة، حيث يمكن البقاء بدون العناصر الخمسة السابقة، ولكن بشكلٍ يكون فيه الضيق والعُسْر الكبير)؛ والتحسينيات (وهي مجموعة من الموارد التي تتناسب ومكارم الاخلاق ومحاسن الأدب والعادات)([[11]](#endnote-9)). ونجد الفقه السني؛ وبسبب عدم ارتباطه بروايات أئمة أهل البيت^ من جهةٍ، ولكثافة ارتباطه بالنظم السياسية وبالأنظمة الحاكمة التي حكمت العالم الإسلامي على مرّ التاريخ، سعى؛ ولأجل حلّ مشكلات تلك الحكومات، كي يستعين بالقياس وبالمصالح المرسلة والاستحسان؛ ليملأ منطقة الفراغ على الصعيد التشريعي والفقهي.

فنجد الغزالي على سبيل المثال يعقد تعريف المصلحة بأهداف الشارع في حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وكل ما كان في حفظ تلك العناصر الخمسة فإنّه يدخل تحت نطاق المصلحة. وفي اعتقاده المصلحة هي نفسها مقاصد الشريعة، لا فرق بينهما([[12]](#endnote-10)).

أمّا الشاطبي، وبعد أن قسَّم المصلحة إلى الضروريات (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)؛ والحاجيات؛ والتحسينيات، فقد جعل أربعة طرق وجهات لمعرفة مقاصد الشريعة: صرف الأمر والنهي الابتدائي والصريح؛ النظر في علل الأوامر والنواهي؛ المقاصد الأصلية والعرضية؛ وأخيراً سكوت الشارع([[13]](#endnote-11)).

وباستناده إلى قاعدة: «لو عدم العقل لارتفع التديُّن»([[14]](#endnote-12)) جعل التديُّن مستلزماً للعقل، كما أن وجود العقل ميسّر للتديُّن ومسهِّل لحصوله. وحفظ الدين، الذي عدَّه ضمن الضروريات في الشريعة، وبحفظ العقل؛ باعتباره مقصداً آخر ضروريّاً للشريعة، يكشف عن الارتباط والعلقة الوثيقة بينهما، وهو ما ينفي أن تكون الشريعة في صدد نفي دور العقل أو حذفه، فحفظه لازمٌ من اللوازم الضرورية لحفظ الدين.

وتنقسم المصالح في فقه أهل السنّة بلحاظ الأهمية إلى ثلاث مجموعات:

**أـ الضروريّات**: وهي المصالح التي تضمن حفظ العناصر الخمسة المذكورة في مقاصد الشريعة (الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال).

**ب ـ الحاجيات**: وهي من المراتب الأدنى للمصلحة، والتي بدونها تبقى العناصر الخمسة لكنْ مع عُسْر وصعوبة. فبدون المصالح الحاجيات يكون المكلَّف في حَرَج أو أنّ متعلَّق المصلحة بالكاد يحقِّق له البقاء.

**ج ـ التحسينيات أو التزيينيات**: وهي آخر مرتبة من مراتب المصلحة. وهي مرغوبة؛ فرغم أنّ بقاء العناصر الخمسة يكون ميسَّراً بدونها، ولا يشكِّل فقدانها له عسراً وجودياً، لكنّ تحصيلها يتناسب ومكارم الأخلاق ومحاسن الأدب والعادات([[15]](#endnote-13)).

ومضافاً إلى الغزالي هناك عددٌ كبيرة من المفكِّرين، أمثال: محمد عبده، رشيد رضا، عبد الله الدراز، محمد الريسوني، وطه جابر العلواني، استندوا إلى الأسس النظرية لفقه المقاصد؛ من أجل توفير الحلول الفقهية لتنفيذ وإجراء كليات الشريعة والقواعد الفقهية في الحياة اليومية للفرد المسلم. وحسب رأي هؤلاء فإنّ تلك الحلول تستطيع إجراء أصول وكليات الشريعة بحيث تواكب المتغيرات والمستجدات، كما يمكنها بالموازاة أن تصيغ وتهيّئ الحياة السياسية والاجتماعية الشرعية بالنسبة إلى الفرد والمجتمع المسلم المعاصر. فهذا النموذج من الفهم العقلاني للشريعة، مع الأخذ بعين الاعتبار ملاك «مصالح ومقاصد الشريعة»، يستطيع إعادة تنظيم الحياة الجماعية، بحيث تواكب وتساير ما جدّ من أمور الحياة اليومية، سواء على الصعيد السياسي أو الاجتماعي([[16]](#endnote-14)).

وبشكلٍ دقيق فإنّ الفقه الشيعي لم يتعامل بشكلٍ عمليّ مع المصلحة إلاّ في السنوات الأخيرة. ففقهاء الأصول الشيعة؛ لإدراكهم المصلحة في سلسلة علل ومبادئ أحكام الشريعة ومصالحها ومفاسدها، لم يعترفوا بها مصدراً مستقلاًّ في كشف أحكام الشريعة واستنباطها([[17]](#endnote-15)). وفي الحقيقة إن نجاح الثورة الإسلامية في إيران، وظهور ما يصطلح عليه بقراءة الإسلام السياسي، يعدّ نقطة تحوّل مهمة في هذا المجال. فالفقه الشيعي لم يدوِّنْ مباني تفصيليّة مستقلّة بالمصلحة، وهذا لا يعني غفلته عنها، وإنما كان في وقت الحاجة يتناولها بقراءاتٍ مختلفة.

إنّ تأسيس مجلس «تشخيص مصلحة النظام»؛ لاتّخاذ القرارات عند وقوع الاختلاف بين البرلمان ومجلس صيانة الدستور، جعل ضرورة تبيين المباني المعتمدة في هذا المبحث متعددةً.

الفقه الشيعي، والذي ينظر إليه بلحاظ تاريخي أنّه عبارة عن حواشي على فقه أهل السنة، بينما يحفظ هويّته الخاصّة في تقابله مع ذلك «الغير»، نجده الآن أقرب إلى فقه السنة وأقرب بكثير لما عرف عندهم بمبحث المصالح المرسلة. ويسعى البعض إلى طرح ضوابط المصلحة في الفقه الشيعي، بحيث تكون كالتالي: **أوّلاً**: أن تتمّ المصلحة المشخَّصة تحت غطاء «المقاصد العامة للشريعة»؛ **ثانيا**ً: إن المصلحة المتصوَّرة لا يجب أن تخالف النصوص الشرعية (الكتاب؛ والسنّة)؛ **ثالثا**ً: أنْ تتمّ رعاية قاعدة الأهمّ فالمهمّ؛ **رابعا**ً: لا بُدَّ من مراعاة الخبرة والتخصُّص المعرفي والعلمي في فهم المصلحة، مع الأخذ بعين الاعتبار الشرائط الزمانية والمكانية([[18]](#endnote-16)). وهذا الجهد الجديد في مسير الفقه الشيعي يستحقّ في نوعه الثناء والمدح، رغم أنّه **أولاً** ليس في نوعيته إلاّ استقراض من الفقه السنّي؛ **وثانياً**: إنّه بنفسه لم يستطِعْ أن يرفع جميع الإبهامات.

وحتى هذه الضوابط فإنّها لا يمكن أن تكون معياراً في تشخيص المصلحة بشكلٍ تامّ وكامل، وخصوصاً عندما يقع التزاحم بشكلْ واضح بين حدود دور المواطن والوليّ الفقيه. إنّ القيام بمقارنة غير متكافئة بين المصلحة في الفكر السياسي الشيعي والمصلحة في الفكر الغربي، قبل تحديد المعيار في تشخيص المصلحة ومرجعيتها، يوسِّع من دائرة الإبهامات في خصوص المصلحة (شبيهاً بنظرية الفعل التواصلي لـ (هابرمس))([[19]](#endnote-17)).

### ازدواجية دور المصلحة في الفقه السياسي الشيعي

نظر الشهيد الثاني إلى أن معايير أحكام الحكومة والقضاء بشكلٍ كلّي هي المصلحة.

ويرى العلاّمة النراقي ـ وهو من أوئل الفقهاء الذين طرحوا ولاية الفقيه وفق النمط الجديد ـ أنّ معيار تصرّفات الحاكم الإسلامي في الحكم هي المصلحة.

وبحسب قول صاحب الجواهر فإنّ مَنْ ليست له شروط القضاء يمكن أن يقضي بالمصلحة([[20]](#endnote-18)).

ونجد الإمام الخميني& قد رفع من مقام عنصر المصلحة في الحكومة الإسلامية، حتّى أنّه جعله مقدَّماً على الأحكام الفرعية. فهو كان يرى الحكومة من الأحكام ذات الأوّلية في الإسلام، ومقدّمة على كلّ الأحكام الفرعية، حتّى على الصلاة والصوم والحجّ؛ لأنّها تمثِّل شعبة من الولاية المطلقة للنبيّ الأكرم|. ومما لا شك فيه فإن هذه المصلحة تختلف عن المصلحة التنفيذية المتعلِّقة بمقام إجراء الأحكام، نظير: إنفاق مدخولات الخراج على المصالح العامّة للمسلمين([[21]](#endnote-19)).

ونظرية الإمام الخميني في المصلحة تجعلها في مقابل مبنى مشهور الفقهاء، حيث جعلوا أحكام الحكومة ضمن دائرة الأحكام الإلهية الفرعية. كما تقع من جهة أخرى في مقابل نظرية منطقة الفراغ، التي طرحها الشهيد محمد باقر الصدر&، فقد حدَّد منطقة أحكام الحكومة الإسلامية في نطاق الأمور المباحة. لكنّ الإمام الخميني يرى أنّ تحديد منطقة المصلحة في حدود الشرع يكبِّل يد الحكومة. فالحكومة يمكنها أن تلغي من جانبٍ واحد العقود والاتّفاقيات الشرعية التي عقدتها مع الناس في حال مخالفتها لمصلحة البلاد والإسلام، ويمكنها منع أيّ موضوع عبادي أو غير عبادي ما دام تنفيذه يعارض مصلحة الدولة الإسلامية، وتتمكَّن الحكومة أن تمنع فريضة الحجّ ـ التي هي من الفرائض الإلهية المهمّة ـ منعاً مؤقَّتاً ما دامت تخالف مصلحة الدولة الإسلامية.

يقول&: إنّ ما نسب إليّ من أن الحكومة في إطار الأحكام الإلهية اختيارية يخالف بشكلٍ كلّيّ ما قلتُه. فلو كانت صلاحيّات الحكومة ضمن إطار الأحكام الإلهية الفرعية فستكون في عرض الحكومة الإلهية، وستكون الولاية المطلقة التي فوِّضت للنبيّ الأكرم| بدون محتوى. لكنَّني أرى من الواجب التأكيد على أن الحكومة شعبة من الولاية المطلقة للنبيّ الأكرم|، وهي مقدمة على تمام الأحكام الفرعية، حتّى على الصلاة والصوم والحج([[22]](#endnote-20)).

فمن الممكن أن تكون أحكام الحكومة مرتبطة بالأحكام الأوّلية والثانوية (تماماً مثل قوانين القضاء والحدود والتعزيرات). الأحكام الإلزامية الواجبة والمحرَّمة في نطاق المباحات (نظير: قوانين السير والمرور)، الأحكام الحكومية والولائية التي تكون حين وقوع تزاحم بين الأحكام الأوّلية ومصالح المجتمع (كتعطيل الحج بشكل مؤقَّت)، أو أن تكون أحكام الحكومة في إطار الأحكام الثانوية (نظير: عنوان الاضطرار والضرر)([[23]](#endnote-21)). فالأحكام الأولية والثانوية كلاهما تابعٌ للمصلحة، مع وجود اختلاف يكمن في أنّ المصلحة تبدل الحكم من الأوّلي إلى الثانوي. ومن حيث إن المصلحة في أمور الحكومة غير مقيَّدة بالأحكام الأولية والثانوية فإنّ الحكومة الإسلامية، بالإضافة إلى العناوين الثانوية، تستطيع القيام بدور تحديد المصلحة الأولية الابتدائية. وعلى هذا الأساس في الجمهورية الإسلامية في إيران يعمل مجلس مجمع تشخيص المصلحة، بالإضافة إلى الحسم في الموارد التي يقع الاختلاف فيها بين مجلس صيانة الدستور والبرلمان، على تشخيص مصالح النظام ابتداءً. في الوضع الأول إذا رأى مجلس صيانة الدستور أن البرلمان قد قرَّر توصيات تخالف الإسلام فإنّ مجمع تشخيص مصلحة النظام يقوم بتجويزها بناء لما لها من المصلحة. أما في الحالة الثانية فالمجمع يوفِّر المباني والأسس التي تمهِّد للولي الفقيه أن يصدر أحكاماً حكومية على أساسها، وأن يدير الحكومة ويسيِّر أمورها. وقد عبَّر الشيخ هاشمي رفسنجاني عن ذلك بصراحة: «لقد انهزمنا عملياً حين ظننا أنّنا، ومن خلال قيد الضرورة، نستطيع حلّ مشكلاتنا مع مجلس صيانة الدستور. إن تأسيس مجلس تشخيص مصلحة النظام جاء بعد فشلنا وهزيمتنا»([[24]](#endnote-22)).

ولعلّ عدم قطعية الأحكام الحكومية ـ والتي تدور مدار المصلحة ـ كان سبباً في ذهاب البعض إلى القول بعرفية الفقه الشيعي. وبناءً على هذا فإنّ المصلحة في الفقه الشيعي والسني عامل يوصلنا إلى العرف والعقلانية، وتعبد الطريق للبناء العرفي داخل الفقه؛ وذلك لأن الأحكام الأولية والثانوية تصبح ثانوية أمام المصلحة التي يتمّ تشخيصها من خلال شخصٍ أو أشخاص... وليس من دليل على هذا المبنى سوى إثبات عرفيّة بناء المصلحة داخل الفقه الشيعي. ولجهة كون المصلحة غير ذات حقيقة شرعية لا بُدَّ من التشديد على العناصر العُرْفية فيها، وتوضيحها([[25]](#endnote-23)).

والظاهر أن عدم الاحتكاك بالحكومات في طول المسار التاريخي الإسلامي كان السبب الموضوعي وراء قلّة المباحث في ضوابط ومعايير المصلحة في الفقه السياسي الشيعي. وهذا هو السبب المباشر وراء الإبهامات الموجودة في الموضوع، والتي تضع أصل الموضوع تحت شارة الاستفهام. وبما أنّ الولي الفقيه هو المرجع الأصلي للمصلحة في الحكومة الإسلامية فيتصور أنّه يقوم بتشخيص المصلحة للأمّة من خلال قراءة للمعطيات الداخلية (الوعي بمسائل الزمان، والظرف السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمع، والظرف العالمي، بالإضافة إلى المعرفة التامّة بمباني وأحكام الشريعة)، والمعطيات الخارجية (مثل: إيجاد مجموعات أو مؤسَّسات متخصصة، والتشاور مع أصحاب النظر وأهل الخبرة، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلّ الاستفسارات والآراء المطروحة في الموضوع)([[26]](#endnote-24)).

ينفتح الإطلاق في «الولاية المطلقة للولي الفقيه» على معنيين:

**الأول**: إنّه غير مقيّد بالأحكام الأولية والثانوية.

**الثاني**: إنه فوق القانون وأعلى منه.

فالحكم الحكومي على أساس المصلحة، والعبور من الأحكام الأولية والثانوية، تستطيع التمهيد ليكون الفقه عرفياً، أو ما يمكن الاصطلاح عليه بعرفنة الفقه في بُعْده النظري والعملي. ويعتقد البعض أنّ عملية عرفنة الفقه تختلف عن مثيلتها في العالم الغربي؛ لأن العقلانية في الإسلام قيمية وموضوعية، بينما هي في الغرب ذات ماهية آليّة وصوريّة([[27]](#endnote-25)). والظاهر أنّ الاختلاف القائل بالعقلانية القيمية (في المصلحة الإسلامية) والعقلانية الآليّة والصوريّة (في الفكر السياسي الغربي)، والقول بانتفاء أو عدم وجود معنى لعرفنة الفقه الشيعي، أو جعل العرف مصدراً في التشريع ضمن حوزة الفقه الشيعي، لا يحلّ عقدة، ولا يأتي بنتيجة. فبملاحظة الإبهامات التي لا زالت تكتنف أجزاء مهمة من مباحث المصلحة كثيراً ما يوهم التصوّر بأن هذا العقل الشخصي والفردي هو الذي سيكون ملاكاً ومرجعاً يخول له تجاوز الأحكام الأوّلية والثانوية بمقتضى الحاجة، بالإضافة إلى عدم وضوح الرؤيا حول معيار العقلانية القيمية والموضوعية في عمل الشخص.

يستدل الذين يرَوْن الولي الفقيه والأحكام الحكومية مقيَّدة بالقانون على نظريتهم بكون القانون التأسيسي هو بمثابة ميثاق وطنيّ معنيّ بضرورة الوفاء بمقرَّراته، واحترام مبدأ المشاركة.

يرى الصرافي أنّه في ما يخصّ بعض الأحكام الحكومية، نظير: العزل والنصب، إصدار البيانات المقطعية، يمكن أن يعرض نظر الولي الفقيه أو الحاكم (السلطان بشكلٍ عام) للمناقشة، والمشورة من ذوي الخبرة والمختصّين. لكنْ وفق نظرهم فالتشريع وسنّ القوانين لا يمكن أن توضع على أساس المقرَّرات الشخصية([[28]](#endnote-26)).

ورغم ما هو مقرَّر في ما يخصّ عملية الاستنباط في مجال الفقه السياسي الشيعي، من ضرورة التزام الحاكم الشرعي أو الولي الفقيه بأحكام الشريعة، والتزامه بالتقوى والعدل، لكنّ امتلاكه لقراءة المعطيات والآليّات المستعملة في استنباط المصلحة، سواء الداخلية منها أو الخارجية، لا يعني بأيّ حال إضفاء صبغة من الإبهام على الملاكات والمراجع المعتمدة في تشخيص المصلحة. فالهدف المبدئيّ من تشخيص المصلحة هو التوصُّل إلى الواقع، ولا وجود لمسألة التعبُّدي هنا. وهذا ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنّ آراء الخبراء وذوي الاختصاص هي المرجع الوحيد الذي يساعد في تشخيص المصلحة. لكنّ نظرة من الخارج إلى الفقه السياسي الشيعي تسمح بالقول: إنّ شبح الابهام والغموض دائماً كان حملاً ثقيلاً على رأس المصلحة. وهذا الإبهام كما ساد جانب ملاكات تشخيص المصلحة كذلك اكتنف على الدوام ما يخصّ نوعية المراجع المعتمدة فيها([[29]](#endnote-27)).

ومن الإبهامات الأخرى عدم تحديد المقصود من «مصلحة النظام». وبشكلٍ عام هناك عدة تعاريف محتملة لهذا الاصطلاح:

1ـ مصالح الإسلام والنظام الإلهيّ. وهو تعريفٌ خارج موضوعاً عن موضوعنا.

2ـ المصالح المرتبطة بالنظام المعيشي للناس، والذي سيخالفه «الاختلال في نظام الحياة والمعيشة». وهو تعريف لا يختلف كثيراً عن مصلحة النظام. وإذا ورد الكلام عنه في مباحث الفقهاء فالغالب أنّهم يريدون ذا، وهو ما يعني أنّ المراد به هو «النظام الاجتماعي» (system)، وليس «نظام» (regime).

والظاهر أن «رژيم سياسي» ترجمة لاصطلاح «النظام».

3ـ إن نظام هو ترجمة للفظ «رژيم» لتكون مصلحة النظام هي مجموع المصالح مرتبطة بالحكومة الإسلامية. وحفظ مصالح الحكومة ككلّ هي أهمّ من المصالح الفردية. وعند وقوع التزاحم مع مصالح الأفراد والمنافع الجزئية تقدّم مصلحة الحكومة؛ عملاً بقاعدة: الأهمّ فالمهم. لكنْ لا يعلم إلى أيّ مدى يمكن لمصلحة النظام أن تتقدَّم مصالح الأفراد ومنافعهم. كما لا يمكن تصوُّر أن استقصاء المصلحة يمكنه أن يعطِّل أكثر الأحكام الإسلامية. لكنْ وكما يبدو فإن مصلحة النظام السياسي وفق التعريف الأخير تختلف والمعنى الحديث، الذي أتى مع ماكيافيلي وغيره.

وحتّى نعطي بعض المصاديق لبحث المصلحة سنتعرَّض لبعض موارد السياسة الخارجية للدولة الإسلامية، ودور المصلحة فيها. ولعل البحث في السياسات الخارجية يستقدم علينا شبهة مفادها: هل الدولة الإسلامية مثل الدول العلمانية التي إنّما تأخذ قرارتها وفق المصلحة الوطنية أم أنّ لديها ملاكات أخرى تندرج تحت عنوان «المصلحة الوطنية»؟

لكنّ ما هو مؤكَّد أنّ الدولة الاسلامية العصرية في مجال المصلحة تسعى إلى الجمع بين ضدَّيْن: المصالح الوطنية (شأنها شأن الدول العصرية الأخرى)؛ ومسؤولياتها ما فوق الوطنيّة (بحيث تنظر إلى مصالح الأمّة الإسلامية ككُلّ).

والمسؤوليات ما فوق الوطنية هي مجموع المهامّ التي تتحمّلها الدولة الإسلامية غير مقتصرة فيها على المصالح الوطنية، بل تنظر فيها إلى جميع الأمة الإسلامية وعموم الإنسانية([[30]](#endnote-28)). والجمهورية الإسلامية ليس فقط أنّها لم تشخِّص حدود مصالحها الوطنية والإقليمية والعالمية على المستوى النظري، بل حتّى على مستوى الممارسة العملي يلاحظ عليها ازدواجيّة العمل على جميع تلك المستويات. ومن حيث التوقيت فالملاحظ أن السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية حاولت في العقود الأولى من عمرها التركيز على القضايا الإقليميّة والدولية، بينما في السنوات الأخيرة انشغلت بقضاياها ومصالحها الداخلية. وهذا لا يعني أنها في هذه السنوات الأخيرة قد شخَّصت مصالحها القومية والمصالح الإسلامية، بل إنّ وظيفتها تجاه الخارج، سواء على صعيد الإقليمي أو الدولي بشكلٍ عام، غير مشخصة لديها. وباعتقادي فإن الدولة الإسلامية تختلف عن الدولة العلمانية في ما يخصّ المصالح الفورية والضرورية للأمة الإسلامية، فلا يجب أن تهتمّ فقط بجلب المنافع والمصالح، أمّا في الموارد الأخرى فإنّ الخبراء والمتخصِّصين بالسياسة والمباني السياسية؛ بلحاظ الشروط المختلفة الخاصة بالدولة الإسلامية على مستوى الزمان والمكان ـ وليس على مبنى عالميّة الدولة ـ، يفسِّرون ويبينون حدود المنافع الوطنية في ما يجمع بين مصلحة الدولة الإسلامية ووظائفها تجاه الخارج.

وتقوم نظريّة الإمام الخميني& في المصلحة على أساس «أنّ الحكومة تستطيع إلغاء اتفاقيّاتها مع الناس أو المؤسَّسات في حال كانت هذه الاتّفاقيات والعقود مخالفة لمصالح الدولة وإيديولوجيتها (الإسلام) من طرفٍ واحد، كما تستطيع توقيف كلّ أمر، سواء كان عباديّاً أو غير عبادي رأته مخالفاً للإسلام»([[31]](#endnote-29)).

وظاهر كلام الإمام& أنّه يقصد اتّفاقيات الحكومة الإسلامية مع الناس، وليس الاتفاقيات الدولية، رغم أنّ كلامه عامّ، ويوحي بشمولهما معاً.

إذا كان الحكم الحكومي مقدّماً على أحكام الشريعة فلأن الشارع يرضى بالتعطيل المؤقَّت لأحكامه من أجل المصلحة. لكنّ البديهي أنّ الشارع لا يقبل بتعطيل أحكامه من دون قيد أو شرط؛ لما فيها من المصلحة. وقد أمر الله سبحانه وتعالى بالوفاء بالعقود: ﴿**أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**﴾، ولا نهي عن إسقاطها وإلغائها على أساس المنفعة الظاهرة والعابرة لطرفٍ من الطرفين العاقدين، أمّا أنْ تعمد الحكومة الإسلامية إلى نقض ما أبرمته من عقودٍ؛ لمصلحةٍ وطنية تمّ تشخيصها، حتّى لو كانت تلك المصلحة ظاهرة، فليس فقط أنها ستجلب لها الضرر على المدى البعيد، بل إنّ الشارع المقدَّس لم يصف هذه المنافع.

### محصلة البحث

في الجملة نقول: إن موضوع المصلحة في الفقه السياسي الشيعي يواجه العديد من الإبهامات. وأهم تلك الابهامات حَسْب هذا المقال التالي:

ـ عدم التفكيك والفصل بين استعمالات المصلحة في الفلسفة الكلاسيكيّة والفلسفة الغربية الحديثة.

ـ عدم التفريق بين المصلحة في الفلسفة السياسيّة الغربية والمصلحة في الإسلام.

ـ الاستعمال المختلف للمصلحة في الفلسفة السياسيّة والفقه السياسي.

ـ تهميش المصالح الاجتماعية في أعقاب تراجع الفكر السياسيّ في إيران والعالم الإسلامي.

ـ اختلاف ملاكات المصلحة في الفقه السياسي عنه في الفقه السنّي.

ـ سوء إبرام مفهوم «المصلحة» في الفكر الإسلامي، ما أدّى إلى خلط مفهوم «المصلحة» و«المصلحة الوطنية» مع «المنفعة» و«المنفعة الوطنية».

ـ وجود الغموض والإبهام في ملاكات تشخيص المصلحة، و«حفظ النظام»، وخصوصاً في الفقه السياسي الشيعي.

ـ عدم التمييز الدقيق بين مصلحة النظام، بمعنى مصلحة الدولة، ومصلحة النظام، بمعنى مصالح النظام الاجتماعي.

ـ الغموض في ما يخصّ المقصود من ملاكات المصلحة، والمنفعة الدنيوية والأخروية والعقلية والتعبدية.

ـ الغموض في ما يخصّ تشخيص مرجعية المصلحة، هل هو الوليّ الفقيه (الحاكم) أو الخبراء أو الناس؟

ـ العمل على المقارنة بين «المصلحة» في الفكر السياسي الإسلامي والغرب، وتطوّر مفهومها عمّا كان عليه قبل توضيح الموارد السابقة وبيانها.

كلّ هذه الإبهامات التي ذكرناها تؤدّي إلى تأثير مزدوج في الجانب العملي.

فمن جهة عنصر المصلحة يتمكَّن من حلّ مشكلات النظام، لكنه يغيِّر محورية الفقه الشيعي من الفرديّة إلى المؤسَّساتية، رغم أن هذا لم يحصل بشكلٍ كامل حتّى الآن([[32]](#endnote-30)). وبالطبع فإنَّ تحكيم العُرْف بدل الشَّرْع المقدَّس في سياسة الدولة الإسلامية يخرج الدولة من محدودية الأحكام الأوّلية والثانوية مطلقاً. وهو ما ذهب إليه الإمام الخميني، حين فسَّر إطلاق الولاية بأنّها تقدّم أحكام الشرع الأوّلية والثانوية.

ومن جهة ثانية يحتمل أنْ تكون كلّ تلك الإبهامات سبباً في تحديد أو تهديد الحرّيات والفعاليات المدنية.

ولفتق حجاب بعض تلك الإبهامات أعتقد أنه لو تمَّت قراءة الحكومة الدينية بحيث تنحصر المرجعية في الجانب السياسي لها ضمن حدود الدين والأسس الدينية، وبالنتيجة عدم قبول حجية واعتبار العقل، فإنّ المصلحة العامة ستفقد العديد من عناصرها في السياسة العصرية.

وعلى العكس نموذج «الحكم الدستوري»، للعلامة النائيني، والذي يستند إلى مبدأَيْ الحرّية والمساواة، ومعرفة حدود منطقة الفراغ والعقل البشري والقانون الأساسي ومجلس الشورى، إذ ستصير له مكنة الشروط الأوّلية، وظرفيّة المصالح العامة ـ باعتبارها ركناً أساسياً في وظيفة الدولة ـ([[33]](#endnote-31)).

وبالطبع فإن الاستفادة من الوضعية التي أوجدها النائيني وآخرون مرهونةٌ باعتبار الفرق بين مفهوم المصلحة في الفلسفة السياسية الغربية والإسلام والفقه السياسيّ، مع الأخذ بعين الاعتبار قدرة المفاهيم القديمة والتقليدية في تغطية المفاهيم المعاصرة والحديثة، وقدرة «عرض مميَّز للمفاهيم العصرية على الدين، ومدى احتوائه لها أو عدم احتوائه لها».

ومن المغالطات الرائجة الاعتقاد أن ليس هناك اختلاف بين المفاهيم العصرية والمفاهيم التقليدية. ويمكن القول: إنّه ليس هناك فاصل محكم بين كلٍّ من تلك المفاهيم.

الحلّ الثالث الذي يقدِّمه الكاتب هو أنّه رغم عدم وجود أغلب المفاهيم العصرية في التشريعات والفكر الديني، إلاّ أن لها بعض المؤشِّرات التي يمكن عرضها على الدين، ومن ثم ننظر مدى توافقها وإيّاه أو عدم توافقها.

في ما يخصّ اصطلاح «ميزان السعة» هناك عدّة مسائل تفرض علينا نفسها: تباين المفاهيم العصرية والدين (بمعنى عدم وجود مفاهيم عصرية وحديثة في الدين)، قابلية المفاهيم الدينية للمقارنة والمفاهيم العصرية، إمكان التعرُّف على مميزات المفاهيم العصرية، إمكان عرض تلك المميّزات على الدين، والنظر إلى مدى تناغمهما وانسجامهما وفق ميزان مشخَّص([[34]](#endnote-32)).

وفي ختام هذا المقال لا يسعنا إلاّ التذكير بكلمة الإمام الخميني، حيث قال: «إنّ مصلحة النظام من الأمور المهمّة، حيث إن التغافل عنها يمكن أن يكون سبباً موضوعياً في انهزام المنظومة الفكريّة الإسلامية، لا سمح الله».

الهوامش

# منهجيّة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة

أ. علي بن محمد الحمد([[35]](#footnote-3)\*)

### **التواتر وغيره من الأخبار النقلية**

تطورت العلوم البشرية منذ بداية التاريخ المكتوب عن طريق التراكم المعرفي والخبراتي للبشر، حيث أضاف كل عالِمٍ في كلّ عصر ما لديه من اختراعات واكتشافات وخبرات وآراء إلى نتاج العلماء الذين سبقوه؛ من أجل الوصول إلى رؤىً قد تكون مماثلة لرؤاهم؛ أو جديدة تقلب الفهم البشري رأساً على عقب، وتفتح له آفاقاً جديدة. هذا التراكم المعرفي لم يقتصر على الآراء والنتائج والاكتشافات العلمية والإنسانية، ولكنه شمل أيضاً منهجيات التعلُّم والبحث، وأسس الاستنتاج والاستقراء، وطرق تدوين العلوم وفلسفتها، ممّا أدى إلى تحوُّل كبير في أساليب ومنهجيات البحث العلمي (Paradigm Shifts)، وإلى تغيير نظرة البشر ذاتهم للعلوم، وازدياد ثقتهم بها وبنتائجها، وخصوصاً في العصور التي تلت عصر النهضة الأوروبية([[36]](#endnote-33)). هذا التحول المنهجي والفلسفي الأخير في ما يتعلَّق بالعلوم البشرية حمل في تصوُّري مقداراً أكبر من التأثير من التراكم المعتاد للنتائج والاكتشافات؛ لأنه فتح المجال واسعاً لإعادة النظر في كافّة المعارف والمعتقدات السابقة، بغضّ النظر عن درجة ثبوتها والتيقُّن منها، بما يتناسب مع آخر ما توصَّلت إليه البشرية من منهجيات علمية، وأسس بحثية (Methodologies)؛ من أجل إعادة التحقُّق من مجمل منظومتنا المعرفية.

### المنهج العلمي

قد يكون المنهج العلمي أو الطريقة العلمية (Scientific Method) أحد أكبر القفزات البشرية على مستوى البحث والتعلم، والتي فتحت للبشرية آفاقاً واسعة لم تكن لتحلم بها أبداً. فقد استحدث على مرّ الزمن مجموعة من الوسائل التي يمكن عن طريقها استكشاف الظواهر، واكتساب المزيد من المعارف، وتصحيح المعارف السابقة([[37]](#endnote-34)). ونتج عن ذلك تسارعٌ رهيب للاكتشافات العلمية والاختراعات التقنية، بشكلٍ غير مسبوق أبداً في التاريخ البشري. وقد فتحت المجال لأوّل مرة في التاريخ لفكّ الارتباط بين الرأي العلمي وصاحبه، وسقطت بالتالي هالة القداسة الشخصية المحيطة بآراء العلماء، والتي كانت لردحٍ طويل من الزمن المعيار الوحيد لقبول الرأي أو رفضه، لدرجة أن يقول الناس: «إذا خالفت الجثّة رأي جالينوس فقد صدق جالينوس وكذبت الجثّة»، بل قال بعض الأطباء: «لأنْ نكون على خطأ مع جالينوس خيرٌ من أن نكون على حق مع هارڤي»([[38]](#endnote-35))؛ إذ كان التحقق العلمي وقتها منوطاً بذكاء وفراسة ونباهة العالِم، وغزارة إنتاجه، وتقدير المجتمع العلمي له، وربما أيضاً شعبيّته، وبلاغة لسانه، بحيث لا يجرؤ أحدٌ بعده على مخالفة آرائه ونظريّاته والتحقُّق من صحّتها، إلا إذا استطاع أن يصنع له قبولاً اجتماعياً وشخصياً، وهالة أخرى من القداسة العلمية توازي قداسة ذلك العالِم. وهذا ما استمر طوال ١٣٠٠ سنة بالنسبة إلى جالينوس بعد وفاته، ممّا تسبب في إعاقة تقدُّم العلم لقرون طويلة. ثم أتى قبول الناس تدريجياً، وبعد صراعٍ شديد مع الكنيسة، للمنهج العلمي، كوسيلة يمكن عن طريقها لأيّ شخص، وإنْ كان باحثاً مغموراً، التحقُّق من صحّة ادعاءات كبار أساطين العلم والمعرفة، ومن صدق نتائجهم، وسلامة استنتاجاتهم. وبالتالي ربط النتائج والآراء العلمية بمنهجية الحصول عليها، وليس بقداسة صاحبها أو القائل بها، ومكانته العلمية. فآراء العلماء وفرضياتهم واستنتاجاتهم الشخصية تعتبر حججاً ضعيفة في مقابل ما يمكنهم إثباته بالتجربة([[39]](#endnote-36)).

### أشباه العلوم

كانت نتيجة ذلك التحوّل المنهجي الكبير في وسائل الحصول على المعلومة، والتحقُّق منها، تطوُّر الكثير من العلوم، كالطبّ والهندسة والكيمياء والفيزياء، والتي احتاجت بعد تطبيق المنهجية العلمية عليها إلى التحقُّق من كثيرٍ من ادعاءاتها، وإعادة بناء الكثير من نظرياتها، ومراجعة حقائقها ومسلَّماتها، بغضّ النظر عن مكانة العلماء الذين آمنوا بها وقدسيتهم؛ كي تواكب هذه العلوم المتطلَّبات المتزايدة من الدقّة والإثبات التي يفرضها المنهج العلمي. وفي المقابل فقد اندثرت الكثير من العلوم، أو عجزت نظريّاتها وأسسها عن الصمود أمام المنهج العلمي، ومنها: علم الأبراج (Astrology)، الذي قام على نظرية وجود علاقة بين حركات النجوم وبين طبائع وأمزجة البشر، وهو ما عجز مدَّعوه عن إثباته بالمنهج العلمي([[40]](#endnote-37))؛ وكذلك علم الجماجم (Phrenology)، والذي قام على ادّعاء أن شكل جمجمة الإنسان يحدِّد شكل الدماغ الذي بداخلها، وبالتالي يعكس شخصية صاحبها، وميوله، ومستقبله([[41]](#endnote-38))؛ ومنها أيضاً: علم تفسير الأحلام (Dream Interpretation)؛ وعلم قراءة الخط (Graphology)؛ والبرمجة اللغوية العصبية (NLP)؛ وعلم التحليل النفسي (Psychoanalysis)؛ وغيرها، والتي تسمّى في مجملها بأشباه العلوم (Pseudo-Sciences). وهذه تعرّف، كما في ويكيبيديا، بأنها أيّ مجموعة من المعارف والمناهج والمعتقدات أو الممارسات التي تدّعي أنها علمية، في حين أنها لا تتّبع طرائق المنهج العلمي. فالعلوم الزائفة يمكن أن تبدو علمية، لكنّها في الواقع لا تخضع لقواعد قابلية الفحص «إمكانية التحقّق» (Testability) المشروطة في المنهج العلمي([[42]](#endnote-39)).

### قابلية الفحص «إمكانية التحقّق»

تكمن أحد أساسيات المنهج العلمي في إمكانية التحقّق من ادعاءات العلماء. فاستنتاجات عالم معين أو نتائجه أو آراؤه أو نظرياته تحصل على مكانتها العلمية بمقدار ما يمكن لباقي العلماء التحقُّق من صحتها بناءً على المنهج العلمي، وذلك بتجربتها على أرض الواقع أو إعادة التجربة أو مراجعة النتائج في محاولة لاكتشاف أيّ خلل أو خطأ فيها([[43]](#endnote-40)). وذلك ليس تشكيكاً في نزاهة العالم أو علمه، وإنما لأن المنهج العلمي يهدف بالدرجة الأولى إلى مكافحة التحيز العلمي (Bias)، وهو الأمر الذي يصعب، أو ربما يستحيل، فصله عن الأشخاص دون وجود منهج واضح يتيح ذلك([[44]](#endnote-41)). من رَحِم ذلك نشأت الدوريات العلمية التي تراجع مجالسها البحثية كل الأبحاث قبل نشرها؛ لتتأكد من موافقتها لمنهجية النشر العلمي. أيضاً نشأت التجارب العمياء (Blind Experiments)، والتي لا يعرف الباحثون المشاركون فيها؛ لجمع النتائج، أيَّ شيء عن أفراد العيِّنات التجريبية؛ وذلك لضمان حياديتهم في تسجيل النتائج، وإزالة جميع النزعات المنحازة إلى نتيجة دون أخرى. وأيضاً نشأ إقرار تعارض المصالح (Interests Declaration Conflict of)، والذي يفرض على العلماء بيان مصادر تمويل أبحاثهم من شركات أو هيئات؛ وذلك لمعرفة أيّ تأثير قد يكون لذلك التمويل على حياديّة البحث ونتائجه. ولم يقتصر ذلك على منهجيات البحث العلمي، بل تعدّاه ليصبح في صميم العلوم السياسية والإدارية، وأصبح أحد الممارسات الروتينية للكثير من الشركات والحكومات الديموقراطية، والتي لا تشكِّك في نزاهة موظَّفيها بقدر ما أنّها تهتمّ بحمايتهم من كل ما قد يؤثر في حيادية قراراتهم. فمنع التحيُّز هو مبدأ علمي أصيل، لا يهدف للتشكيك في نزاهة العلماء، ولا اتهامهم بالهوى، ولا الطعن في وثاقتهم، بل يهدف لحماية نتائجهم العلمية من النقص والضعف البشريّين، وبالتالي حماية العلوم من الأهواء والأخطاء([[45]](#endnote-42)).

### العلوم الشرعية

للأسف الشديد، بقيت العلوم الشرعية (علوم الحديث والرجال والفقه وغيرها) منيعة أمام هذا التطوُّر المنهجي العلمي بشكلٍ كبير، حيث لم يستطع روّادها تبني المنهج العلمي (الطريقة العلمية) وتطبيقه على نظريّاتها؛ لأجل التحقُّق من سلامتها وصحة مبانيها. لذلك بقيت تلك العلوم رهينة آراء الرجال، وحبيسة مكانتهم العلمية. ويعود السبب في ذلك، من وجهة نظري، إلى أن الكثير من نظريات العلوم الشرعية لا تستطيع الصمود أمام متطلَّبات المنهج العلمي، وقد لا يمكن التحقُّق من صحتها عن طريقه، وخصوصاً مع بناء جزءٍ كبير منها على الإيمان المسبَق بقداسة بعض الشخصيّات الدينية، كالأنبياء، والأئمة. لذلك كان تجنُّب التصادم مع العلم المنهجي أدعى، فكان البديل هو ادّعاء اختصاصها بالعلوم «الإلهيّة»، في مقابل اختصاص المنهج العلمي بالعلوم «البشريّة»، وبذلك تتمكن العلوم الشرعية من السير بالتوازي مع المنهج العلمي، دون تبنّيه. بذلك تمّ سحب قداسة الدين ومفاهيمه الإيمانية ونصوصه وإيمان أتباعه بإلهيّته وعصمة شخصيّاته على العلوم الشرعية، واعتبار نتائج هذه العلوم دالّة بالضرورة على ما يجب الإيمان به، والعمل به من التكاليف الدينية([[46]](#endnote-43))، بل وزاد على ذلك اعتبار الاستدلال «عن طريق هذه العلوم»، قطعياً أو ظنياً، منجَّزاً وواجب الاتّباع، كما أنه معذر ومقبول ومبرَّر دينياً، ومبرئ للذمّة، بغضّ النظر عن مطابقته أو مخالفته للواقع المجهول، وبدون النظر إلى نتائجه وآثاره على حياة الناس([[47]](#endnote-44)). فكانت النتيجة التغافل عن القدر الكبير من التأثير الذي قد تتركه نتائج اجتهادات «علماء» الدين، سَلْباً أو إيجاباً، على حياة المتديِّنين من أتباعهم؛ التزاماً منهم بما يعتقدون أنّه يرضي الله سبحانه وتعالى. وفي هذا ما فيه من توقير للاستنباطات النظرية، وإهمال للنتائج العمليّة. وقد يكون تبرير هذا النوع من الاجتهاد النظري مقبولاً «نسبياً» لو اعتمد المجتهد على أحدث ما توصَّلت له البشرية من علوم ومناهج في اجتهاده، ولو أمكن قياس فائدة كلٍّ من هذه الاجتهادات على متَّبعيها بشكلٍ مباشر، كما يقاس أثر الدواء على المريض. أما إذا كان اجتهاد المجتهد مبنياً على أشباه علوم، أو نظريات لم يتمّ التحقُّق منها، أو أدلة ظنية([[48]](#endnote-45))، دون التفات إلى ما توصَّل إليه باقي البشر في هذا العصر من علوم، فكيف يكون معذوراً في ذلك؟! أيضاً كيف يمكن التعبُّد، وبالتالي التقيُّد، بمخرجات العلوم الشرعية، بشكلٍ إلزامي شرعي لا تبرأ الذمّة أمام الله إلاّ بالتقيُّد به، بل وهناك عواقب دنيوية على مخالفته، وليس بشكلٍ اختياري عقلائي، كلجوء المريض إلى الدواء، إذا لم تكن نتائجها مبنيّة على منهجٍ سليم، أو على الأقلّ مبنية على أفضل المنهجيات العلمية الموجودة؟! فالشكل الإلزامي للتعبُّد يتطلب الوصول إلى القطع بنتائج العلم الذي يتم التعبُّد على أساسه، وخصوصاً في ظلّ الجهل بالمصلحة أو الفائدة المترتِّبة على هذا التعبُّد، بينما الشكل العقلائي للتعبُّد يعني الاعتراف بإمكانية الخطأ في الاستنتاج، وبالتالي يتحمل المكلف مسؤولية اختيار القيام بالعمل من عدمه، بناء على الدافع العقلائي باتّباع ما يقوم عليه الدليل، والذهاب حيث تكون المصلحة. وقد كان نشوء مصطلح «المعلوم من الدين بالضرورة»، من وجهة نظري، طامّةً كبرى على العلوم الشرعية. فهو يمنع الناس من التشكيك في نظريات العلوم الشرعية الحالية، وبذلك يمنع إخضاعها للتحقُّق، تحت طائلة التهديد بحكم الردّة والاستتابة أو القتل. فالمعلوم بالضرورة يعرَّف بأنه ما لا يسع المسلم أن يجهله، وقال الفاضل المقداد: «الكفر اصطلاحاً هو إنكار ما علم ضرورة مجيء الرسول به»([[49]](#endnote-46)). وبذلك يُنفى الإسلام تلقائياً عمَّنْ يتجرأ على مراجعة أدلّة ذلك «المعلوم بالضرورة» أو مبانيه، أو يصل إلى نتائج تخالفه، وتُضفى بذلك هالة من القدسية على ما تعارف عليه عامّة المسلمين، دون السماح بالتدقيق في منهجيات العلوم التي أنتجت تلك المعارف. وهذا «المعلوم بالضرورة»، أو ما لا يسع الناس أن يجهلوه من أمور الدين، حاليّاً يذكرنا بما لم يكن يَسَع الناس أن يجهلوه سابقاً من أنّ الأرض مسطَّحة، أو أن القلب هو محلّ الفكر، بناء على علومهم في ذلك الوقت. فهل نحن نبرِّر بذلك قتل جاليليو ونظرائه ممَّنْ تجرّأوا على تحدّي «المعلوم بالضرورة» في عصورهم؟! بل هل يعقل أن نخرج مَنْ ينكر كرويّة الأرض في عصرنا هذا من الإنسانية، ونحاكمه؛ بحجة أنه أنكر «معلوماً بالضرورة»، بناءً على علومنا الإنسانية الحالية، أم أن العلوم الدينية لها خصوصيّة معينة؟! بالإضافة إلى كلّ ما سبق لم يبذل روّاد العلوم الدينية أيّ جهد يذكر لإثبات نظرياتهم وأسس علومهم تجريبياً، بل بقيت تلك العلوم نظريّة ومتطفِّلة على سواها من العلوم التجريبية، مقتنصة ما يتوافق معها من نتائج أو تجارب وإثباتات يتوصّل إليها سواهم دون بذل أيّ مجهود حقيقي في سبيل تبنّي المنهج التجريبي في إثبات مبانيها وأسسها. لذلك سنتطرَّق في ما يلي، بشكلٍ مختصر، لبعض الإشكالات المعاصرة على بعض نظريات العلوم الشرعية؛ كي نفتح الباب للمزيد من البحث والمراجعة من قبل طلبة العلوم الشرعية.

### علم الحديث والرجال

إذا أخذنا علم الحديث وعلم الرجال كأمثلةٍ نجد أن أساليب التحقُّق الحالية فيهما محصورة بما يتوافق مع نظريات هذين العلمين، ومحدودة بأطرهما. فالتحقق محصور حالياً بالبحث في أضيق صوره حول «صحّة» الحديث و«ضعفه»، وذلك بالرجوع إلى رجاله، ودراسة من وثّقهم أو ضعّفهم في كتب الجَرْح والتعديل، أو بدراسة متنه ومقارنته بالنصوص الأخرى المثبتة بنفس الطريقة([[50]](#endnote-47)). بينما لا نجد قبولاً في أوساط علماء الحديث والرجال للمراجعات المنهجية لعلم الأصول مثلاً. ومن ذلك: النقد المنهجي لنظرية حجّية التواتر واستحالة التواطؤ على الكذب؛ ونظرية حجية أخبار الثقات؛ ونظرية استحالة تعارض العقل الصريح مع النقل الصحيح؛ وغيرها. فإمكانية التنبّؤ بدقّة بصدق الأشخاص أو كذبهم من خلال الآراء والاجتهادات الشخصية والنقولات الفردية لأشخاص آخرين حول وثاقتهم أو ضعفهم هو ادّعاءٌ يحتاج في ذاته إلى التحقُّق منه بشكلٍ منهجي؛ إذ ليس هناك وسيلة عملية للتحقُّق من واقعية صدور النصّ من المعصوم، وبذلك يبقى كلّ اجتهاد نصوصي في إطار الظنّ. كما لا يمكن التحقُّق من «وثاقة» شخص توفي قبل مئات السنين وإنْ «وثَّقه» فلان أو فلان. أيضاً لا نجد وسيلة معتبرة لمنع التحيُّز العلمي والسهو والخطأ في أخبار هؤلاء «الثقات»، ولا طريقة للتحقُّق منها، حتّى لو سلَّمنا نظرياً بـ «وثاقتهم». كما لا توجد طريقة لمنع التحيُّز لدى الأشخاص الذين جمعوا الحديث في كتب ودوَّنوه، من «الثقات» أو من سواهم، سواء في كتب الحديث الموسوعية أو في «الصحاح». بل ولا توجد حتّى طريقة واحدة لمنع التحيُّز في انتقاء الأحاديث التي يتمّ الاعتماد عليها في بناء العقائد والأحكام من هذه الكتب. بل على العكس من ذلك نرى أنّ كل طَرَفٍ من المسلمين يتهم الطرف الآخر بالتحيُّز والأخذ الانتقائي من التراث الديني، بما يتناسب مع ميوله وتحيُّزاته وقناعاته، بينما لا يملك هو نفسه منهجيّة تحميه وتعصمه من القيام بذلك. فالمعتمد «العلمي» الوحيد، بناءً على علمَيْ الحديث والرجال، هو الأخذ برأي فلان حول فلان؛ لأن فلان «موثوق»، أو الأخذ بنقل فلان عن فلان؛ لأن فلان «موثوق». وهو ما استطاعت المنهجية العلمية إبطاله منذ عدّة قرون؛ حيث قامت بفصل «موثوقية» الأشخاص عن صوابهم، روايةً أو درايةً. بل إنّ المحاولات المتعدِّدة للخروج من تلك الهيمنة اللامنهجية لواضعي نظريات علمَيْ الحديث والرجال لم تلاقِ قبولاً وترحيباً بين روّاد تلك العلوم. ومن ذلك القانون الكلّي للفخر الرازي، والذي قال قبل ما يقارب الألف سنة: إن كل النقولات تفيد الظنّ، إلاّ بشروطٍ عشرة، يندر أو ربما يستحيل اجتماعها. وبذلك كان من الممكن الخروج على الأقلّ من منظومة الدين الجبريّ، الذي نعيشه الآن، إلى منظومة الدين الاختياري السمح، بناءً على القول بظنّية النقولات والاجتهادات المبنية عليها.

### التواتر وخبر الثقة

تقوم نظرية التواتر، بحسب الشهيد الصدر، على أنّ تعدُّد المخبرين يقلِّل احتمالات الكذب والخطأ إلى درجة القطع أو العلم بموافقة أخبارهم للواقع. حيث يقول في باب حجيّة الأخبار: «الخبر ينقسم إلى: خبر علمي مفيد لليقين الحقيقي أو العرفي والاطمئنان؛ وخبر غير علمي. والأوّل أوضح مصاديقه الخبر المتواتر»([[51]](#endnote-48)). ويقول أيضاً: «قيمة الاحتمال تمثِّل دائما كسراً محدداً من رقم اليقين. فإذا رمزنا إلى رقم اليقين بواحد، فقيمة الاحتمال هى ٢/١ أو ٣/١، أو أيّ كسر آخر من هذا القبيل، وكلّما ضربنا كسراً بكسر آخر خرجنا بكسرٍ أشدّ ضآلة، كما هو واضح. وفي حالة وجود مخبرين كثيرين لا بُدَّ من تكرار الضرب بعدد إخبارات المخبرين؛ لكي نصل إلى قيمة احتمال كذبهم جميعاً. ويصبح هذ الاحتمال ضئيلاً جداً، ويزداد ضآلة كلما ازداد المخبرون، حتّى يزول عملياً، بل واقعياً؛ لضآلته، وعدم إمكان احتفاظ الذهن البشري بالاحتمالات الضئيلة جداً. ويسمّى حينئذ ذلك العدد من الإخبارات التي يزول معها هذا الاحتمال، عملياً أو واقعياً، بالتواتر، ويسمّى الخبر بالخبر المتواتر. ولا توجد هناك درجة معينة للعدد الذي يحصل به ذلك؛ لأن هذا يتأثَّر ـ إلى جانب الكمّ ـ بنوعيّة المخبرين، ومدى وثاقتهم ونباهتهم، وسائر العوامل الدخيلة فى تكوين الاحتمال. وبهذا يظهر أنّ الإحراز في الخبر المتواتر يقوم على أساس حساب الاحتمالات»([[52]](#endnote-49)).

وهي، كما ترَوْن، نظريّة جميلة، إلى أن تصل لادّعاء الوصول لليقين أو القطع بواقعية الخبر بناءً على هذا التواتر، دون التفصيل في درجته. فبالرغم من كونه يقوم نظريّاً على حساب الاحتمالات، إلاّ أن هذا لا يعطي التواتر أيّ قيمة إحصائية، طالما كان حساب احتمالات الخطأ والصواب فيها يتمّ ذهنياً، ودون البرهنة عليه وإيضاحه رياضياً؛ فذلك مخالف لكلّ الاستعمالات الإحصائية في العلوم الحديثة، حيث لا يكفي في عصرنا الحاضر أن نقول: إن نسبة فاعلية دواء معين «عالية»، دون تعيينها وتبيانها رَقْماً([[53]](#endnote-50)). لذلك راعَني استشهاد الشهيد الصدر في ذات الكتاب بثبوت فاعلية الأسبرين بناءً على الإحصاء وحساب الاحتمالات؛ من أجل إثبات انطباق حساب الاحتمالات على التواتر، مع الفارق الكبير، والذي لا يجهله بكلّ تأكيد؛ حيث إن الأسبرين قد تمّ إثبات فاعليته بالتجربة، وتم حساب النسبة الدقيقة لاحتمال قدرته على التأثير، بحيث يستطيع كلّ إنسان اختيار العلاج به من عدمه، بناءً على قبوله لنسبة الفاعلية هذه، بينما لم يذكر أيٌّ من رجال الأصول قيام أحد منهم بإجراء التجارب لإثبات مصداقيّة كلّ مستوى من مستويات التواتر، كما لم يذكر الشهيد الصدر، ولا غيره، على حدّ علمي، وسيلة لتعيين نسبة محدَّدة لاحتمال الكذب أو الخطأ لدى كلّ عدد من المخبرين عند قياس تواتر نصّ شرعي معين. ومع ذلك فقد حكموا بقطعية نتيجة التواتر؛ بحجّة تضاؤل نسبة الكذب (غير المعلومة أصلاً)، وبذلك فقد حصَّنوا الرأي الشخصي للمجتهد، وجعلوه حاكماً على آراء المكلَّفين. وأيضاً فإن تعميم الصدق عند التوثيق، بناءً على جهل السامع بدواعي الكذب لدى الناقل، أو بما يخدش صحّة نقله، في مقابل تقييد الكذب بنسبة أو كسر محدَّد، هو أمرٌ غريب، ويحتاج إلى برهان، وإلاّ فكيف ينبني العلم على الجهل؟! فالشهيد الصدر رمَزَ لليقين بالواحد، وجعل احتمال الكذب نسبة أو كسراً منه. ويبدو لي أنّه بذلك غفل أو تغافل عن أن توقُّع الكذب أو رؤية دوافعه هو أمرٌ شخصي وغير موضوعي. فكلّ إنسان يُغفِل بشكلٍ إرادي أو لا إرادي احتمال الكذب من رجال طائفته أو معارفه أو مَنْ هم على عقيدته، ولا ينتبه إلاّ لاحتمال الكذب من الآخرين، وهو ما يُسمّى بالتحيُّز التأكيدي (Confirmation Bias). فعلى أيّ أساس يكون تعيين هذا الكسر؟!([[54]](#endnote-51))، وخصوصاً أن أحوال الرجال ليست يقينية؛ فمنها الظاهر؛ ومنها الخفي، ولا يمكن التحقُّق من ظروف حياتهم ومعيشتهم، والدوافع النفسية لهم، وحيثيات شهادتهم، والمنافع التي قد تعود عليهم، وغيرها من الأمور التي قد تدفعهم إلى الكذب أو السهو أو الخطأ. لذلك كان من المستغرَب أن يقرن الشهيد الصدر التواتر بالإخبارات الحسية في قوله بـ «عدم وجود نكتة مشتركة للخطأ في التواتر والإخبارات الحسّية عادةً، بخلاف ذلك في الإجماع والفتاوى الحدسية. ووجود نكتة مشتركة للخطأ له أثرٌ كبير في إبطال حسابات الاحتمال. فمثلاً: إذا أخبر عشرة عن وجود الهلال، وكانوا في نقطة فيها نصب يشبه بالهلال، فلا يحصل العلم من إخباراتهم، وهذا بخلاف ما إذا لم يكن ذلك النصب موجوداً»([[55]](#endnote-52)). فهنا يقرّ بأن العلم لا يتحصَّل من إخبارات الجماعة من الأشخاص؛ بسبب وجود هذا النصب، الذي يحتمل بسببه اشتباههم، ولكنه لا يحتمل أن يوجد مثل هذا النصب، وعدم علمنا به؛ لبعدهم الزمني أو المكاني، مع أنهم عشرة أشخاص، وبالتالي فقد كان من الممكن أن ينطبق على خبرهم مسمى المتواتر. فهل في حال الجهل بوجود النكتة المشتركة للخطأ يصبح خبرهم حسّياً يورث العلم أو القطع؟! إن الأنسب هنا ـ في رأيي ـ أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّ أخبار الرجال لا تجلب العلم إلاّ بالمقدار الذي يمكن معه «التحقُّق» من صحتها بوسيلة حسّية أو عقلية، غير الخبر نفسه؛ وذلك لوجود الاحتمال المستمرّ بوجود دوافع مجهولة للكذب أو الخطأ أو الاشتباه؛ لمجرد كونهم بشراً غير معصومين. فهي تفيد الظنّ بدرجات تتناسب مع عدد المخبرين، ووثاقتهم، وظروف شهادتهم، ووجود قرائن على صدقهم أو كذبهم.

 ومن الطريف أنّ رجال الأصول قد انتبهوا إلى أن الكثرة في ذاتها لا تكفي للقول باستحالة التواطؤ على الكذب، أو امتناعه، وبالتالي القطع بصحة نقلهم، وحصول العلم والقطع منه، بل اشترطوا شرطاً آخر بالتوازي، وهو الوثاقة. وبذلك نكون قد عُدْنا إلى المربَّع الأول، وهو تحقيق أحوال رجال التواتر، بناءً على أقوال الرجال، والنظر في دوافعه المعلَنة للكذب، واحتمالات خطئه واشتباهه، وهو ما لا يمكن التحقُّق منه بشكلٍ تامّ. ومن ذلك ما قاله الدكتور عبد الهادي الفضلي: «إن العلم بامتناع تواطئهم على الكذب، أو العلم بعدم تواطئهم عليه، لا يكون دليلاً على صدق الخبر، وعدم تعمُّد المخبرين بالكذب؛ لأن للكذب أسباباً ودواعي أخر غير التواطؤ عليه؛ فإنّ الحبّ والبغض في الأفراد ربما يجرّان إلى التقوُّل في الأفراد الكثيرة بلا تواطؤ، وخصوصاً إذا كانوا أصحاب هوى ودعاية. وهذه هي القوى الكبرى العالمية، الذين تلعب أيديهم تحت الستار في مجال الإعلام العالمي، فربما تنطق جماعة كثيرة في أرجاء مختلفة بكلامٍ واحد بإشارةٍ من السلطات من دون أن يطَّلع واحد منهم على الآخر. فمجرّد علمه بعدم التواطؤ لا يكفي في رفع الشكّ في التعمُّد بالكذب». ونقل العلامة الفضلي أيضاً قول الشهيد الثاني: «ولا ينحصر ذلك ـ يعني كثرة الرواة المفيدة للعلم ـ في عدد خاص ـ على الأصح ـ، بل المعتبر العدد المحصِّل للوصف، وهو إحالة العادة اتّفاقهم على الكذب؛ فقد يحصل في بعض المخبرين بعشرة وأقلّ؛ وقد لا يحصل بمائة؛ بسبب قربهم إلى وصف الصدق وعدمه».

كما نقل قول الشيخ المامقاني: «وهذه الأقوال كلّها باطلة [يقصد تحديد عدد معين من المخبرين]؛ لأن كلّ واحد من هذه الأعداد قد يحصل العلم معه، وقد يتخلَّف عنه، فلا يكون ضابطاً».

إلا أن الدكتور الفضلي& افترض وجود طريقة نأمن معها من عدم الكذب، حيث قال: «فالأَوْلى أن يضاف إلى التعريف قولنا: يؤمَن معه من عَمْدهم على الكذب. ويحرز ذلك بكثرة المخبرين ووثاقتهم، أو كون الموضوع مصروفاً عنه دواعي الكذب، أو غير ذلك»([[56]](#endnote-53)). ولكنه لم يتطرَّق إلى آليةٍ ومنهجية واضحة تتناسب مع منهج وآليات علم الإحصاء الحديث وباقي العلوم التجريبية الحديثة.

فنحن بحاجة إلى إثبات إحصائي أن الوثوق النفسي بالمخبرين، بالإضافة إلى كثرتهم، دالٌّ بشكلٍ واقعي على صدق كلامهم وصحته، وسلامته من التحيُّز والوهم والاشتباه؛ كي نستطيع استخدامه كبرهان. أيضاً نحن بحاجة إلى دليل إثباتٍ على أن المطلوب هو التحرُّز من الكذب، دون الخطأ والسهو والاشتباه، والتي يتزايد احتمالها كلما زاد طول الواسطة بين عصر التواتر المدَّعى وعصرنا الحالي أو عصر التدوين على الأقلّ، والتي شكّلت سبباً لاعتراض بعض الأصوليين بأنّ التواتر غير ممكن، وربما يكون مستحيل التحقُّق. أما بالنسبة لمطالبتي باستخدام المنهجية العلمية فهي من أجل تقوية الادّعاءات الظنية، التي ذكرتُ أمثلة عليها في ما تقدّم، والتي قامت بمجملها على منطق نظري يرى منجّزية التواتر وغيره من الأخبار الظنية. وهو وإنْ كان يمثل في يومٍ من الأيام قمّة ما توصلت إليه البشرية من منهجيات ووسائل تحقّق، إلاّ أنني أتوقَّع من رجل الأصول في العصر الحاضر أن يقوم بالتحقُّق من المرتبة البرهانية للتواتر على سبيل المثال، بالتحقُّق الحسي والتجريبي من حقيقة عددٍ من الأحداث التي تنطبق عليها شروط التواتر النقلي في عصرنا الحالي بأعدادٍ مختلفة، ثم يذكر لنا نسبة الأحداث المتواترة نقلاً، والتي طابقت الواقع الحسّي والتجريبي مقارنة مع ما اتّضح بطلانه منها، ويحدِّد لنا عدد الناقلين، والبعد الزمني في كلّ حال منها، بحيث نصل إلى نتيجة إحصائية بشأن العدد اللازم من رجال التواتر، والبعد الزمني المناسب؛ من أجل تقليل احتمال الكذب والخطأ بشكلٍ كافٍ للعمل بنقلهم، ثم مقارنة ذلك بعدد الناقلين لكلٍّ من الأحداث أو النصوص التاريخية «المتواترة»، مما يعطينا مؤشِّراً على احتمال الكذب والخطأ في كلّ حدث منها.

### الخاتمة

من المسلَّم به أن العلوم الشرعية نشأت في عصور كانت الغلبة فيها للعلوم النظرية، وبالتالي لم يكن من الشائع مطالبة العلماء في ذلك الوقت بإثبات نظرياتهم وادّعاءاتهم تجريبياً، أما الآن، ونحن نرى الكثير من الادعاءات النظرية تبدي فشلها الذريع أمام المناهج العلمية التجريبية، فينبغي علينا أن نحذر من الأخذ بتلك النظريات كمسلَّمات، وخصوصاً أن المترتبات عليها كبيرة جداً، وصلت في كثير من الأحيان لقتل مخالفيها أو إهدار دمهم.

فالدين بشكله الحالي، والذي يستهلك حيِّزاً كبيراً من حياتنا اليومية، ما هو إلاّ نتاج تلك العلوم الشرعية مهما شاعت طقوسه بين الناس، لدرجة وصف نظرياته بأنها من «المعلوم من الدين بالضرورة». أفلا يحقّ لنا بعد ذلك مطالبة رجال الدين بتحديث منهجياتهم البحثية، والتحقُّق من صحة نظرياتهم وادعاءاتهم قبل توجيهها للناس كمسلَّمات يجب التعبُّد بها؟

طبعاً من المتوقَّع أن ينبري البعض للدفاع عن العلوم الشرعية بشكلها الحالي. وقد كانت الوسيلة الشائعة لذلك هي ادّعاء الاختصاص بالعلوم الشرعية، ومن ثم ضرب الأمثلة بعدم صحّة بعض النظريات العلمية. ولكن من غير اللائق، في رأيي، أن نرى الشوكة في عيون الآخرين، ولا نرى الجذع في أعيننا. فضرب الأمثلة ببعض النظريات المختلف حولها علمياً هو تجاهل متعمَّد للبحر الذي نعيش في وسطه من العلوم الحديثة، ومنتجاتها التي فرضت نفسها، واكتسبت ثقة الناس بها.

نعم، لا يدعي فلاسفة العلوم أو روّادها أن المنهج العلمي وصل إلى كماله، أو أن المنهج العلمي الحالي لا يمكن أن يتطوَّر أكثر. ولكنّ هذا الاعتراف باستمرارية تطور العلم الحديث والمنهج العلمي يفتح المجال أمام المزيد من الجهود البشرية من أجل تطويره. فهو لا يعدو في عصرنا هذا كونه أفضل المنهجيات الموجودة. ولكنّ العيب كلّ العيب في العلوم اللامنهجية، التي لا تريد مواكبة هذا التطور؛ لأنها تعتقد بكمالها.

تبقى الإشارة إلى أن الحقيقة مستقلّة عمّا نعتقد أنه الحقيقة بناءً على علومنا الحالية. وكذلك الدين مستقلّ عمّا نعتقد أنّه الدين بناءً على علومنا الحالية. لذلك، وكما أن تطوّر منهجية العلوم الحياتية كشف لنا فهماً أعمق وأكثر واقعية للحياة، فكذلك لا بُدَّ من تطور منهجية العلوم الدينية؛ كي نتمكن من الوصول إلى فهمٍ أعمق وأكثر واقعيّة للدين.

### أزمة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة

### الخمس والمرجعية والتقليد وتعارض المصالح لدى فقهاء الشيعة

### مقدّمة

تمثل المنهجية العلمية (Scientific Method) آخر ما توصل إليه الجنس البشري من قواعد تنظم سبل اكتسابه للمعرفة، وتنظم آليات تداولها واستخدامها بين أفراده. فهي تتيح للعلماء والباحثين وسواهم إمكانية التحقق من صحة نظريات وتجارب واستنتاجات واستقراءات بعضهم البعض، بحيث لا يصبح الأخذ بأقوال بعضهم رهناً بالمكانة العلمية أو الاجتماعية لهؤلاء، بل يكون رهناً بالآلية والمنهجية التي اعتمدوا عليها من أجل الوصول إلى ما توصَّلوا إليه. هذه المنهجية التشكيكية الحَذِرة تقوم بشكلٍ رئيس على تحييد جانب الهوى الشخصي، وتعزيز جانب التحقُّق العلمي؛ من أجل الوصول إلى الحقيقة المجرَّدة كما نعتقدها([[57]](#endnote-54)). فمنذ منتصف القرن التاسع عشر دخلت الموضوعية (Objectivity) في البحوث العلمية كقيمة أخلاقية، تعطي النتائج العلمية والبحثية المكانة التي تستحقّها من التقدير والقبول، وذلك بالتناسب مع مقدار الموضوعية وعدم التحيُّز لدى الباحث أو الباحثين الذين توصّلوا إليها.

### الموضوعية في مقابل التحيُّز

الموضوعية (Objectivity) في تعريفها هي ضرورة أن يسعى العلماء، أثناء بحثهم عن الحقيقة، للتخلُّص من كلّ التحيُّزات الشخصية والأحكام المسبقة والضغوط العاطفية وما شابهها([[58]](#endnote-55))، والتي قد تحرف نتائج بحثهم بشكلٍ متعمد أو غير متعمد إلى نتيجة معينة، يحتمل أن تكون مخالفة للواقع. فالموضوعية هي حالة من الصراع المستمر والواعي على المستوى الشخصي بين كلّ عالِم أو باحث وبين خصائصه البشرية، من أهواء ورغبات وطموح ومغريات ودوافع نفسية، والتي تسمى إجمالاً بالتحيُّزات الشخصية (Personal Biases). هذه التحيزات الشخصية هي طبائع بشرية لا يمكن فصلها تماماً عن البشر، فهي لا تعتبر نقائص على المستوى الشخصي. ولكنها تعتبر نقائص على المستوى العلمي، فعندما تطرح ادّعاءات معيَّنة كحقائق فإنّ العالِم نفسه يصبح على المحكّ (من الناحية العلمية)، بالإضافة إلى الوسيلة التي اتَّبعها للوصول إلى تلك الحقائق([[59]](#endnote-56)). لذلك فمن الضروري التقليل من أثر هذه التحيُّزات على النتائج العلمية، وذلك باللجوء إلى عدد من الوسائل المنهجية، والتي تمكِّن الباحث نفسه من منع تحيُّزاته الخاصة من التأثير على نتائجه العلمية، على عددٍ من المستويات. كما أنها تمكِّن زملاءه الباحثين من تقييمها بشكلٍ موضوعي، والتحقُّق من صحتها، أو تحديد مكمن التحيُّز في بعض الأحيان.

وأشهر هذه التحيُّزات، وأكثرها شيوعاً، هو ما يسمّى بالتحيّز التأكيدي (Confirmation Bias)، والذي يجعل الباحثين يبحثون عن الأدلة التي تثبت وجهات نظرهم أو ما يؤمنون به مسبَقاً دون النظر بشكلٍ جادّ في الأدلّة المناهضة له([[60]](#endnote-57)). وحيث إن الحقيقة المجرَّدة هي مطلب كلّ الباحثين فإنه من المفترض، نظريّاً على الأقلّ، سعيهم لاتّباع كلّ الوسائل التي تضمن المحافظة على حياديتهم وعدم تحيزهم، والحفاظ قدر المستطاع على سلامة نتائجهم.

هذا، وبالإضافة إلى منع التحيز على المستوى الشخصي، فإن الموضوعية، كقيمة أخلاقية، تشكِّل حالة من الصراع المستمر والواعي على المستوى العام بين المؤسسات أو الأفراد المستهلكين للنتائج العلمية والأبحاث والمؤسسات أو الأفراد المنتجين لها. فالجهات التي تستخدم النتائج العلمية تحتاج إلى معرفة أن هذه النتائج تمثِّل، بقدر الإمكان، الواقع كما يمكن قياسه، وذلك حتى تتمكَّن من الاعتماد عليها، وتضمن، إلى أقصى حدٍّ ممكن، سلامة ما يترتَّب عليها من قرارات. تماماً كما أنّ المريض ـ على سبيل المثال ـ يحتاج إلى التأكد من أن الطبيب يصف له الدواء الذي تم التحقُّق من فاعليته تجريبياً، وليس الدواء الذي يؤمن به الطبيب نظرياً؛ لما يصاحب ذلك من احتمال أكبر للخطأ، أو الدواء المستفيد من صنعه وبيعه مادّياً. من أجل ذلك فرضت الهيئات الصحية في العالم، والتي تمثل الجهات المستهلكة، على شركات الأدوية، والتي تمثِّل الجهات المنتِجة، مجموعة كبيرة من الضوابط والقوانين، التي تضع عليها قيوداً دقيقة جدّاً في ما يتعلَّق بجودة الأبحاث التي تقوم بها وسلامتها. كما اشترطت عليها تقديم كامل تفاصيل الأبحاث التي قامت بها على الأدوية؛ كي يتسنّى للباحثين المستقلّين التحقُّق من فاعليتها وسلامتها. بالإضافة إلى ذلك، فقد منعتها من التسويق لأيّ دواء أو الترويج له أو ادّعاء منفعته أمام الناس قبل التحقُّق من هذه الادعاءات من قبل هذه الهيئات الصحّية([[61]](#endnote-58))؛ وذلك كله لأن لشركات الأدوية مصلحة مباشرة في التوصل إلى نتائج علمية تؤكِّد فاعلية الأدوية التي تنتجها، وبالتالي فمن الصعب الجزم بسلامة ودقّة وحيادية نتائج الأبحاث التي تقوم بها أو تموّلها.

وينطبق هذا النموذج التشكيكي العلمي الدقيق على العديد من العلاقات الأخرى بين جهات منتجة للعلوم وجهات مستهلكة لها. وهو يهدف في النهاية لحماية المستهلكين لهذه العلوم من أخطاء الجهات المنتِجة لها وتحيُّزاتها العلمية أو الشخصية، والتي قد تؤثِّر في سلامة نتائجها وحيادها. من أجل ذلك أصبح من المهمّ وجود مختبرات وهيئات علمية وبحثية مستقلّة للتحقُّق من صحّة نتائج الجهات المنتِجة والمسوِّقة للعلوم وادّعاءاتها. كما أصبح من المهمّ ضمان استقلاليتها وعدم تأثُّرها بمصالح الجهات المنتجة، وذلك من خلال عدد من الآليّات، ومنها: ضمان عدم تعارض المصالح.

### عدم تعارض المصالح

ضمان عدم تعارض المصالح (Declaration of Conflict of Interests) هو مفهوم إداري وسياسي يشكِّل في إطار المؤسسات العلمية مجموعة من الضوابط الأخلاقية والإدارية التي تهدف إلى «المحافظة على الموضوعية في البحوث العلمية عن طريق التزام المؤسَّسات البحثية وباحثيها بالكشف الكامل عن وجود أيّ تعارض للمصالح لديهم، ووضع الآليّات اللازمة للتعامل معه أو تقليله أو إلغائه»([[62]](#endnote-59)). هذا التعارض بين مصلحة الباحثين المادية أو المهنية أو الاجتماعية وبين متطلَّبات الأمانة والموضوعية العلمية يشكِّل سبباً مهماً من أسباب انحراف نتائج البحوث، بشكلٍ إرادي أو لا إرادي، نحو النتائج التي تتَّفق مع تلك المصالح. لذلك فقد أصبح من المهمّ بالنسبة إلى الجهات المستهلكة للبحوث العلمية الكشف عن كلّ أنواع التعارض ومحاربتها، بتقليلها أو إلغائها، لدى المؤسسات العلمية المنتِجة لها. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ المعرفة الكاملة بمدى تعارض المصالح الموجود في كلّ حالة بعينها، في حال لم يتمّ منع ذلك التعارض، يُمكِّن الجهة المستهلكة من تحديد موقفها منها، وذلك بقبول مستوى أقلّ من البرهان عليها، أو بإعادة التحقُّق منها من قبل طرفٍ مستقلّ آخر. بل ولم يقتصر هذا النوع من الحَذَر المنهجي على التعارض المصلحي في النتائج العلمية، بل لقد سَعَتْ العديد من الشركات التجارية والمنظومات السياسية لتطبيقه على موظَّفيها ومسؤوليها، وخصوصاً مَنْ يتطلب عملهم اتّخاذ بعض القرارات المهمّة؛ وذلك لضمان أن تكون تلك القرارات منهجيّة وموضوعية ومحايدة، ولا تخدم مصلحة أخرى تتعارض مع المصلحة العامة للشركة أو المنظومة السياسية. هذا النوع من الحَذَر المنهجي لا يهدف إلى التشكيك في أمانة الباحثين، ولا الموظفين المؤتمنين، بقدر ما يهدف إلى حماية نتائجهم العلمية وقراراتهم الإدارية من أنفسهم البشرية، وتحصينها من التأثيرات الخارجية عليها، والتي يمكنها أن تتَّخذ العديد من الأشكال. فبعضها بسيطٌ وواضح، كالهدايا والهبات والحوافز وعروض تمويل الأبحاث لدى الجامعات أو الشركات أو البنوك؛ وبعضها أكثر تعقيداً، مثل: الجمع بين وظيفتين أو مهمتين متعارضتين؛ إحداهما علمية بحثية أو تشريعية؛ والأخرى تنفيذية أو تجارية أو سياسية.

### الخمس الشيعي

يشكِّل الخمس (الحقّ الشرعي) لدى الشيعة مورداً ماليّاً مهمّاً من موارد الطائفة. وقد استطاعت من خلاله مؤسَّستها الدينية وحوزتها العلمية أن تبقى مستقلّة مادياً وسياسياً لفترة طويلة من الزمن([[63]](#endnote-60)). كما قامت عليه الكثير من المؤسَّسات الخيرية الشيعية في جميع أنحاء العالم. ولا يعنيني هنا مناقشة الجانب الفقهي، والاستدلال على وجوب دفع الخمس من عدمه، بقدر ما أنا معنيّ بمناقشة الظروف العلمية والمنهجية للمؤسَّسات التي تقوم بالإشراف على تنفيذه، وفي نفس الوقت الإفتاء بوجوبه وبما يتعلَّق به من أحكام، وهي مؤسَّسات المرجعيات الشيعية؛ إذ لم تقم غالبية هذه المؤسسات، كما يظهر في تقاريرهم وبياناتهم، بأيّ مجهود يُذكَر للفصل بين الدور العلمي للمرجع الديني، والذي يقوم على التدريس والاجتهاد والبحث العلميين من أجل استنباط الأحكام الفقهية ونشرها بين الناس، والدور التنفيذي له في تحصيل الخُمْس من المؤمنين، وتقرير وجوه التصرُّف فيه([[64]](#endnote-61)). فهذا الدور العلمي للمؤسَّسة المرجعية يتطلّب منها أقصى معايير الموضوعية والإقرار بوجود أيّ تعارض للمصالح يتمّ اكتشافه، بل ومحاولة إلغائه؛ لما في ذلك من احتمال التأثير على سلامة ما يتعبّد به الملايين في أنحاء الكرة الأرضية، بالإضافة إلى الحقوق المالية والقانونية المترتبة عليه. بينما الواقع هو أن المؤسَّسة المرجعية بأكملها تعتمد في تمويل أنشطتها، ورواتب طلابها وأعضائها، وطباعة كتبها، ونشر نتائج بحوثها، على هذا الخمس، بل ويعتبر رأس هذه المؤسَّسة ممثَّلاً بالمرجع الوليّ المطلق في ما يتعلق بمصارف الخمس، والذي يدفعه المؤمنون بناءً على الأحكام الفقهية التي تستنبطها وتتبنّاها ذات المؤسسة المرجعية. هنا لا يسعنا إلاّ أن نقول: إنه ما دامت مؤسَّسة المرجعية تعتمد مالياً على أموال الخمس فإنّ باب أحكام الخمس في الرسائل العملية للمجتهدين لا يمكن بحالٍ أنْ يخلو من أوجه تعارض المصالح، ابتداءً من تبنّي تفسير الغنائم في سورة الأنفال ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ للهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**﴾ بأنّها مجمل الفائض عن المؤونة، وليس خصوص غنائم الحرب، مروراً بتفسير ذوي القربى على أنّهم خصوص أهل بيت الرسول^ والمنحدرون من نسلهم، وانتهاءً بتخصيص اليتامى والمساكين وابن السبيل بأيتامهم ومساكينهم وابن السبيل منهم([[65]](#endnote-62)). هذا بالإضافة إلى إعطاء الفقيه الولاية لنفسه في التصرُّف بهذه الأموال، وإيجاب أخذ إذنه في صرفها؛ لكونه «نائباً» عن الإمام، وتحريم تأخير دفع الخمس، ومساواة ذلك بالغصب الحرام، ووجوب تقديم دفعه على الادّخار الشخصي؛ من أجل شراء مسكن مثلاً([[66]](#endnote-63))، وغير ذلك من الآراء والفتاوى المتعلِّقة بالخمس، والتي لا يمكن قبولها كما هي على أنّها نتائج علمية كاشفة عن الحقيقة ومعذِّرة شرعاً، مع غضّ النظر عمّا نراه من تعارض ظاهر بين التجرُّد العلمي المطلوب من مؤسَّسة الإفتاء كمؤسَّسة علمية والوظيفة المالية التي تقلَّدتها. وهذا التعارض ليس متعلِّقاً بالضرورة بأيّ إساءةٍ لاستخدام هذه الأموال أو إهدارها، ولا بالتشكيك بأمانة القائمين عليها وتقواهم وورعهم، بل يبقى قائما ومؤثِّراً وسبباً مهماً للتحيُّز العلمي، حتّى في فرض التحقُّق من حسن التصرُّف في هذه الأموال وصرفها في مواقعها المقرَّرة من قبل المرجع.

### المرجعية والتقليد

هنا لا بُدَّ لنا من التطرُّق، ولو على عجالة، إلى بعض الجوانب الأخرى لتعارض المصالح في أصل مسألة التقليد؛ حيث لا تخلو الرسائل العملية للمراجع من باب في وجوب التقليد وأحكامه، مع العلم بأنه قضية أصولية، وليست فقهية؛ إذ لا يمكن عقلاً تقليد المجتهد في وجوب تقليد المجتهد. فوجوب تقليد جهة معينة هو قضية أولية (a priori) لا بُدَّ من الاعتقاد بها قبل تقليد واتّباع هذه الجهة عمليّاً. وذلك ينطبق على باقي أحكام التقليد، من قبيل: وجوب تقليد الأعلم، وعدم جواز تقليد الميت ابتداءً، وغيرها، والتي مدارها اقتناع المكلَّف بالدليل عليها، واعتقاده بها مسبقاً، حتّى يصح له عقلاً أنْ يطبِّقها، ويختار المرجع الذي يقلِّده بناءً عليها. ومع أن الملاحظ في أغلب الرسائل العملية أن أحكام التقليد المقدَّمة إلى عامة الناس تُصاغ على هيئة مسائل وفتاوى تخلو من الاستدلالات والبراهين، مثلها في ذلك مثل باقي أبواب الكتاب، بالرغم من كونها مسائل أوّلية اعتقادية، إلاّ أن هذا مبحثٌ آخر ليس هنا مكانه.

فضرورة القناعة المسبقة بوجوب التقليد لا تنفصل عن ضرورة القناعة المسبقة بقدرة المرجع أو المجتهد على استنباط الحكم الشرعي بشكلٍ سليم، وبسلامة العلوم والوسائل والمباني النظرية التي يعتمد عليها عند استنباطه للحكم، وقدرتها على الكشف عن الحكم الشرعي، وبعدم تحيُّز المرجع لرأيٍ معين أو لمصلحة جهة معينة، وبعدم وجود أيّ تعارض لدى هذا المرجع بين وظيفته العلمية في استنباط الأحكام وأيّ وظيفة أخرى مالية أو تنفيذية تقلَّدها، وبالتالي ضمان كونه «صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه»، كما ينقل عن الإمام العسكري× قوله، وخصوصاً إذا كان المرجع هو مَنْ يفتي لنفسه بهذه الوظيفة المالية أو المنصب التنفيذي. بل ومن الضروري أيضاً ضمان عدم وجود تعارض للمصالح لدى «أهل الخبرة»، والذين تحيل إليهم المؤسَّسات المرجعية عادة مسؤولية الدلالة على المجتهد الأعلم أو غير الأعلم، والذي يجزئ تقليده شرعاً؛ حيث إنّ أهل الخبرة من داخل الوسط العلمي الشرعي في غالبيّتهم يستلمون رواتبهم من وكلاء المراجع، إنْ لم يكونوا هم ذاتهم وكلاء لبعض المراجع. وبالتالي قد لا يمكن ضمان حيادية رأيهم أو شهادتهم حول أعلميّة المرجع الذي يقبضون الخمس من المؤمنين باسمه، أو يستلمون رواتبهم منه أو من وكلائه.

### لا ضريبة بلا تمثيل

عندما ننظر بشكلٍ منصف إلى هذا التداخل الوظيفي بين الدور العلمي (التشريعي) والمالي (التنفيذي) للمؤسَّسات المرجعية الشيعية فلا بُدَّ لنا أن نشير إلى ضرورة تفهُّم دورها ووظيفتها العلمية والاجتماعية تجاه المؤمنين بها والمنتمين إليها، بالإضافة إلى حاجتها لمصادر التمويل، كغيرها من المؤسَّسات. فتمويل المؤسَّسات العلمية في الأغلب لا يخرج عن عدّة أصناف؛ فهو إمّا تمويل تجاري، بمعنى أن تقدم المؤسَّسة إنتاجها أو خدماتها وتقبض ثمنها؛ أو تمويل سياسي، بمعنى أن تموَّل من قبل حكومة أو منظومة سياسية معينة؛ أو تمويل خيري، يقوم على التبرُّعات الطَّوعية من المستفيدين وغيرهم؛ أو تمويل ضريبي يقوم على الضرائب والرسوم الإلزامية. ولسنا هنا في معرض التفصيل في مميِّزات وعيوب كلّ واحد من هذه الأنواع، فلكلّ واحدة منها تحيُّزاتها وتعارضها. ولكنّ الواقع الملاحظ هو أن المؤسَّسات الدينية الشيعية تعتمد بشكلٍ أساس على النوعين الأخيرين، وهما: التمويل الخيري، ممثَّلاً بالهبات والصدقات؛ والتمويل الضريبي، ممثَّلاً بالخُمْس. وإذا تغاضينا عن مسألة تعارض المصالح في فتاوى الخمس، وعن كون الخمس أمراً إلهيّاً من عدمه، نجد أن فرض رسوم أو ضرائب معيَّنة على أعضاء أيّ جماعة؛ من أجل خدمة أعضاء الجماعة، هو أمر شائع لدى البشر، وغير مستنكر أو مستهجن، وخصوصاً إذا كان الانتماء لهذه الجماعة طَوْعياً، ويسهل بذلك الانفصال عنها، والتوقُّف عن دفع الرسوم. أما إذا كان هذا الانتماء مفروضاً بقوّة اجتماعية أو سياسية، أو كان من الصعب الخروج والانفصال عنه؛ لأيّ سبب، فقد نشأت بعض القواعد لتنظيم الضرائب الإلزاميّة، والتي أثبتت تجارب الأمم الأخرى جدواها، ومنها: مبدأ الرقابة الشعبية، والشفافية، والتي يمثِّلها شعار «لا ضريبة بلا تمثيل» (No Taxation without Representation)، والذي رُفِع في منتصف القرن الثامن عشر في المستعمرات البريطانية، وذلك كردّ فعل على فرض الملك البريطاني لضرائب جديدة على سكّان هذه المستعمرات، دون أن يكون لهم مَنْ يمثِّلهم في البرلمان البريطاني المسؤول قانوناً عن فرض الضرائب، وهو الحقّ الذي يضمنه قانون الحقوق البريطاني في ذلك الوقت (Bill of Rights 1689). وقد عبَّر عن هذا الشعار السياسي البريطاني جون هامبدن (John Hampden) بقوله: «ما لا يملك الملك الإنجليزي الحقّ للمطالبة به فإن للمواطن الإنجليزي الحقّ في رفضه»؛ حيث إن الرقابة البرلمانية على الحكومة من قبل ممثِّلي الشعب تقوم بعددٍ كبير من المهام الرقابية الأساسية؛ من أجل التحقُّق من الحاجة الفعلية لفرض الضرائب، وعدالة توزيعها، وأنّها موجهة فعلاً لخدمة الشعب، وليس لخدمة الطبقة الحاكمة، ومن أجل تحديد مقدارها بحسب حاجة الشعب والبلاد لذلك، والرقابة على صرفها، والتأكُّد من عدم إهدارها. هذا بالإضافة إلى وضع القوانين التي تنظم فرض أيّ ضرائب جديدة، والتأكُّد من كونها كلّها تفرض لأجل مصلحة واضحة ومحددة، ولا تُفرض باسم الواجب الشرعي أو القانوني فقط.

### الخاتمة

في الختام أنا أعتقد أنّه؛ ومن أجل الحفاظ على علاقة المنفعة المتبادلة بين مكلَّفي الشيعة، بصفتهم الجهة المستهلِكة للفتاوى الشرعية، والمؤسَّسات الدينية، بصفتها الجهات المنتِجة لها والمستفيدة منها، في مستوى مشابه لمستواها الحالي من الثقة والاعتمادية فمن الواجب حدوث تحوُّل على الصعيد الشخصي والمؤسَّساتي في مؤسَّسات المرجعية؛ من أجل الوصول إلى وضع أكثر تناسباً مع اشتراطات المنهج العلمي التشكيكي الحَذِر، وذلك بتحقيق المزيد من الموضوعية العلمية، ووضع الآليات اللازمة من أجل إبعاد الباحثين في العلوم الشرعية عن التحيُّز، وإلغاء التعارض في المصالح لديهم قدر الإمكان. وحتى ذلك الوقت فإن هذا المقدار الكبير الظاهر من تعارض المصالح لدى مؤسَّسات المرجعية يتطلَّب منا أخذ فتاواهم في موضوعي التقليد والخمس بالذات بقَدْرٍ كبير من الحذر، وذلك إلى أن يتمّ تحقيق المزيد من الشفافية، والفصل بين مهام الفتوى والبحث العلمي ووظيفة تحصيل أموال الحقوق الشرعية وصرفها.

الهوامش

# الحجية الذاتية لبناء العقلاء

# ودورها في علم أصول الفقه

الشيخ محمد تقي أكبر نجاد([[67]](#footnote-4)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

### **مقدّمة: تحرير محل النزاع**

تعدّ سيرة العقلاء من الأدلّة المعمول بها في الفقه والأصول بلا منازع. فكثيراً ما يعتمد الفقيه في إثبات أصل من الأصول أو قاعدة أو حكم فقهي على سيرة العقلاء. لذلك وجدنا الأصوليين والفقهاء قد أسهبوا في الحديث عن حجية السيرة العقلائية أو عدم حجيتها، وعملوا على تعريفها، وتشخيص موضوعها ومسائلها. بل ذهب بعض الأصوليين إلى أبعد من ذلك، حيث قاموا بتنظيم مباحث مستقلة في الأصول خاصة بمباحث السيرة العقلائية، بيَّنوا فيها المبادئ التصوُّرية لها، وفصلوا في حجيتها، والجوانب التي تتميز فيها عن الحكم العقلي والحكم العرفي.

والمشهور أن حجية السيرة العقلائية تقف عند تأييد أو عدم ردع الشارع عنها. وبهذا اللحاظ تكون السيرة المستحدَثة أمام المعضلة؛ لبعدها عن زمن الشارع. لذلك وجدنا أغلب العلماء يقولون بعدم حجيتها؛ لأنّه لا يمكننا بأيّ شكل إثبات إمضاء الشارع لها، رغم أن البعض حاول بتكلُّفٍ كبير إثبات عدم ردع الشارع عنها.

وسعينا في هذا المقال إلى تبيين العلاقة بين العقل العملي وبناء العقلاء؛ لنصل إلى إثبات رجوع البناء العقلائي إلى الأحكام الاضطراريّة للعقل العملي، وبتعبير أصولي: إثبات الحجية الذاتية لهذه السِّيَر، كاشفين عن مدى تهافت الفقهاء والأصوليين في تحليلهم للسير العقلائية؛ حيث وقفوا أكثر من مرّة على حدود القول بعقلائيتها، لكنهم؛ ولغفلتهم عن المسألة التي سنبيِّنها في المقال، قالوا بعدم كاشفيتها، وبالتالي احتياجها إلى تقرير المعصوم× بالإمضاء، أو لا أقلّ بعدم الردع عنها.

### الآثار الفقهية والأصولية لهذا البحث

تكمن أهم الآثار في:

1ـ إن معظم مسائل علم الأصول وقواعد الفقه التي صرَّح الفقهاء أنها ذات مبنى عقلائي تندرج ضمن زمرة مسائل التحليل العقلي، حيث ستنقل الأصول والقواعد من علم تعبُّدي إلى علم عقلي. وهذا تطوّر وتغيير عظيم في مجال الفقه والأصول.

2ـ إن تحليل الأصول والقواعد الفقهية تجعل الفقيه يكشف الروابط المنطقية بينها، ومن خلال هذه الروابط يتمكَّن من معرفة كيفية تأثيرها في تحليل مسائل أخرى، ومقدار تدخلها فيها، ممّا يعطيه القدرة والإحاطة بتأثيرها في أصول وقواعد فقهية أخرى مختلفة. وبعبارة أوسع: إن مسألةً واحدة قد ترتبط بأكثر من قاعدة، وأكثر من أصل، وتؤثِّر في كل واحد بحَسَبه، وإذا استطاع الفقيه أن يُدْرك الارتباط بين نفس القواعد والأصول فإنّ تأثير تلك الأصول والقواعد في المسألة الفرض سيظهر له بشكلٍ قويّ وواضح.

3ـ إن السِّيَر جديدة الظهور ـ على فرض وجودها ـ إذا تم إرجاعها إلى العقل العملي ستكون في غير حاجةٍ إلى تقرير المعصوم×، كما أنه لن يكون هناك من محذور أمام حداثتها.

4ـ وفق هذا الأساس ستصبح الكثيرُ من البيانات القرآنية والروائية المشرفة على مسائل أصولية وقواعد فقهيّة إرشاديةً، بعد أن كان يُنظر إليها وفق المبنى المشهور على أنّها أمور مولويّة.

### تعريف العقل العملي

جاء العقل العملي في التعريف الاصطلاحي على معنيين في أقلّ تقدير. ونحن هنا سنتعرَّض لهما باختصار؛ حتى يتعين المقصود.

**التعريف المشهور**: يرى أنّ العقل بلحاظ نوع المدركات ينقسم إلى: عملي؛ ونظري. فإذا لم يكن للمدرك العقلي شأنية العمل فهو النظري؛ أما إذا كانت له تلك الشأنية فهو العملي. وبهذا فإدراك أنّ «الله واحد» هو إدراك نظري، بينما إدراك أن «الظلم قبيح» سوف يكون مدركاً عمليّاً. والظاهر أنّه يتمّ التعاطي مع مدركات العقل النظري في معظم الموارد بواسطة العمل، بل هي تشخّص الجانب السلوكي، نظير: الاعتقاد بوحدانية الله سبحانه وتعالى. فهذا يعمل على تغيير مسار الفكر والتوجُّه الفكري والسلوكي للجماعة وللفرد. أما وحدانية الله فهي في ذاتها غير قابلة للعمل، بل هي تُحْسَب على الحكمة والمعقولات النظرية. وهذا التعريف هو مبنى هذا المقال في العقل العملي.

**أما التعريف غير المشهور** فيرى أن العقل النظري يشمل جميع ما يدركه الإنسان، كما يشمل جميع الشؤون العلمية. لذا فالقضايا نظير: «الظلم قبيح» يدركها، لذلك يشملها العقل النظري. ويطلق على القوّة المحفزة إلى الخير والصلاح العقل العملي. وعلى هذا فالعقل العملي ليس من سنخ الإدراك، وإنما هو مجرد القوّة المحفزة إلى الفعل.

### معيار عقلانية الدليل

في هذا المقال يكون معيار عقلية القضايا بلحاظ قابلية إقامة الدليل البرهاني في إثباتها. ومن هنا لا فرق بين أن تكون من سنخ الاعتباريات أو من سنخ التكوينيات، حتّى أنّ قضية مثل «الأكل»، مع أنّ لها منشأ غريزيّاً، إلا أنها بلحاظ قابلية الاستدلال عليها تعدّ عقليةً؛ لأن العقل من خلال إدراكه لضرورة التغذية في حفظ البقاء والنموّ أوجد هذا الحكم. وكذلك رغم كون قضية «اعتقال المظلوم» ذات منشأ شعوري ونفسي، فهذا لا يعدّ مانعاً من وضعها في خانة القضايا العقلية؛ لأن العقل إنما يستقبح السكوت على ظلم الظالم، وليس المظلوم. وهكذا كل قضية، سواء كانت ذات منشأ غريزي أو عاطفي، وسواء كانت اعتبارية أو تكوينية، ما دامت لها القابلية في إقامة الدليل والبرهان في إثباتها فهي تدخل ضمن القضايا العقلية، ولا اعتبار لمنشئها.

### تعريف العُرْف وسيرة العقلاء

تكرار الحركة نحو الفرد يولد العادة، وتكرار الحركة نحو المجتمع أو المجموعة البشرية يخلق العُرْف. وبعبارة أخرى: العرف هو عادة المجتمع، والاجتماع يبدأ من أصغر وحدة جامعة مثل: البادية والقرية، إلى العادات المقبولة علمياً عند جميع بني البشر. مثلاً: جرت العادة عند بعض القرى أن يضعوا على رأس العروس وشاحاً أحمر، وهم يمارسون هذه العادة في مقابل كلّ العالم؛ حيث تبادلوها بظاهر الكلام، أو بخبر الثقة. ويطلق على هذا (العُرْف العام)، الذي يشمل جميع الناس على اختلاف عاداتهم واعتقاداتهم، السيرة العقلائية. وانطلاقاً من هذا التعريف فإنّ علاقة العُرْف بالسيرة العقلائية هي عمومٌ وخصوص مطلق، رغم أن العرف في الإطلاق الاصطلاحي يُطلَق ويراد به شيء آخر غير السيرة العقلائية. وهذا التمايز بسبب أنّ لكلا العُرفين: العرف العام؛ والعرف غير العام، أحكاماً مختلفة. وعلى هذا فلا مانع من عدّ العُرْف وبناء العقلاء مسألتين اثنتين، وليس مسألة واحدة.

وقد عرف السيد محمد تقي الحكيم سيرة العقلاء قائلاً: يراد به صدور العقلاء عن سلوك معين تجاه واقعة ما، صدوراً تلقائياً، ويتساوون في صدورهم عن هذا السلوك على اختلافٍ في أزمنتهم وأمكنتهم، وتفاوتٍ في ثقافتهم ومعرفتهم، وتعدُّد في نحلهم وأديانهم. وأمثلته كثيرة، منها: صدور العقلاء جميعاً عن الأخذ بظواهر الكلام، وعدم التقيُّد بالنصوص القطعية منه، على نحو يحمّل بعضهم بعضاً لوازم ظاهر كلامه، ويحتجّ به عليه»([[68]](#endnote-64)).

ورغم أن معظم الأصوليين لم يتعرَّضوا لبناء العقلاء بالبحث والتعريف ضمن بحث خاصّ، لكنّ استعمالاتها في مباحث الأصول، وبيان لوازمها، يجعلنا نحكم باتّفاقهم على ما قاله السيد الحكيم في خصوصها.

فالشيخ المظفَّر، المعاصر للسيد الحكيم، حين أراد أن يستدلّ على حجية خبر الواحد ببناء العقلاء قال: إنه من المعلوم قطعاً الذي لا يعتريه الرَّيْب استقرار بناء العقلاء طرّاً، واتّفاق سيرتهم العملية، على اختلاف مشاربهم وأذواقهم، على الأخذ بخبر مَنْ يثقون بقوله، ويطمئنون إلى صدقه، ويأمنون كذبه، وعلى اعتمادهم في تبليغ مقاصدهم على الثقات. وهذه السيرة العملية جارية حتّى في الأوامر الصادرة من ملوكهم وحكامهم وذوي الأمر منهم»([[69]](#endnote-65)).

كذلك وجدنا الإمام الخميني&، في استدلاله على أصالة الصحة، يأخذ بدليل البناء العقلائي، والذي يعتبره دليلاً لا يقبل الخرم، حيث قال: والدليل عليه هو بناء العقلاء والسيرة العقلائية القطعية، من غير اختصاصها بطائفةٍ خاصة، كالمسلمين...، كقاعدة اليد، وكالعمل بخبر الثقة، معمولاً بها بين الناس منتحليهم بالديانات وغيرهم. والمسلمون كانوا يعملون بها كسائر طبقات الناس، من غير انتظار ورود شيءٍ من الشرع...، كلّها يرجع إلى هذا الأمر العقلائي الثابت لدى جميع العقلاء. وهذا واضحٌ جدّاً»([[70]](#endnote-66)).

كذلك هو كلامه عن إطلاق بناء العقلاء، واستدلاله بالقول: إنه إذا لم يعتبر جريان الأمارات العقلائية فإنّ نظام الحياة البشرية سيتعرَّض للخلل، وسيفقد توازنه. وهو الكلام الذي يكشف شمولية وعمومية البناء العقلائي.

ونكاد لا نحتاج إلى التذكير بأنّ بحثنا في هذا المقال يدور حول البحث الرئيس في حجية بناء العقلاء. لذا فنحن لن ننظر إلى المناقشات والتعاريف اللغوية واللفظية، غرضنا من ذلك العروج إلى إثبات شمولية وعمومية هذا البناء؛ لأنها إذا ثبتت فهي لوازم تفرض العدول عن القول المشهور فيها.

### أقسام بناء العقلاء

1ـ التقسيم الأول بلحاظ كون السيرة معاصرة للمعصوم×، حيث يكون تقرير الإمام إمّا موافقاً لها أو رادعاً عنها. وأما حين جاءت بعد المعصوم× فليست بذلك معاصرة له، فلا نعلم شيئاً عن تقرير المعصوم× حولها. فهي تقسم بهذا اللحاظ إلى: معاصرة؛ ومستحدَثة.

2ـ التقسيم الثاني ناظرٌ إلى موضوعها. فهل ترجع إلى الضروريات، أو ما يصطلح عليه بالبديهيات للحياة، كظواهر الكلام، أم أنها تنظر إلى لوازم سلامة وأمن الحياة، كالتأمين، فتقسم إلى: اضطرارية أولية؛ واضطرارية اختيارية (ثانوية)؟ وتوضيح هذا التقسيم:

هناك بعض الأمور ضرورية في حفظ بقاء النوع (الإنسان)، كالأكل والشرب؛ وهناك أمور أخرى، كحجية الظواهر، والعمل بخبر الثقة، وقاعدة اليد، وكل ما يدخل في عنوان أصل أو قاعدة فقهية، حيث يكون ضرورياً في بقاء الحياة الاجتماعية للإنسان. كذلك هناك أمور، مثل: التأمين، الهواتف الثابتة والمحمولة (الجوّال)، ركوب الطائرات والاستفادة من وسائل النقل المتطوِّرة، تعدّ ضروريّةً لتكامل الحياة البشرية، ورفع مستوى السقف الاجتماعي للحياة. لكن كل واحد من هذه الضروريات يحتلّ رتبةً تختلف عن الآخر في سلَّم الأولويات.

فالإنسان من جهة حفظ الحياة وديمومة البقاء ليس في حاجةٍ إلى الهاتف، فهو مخيَّر بين أن يقبل به أو لا يقبل به. لكنْ لكي يخطو خطوة نحو التطوّر والترقّي يحتاج إلى الأخذ بالمكانيزمات الجديدة للحياة المتقدِّمة، في العمل، وفي البيت، وفي الحياة الاجتماعية. فمثلاً: لا يمكنه الاستغناء عن الهاتف، فهو يجد نفسه مضطراً لهذه الآليّات، لا يمكن المشي قدماً بدونها. والأمر يشبه الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فالصلاة المستحبّة ليست ضروريةً، لكنْ إذا قرَّر شخص الإتيان بصلاة النوافل فلا بُدَّ له من الوضوء. فالإنسان في أيّ ملة وقوم إذا اختار التطوُّر والعيش في نفس مستوى العالم الجديد لا استغناء له عن التكنولوجيا الحديثة. فالضرورة بهذا اللحاظ تفرض استخدامها. وحيث إن هذا المستوى من الحياة قد أوجده الإنسان باختياره فإنّ إثبات هذه السيرة لا شكّ يحتاج إلى هِمّة مضاعفة، ولعلنا سوف نتعرَّض لبعضه ضمن النقاط التالية:

### منشأ حجّية سيرة العقلاء

### كلّ سِيَر العقلاء ترجع في جذورها إلى بناء العقلاء

المطلب الأول الذي يستوقف الباحث في بناء العقلاء من المتقدِّمين والمتأخِّرين هو قبول هذا البناء للتحليل وإقامة البراهين العقلية عليه، بحيث تكون كل البراهين عليه واضحة وبديهية، لا تحتاج إلى الاستدلال النظري.

والمسألة الثانية التي تأخذ حيِّزاً كبيراً في البحث والنظر هو شمولية وعمومية سيرة العقلاء.

إنّ ما نؤكِّد عليه في تعريف بناء العقلاء أن شمولية وعمومية السيرة العقلائية تحمل معها التساؤل التالي: كيف أمكن لأمرٍ أوجده الإنسان بمحض اختياره، وهو قابل للتغيير، أن يروج بين جميع البشر، ويفرض نفسه عليهم، ليتحول إلى عادةٍ وسلوك نوعي، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ التواصل بين أبناء البشر في أقصى نقاط العالم لم تكن ممكنةً؟! كيف استطاع هذا السلوك وهذه العادة، التي ليست ضرورية، وتعاقدية صرفة، أنْ تشمل كل العالم، ويلتزم به كلّ البشر في ظلّ حالة من الاختلاف في الأعراف والعادات من منطقةٍ إلى أخرى، ومن قوم إلى آخر؟!

من هنا ننتقل إلى منشأ ظهور هذه السِّيَر، ودليل شيوعها واستمرارها، أي ما هو المقوِّم التكويني والضروري الذي بُنيت عليه هذه السِّيَر، وتأسَّست عليه، حتى صار هذا الاضطرار المتعاقد عليه موجباً لأن يخضع له جميع البشر؟

ولأجل مزيدٍ من التوضيح والتفصيل سنوسِّع من دائرة هذا البحث، ونبسِّطه بالقدر الذي يفي بالغرض.

يتمّ تقسيم العقل العملي إلى أقسام متعدِّدة من حيثيات مختلفة. ومن هذه التقسيمات تقسيمه بلحاظ الاضطرار وغير الاضطرار:

### العقل الاضطراري والعقل غير الاضطراري

يقبل العقل العملي القسمة بلحاظات مختلفة إلى أقسام متعدِّدة، أحدها: الاضطرار؛ وعدم الاضطرار، بالنسبة إلى الأخذ به والانصياع له، بمعنى أن بعض أحكام العقل العملي ترتبط بالحياة، سواء تعلق الأمر بالفرد أم بالمجتمع، حيث بدون الإذعان لها تتوقَّف عجلة الحياة، ويكون البقاء غير ممكن. وهذه الضرورة مدركة بالعيان، ومحسوسة، لا تحتاج إلى جهدٍ في التفكُّر والتأمُّل. هذه الأحكام غالباً ما تكون شاملة للحياة المادية، لذلك تجد أنّه لا بُدَّ للأفراد من الخضوع، وهم مجبرون على الاستسلام لها. ولا يقف اختلاف الأديان والمعتقدات مانعاً أمامها، بل الإنسان، بمختلف أشكاله الفكرية والمذهبية، خاضعٌ ومستسلم لها، بدون استثناء. ونمثِّل لهذه الأحكام بمسألة الأكل والشرب و.... نعم، هذه الأحكام تدخل ضمن نطاق العقل العملي، لكنها تدخل بالموازاة ضمن الضروريّات التي تحفظ النوع، وتضمن بقاءه. ونظراً لكونها تهتمّ بالجانب المادي للحياة فهي تشمل كلّ الناس، غير ناظرة إلى دينهم ومعتقدهم.

أو نمثِّل له بخبر الثقة. فالإنسان يدرك أنْ لا مفرّ له ولا مهرب له في عالم الأعيان من تحصيل العلم، وحيث ينسدّ باب تحصيل العلم في أكثر الموارد، وبلحاظ كون عدم تحصيله ملازماً لإيجاد الاختلال في نظام الاجتماع، وباعثاً على توقف رحى الحياة، والتي تقوم في حركاتها وسكناتها على العلم، أصبح عنده خبر الثقة حجّة، ولم يُولِ عناية للخطأ والاشتباه الذي يكون طبيعياً في هذا العمل.

وقد جلب هذا توجُّه الأصوليين، فاستدلوا به في العديد من الموارد.

فالشيخ الأنصاري& في مؤلَّفه (مطارح الأنظار) اعتبر أنّ هذا الاضطرار عاملٌ أصلي في عمل العقلاء بالأمارات الظنية، قائلاً: إن الموارد التي يستكشف منها حال العقلاء في أمور معادهم ومعاشهم، من اكتفائهم بالظنّ في السلامة، إنما هو بواسطة انسداد طرق العلم لهم، بحيث لو اقتصروا على المنافع المعلومة والمضارّ المعلومة لزم اختلال نظامهم»([[71]](#endnote-67)).

وقد كان هذا الاضطرار دليلاً عند الشيخ المظفر&، اتَّخذه في الاستدلال بسيرة العقلاء في العمل بالأخبار غير القطعية، فقال: وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختلّ نظامهم الاجتماعي، ولسادهم الاضطراب؛ لقلّة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة، سنداً ومتناً»([[72]](#endnote-68)).

ورأى الإمام الخميني& أن الاضطرار هو الدليل المقوِّم للسيرة العقلائية. لذلك فالشارع ليس جاعلاً لهذه الأحكام والسِّيَر، بمعنى أنها ليست جعلية من طرف الشارع، بل هي تكوينية فطرية: إن الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقِّقين كلّها من الأمارات العقلائية، التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع، ووقفت رحى الحياة الاجتماعية»([[73]](#endnote-69)).

ولم يقتصر الأمر في الاستدلال بالاضطرار إلى العمل بالأمارات الظنّية على هؤلاء الأعلام، بل هناك العديد من الأصوليين الذي استندوا إلى هذا في استدلالاتهم([[74]](#endnote-70)).

وفي مقابل هذا النوع من أحكام العقل العملي هناك نوعٌ آخر غير اضطراري، رغم وجود الإقرار والإذعان له بشكلٍ عام، لكن ليس هناك التزام به بشكلٍ تامّ؛ والسبب:

**أوّلاً**: إنّ آثار عدم الالتزام به لا تظهر سريعاً.

**ثانياً**: إن أصل بقاء الإنسان واستمراره لا يتوقَّف عليه.

**ثالثاً**: إن الالتزام به غالباً ما يؤدّي إلى أن يضحي الشخص بمصالحه المالية من أجل الآخرين، مع العلم أن هذا العمل وإنْ كانت له هذه المضار، إلا أنه لا يخلو من الآثار الإيجابية التي تظهر ثمارها في المستقبل.

كلّ هذه الأسباب جعلت الأفراد لا يستسلمون لها، ولا يلتزمون بها. نظير العدالة، التي يستحسنها كلّ عاقل، كما أنها تعود بالخير الكثير على الحياة الاجتماعية للفرد والمجتمع، وتدفع بالمجتمع إلى التطوُّر والنموّ، لكنْ بلحاظ أن عدم الاستسلام للعدالة والانصياع لها لا تظهر آثاره في الحال، ولأن إجراء العدالة وتفعيلها قد يفوِّت المصلحة على الشخص لأجل الآخرين، فإن هذا النوع من أحكام العقل العملي غالباً ما تبقى في الهامش، ولا يتم تفعيلها، وتبقى حاضرة في الجانب النظري فقط. المحبة، والصداقة، والعدالة، والشجاعة، والصبر، والتحمُّل، والمواساة، والتكافل، و...، هذه مجموعة من الأحكام التي يجتمع كل البشر على مدحها وتمجيدها، والآداب التي يجمع العقلاء عليها نظرياً، رغم أن الالتزام بها عملياً يعرف تفاوتاً، وقد يغيب عند الأكثرية.

### بداهة الأحكام الاضطرارية

من خلال هذا التوضيح تبين أن ليس فقط الأحكام الاضطرارية يتم إدراكها بالبداهة، بل إن المعلوم بالبداهة يطال مجموعة من الأحكام غير الاضطرارية؛ لأنها جزء من الأولويات المقوّمة للبقاء، والأساسية في استمرار الحياة الاجتماعية. والمعلوم أن الأمور التي تُعلَم بالبداهة لا تحتاج إلى أن يقوم عليها الدليل، ويستدلّ عليها؛ فالبديهيات لا تعلَّل، وإنما يتمّ عرضها في قوالب برهانية بسيطة. كما لو سئل أحدٌ: لماذا تأكل؟ فالتعجُّب يكون الجواب العفويّ لهكذا سؤال. كذلك لو سئل: لماذا تعمل بخبر الثقة؟ فالجواب يكون: إذا لم نعمل به فماذا نعمل؟! وإذا سألت: لماذا نلتزم بظواهر الكلام؟ فإنّ الجواب يكون: إذا لم نلتزم بظواهر الكلام فلماذا نتكلَّم؟! أو كيف سننقل للآخرين مرادنا؟!

فدليل العمل بسيرة وعمل العقلاء هو الاضطرار، الذي يشمل مجموعة من القضايا البديهية. فهل هناك دليلٌ أعلى مرتبة من الاضطرار؟ وحين القول بأن بقاء النوع واستمرار حياة الاجتماعية متوقِّف على مجموعة من الأمور فهذا دليلٌ محسوس على أنّ تلك الأمور حقيقية، وأنها أمور ممضاة في حياة الإنسان، ولازمة الإجراء. ثم ألا يُعتبر ذلك دليلاً على أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان بحيث لا يمكنه البقاء بدون مجموعة من الأمور، وفي النتيجة فإن هذه الأمور بلحاظ الخلقة ضرورية وواجبة، بحيث إنه في غير هذه الصورة يكون التناقض في الخلقة. فالإنسان خلق بحيث تتوقَّف خلقته على مجموعة من العناصر والمسائل، وبقاؤه متوقِّف عليها، ومتقوِّم بها، ومن جهةٍ يتمّ منعه منها.

### مقولة الإمام الخميني& وبعض الأصوليّين في بداهة السِّيَر العقلائية

كما بين العلاّمة الطباطبائي السيرة العقلائية بقوله: «فلا يخالفه إنسان بالفطرة»([[75]](#endnote-71)) كذلك نجد الإمام الخميني يبيِّنها بما يشبه بيان العلاّمة، حيث قال: «فإنّه من فطريّات العقول»([[76]](#endnote-72)).

فما هو المراد من كونها من فطريات العقول، أو القول بعدم مخالفتها للفطرة؟ فإذا كان الأمر اتّفاقيّاً، بمعنى أنّه ليس واقعيّاً، ومجرَّد أمر جعليّ، هل سيكون معرّفاً بالنسبة للفطرة حتّى يتوافق معها؟! فكون الشيء فطرياً هو علامة على واقعيته، وأنه ليس أمراً اتفاقياً، بل هو واقعي. وهذا هو الأمر الذي نعمل على تبيانه وإثباته للسيرة العقلائية. فسيرة العقلاء تندرج ضمن القضايا التي تشمل ضروريات الحياة البشرية، ومقوماتها. فهي ترجع إلى الأمور الوجودية للإنسان، وقد سبق لنا أن تعرَّضنا لهذا الموضوع بالتفصيل ضمن المقالة التي تمّ نشرها تحت عنوان «حقيقة الأحكام العقلية». فإذاً العقل الفطري هو الإدراكات والتصورات التي تشكل الهيكل الفطري والجِبليّ لوجود الإنسان، بحيث لا تنفكّ عنه، ولا يتاح للإنسان التعرُّف عليها إلاّ بالتأمُّل في العلوم النظرية. وقد عرف الميرزا الآشتياني في بحر الفوائد العقل الفطري بقوله: لا يخفى عليك أن المراد من العقل الفطري في كلامه وكلام غيره هو أوّل البديهيات وأبدهها، بحيث يكون مركوزاً في النفوس والجبلة الإنسانية، فلا يخلو عاقلٌ منه بالنظر إلى فطريته»([[77]](#endnote-73)).

يرى الإمام الخميني& في (تهذيب الأصول) أن حكم المالك على ملكه من فطريات العقول: نعم، العقل الفطري يحكم بنفوذ حكم خالقه في عباده وخلائقه؛ لكون حكمه تصرفاً في ملكه وسلطانه»([[78]](#endnote-74)).

وذهب أكثر علماء الأصول إلى القول: إن التخلف عن السيرة العقلائية موجبٌ للاختلال في نظام الحياة. وهنا يطرح السؤال: ما لو أنشأت هذه العلاقة ولو على مستوى الأمارات الأصولية والقواعد الفقهية؟! هل يكون كافياً في جعل القضايا العقلائية عقلانية وبديهية؟!

### موقف الطباطبائي من امتناع الردع عن البناء العقلائي

قال في حاشيته على الكفاية: تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع وطريق الاستكمال، فلا يخالفه إنسان بالفطرة، ولو فرضت هناك مخالفة كانت موافقة في عين أنها مخالفة. وهو ظاهرٌ عند التأمُّل. مثال ذلك: إن الإنسان مفطورٌ على العمل طبق العلم، ولو فرضنا أن إنساناً قال لصاحبه: لا تعمل بما وصل إليك منّي بالعلم، بل بخلافه فقط؛ لمصلحة اقتضت ذلك، كان عمل صاحبه بخلاف علمه في كلّ موردٍ مورد، في عين أنه طرحٌ للعمل بالعلم، وأخذ بخلافه، عملاً بالعلم؛ من حيث امتثال تكليفه الأوّل، فافهم.

ثم إنك عرفت في بحث الوضع أن اعتبار الوضع والدلالة اللفظية ممّا تقضي به الفطرة الإنسانية ونظام الاجتماع، فهو ما بنى عليه العقلاء، ولا معنى للردع عنه، كما عرفت. نعم، يمكن تصوير الردع عنه بحيث يكون من حيث إنه ردع أخذاً، كما مر. ومن هنا يظهر أوّلاً أنّ بناء العقلاء حجّة بالذات، بمعنى أنه ليس حجة يوسط (يريد الحدّ الوَسَط)»([[79]](#endnote-75)).

### تحقيق

يعتبر العلامة الطباطبائي أوّل علماء الأصول القائلين بالحجّية الذاتية للسيرة العقلائية، وعدم قابليتها للردع. وقوله بالحجية الذاتية لها لم يحصره في بحث الوضع، كما قال بالحكم الكلّي فيها. وفي هذه الصورة يرِدُ عليه إشكالان:

**الأوّل**: مخالفاً ما قاله عن الحجية الذاتية لبناء العقلاء نجده في ختام بحثه في إثبات حجّية خبر الواحد يصرِّح بالقول: وبالجملة فبناؤهم على ذلك مستقرّ استقراراً متّصلاً، قبل ظهور الشرع وبعده، ولم يرِدْ منه ردعٌ بالنسبة إليه. ولو كان لبان، فيكشف عن رضا الشارع به، وإمضائه»([[80]](#endnote-76)).

فرغم ما أكَّده من الحجية الذاتية لبناء العقلاء، واستحالة إمكان الردع عنها، نجده يقول في حجّية خبر الواحد: إن عدم ردع الشارع عنه أمر عقلائي، لازمه الحجية له. والملفت أنه في العمل بخبر الثقة قال: إنه مبنيّ على الحسن والقبح العقليين عند العقلاء: بحيث ينكرون [العقلاء] على مَنْ أقدم على خلاف ذلك، مع ثبوته، وينقطعون إذا احتجّ عليهم بذلك»([[81]](#endnote-77)).

**ومن الممكن أن يستشكل عليه بالقول**: إن مراد العلاّمة ليس الحسن والقبح العقليين، وإنما نفس الإنكار والقبول الذي يكون في أيّ أمر مقبولاً لدى العرف. فالناس يلومون كل مَنْ عمل بخلاف العُرف، ويوافقون مَنْ عمل به، ويثنون عليه.

**والجواب عنه**: ما هو المميَّز ووجه الامتياز في تشخيص التحسين والتقبيح العقليين والعُرْفيين؟ فهل صرف مخالفة الشخص للعُرْف موجب للملامة والذمّ أم لأنه عندهم عمل غير عقلاني، وتحرك سفيه، ومنبئ عن السفاهة والحمق؟ والافتراض الثاني عندنا هو الصحيح، وهو مراد العلاّمة، ونرجع المستشكل المحترم إلى النصّ الأصليّ، فراجع.

**الثاني**: إن السيرة العقلائية غير قابلة للردع من جهتين:

**الأولى**: إن الردع عنها ملازم لإيجاد الاختلال في نظام الحياة. وهذا الأمر قد ذكره جميع الأصوليين، ولم يقتصر على العلاّمة.

**الثانية**: إن إنكاره يحتاج إلى الإثبات، مع العلم أن الاستدلال عليه لا يكون إلاّ من نفس السيرة العقلائية. وهنا نواجه إشكالاً آخر، مفاده أنّه في الحال الذي يكون إنكار السيرة بالسيرة يلزم منه نفي السيرة بإثبات السيرة، وهو محالٌ؛ لأنه يستلزم الدور. ومثاله: أن نقول: إن المولى طرح حجية الظواهر بـ «النصّ» الذي هو متن قطعي الحجّية (المراد بالنصّ ما لا يحتمل إلا معنى واحداً)، أو أن تطرح حجية خبر الثقة بخبر قطعي، كأن يقول شخصٌ: إذا أتاك خبر ثقة عنّي فلا تقبله. فهذا لازمه الدور.

وعلى أيّ حال فالعلاّمة& كان له السبق في القول بالحجّية الذاتية للسيرة العقلائية، رغم أنه لم يلتزم بهذا المبنى، بل انتقده في مباحث أخرى يتمّ إثباتها بنفس السيرة.

### بيان السيد البروجردي& في عقلانية بناء العقلاء في الظاهر

ضمن مبحث إن كان إثبات حجية الظواهر تامٌّ من خلال العقل يطرح السؤال: إذا كنا في مقام الاحتجاج على الغير فهل نستدل بسيرة العقلاء أو لا نستدل بها، وإنّما نستدل بحكم العقل مباشرةً؟

وكان جوابه: لا إشكال في أن الصحيح هو الاحتمال الثاني؛ فليس مرجع الاستدلال إلى جعل بناء العقلاء حداً وسطاً للإثبات، حتّى يقال: إن البرهان في المقام «إنّي» أو «لمّي»؟ مثلاً، بل مرجعه إلى دعوى كون الحجية للظاهر مثلاً من الأحكام الضرورية لكلّ عقل. ويرجع ذلك إلى الحسن والقبح العقليين. فيحكم كلّ عقل بحسن عقوبة المولى عبده إذا خالف ظاهر كلامه المتضمِّن لحكم إلزاميّ، مع احتمال إرادة خلاف الظاهر، وقبح عقوبته إذا وافقه وإنْ ترتَّبت عليها مخالفة حكم إلزاميّ آخر، من دون أن يحتاج كلّ عاقل في إثبات ذلك إلى إقامة البرهان والاستمداد من سائر العقول»([[82]](#endnote-78)).

ومراده من «الأحكام الضرورية للعقل» الأحكام البديهية العقلية؛ بدليل أنه في ختام كلامه صرَّح بأن إثبات هذه الأحكام لا يحتاج إلى برهان؛ لقاعدة: الذاتي لا يعلَّل. نعم، القول بعدم الحاجة إلى الإثبات لا يعني بأيّ وجهٍ نفي قابلية وإمكان ذلك، فهناك العديد من المسائل التي لا تحتاج إلى إقامة الدليل والبرهان عليها، لكن إذا تمَّت الرغبة في ذلك فيمكن إقامة صورة برهانية عليها.

وفي استئنافه للبحث يتساءل السيد البروجردي بقوله: هل حجية الظواهر ذاتية أو عرضية؟ ومراده من الذاتي هو الظواهر، مثل: العلم واليقين، التي لها جوانب ذاتية موجبة للحجّية؟ وهل ذاتية الظواهر تحتاج إلى الحجّية أم أن هناك عنصراً خارجياً فيها هو الذي يحتاج إلى إثبات حجّيته؟

ونجده يختار الاحتمال الثاني، حيث يقول: الإفادة والاستفادة في ذلك ومرجع ذلك إلى القول بانسداد باب العلم واقعاً عند العقلاء في إفهام المقاصد ورفع الحوائج.

ويرى أن الظواهر في حدِّ ذاتها لا حجّية ذاتية لها؛ لأن الظواهر في عين ذاتها ليست لها الكاشفية، ولكنْ هناك عنصرٌ خارجي واضح هو الذي أعطى للظواهر حجية تشبه الحجية الذاتية. وفي تبيينه لهذا العنصر الخارجي يقول: انحصار طريق الإفادة والاستفادة في ذلك، ومرجع ذلك إلى دعوى انسداد باب العلم عند العقلاء في إفهام المقاصد.

وبيان ذلك: إن الانسان مدني بالطبع، يحتاج في إمرار معاشه إلى التعاون، فلا يمكنه إمرار الحياة إلاّ بأنْ يتصدّى كلّ واحد لجهةٍ من الاحتياجات. ولأجل ذلك يحتاجون إلى العقود والإيقاعات وإفهام المقاصد إلى الغير، حتى يطَّلع كل واحد منهم على ما في ضمير غيره؛ ليرفع حوائجه. وارتباط القلوب بغير وسيلة جعلية غير ميسَّر، فلا محالة احتاجوا إلى وسيلة جعلية تتوسَّط بينهم في الإفادة والاستفادة، وهي منحصرةٌ في الألفاظ؛ إذ غيرُها من الوسائل لا يفي إلاّ بأقلّ قليل من المقاصد. وممَّنْ يحتاج إلى إفهام مقاصده إلى الغير الموالي بالنسبة إلى عبيدهم، حيث يحتاجون إلى توسيط العبيد في رفع حوائجهم، أو تنبيههم إلى ما فيه صلاحهم أو فسادهم، فلا محالة ينحصر الطريق المتوسِّط بين الموالي والعبيد في الألفاظ الموضوعة للمعاني؛ بسبب الوضع، أو بسبب القرائن المحفوفة، فصارت هي المدار للاحتجاج، والوسيلة للمخاصمة واللجاج. فاذا صدرت من المولى ألفاظٌ دالة على معنى خاصّ؛ بسبب الوضع أو القرائن المحفوفة، فخالف العبد مضمونها، معتذراً بعدم العلم بمراد المولى، حَكَم العقل بحسن عقوبته.

وبالجملة، لما كان طريق التفهيم والتفهُّم بين الموالي والعبيد منحصراً في الألفاظ، وانسدّ فيهما باب العلم بما في الضمير، صار هذا سبباً لحجية ظواهر الألفاظ. وهذا الانسداد ملازمٌ للأخذ بالظواهر دائماً، فصارت الحجية كأنّها ذاتية للظواهر، فتدبَّر»([[83]](#endnote-79)).

وفي توضيح العبارة الأخيرة نقول: إنّ الحجية تكون ذاتية إذا كانت ذات الشيء تقتضي ذلك، وبعبارة أخرى: ذاتيته هي نفس حجيته، مثل ذاتية العلم التي هي عين الكاشفية، وحجيته هي نفس الكاشفية. لذا فحجيته ذاتية للعلم. نعم، هذه الحالة لا توجد في الظواهر؛ لأن الظواهر ليست عينها الكاشفية، بل الخطأ محتمل فيها. لكنْ من جهة كون الظواهر هي الطريق الوحيد لفهم ما في الضمير فلا بُدَّ من اعتبارها حجّة، ولها الكاشفية الظنية. وهذه الحجية لا يمكن سلبها عن الظواهر، ولهذا صارت بهذا اللحاظ شبيهة بالعلم. وبهذه الطريقة عمل السيد البروجردي على تبيين حجية الظواهر، بالإضافة إلى أنه تحدَّث عن حاجة الحياة الاجتماعية إلى الفهم والتفهيم، ووضع الألفاظ ضمن المباحث الاجتماعية في مبحث الوضع، وعمل على إثبات فطريته.

### تحقيق

هذه النظرية تعمل على التفصيل في إرجاع البناء العقلائي في الظواهر إلى البداهة والضرورة العقلية، كذلك قابليتها للحسن والقبح العقليين. وهو نفس الموضوع الذي نعمل على التفصيل فيه في هذا المقال. لكنْ مع هذا التحليل الذي أدلى به هنا يَرِد على بعض مباحثه الأصولية إشكالٌ، مفاده أن هذا النوع من الاستدلال غير مختصّ بالظواهر، بل يسري على باقي الأمارات والسِّيَر العقلائية، حذو النعل بالنعل. فالضرورة والبداهة العقلية في كلٍّ من: خبر الثقة، وقاعدة اليد، ورجوع الجاهل الى العالم، و...، سارية وجارية، وكما لزم بالضرورة العقلية وبالفطرة العمل بالظواهر فكذلك الأمر في باقي الأمارات الظنية الأخرى. وكما يجري الحسن والقبح العقليين في الظواهر يلزم جريانه في تلك الأمارات. فكما أنّ العقل يستحسن العمل بخبر الثقة، واجتناب العمل بالضعيف، كذلك ـ وبنفس الدرجة ـ يستقبح مَنْ لا يهتمّ لشأن الراوي، ولا ينظر إلى كونه ثقة أو لا. فليس هناك دليلٌ يستدعي تخصيص الظواهر بكلّ تلك الاستدلالات، دون باقي الأمارات والسِّيَر.

بينما نجده في بعض مباحث حجّية الخبر لا يرى استقرار السيرة كافياً، بل يرى لابُدّية تحصيل عدم الردع، فيقول: «ولم يردع عن هذه الطريقة العقلائية الأئمة^، مع كونها قد جرت بمرآهم ومسمعهم، فيكشف بذلك رضاهم بما عليه بناء العقلاء»([[84]](#endnote-80)).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن العلاّمة متمسِّك كلّ التمسُّك بعقلانية وبديهية البناء العقلائي المستقرّة في باقي الأمارات المعتبرة، ويقول: «وقد عرفت منا سابقاً في باب حجية الخبر تحقيق حال هذه السيرة العقلائية، وأن منشأها والحكمة فيها هو الانسداد، فراجع»([[85]](#endnote-81)).

وممّا يؤسَف له أنّ هذا البحث الذي أدلى به في الظواهر قد غاب كلّياً في مبحث حجية خبر الواحد، مع التذكير بأن بحثه في خبر الواحد لا يفصله عن مبحث الظواهر إلاّ وريقات معدودة. وقد يقوّي هذا في ذهن القارئ أنّه من الممكن أن يكون مراده الحكمة من استقرار بناء العقلاء في العمل بظواهر الخبر، ولجهة اشتراك المناط وقرب محل البحث اعتبره كذلك، وأنه نفس البحث الجاري في حجّية خبر الواحد. لكنّ الأمر مغايرٌ لذلك تماماً، بل هناك ما يؤيِّد موقفنا، حيث إن محل البحث عن منشأ استقرار بناء العقلاء في العمل بخبر الثقة موجودٌ بعينه هنا، فهو قبل البحث بحث في الآيات والروايات الدالّة على حجّية خبر الواحد، وليس في شيء آخر.

### علّة الذهول عن عقلانية بناء العقلاء

إذا كان بناء العقلاء يرجع إلى البداهة العقلية فما السبب في إهماله والسهو عنه؟ ولماذا اشتهر عند العلماء القول بعدم الردع عنه؟

في الجواب لا بُدَّ من القول: على خلاف الانطباع الابتدائي فإن البداهة قد تكون مورد الغفلة، مثلها مثل نعمة الأمن والصحّة، فالإنسان دائم الغفلة عنهما ما لم يحرمهما؛ أو كنعمة الوالدين، فالإنسان غافلٌ عن قدرهما؛ أو كالشمس التي تطلع وتغرب كلّ يوم، حيث لا أحد يتطلّع إليها ليعرف قدر هذه النعمة، لكنْ ما أن تحلّ لحظات الكسوف أو الخسوف حتّى ترى الأعناق منشدّة إليها؛ وغيرها من الحالات. وما يحصل للسِّيَر العقلائية من سنخ ذلك. فالفكر البديهي العامّ؛ بسبب الاضطرار إليها، سرعان ما يتبدَّل نحو الفعل، والفعل كذلك، وبالتكرار الجماعي يتحوَّل إلى سيرة، وما يُرى في الخارج هو السيرة، وليس الفكرة. فالمسألة واضحة بالقدر الذي لا تكشف عن الفكر المحسوس، وبدلاً عنه نرى الفعل العامّ، والذي تكون له الاستمرارية والحضور الدائم. وبالتالي فإن الانتقال من الفكر إلى العمل، والذي من المفترض أن يكون نقطةً إيجابيّة في الرأي والنظر، قد أصبحت حجاباً حجب النظرية، وأخفاها عن الأنظار.

### النظرية المشهورة: الحجّية على أساس تأييد وإمضاء الشارع

هذه النظرية هي مشهور علماء الأصول والفقه، حيث تكون سيرة العقلاء مجرّد عمل عامّ، وعادة شائعة بين جميع البشر. ولهذا فهي ليست منشأ هذا التفكُّر، بالإضافة إلى أنّه ليس لها كاشفية، ولا تعبِّر عن الواقع. بل هي عادة اجتماعية شائعة، وبهذا اللحاظ ليست لها الحجّية في ذاتها، ولا تثبت ما وراءها. كما أن حجيتها إنّما تثبت بتأييد الشارع وإمضائه. ولا تعدّ دليلاً مستقلاًّ إلى جانب القرآن والسنّة؛ لأن سيرة العقلاء في ظلّ هذه النظرية هي إحدى الطرق لإثبات السنّة.

وعلى أساس هذه النظرية لا بُدَّ من البحث في ما هو التكليف تجاه سيرة العقلاء التي لم تكن معاصرة للشارع؟ وإذا كانت معاصرة له، لكنّه لم يكن متَّحداً معهم في السلوك، ولم يكن في حاجة إلى هذه السيرة، مثل: استصحاب حكم شرعي، فكيف نثبت تأييده لها؟

يجيب السيد محمد تقي الحكيم قائلاً: حجّية مثل هذه السيرة إنما تكون بعد إثبات امتدادها تاريخياً إلى زمن المعصوم، وإثبات مشاركته لهم في السلوك في ما يمكن صدوره منه، أو إقرارها من قبله، ولو من قبيل: عدم ردعه عنها، مع إمكان الردع والاطّلاع عليها في ما لا يمكن صدورها منه. ومع عدم إثبات ذلك لا مجال للتمسُّك بها بحال...([[86]](#endnote-82)).

ويقول مبيِّناً حاجة السيرة إلى تقرير وتأييد الشارع، واختلافها عن الدليل العقلي: والفرق بينه وبين حكم العقل أن حكم العقل في ما يمكنه الحكم فيه وليد اطّلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية، كما يأتي بيانه. وهذا البناء لا يشترط فيه ذلك؛ لكونهم يصدرون عنه ـ كما قلنا ـ صدوراً تلقائياً غير معلَّل. فهو لا يكشف عن واقع متعلَّقه من حيث الصلاح والفساد. ولعلّ قسماً كبيراً من الظواهر الاجتماعية منشؤه هذا النوع من البناء. ومع إقراره، أو عدم ردعه، أو صدوره هو عنه، يقطع الإنسان بصحّة الاحتجاج به عليه([[87]](#endnote-83)).

وهناك نقطة لطيفة نستجيدها من كلام الشيخ المظفَّر&، وكلّ هؤلاء الذين يرَوْن حجية السيرة مشروطة بتأييد المعصوم، فقد كتب في أصول الفقه، في مبحث حجية السيرة: إن بناء العقلاء لا يكون دليلاً إلاّ إذا كان يستكشف منه على نحو اليقين موافقة الشارع وإمضاؤه لطريقة العقلاء؛ لأن اليقين تنتهي إليه حجّية كلّ حجّة([[88]](#endnote-84)).

فملاك عدم دليلية سيرة العقلاء هو عدم كاشفيتها للواقع، بمعنى أن السيرة في حدّ ذاتها لا تثبت غيرها، وإنما تنحصر قوّتها في هذه الحال بأنها تثبت فقط وجودها. والحديث عن كون السيرة تفيد مصلحة، أو تدعم اليقين بالواقعة، عمل غير بيِّن في حقّها. لذا فهي تفتقر إلى إمضاء وإقرار المعصوم.

### تحليلٌ وتحقيق

إن التناقضات جليّة في هذا القول من عدّة جهات. وسنحاول الإشارة إلى بعضها:

**الأولى**: إنّ من النقاط المهمة والمفتاح في هذا الموضوع معرفة منشأ ظهور سيرة العقلاء. فالملاحظ الغفلة عن هذا الموضوع، وظهور تعبيرات نظير: «صدوراً تلقائياً غير معلَّل»([[89]](#endnote-85)). ولنقد النظرية نطرح السؤال التالي: إذا لم يكن لسيرة العقلاء فعلاً، من دون مبنى العقلاء، وجهة كاشفية، ولم تصدر عن جهةٍ خاصة من جانب العقلاء، فلماذا نجدها عند جميع بني البشر على اختلاف مِلَلهم ومذاهبهم وأديانهم واتّجاهاتهم الفكرية؟ ولماذا هذا الاتفاق وجودياً عند الكلّ؟ ولماذا لم تكن، كالعُرْف، خاصّةً بقومٍ وملة، بل هي تتخطى كلّ الحدود، كما أن الزمان لم يجعلها تندرس أو تبلى؟ أليس كلّ هذا دليلاً على أن سيرة العقلاء ليست أمراً جعلياً واتفاقياً، بل مثبتة؛ لكونها ضمن الكونيات والحقائق المكنونة لهذا العالم؟

والعجيب أن الأصوليّين، مع إقرارهم أنّ سيرة العقلاء علّة قوام النظام الاجتماعي، لم يلتفتوا إلى عقلانيتها ورجوعها إلى البناء العقلائي.

ونجد الشهيد الصدر، في بحثه في إثبات استمرار السيرة إلى زمن المعصوم بناء على الوضع الموجود، قد سعى إلى أن يبيِّن أن السيرة لا تنبثق من عوامل فطرية، وسليقة نوعية، وإنما تجتمع فيها أمورٌ مشتركة بين العقلاء، من عادات اجتماعية، وخصائص قومية:

يقول&: الطريق الأول: أنْ نستدلّ على ماضي السيرة العقلائية بواقعها المعاصر لنا. وهذا الاستدلال يقوم على... كون السيرة العقلائية معبِّرة ـ بوصفها عقلائية ـ عن نكاتٍ فطرية، وسليقة نوعية، وهي مشتركة بين العقلاء في كلّ زمان. ولكنّ الصحيح عدم صحّة هذا الاستدلال؛ إذ... إن السلوك العقلائي ليس منبثقاً دائماً عن نكاتٍ فطرية مشتركة، بل يتأثَّر بالظروف والبيئة والمرتكزات الثقافية، إلى غير ذلك من العوامل المتغيِّرة، فلا يمكن أن يعتبر الواقع المعاصر للسيرة دليلاً على ماضيها البعيد([[90]](#endnote-86)).

والملاحَظ وقوع كلام الشهيد الصدر& في التناقض؛ إذ مع فرض عمومية السيرة فإنها لن تتأثّر بعوامل المحيط المتغيِّرة؛ لأنه اذا تقرّر أن عوامل المحيط مؤثرة في ظهورها وتغيرها، فلا بُدَّ أن نرى في كلّ مرحلة من مراحل الزمان تغيراً في العرف، وأعرافاً متعدّدة ومختلفة، وليس سيرةً مشتركة بين جميع البشر.

**الثانية**: تصريح علماء الأصول ـ وبالخصوص مَنْ ذكرناهم سابقاً ـ، في الفقه وفي الأصول، أنها ضرورية لحفظ بقاء النظام الاجتماعي ورشده، وأنها إذا انتزعت من بين الناس وقع الاختلال في نظام الحياة: إن الامارات المتداوَلة على ألسنة أصحابنا المحقِّقين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع، ووقفت رحى الحياة الاجتماعية([[91]](#endnote-87)).

وفي مطارح الأنظار: «إنّ الموارد التي يستكشف منها حال العقلاء في أمور معادهم ومعاشهم، من اكتفائهم بالظنّ في السلامة، إنما هو بواسطة انسداد طرق العلم لهم، بحيث لو اقتصروا على المنافع المعلومة والمضارّ المعلومة لزم اختلال نظامهم»([[92]](#endnote-88)).

«وعلى هذه السيرة العملية قامت معايش الناس، وانتظمت حياة البشر، ولولاها لاختل نظامهم الاجتماعي، ولسادهم الاضطراب؛ لقلّة ما يوجب العلم القطعي من الأخبار المتعارفة، سنداً ومتناً»([[93]](#endnote-89)).

فإذا قبلنا بأن الأمارات المعتبرة موجبة لانتظام حياة البشر، وهي قوامها؛ وأنّه بدون سيرة العقلاء تختلّ حياة الناس وتضطرب، وهذا ممّا لا يقبله الشارع، ولا يرضى به، إذاً كيف ومن دون الالتفات إلى الوقائع الخارجية تمّ اعتبار سيرة العقلاء أمراً اتفاقياً؟ وكيف نقول: إنها مشروطة ومنوطة بإذن المعصوم، مع الإقرار بأنّه حتّى الشارع لا يمكنه مخالفتها؟!

وحتّى مع إذعانهم بالرجوع إلى قول اللغوي لعدم ثبوت الردع عنها من لدن المعصوم نجدهم لا يستطيعون الاستناد إلى قول اللغوي فيما لو استقرَّت السيرة.

فمثلاً: نرى الشيخ المظفَّر يردّ على مَنْ يستند إلى سيرة العقلاء لإثبات حجية قول اللغوي بقوله: إن موافقة الشارع لبناء العقلاء لا تستكشف بمجرّد عدم ثبوت ردعه عنها، بل لا يحصل هذا الاستكشاف إلاّ بأحد شروط ثلاثة: إما أن تكون متّحدة المسلك مع الشارع، نظير: العمل بخبر الواحد والظواهر؛ أن يعلم جريان سيرة العقلاء في العمل بها في الأمور الشرعية، حتّى يستنتج من سكوته الرضا والتأييد لها؛ وفي غير هاتين الصورتين لا بُدَّ من قيام دليل خاصّ قطعي على رضا الشارع وإمضائه للسيرة العملية عند العقلاء. وحيث إنه لم يثبت فيها دليلٌ خاصّ، كالسيرة في الرجوع الى أهل الخبرة في اللغات، فلا عِبْرة بها، وإنْ حصل الظنّ منها؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً([[94]](#endnote-90)).

وقد طرح بعض الأصوليين نظير هذا الموقف في مبحث التقليد، فقال: «فرجوع الجاهل في هذه الأعصار إلى علماء الدين وإنْ كان فطرياً، ولا طريق لهم بها إلاّ ذلك، لكنّ هذا البناء ما لم يكن مشفوعاً بالإمضاء، وهذا الارتكاز ما لم يَصِرْ ممضىً من الشارع، لا يجوز العمل على طبقه، ولا يكون حجّة بين العبد والمولى. ومجرّد ارتكازية رجوع كلّ ذي صنعة إلى أصحاب الصنائع، وكل جاهل إلى العالم، لا يوجب الحجّية، إذا لم يتّصل بزمان الشارع؛ حتّى يكشف الإمضاء»([[95]](#endnote-91)).

ويلاحظ أنّه مع قبولهم أنّ العقلاء يرَوْن أن أخذ الدين لا يكون إلاّ بالرجوع إلى العلماء نجدهم يصرّون على أن حجية سيرة العقلاء منوطة بإذن الإمام×، مع العلم أن الإمام لا يمكنه أن يقف في وجه الأمور الضرورية للتوصّل إلى الدين، أو التي يكون تركها موجباً للاختلال في نظام الدين. وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي بقوله: ثم إنّك عرفت في بحث الوضع أن اعتبار الوضع والدلالة اللفظية مما تقضي به الفطرة الإنسانية ونظام الاجتماع، فهو ما بنى عليه العقلاء، ولا معنى للردع عنه([[96]](#endnote-92)).

**الثالثة**: بعض الأصوليين يرَوْنها من فطريّات العقول. فسيرة العقلاء في أن الجاهل يقلِّد العالم هو من فطريات العقول، التي يعرفها الإنسان بالوجدان، ولا تحتاج إلى الدليل.

وقد قال الإمام الخميني&: فإنّه من فطريّات العقول([[97]](#endnote-93)).

ومن المثير للدهشة أن نلاحظ أن هذه الزيادة «من فطريات العقول» هي القدر المتيقَّن من حجية العقل، وكاشفة عن بداهة ووضوح ميل الإنسان إلى أمر العقلاء والعمل بسيرتهم.

**الرابعة**: معظم الأصوليين حين يستحضرون سيرة العقلاء يذكرون معها قيد «بما هم عقلاء». وهذا القيد احترازي يخرج كلّ الحالات الأخرى الممكنة، نظير: «بما هم عاطفيون»([[98]](#endnote-94))، أو «بما هم معتادون»([[99]](#endnote-95))، أو «بما هم متشرِّعة»([[100]](#endnote-96))، وإلا فلا لزوم لهذا القيد، ولا موضوعية له.

ومن خلال التأمّل في موارد استعمال سيرة العقلاء يتَّضح أنّهم في الغالب يستعملون قيد: «بما هم عقلاء». والسؤال المطروح هنا: إذا كانت سيرة العقلاء تلقائية، ومن دون احتياط عقلاني، فما الداعي لإضافة هذا القيد؟ وإذا كانت السيرة في حاجة إلى إمضاء الشارع فما هي قيمة هذا القيد؟؛ لأنه حينئذ سيكون عمل العقلاء بالسيرة حتّى مع قيد «بما هم معتادون، أو متشرعة، أو... » إذا لم يردع عنها الشارع حجّةً.

ونحن هنا نذكر بعض استعمالات العلماء للسيرة:

«واعتبار هذه السيرة منوط بإمضاء المعصوم، والبناء يطلق أيضاً على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمرٍ شرعي، كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور»([[101]](#endnote-97)).

«تحقق البناء من العقلاء بما هم عقلاء واقعون في ظرف الاجتماع وطريق الاستكمال، فلا يخالفه إنسان بالفطرة»([[102]](#endnote-98)).

«من غير اختصاص هذا البناء بقومٍ دون قوم، وكانت طريقة جميع المسلمين بما هم عقلاء، من عهد رئيسهم إلى عصرنا، الاتّكال بخبر الثقة في جميع أمورهم»([[103]](#endnote-99)).

وهنا يعود هذا السؤال ليجد طريقه مرة أخرى: إذا لم تكن لسيرة العقلاء الكاشفية، وتصدر من العقلاء من دون تحيُّز، فلماذا يجب تقييدها بقيد «بما هم عقلاء»؟ وهل في غير هذه الحالة يكون هذا القيد مبيِّناً لمنشأ السيرة؟ يعني أن العقلاء يعملون بخبر الثقة لا لكونه متشرعاً، أو أنه بدافع العواطف، بل لأن العقلاء يعملون به حين يكون الاختلاف، وهو ما يُعرَف بالحُسْن والقبح العقليين.

«إن العدلية إذ يقولون بالحسن والقبح العقليين يريدون أن الحسن والقبح من الآراء المحمودة، والقضايا المشهورة المعدودة من التأديبات الصلاحية، وهي التي تطابقت عليها آراء العقلاء بما هم عقلاء»([[104]](#endnote-100)).

ما هو الفرق بين سيرة العقلاء بما هم عقلاء وآراء العقلاء بما هم عقلاء؟ أليس هو أنّ الواحد منهما هو نظر العقلاء بلحاظ كونهم عقلاء، والآخر عمل العقلاء بلحاظ كونهم عقلاء، وهذا العمل علامة على أنه مسبوقٌ برأي عقلائي.

واللازم؛ بدليل ملازمة حكم العقل لحكم الشرع، أن يكون حكم العقلاء بما هم عقلاء شرطاً محورياً في أخذ النظرية؛ لأن هذه النظرية متوقِّفة على أن حكم العقلاء إنما نشأ عن عقلانيتهم. فلو كان عن عواطفهم أو عاداتهم لم يكن ليشترك معه الشرع. فالشرع ليس عاطفياً، ولا من أهل العادة، بل هو عاقلٌ وسيد العقلاء. ولأن حكمه على أساس العقل اشترك مع العقلاء.

اللهمّ إلاّ إذا ادُّعي أن قيد «بما هم عقلاء» في بناء العقلاء لا يعني ما يعنيه نفس القيد في أدبيّات الصلاحية والآراء المحمودة، بحيث إنه يكون في مقابل «بما هم متشرِّعة أو مسلمون». أما في مباحث الحسن والقبح العقليين يكون في مقابل «بما هم عاطفيون».

ولأجل تقوية هذه النظرية يمكننا الاستفادة من الكيفية التي يتم بها طرح بناء العقلاء في مقابل سيرة المتشرِّعة، أو في مقابل تأسيس الشارع. وممَّنْ طرحها السيد البروجردي في مبحث حجّية خبر الواحد، حيث كتب يقول: «إن حجية الخبر ليست من تأسيسات الشارع قطعاً، بل العمل بالخبر ممّا استقرت عليه سيرة العقلاء»([[105]](#endnote-101)).

والدليل عليه هو بناء العقلاء والسيرة العقلائية القطعية، من غير اختصاصها بطائفة خاصّة، كالمسلمين([[106]](#endnote-102)).

وللإنصاف فإن قيد عقلائية السيرة هو لأجل إخراج التأسيس للسيرة من خلال الشارع، أو أن استقرار سيرة المتشرِّعة يكون على هذا المنوال. وفي هذه الحالة لن يكون مجال لورود الإشكال الوارد على القول المشهور، إلاّ إذا كان مراده أنه رغم إخراج فرض التأسيس الشرعي فإنّ استعمال قيد العقلاء هو بدلٌ من قيود أخرى، نظير: «سيرة الناس»، مع الإشارة إلى أن سيرة الناس هي بلحاظ كونهم عقلاء، ولإثبات هذا المدَّعى. فالقضية تحتاج إلى الكثير من النقض والإبرام، ممّا لا يتَّسع له المجال في هذا المقال.

### حجّية السيرة العقلائية الذاتية

بناءً على ما سبق تبيَّن أن سيرة العقلاء مسبوقة بالحكم الاضطراري والبديهي العقلي، وهو لشدّة وضوحه قد اختفى، وبقيت السيرة العملية في الواجهة. وعلى هذا الأساس كلما اتخذ الفعل شكل السيرة فهذا دليلٌ على أن هناك حكماً قائماً على دليل عقلي، وتكون أحكامه تابعة للأحكام العقلية. ولهذا فالسيرة العقلائية من جهة كونها سيرة محضة ليس لها أيّ قيمة، لكنّها اكتسبت القيمة من جهة أنّ لها دعامات وركائز عقلية، ولكونها في دلالتها دالّةً على هذا الجانب العقلي.

وفي مقالنا، تحت عنوان «مساحة حجية العقل في فكر الأصوليين والأخباريين»، وفي البحث عن كيفية جريان حجّية العقل وأنحاء تصرّف الشارع تجاهها، أوضحنا أن الأحكام العقلية على ثلاثة أقسام: فالبعض لا يقبل التصرُّف من لدن الشارع نفياً وإثباتاً، سواء على نحو الكلّية أو الجزئية، وهي تهم الأحكام التنجيزية، مثل: حسن العدل، وقبح الظلم؛ والبعض الثاني يقبل النفي الكلي، والظاهر أنّه ليس له فرض خارجي؛ والبعض الثالث يقبل النفي الجزئي، مثل: إن الشارع لا يخالف بشكلٍ كلّي حجّية خبر الواحد؛ لأنه إنْ خالفه بشكلٍ كلّي كان ذلك باعثاً على وجود الاختلال في نظام الحياة الاجتماعية، لكنه يخالفه في بعض الموارد الخاصة، حيث لا يعدّه كافياً في إثبات القتل أو الفاحشة.

وسيرة العقلاء لا ترجع في جذورها إلى الأحكام العقلية فقط، بل هي نوع من الاضطرار العقلي. وبهذا اللحاظ لا إمكان للتصرف الكلّي فيها. والشارع يمكنه التصرف فيها بنحو الجزئية فقط، كأن لا يقبل الظهورات أو خبر الثقة في بعض الموارد الخاصة.

إن قبول تصرُّف الشارع بهذا المقدار في بعض الأحكام العقلية يستدعي قبل العمل بالحكم العقلي الاضطراري، أو بالسيرة العقلائية، مراجعة الشارع، والاطّلاع على كيفية تصرّفاته الجزئية، وفحصها. وعليه إذا كانت الحاجة مع هذا الفرض إلى مراجعة الشارع فسنكون مضطرّين، أحببنا أو كرهنا، إلى إمضاء الشارع، وبالتالي لا يكون لها في مقام العمل حجية ذاتية ومستقلّة، وإنما هي تابعة لجعل الشارع.

لكنّ الصحيح في هذا المقام أنّه رغم أننا نرى أن الأمر عقليٌّ، فهذا لا يلازم الاستقلال عن مراجعة الشارع. ونعتقد أنه من الممكن أن يكون الحكم عقلياً، ولا يكون مستغنياً عن مراجعة الشارع؛ لأنه في بعض الأحيان يُصدر العقل أحكاماً مشروطة، ولكي تتحقَّق هذه الشروط أو تنعدم لا بُدَّ من مراجعة الشارع. وأخذ هذه النكتة بعين الاعتبار يوضِّح لنا بعض التعارض المزعوم بين العقل والشرع، ويجيب عنه. ورغم ذلك فلا زال هناك فرقٌ بين نظرية إمضائية السيرة العقلائية وأنّ العقل يحكم بضرورة السيرة؛ فإنّ أصل هذا الحكم ثابتٌ، ولا يقبل التخلُّف، بينما في نظرية الإمضاء يغيب هذا الأصل الثابت، ليصبح الأصل هو الإمضاء. وفي نظرية الحجية الذاتية للسيرة يكون الرجوع إلى الشارع لجهة الاطمئنان الجزئي لا غير. وبهذا اللحاظ فالسيرة المستحدَثة، التي تشكلت بعد زمن حضور المعصوم، لن تواجه أيّ إشكالٍ في حجيتها.

### تذكّر وتوضيح

إن الحجية الذاتية في اصطلاح العلاّمة الطباطبائي والسيد البروجردي هي الكاشفية الذاتية للسيرة العقلائية، بمعنى هل أنّها مثل العلم له الكاشفية أو أنها تحتاج إلى متمِّم، وأن ذاتها لا تكون لها الكاشفية. ولهذا أدلى البروجردي بتوضيح مفاده أنّ الظواهر لا تكون لها الكاشفية، وبهذا اللحاظ ذاتها ليست عين الكاشفية، لكنْ بلحاظ انحصار طريق الحقيقة والواقعية فيها فهي شبيهةٌ بالحجية الذاتية.

لكن الحجية الذاتية في اصطلاح هذا المقال تعني أنها عقلائية. فكونها ذات حجية ذاتية بمعنى أنها تأخذ حجّيتها من الدليل العقلي، وأنها مستقلّة عن التقرير.

### هل للسيرة وجود خارجي؟

لأن سيرة العقلاء عملٌ فهي لا تملك لساناً تفرض به الأخذ بحدودها، وبعبارةٍ أخرى: إنّ تحديد السلوك أصعب من الكلام. ففعل الإنسان لا ينجو من الخطأ والزلل، حتى كاد يلازمه؛ لأنه في أغلبه، إنْ لم نقل في جلّه، يدور بين الإفراط والتفريط في كيفية أدائه وحدوده. والسبب يكمن في أن الانسان تحركه دوافع النفس الأمارة، التي ترمي به في أحضان تقليد الجاهل، لهذا تجده، حتّى في أشد الأعمال اضطراراً، لا يكون عمله وسلوكه سويّاً ومعتدلاً. وهذا ما عبَّر عنه القرآن في أكثر من آيةٍ بقوله تعالى: ﴿**بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ**﴾ (البقرة: 100)، ﴿**مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمْ الْفَاسِقُونَ**﴾ (آل عمران: 110)، ﴿**وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ**﴾(المائدة: 103)، ﴿**وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ**﴾ (الأنعام: 111). فهي تكشف عن أن السفاهة والجهل شاخصان معلومان لبني البشر. كما يخاطب نبيَّه مبيِّناً له أنه لو اتَّبع أكثر الناس لأضلّوه السبيل؛ لأنهم إنما يتبعون الظنّ وهوى النفس، معرضين عن سبيل الله، قال تعالى: ﴿**وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ**﴾ (الأنعام: 116).

وهذا يدفع بنا إلى التساؤل: هل للسيرة العقلائية، بالشكل الذي ندَّعيه، وجود خارجي؟ هل حقيقة العقلاء في حياتهم أنّهم يقتصرون في أخذ الأخبار على الثقة، ويستقصون ويبحثون حين شكِّهم في وثاقته؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو السبب في وجود هذه الكثرة من الشائعات، التي لو صرف فيها مقدار بسيط من التأمُّل والتفكُّر لتبيَّن زورها وبهتانها؟ إذا كان للعقلاء هذا الحسّ العقلائي فلماذا يأتي القرآن بأدبيات الإنذار، يحذرهم وينذرهم اتّباع بلاغات وأنباء الفاسقين من الناس؟: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ**﴾ (الحجرات: 6).

وما نراه في العالم الخارجي هو كثرة تعاطي العقلاء مع الأخبار الضعيفة، من دون تحقيق وبحث. فكيف تسنّى لنا اعتبار العمل بخبر الثقة، واجتناب أخبار الضعفاء، من بناء العقلاء؟! وما دام العقلاء يعملون بكلّ أنواع الأخبار فكيف يمكننا أن نثبت أن حجية العمل بخبر الثقة، دون خبر الفاسق أو المشكوك فيه، من البناء العقلائي؟ هذا مع وجود تأكيد وإصرار تامّ من علماء الأصول على نفي أن يكون العمل بخبر الفاسق من سيرة العقلاء، وأن الاستقرار إنّما هو لخبر الثقة.

ألا يدلّ هذا التناقض الواضح على أن هؤلاء العلماء قد اعتمدوا في أحكامهم تلك على الحُسْن والقبح العقليين، ونسبوها إلى العقلاء؟ لأن العقلاء وإنْ تخلَّفوا في فعلهم عن أحكام العقل، إلاّ أنهم نظرياً متَّفقون على تحسين الحسن وتقبيح القبيح. فرغم أنّ العمل بالضعيف شائعٌ بين العقلاء، إلاّ أنّهم متَّفقون على ذمّه وشجبه. ورغم أن العمل بخبر الثقة نادرٌ وقليل بينهم، إلا أنهم في المقابل يمدحون العامل به، ويثنون عليه كل الثناء.

وهذا، بالإضافة إلى كونه دليلاً على عقلائية سيرة العقلاء، يشير إلى أن السيرة العقلائية مجرَّدة عن الحُسْن والقُبْح العقليين. وعدم أخذهما في الاستدلال لن تكون مميّزة للحجة عن اللاحجة؛ لأنها ستكون دائمة الامتزاج بالهوس والجهل، وعمل غير المعصوم دائماً في معرض الخطأ والزلل. أمّا لو نظرنا إلى سيرة العقلاء بما هم عقلاء فسيكون نظرنا بلحاظ عقلانيتهم، وكونهم متّبعين للعقل، ومحتمين في حماه، وحينها تكون أعمالهم مورد الأحكام العقلية والعقلائية.

من الطبيعي أن يكون هذا الكلام محطّ تعجب؛ إذ إننا سعينا من بداية المقال إلى إثبات المنشأ العقلي للسيرة العقلائية، بينما تحوَّلنا في النقطة الأخيرة إلى نفي ذلك. لكنْ لا داعي للتعجب؛ لأننا عملنا وفق الموجود. وعلى فرض وجود السيرة العقلائية فسيتمّ ردّها إلى الأمور التكوينية، حيث إن الامور الجعلية لا تتحقَّق في كلّ الناس بشكلٍ واحد، وبالتساوي. لكنّ السؤال الجدّي الذي يجب أن يلتفت إليه القارئ المحترم: هل هناك وجودٌ لعمل مشترك بعنوان سيرة العقلاء في الواقع الخارجي؟

الواقع يكشف عن أن سيرة العقلاء لها وجود واقعي، وإنْ كان جدّ بسيط. لكنّ هذا الوجود بهذا الحجم لا يحلّ مشكلة، ولا يرفع إشكالاً، ولا يكون في مستوى حاجة الفقيه والأصولي. فمثلاً: العقلاء مشتركون في أصل الخبر، والإقرار بأنّ الاختلال واقع في عدم الأخذ به، لكنّ الالتزام العملي بخبر الثقة قليلٌ جداً، ولا يوجد مَنْ يتقيَّد به منهم. فلا أحد من الفقهاء يشكّ أو يتردَّد في أصل نظام الخبر، حتّى يكون دافعاً لإثباتها، لكنّ الاختلاف الحاصل هو في أوصاف الخبر، وأيٌّ من الأخبار يكون في موضع العلم؟

وقد يستشكل بأن كلّ الناس العلماء يعملون بظواهر الكلام، والسيرة متحققة في ذلك.

لكنْ في تحليل هذا الكلام نستطيع القول: رغم أن العقلاء يعملون بالظواهر ففي أكثر الأوقات لا يلتزمون بالضوابط اللازمة، حتى يكون استظهارهم متيناً وقابلاً للاعتبار؛ حيث يلاحظ عدم الاعتناء بالقرائن، والسرعة في الاستظهار قبل انعقاد كلّ الكلام وبلوغ نهايته. فالسيرة العقلائية لو وُجدت بدون قيد، وكانت بسيطة، لأمكن أن ينعقد لها بناء العقلاء، نظير: قاعدة اليد.

### البناء غير الاضطراري، أو الاضطرار الثانوي

بعد إتمام البحث في البناء العقلائي الاضطراري، وبعد مجموعة من النقض والإبرام، ننتقل إلى البحث في بناءٍ ظهوره غير ضروري في حفظ وبقاء نظام الحياة، لكنّ ضرورته تكمن في جعل نظام الحياة أكثر ترتيباً ونظماً ورشداً، وكلّ مجتمع يبغي التطوُّر والرشد يجد نفسه مضطراً إليه. ورغم أنّه ليس اضطرارياً في بقاء النظام، لكنّ رشد النظام وارتقاءه تجعل له الاضطرارية والضرورة. ولهذا قسمنا البناءات العقلية إلى: اضطرارية أولية، وغير اضطرارية ثانوية. والأدلة على لغوية وعدم فائدة طرح هذا البناء الثانوي في مجالات الفقه والأصول متعدّدة.

**الأول**: مع هذا الترديد الموجود في أصل تحقّق البناء الاضطراري لا يكون هناك مكان لطرح الاضطرار الثانوي. فرغم دور هذا البناء في التمدّن والتطور الحضاري للمجتمعات البشرية فإنه ـ وبحسب رأينا ـ لم يتحوّل بأي شكل إلى نوع من الالتزام العامّ. فمثلاً: رغم مرور عقود على سنّ قوانين السير والتنقّل، وسعي الدول في جعلها ثقافة تشجع عليها حيناً، وتضع عقوبات أخرى، إلاّ أنها لم تتحول إلى التزام جمعي. فلا زلنا نرى العديد من النقائص وعدم التفوّق بشكلٍ كبير فيها. ونفس الشيء نراه بالنسبة إلى التأمين ونحوه. فحتى مع وجود اتّفاق عام في مختلف المجتمعات عليه، والتوافق عليه، إلاّ أن تعريفه وأشكاله لا زالت تعرف الاختلاف. وغيره كثير.

**الثاني**: ما أنجزنا القول فيه في خصوص الاعتبارات العلمية وضروريات البناءات العقلية، الظاهر أنّها ليست متواجدة بكثرة في البناءات من الدرجة الثانية (غير الاضطرارية)؛ لأنّ هذه الأمور لا تندرج ضمن الضرورات التي تتوقَّف عليها الحياة؛ ليصبح الإنسان مكرهاً ومجبوراً عليها، أو أن بداهته مانعةٌ من التوجُّه إلى أدلّة هذا النوع من الأمور غير الاضطرارية؛ لأن هذه البناءات مسبوقة بحاجات ورغبات الدولة والمجتمعات، وبعبارة أخرى: الدولة والمفكِّرون في مجتمع وأمّة يرون أن ارتقاء مجتمعاتهم ودولهم وأممهم في الجانب المعاشي والثقافي يفرض الالتزام بهكذا قانون. وضمن هذا الاستدلال يكون دليل عقلي يسبق التحرك نحو الفعل يظهر في شكل قانون، ليتحوّل في ظلّ تحرك الدولة إلى سلوك جمعي. لذلك يكون هذا الاستدلال موجباً لظهور قانون، ثم ينتقل إلى سيرة، وهو ما سيكون مناسباً للبحث والتحقيق الفقهي والأصولي، بمعنى أن هذا الاستدلال سيعتمد عليه الفقيه لينطلق في بحثه والتحقيق فيه. فإذا استقر عنده بأن هذا الاستدلال في حدّ البرهان، ويثبت الواقعة، وهذه الواقعة تكون ممتدة إلى الغاية من الخلقة التي تجعل الإنسان عبداً لله، وأن لا تكون مانعاً منها، في هذه الحالة سوف تثبت له الحجية، ولن تحتاج إلى التحقُّق في الخارج.

### ثمرة البحث: عقلانية أو عقلائية علم الأصول

من خلال ما سبق فكلّ السير العقلائية لها منشأ عقلاني، وهي من الأحكام العقلية البديهية؛ بلحاظ الاضطرار إليها. فالنوع خاضع لها بتمام ملله ونحله، مستسلماً لها. ومرادنا من عقلانيتها قابليتها للاستدلال. متى كان للعقل مكانة في الاستدلال اليقيني؛ لإثبات أمرٍ من الأمور أو قضية من القضايا، كانت هذه الأخيرة عقلية، وبهذه المقدّمة إذا ثبت أن علم الأصول علم عقلائي فحينها نثبت أنه علم عقلي. لذا نحن في القسم التالي سنعمل على إثبات عقلائية علم الأصول.

### علم الأصول علم عقلائي

فالقول «الأصول علم عقلائي» عبارة متداولة ومعروفة بين علماء الأصول. وكل مَنْ كان له اطّلاع على كتب علم الأصول سيلاحظ تداولها لاصطلاحات: «بناء العقلاء»، «سيرة العقلاء»، بشكلٍ يتجاوز المائة مرة. والأهم تصريح العديد من العلماء المذكورين بعقلائية الأمارات، والحجج، والقواعد العامة، ومباحث الألفاظ، رغم انتفاء الحاجة إلى إثبات عقلائية علم الأصول.

ومن أقولهم على سبيل المثال:

### الميرزا النائيني

صرَّح العلاّمة النائيني& في بداية مبحث الظنّ وإمكان التعبُّد به بأن تمام الأصول والأمارات والقواعد الظنّية التي تبحث في علم الأصول قواعد عقلائية، وليست من جعل الشارع، وقد أقرها الشارع ولم يردَعْ عنها، ويقول: الطرق المبحوث عنها في المقام([[107]](#endnote-103)) كلّها طرق عقلائية عرفية، عليها يدور رحى معاشهم ومقاصدهم ومعاشراتهم. وليس في ما بأيدينا من الطرق ما يكون اختراعية شرعية، ليس منها عند العقلاء عينٌ ولا أثر، بل جميعها من الطرق العقلائية. وتلك الطرق من حيث الإتقان والاستحكام عند العقلاء كالعلم، أي حالها عندهم حال العلم، من حيث الإصابة والخطأ. والشارع قرَّر العقلاء على الأخذ بها، ولم يردع عنها»([[108]](#endnote-104)).

### الإمام الخميني

صرّح الإمام الخميني&، كغيره من العلماء، في مواضع عديدة بعقلائية علم الأصول، كقوله: إن الأمارات المعتبرة شرعاً غالبها ـ إنْ لم يكن جميعها ـ طرق عقلائية، يعمل بها العقلاء في سياساتهم ومعاملاتهم، ولا تكون تأسيسية جعلية، كما اعترف به المحقِّق المتقدِّم&([[109]](#endnote-105)).

وقال في مكانٍ آخر: فاعلم أنّ الأمارات المتداولة على ألسنة أصحابنا المحقِّقين كلّها من الأمارات العقلائية التي يعمل بها العقلاء في معاملاتهم وسياساتهم وجميع أمورهم، بحيث لو ردع الشارع عن العمل بها لاختلّ نظام المجتمع، ووقفت رحى الحياة الاجتماعية. وما هذا حاله لا معنى لجعل الحجية له، وجعله كاشفاً محرزاً للواقع، بعد كونه كذلك عند كافّة العقلاء. وها هي الطرق العقلائية ـ مثل: الظواهر، وقول اللغوي، وخبر الثقة، واليد، وأصالة الصحّة في فعل الغير ـ ترى أن العقلاء كافّة يعملون بها من غير انتظار جعل وتنفيذ من الشارع، بل لا دليل على حجّيتها، بحيث يمكن الركون إليه، إلا بناء العقلاء، وإنما الشارع عمل بها كأنّه أحد العقلاء. وفي حجّية خبر الثقة واليد بعض الروايات التي يظهر منها بأتمّ ظهور أنّ العمل بهما باعتبار الأماريّة العقلائية([[110]](#endnote-106)).

### السيد حسن الموسوي في منتهى الأصول

إن الشارع ما اخترع طريقاً خاصاً لتبليغ أحكامه، بل اعتمد على الطرق العقلائية وما اعتمدوا عليه. فلو كان في نظره أحد طرقهم أو أكثر غير مرغوب فيه فلا بُدَّ من ردعه، وتشديد النكير عليه، كما فعل في القياس([[111]](#endnote-107)).

### صاحب الأصول المهذّبة

ينتقد الشيخ غلام حسين التبريزي، في مقدّمة كتابه الأصول المهذّبة، تنقيح مباحث الأصول، ويرى أن أغلب مباحث هذا العلم فطريّة وارتكازية، قائلاً: ويطنبون في تنقيح مباحث الأصول، التي أكثرها فطريات وارتكازيّات، غاية الإطناب([[112]](#endnote-108)).

وما سلف هو مجرّد قسم من إظهار النظر في علم الأصول بشكلٍ كلّي، وإلا فإنّ نظر الأصوليين في كلّ مبحث من مباحثه قد أفصح عن عقلائيتها، واستنادها إلى السيرة العقلائية. وهو الأمر الظاهر غير الخفيّ على أحدٍ منهم، وسنعمل على تبيين كيفية الاستدلال بالسيرة في بعض تلك المباحث.

### أصول الفقه علم عقلي

مع إثبات الاعتراف بعقلائية علم الأصول، وبنائه على سيرة العقلاء، تتضح صغرى البرهان، بعد أن أثبتنا في الأقسام السابقة كبراه، وهي عبارة عن «كلّ سيرة عقلائية مبنيّة على قواعد عقلية». وتأخذ نتيجة هذا البرهان الشكل التالي:

علم الأصول علم عقلائي، ومبنيّ على سيرة العقلاء.

كلّ سيرة عقلائية مبنيّة على قواعد عقلية.

النتيجة: علم الأصول مبنيّ على قواعد عقلية.

والمقصود بعقلائيته قابليته للاستدلال، وأنّه ليس تعبُّدياً. وهي النتيجة التي سنحاول إثباتها، والتوصل إليها، عبر البحث في بعض القواعد الأصولية، وكيفية الاستدلال فيها.

من خلال ما سبق نستنتج أنّ الحكم بعقلائية علم الأصول من الأمور المعلومة عند علماء الأصول. وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلى أن لازم التصريح بأنّ السيرة العقلائية تقوم على أدلّة عقلية ـ كما قال بذلك العديد من الأعلام، أمثال: العلامة الطباطبائي؛ والسيد البروجردي ـ عقلائيّة علم الأصول. ونرى البعض قد صرَّح بذلك في مقدّمة كتبهم: «بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين. قضايا وجدانية انتظمت في فصولٍ يحكم بها العقل السليم، والفطرة الموهوبة التي فطر الناس عليها، لتكمل النعمة، وتتمّ بها الحجّة؛ لئلا يكون للناس على الله حجّة»([[113]](#endnote-109)).

### النتيجة

تنقسم أحكام العقل بلحاظ الاضطرار إلى: أحكام اضطرارية؛ وأحكام غير اضطرارية.

الأحكام الاضطرارية هي تلك المجموعة من الأحكام التي يكون الإنسان مجبراً ومضطراً للعمل بها؛ لحفظ بقائه واستمرار حياته، نظير: الأكل والشرب، العمل بالظواهر، وأمور أخرى مماثلة. وميزة هذه الأحكام أن البعد العملي فيها أقوى من البعد العلمي؛ لأنها بلحاظ البعد العلمي لا تحتاج إلى التأمُّل ودقّة التفكر فيها، كما لا تحتاج إلى الاستدلال؛ لأن ضروريتها في الحياة جعلتها بديهيّة، حتى أن استدلاله عليها يأخذ شكلاً بسيطاً، بعيداً عن التوغُّل البرهاني والاستدلالي. وهذا هو السبب الذي جعل الناس يغفلون عنها كأحكام عقلية، واتَّخذ البعد العملي فيها شكل السيرة العقلائية، بشكلٍ غطّى عن البعد العلمي فيها. وقد أكد علماء الأصول مرّات ومرّات على أن استبعاد الأصول العقلائية لازمه إيجاد الاختلال في نظام الحياة. واذا كان الإقرار بهذا المستوى فكيف أمكن قول بعضهم: إن السِّيَر العقلائية ليست لها الكاشفية (الكشف عن الواقع)، في حين أن دليل العديد من الأحكام العقلية يرتكز على الاختلال أو عدم الاختلال في نظام الحياة؟! إذاً فسِيَر العقلاء ترجع إلى العقل، وبهذا تكون لها الحجّية الذاتية. ولأن الشارع له الاختيار الجزئي فإنه بالنسبة إلى موقفه في التصرُّفات الاحتمالية والجزئية صار الرجوع إليه واجباً. ووفق هذا المبنى يصبح ممكناً تحديد حدود السيرة العقلائية. لكنْ لأن السيرة سلوكٌ صرف، وسلوك الإنسان يكون مبتلىً بالجهل والهَوَس والضجيج، ما يجعله لا يملك أن يشخِّص الحقّ من الباطل، والحجة من اللاحُجّة.

ومن خلال هذه التوضيحات فعلم الأصول، الذي هو علم مبنيّ على القواعد المحصَّلة من البناءات العقلائية، هو علم عقلائي. والمستخلص من هذه النتائج خروج علم الأصول من ضيق التحليلات التعبُّدية، لينفتح على المحيط الاستدلالي العقلي. ومن خلال التناغم والتناسق بين القواعد الأصولية وكيفيتها ونظمها سيكون له الأثر الكبير في تعميق وتوسيع عملية الاستنباط.

الهوامش

# تعزيرية العقوبات الحكومية و دور «المعصية» في ماهية التعزير

السيد محسن فتاحي([[114]](#footnote-5)\*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

### **بيان المسألة**

قبل تأسيس الجمهورية الإسلامية كان نظامنا الجزائي تلفيقاً من عناصر من الأحكام الجزائية في الإسلام والقوانين الوضعية في البلدان الغربية. وبعد انتصار الثورة، وقيام الجمهورية الإسلامية، وتدوين الحقوق الجزائية الحديثة على أساس الأحكام الشرعية، وُضعت أمام المفكِّرين بحوث جادّة في دائرة تطبيق العقوبات الإسلامية، من قبيل: الحدود، والقصاص، والتعزير. إن الجلد، الذي هو من أبرز مصاديق التعزير، يثير مشاعر العالم ضدّ النظام الجزائي في الإسلام. وقد أدّى ذلك إلى طرح هذا السؤال القائل: هل يمكن استبدال العقوبات المنصوص عليها في النصوص الشرعية بعقوبات أخرى، من قبيل: الحبس أو الغرامات المالية؟ ومن ناحية أخرى فإنّ اتّساع رقعة النشاط الاجتماعي، وضرورة اعتبار بعض الجرائم في هذا النشاط رعايةً للحقوق الفردية والاجتماعية، تفرض علينا سؤالاً آخر وهو: هل يمكن اعتبار عقوبة السجن أو الغرامات المالية المصادق عليها حديثاً عقوبات تعزيرية أم أنها تختلف عنها اختلافاً ماهوياً؟

يبدو أنّ دراسة مفهوم المعصية، ودخالته في ماهية التعزير، يمكن له أن يقدم إجابة واضحة عن هذه الأسئلة.

### بيان معنى المفردات

### 1ـ التعزير

إن المراد من التعزير هو التعزير الشرعي. والتعزير الشرعي: عقوبة لم يتمّ تحديد نوعها أو مقدارها من قبل الشارع غالباً. واعتبر ذلك من صلاحيات الحاكم الشرعي، بالالتفات إلى خصائص ومقتضيات الزمان ونوع المعصية وشخصيّة المُدان. يفهم ذلك من لسان الروايات. وهذا موضع إجماع واتّفاق من قبل الفقهاء، من الشيعة وأهل السنّة([[115]](#endnote-110)).

### 2ـ الذنب

إن مرادنا من مفردة الذنب هو المصطلح الفقهي الذي يُطلق على المخالفة التي يرتكبها المكلَّف تجاه الأحكام الأولية الشرعية الإلزامية. وطبقاً للرأي المشهور فقهياً ينقسم الذنب في الشريعة إلى قسمين، يندرجان تحت عنوان: الذنوب الصغيرة؛ والذنوب الكبيرة. ومن خصوصيات الذنوب هي أنّ مرتكبها تترتَّب عليه حرمة تكليفية؛ وعقوبة أخروية.

إن المسألة التي يجب أخذها بنظر الاعتبار، وتشكِّل في الحقيقة فرضية هذا التحقيق، هي أن مخالفة الأوامر الحكومية لا تعتبر ذَنْباً بالمعنى المصطلح. بمعنى أن مخالفة الأوامر الحكومية وإنْ ترتبت عليها بعض العقوبات، بَيْد أنّ فاعلها لا يكون مرتكباً لفعلٍ محرَّم، ومن حيث العنوان الأولي وذات العمل لا يكون مستحقّاً للعقاب الأخروي.

### 3ـ المخالفات القانونية

إن المراد من المخالفات القانونية ما كان من قبيل الفعل أو ترك الفعل الذي تعتبره الحكومة الإسلامية ـ طبقاً للمصالح الاجتماعية ـ مخالفةً. وعليه فإن الذنوب التي أقرّت من قبل الشارع مباشرةً، ونطلق عليها تسمية المخالفات الشرعية، تعتبر خارجةً عن مصطلح المخالفات القانونية في هذا المقال.

### التعزير ودائرة شموله للعقوبات القانونية

لا شكّ في أن بعض المخالفات القانونية هي مباحات شرعية، وقد عمدت الحكومة إلى حظرها واعتبارها مخالفة؛ رعايةً لمصالح المجتمع. ولكي نتمكن من اعتبار هذه العقوبات من نوع التعزير يجب علينا قبل كلّ شيء أن نثبت أن دائرة متعلَّق التعزير أوسع من الذنوب الشرعية. فهل الأمر كذلك؟

إن دراسة مساحة الجرائم التي يستحقّ مرتكبها التعزير ستلعب دور الدليل لنا في العثور على الإجابة عن هذا السؤال.

### أـ بحث دائرة المخالفات الموجبة للتعزير

إن الآراء الفقهية تحكي عن وجود رأيين رئيسين في باب عقوبة التعزير:

فهناك مَنْ يعتقد بأن التعزير الشرعي يقتصر على الأفعال التي اعتبرها الشارع من الذنوب الكبيرة.

وأما الرأي الآخر فعمد إلى توسيع دائرتها، لتشمل حتّى الذنوب الصغيرة أيضاً. وعليه فإن مرتكب الصغيرة تطاله العقوبة التعزيرية أيضاً([[116]](#endnote-111)).

قال الإمام الخميني& في تحرير الوسيلة: «كلّ مَنْ ترك واجباً أو ارتكب حراماً فللإمام ونائبه تعزيره، بشرط أن يكون من الكبائر»([[117]](#endnote-112)).

وكما يلاحظ فإن الإمام& قد ضيَّق من دائرة المتعلَّق بعد اشتراطه أن يكون الذنب كبيراً. كما يمكن أن نشاهد هذا الرأي عند صاحب الجواهر أيضاً([[118]](#endnote-113)).

بينما ذهب بعض العلماء الآخرين إلى تعميم الحكم، ليشمل حتّى الذنوب الصغيرة. فقد قال السيد الخوئي في تكملة المنهاج: «مَنْ فعل محرَّماً أو ترك واجباً إلهياً عالماً عامداً عزَّره الحاكم، حسب ما يراه من المصلحة»([[119]](#endnote-114)).

### 1ـ أدلّة جواز التعزير على الذنوب الصغيرة

في هذه الفقرة نطالع جواز التعزير على الذنوب الصغيرة من زاويتين:

**الأولى**: الروايات.

**الثانية**: قاعدة متصيَّدة دالّة على «وجوب التعزير على كلّ معصية».

### أـ الروايات

في رواية عن الإمام الصادق× سأل فيها أبا الصباح الكناني عن حكم من ينجِّس المسجد الحرام عامداً، فكان الجواب بوجوب تعزيره. وإليك نصّ الرواية: «قال الصادق×: ما تقول في مَنْ أحدث في المسجد الحرام متعمِّداً؟ قلت: يُضرَب ضرباً شديداً. قال: أصبْتَ»([[120]](#endnote-115)).

وإنما يكون الاستدلال بهذه الرواية تاماً إذا اعتبرنا تنجيس المسجد الحرام من الصغائر، دون الكبائر؛ لأن الرواية تقول بعد ذلك بوجوب قتل مَنْ ينجّس الكعبة؛ وذلك إذ يقول: «ما تقول في مَنْ أحدث في الكعبة متعمّداً؟ قلت: يقتل. قال: أصبْتَ؛ ألا ترى أنّ الكعبة أفضل من المسجد؟»([[121]](#endnote-116)).

ويمكن المناقشة والإشكال على تعميم الحكم بالتعزير الوارد في هذه الرواية ليشمل الصغائر أيضاً؛ إذ يحتمل أن يكون تنجيس المسجد الحرام من الكبائر أيضاً، غاية ما في الأمر أنّ الكبائر تتفاوت في درجاتها، ويمكن لقوله× «ألا ترى أنّ الكعبة أفضل من المسجد» أن يؤيِّد ذلك.

**وقد يُشكَل علينا** بأن الأمر إذا كان كذلك فإن الرواية ستكون أجنبية عن التعزير. فهي واردة في باب الحدود؛ لأنّ القتل بالنسبة إلى تنجيس الكعبة المشرَّفة إنما هو من الحدود قطعاً، ولا يدخل في دائرة التعزيرات. وعليه فإن قرينة السياق تقتضي أن تكون العقوبة الواردة بشأن تنجيس المسجد الحرام من الحدود أيضاً، دون التعزيرات.

**وجوابنا عن ذلك**: إن قرينة السياق لا حجّية لها. **هذا أوّلاً**.

**وثانياً**: إن الحدّ يجب أن يكون معلوم المقدار، في حين أنّ قوله: «يُضرب ضرباً شديداً» لم يبيِّن مقدار الضرب؛ [لأنّ الشدة بيان للكيفية، دون الكمية].

وهناك مجموعة أخرى من الروايات. ورغم اشتمالها على مشاكل في أسانيدها، فإنّه؛ بلحاظ تواترها الإجمالي، يمكن التمسُّك بمضمونها لإثبات مشروعية التعزير في الصغائر، من قبيل:

ـ رواية أبي مريم، عن الإمام الباقر× قال: «قضى أمير المؤمنين× في الهجاء التعزير»([[122]](#endnote-117)).

ـ وفي رواية الحسين بن أبي العلاء، عن الإمام الصادق×، قال: «إنّ رجلاً لقي رجلاً على عهد أمير المؤمنين× فقال: إنّ هذا افترى عليَّ. قال: وما قال لك؟ قال: إنه احتلم بأمّ الآخر. قال: إنّ في العدل إنْ شئت جلدت ظلَّه؛ فإنّ الحُلم إنّما هو مثل الظلّ، ولكنّا سنوجعه ضرباً وجيعاً؛ حتّى لا يؤذي المسلمين، فضربه ضرباً وجيعاً»([[123]](#endnote-118)).

وقد ورد التعزير في باب الصغائر، من قبيل: موافقة المرأة زوجها على الجماع في شهر رمضان([[124]](#endnote-119))، والجماع حالة الحيض([[125]](#endnote-120))، وشهادة الزور([[126]](#endnote-121))، وفي غير ذلك من الموارد الأخرى أيضاً([[127]](#endnote-122)).

**وربما قيل** باقتصار عقوبة التعزير على هذه الموارد المنصوص عليها في هذه الروايات فقط، فلا يمكن أن نستفيد من هذه الروايات تعميم التعزير لكلّ صغيرة أخرى.

**ويمكن القول**: إن لسان هذه الروايات بحيث لا يُستظهر منها موضوعية نوع الذنب، بل الذي يفهم منها عُرْفاً هو أنّه حيث وقع حرام أو تمّ ترك واجب وجب تعزير المرتكب. وعلى حدّ تعبير الأصوليين فإنّ العرف يُلغي الخصوصية في مثل هذه الموارد، ويقول: إن نفس ارتكاب العمل المحرَّم ومخالفة الشرع يوجب استحقاق التعزير، دون أن تكون هناك خصوصية لنوع الذنب المرتكب.

ومع ذلك فإن استفادة التعميم من هذه الروايات يواجه إشكالاً آخر، وهو: إنّ أقصى ما يُستفاد من مجموع الروايات هو أن التعزير قد تمّ تشريعه في الجملة في موارد من الذنوب الصغيرة، دون أن يُفهم من ذلك انحصار العقوبة في مورد الصغائر بالتعزير فقط. والشاهد على ذلك هو أنه يتمّ ـ في عقوبة بعض الصغائر والمنكَرات([[128]](#endnote-123)) ـ إعمال مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر([[129]](#endnote-124))، دون التعزير.

### ب ـ قاعدة: «التعزير على كلّ معصية»، و«كلّ منكَر يُعزَّر مرتكبه»

لقد حاول البعض أن يشرّع جواز التعزير في الصغائر من خلال الاستناد إلى قاعدة فقهية تقول: «كلّ منكَر يعزَّر مرتكبه»([[130]](#endnote-125)).

### أدلة القاعدة

وسوف نستعرض أدلة قاعدة «التعزير على كلّ معصية» ضمن ثلاثة عناوين، وهي: الروايات الخاصة؛ والروايات العامّة؛ والدليل العقلي القائم على وجوب حفظ النظام.

### 1ـ الروايات الخاصة

ليس هناك بين أيدينا رواية مستقلّة في مضمون هذه القاعدة، بل هي قاعدة استظهارية من الروايات الواردة في التعزير على بعض المعاصي([[131]](#endnote-126)). وفي ما يتعلق بالتمسك بهذه الروايات كانت هناك موارد أشرنا إليها في الفقرة (أـ الروايات)، وقد انتهينا هناك إلى نتيجة مفادها أننا لا نستطيع أن نستفيد التعميم من هذه الروايات. ولذلك فإنّ هذه الروايات لا يمكن لها أن تشكِّل مستنداً مقبولاً لتأسيس هذه القاعدة.

### 2ـ الروايات العامة

وهناك مضمون آخر يستفاد من عدّة روايات. فعلينا أن نرى ما إذا كان يمكن لهذا المضمون أن يشكِّل مستنداً لقاعدة «التعزير على كلّ معصية». فقد ورد في هذه الروايات تعابير من قبيل: «إنّ الله تعالى جعل لكلّ شيء حدّاً، ومَنْ تعدّى ذلك الحدّ كان له حدّ»([[132]](#endnote-127)).

**إشكال:** هناك تشكيك في دلالة هذه الروايات. ومن ذلك أن كلمة (الشيء) مطلقة، فهي تشمل كلّ شيء، ولا تختصّ بالذنوب. وعليه طبقاً لهذه الروايات كلما تجاوز شخص حدود شيء وجب إقامة الحدّ عليه، في حين لا يمكن الالتزام بذلك. وبالإضافة إلى ذلك لم يتّضح ما هو المراد من الحدّ؟ فهل المراد هو «المقدار الذي يرسم حدود الشيء ويبيِّن بدايته ونهايته»، أم أن المراد من الحدّ هو «الرعاية المتعارفة للشيء»، من قبيل: أن يقال: «إنّ للمحبّة حدّاً أيضاً»؟([[133]](#endnote-128)).

وقد تمّ الادّعاء بأن هذا الإجمال الدلالي يُسقِط صلاحية الاستناد إلى المضمون المتقدِّم.

**والجواب:** لا وجه لهذه التشكيكات؛ وذلك لاشتمال هذه الروايات الواردة في هذا المضمون على ما يحدّد أن المراد من الشيء هو الذنب، والمراد من الحدّ هو العقوبة الشرعية. ومن هذه الناحية يكون «كلّ شيء» عام يشمل جميع الذنوب، ومن ذلك ندرك أن المراد من «الحدّ» ما يشمل التعزير، وحتى التأديب أيضاً.

ورغم أن التشكيكات المتقدّمة لا تبدو صائبة، بَيْد أنّه من حيث إن لفظ «الحدّ» يُطلق على التأديب أيضاً لا يمكن لنا أن نحرز أنّ كلّ ذنب لا تكون عقوبته حدّاً يجب أن يكون تعزيراً؛ لاحتمال أن تكون عقوبته هي التأديب، دون التعزير، أو غير ذلك من مراتب النهي عن المنكر.

**الإشكال الآخر:** إن الاستدلال بهذه الروايات إنما يكون صحيحاً إذا كان حدّ كل فعل محرَّم منحصر بالحدّ والتعزير، في حين أن الحدّ في الجناية بالنسبة إلى البدن والنفس هو القصاص أو الدية، والحدّ في اغتصاب المال هو الإعادة أو التعويض، والحدّ في ارتكاب الكبيرة التي لم يرِدْ فيها الحدّ أو التعزير هو الحكم بالفسق وعدم قبول الشهادة([[134]](#endnote-129)).

**والجواب:** إنّ هذا الإشكال غير وارد؛ لأن الموارد المذكورة قد حدَّد الشارع العقوبة فيها بشكل جزئي أو كلي، بحيث إنها إمّا أن تندرج تحت هذا المضمون أو أنها تخصِّصه. وإنّما يستدلّ بهذا المضمون في المورد المشكوك، بمعنى أنْ لا يكون بين أيدينا نصٌّ يبيِّن نوع عقوبته، ولذلك يمكن لنا التمسُّك بعمومية هذا المضمون لإثبات التعزير.

ومن هنا فإن الطريق المناسِب للمناقشة في صحّة الاستدلال بهذه الروايات هو الاستناد إلى عموم كلمة «الحدّ» بالنسبة إلى الحدّ والتعزير والتأديب، طبقاً للإيضاح المتقدِّم.

### 3ـ دليل حفظ النظام

لقد أبدى الإسلام أهمّية كبيرة للمحافظة المادية والمعنوية وتطبيق الأحكام في مجاريها. وعلى هذا الأساس فإن مقتضى حفظ النظام وصيانة قوانين الشريعة يستدعي معاقبة كلّ مَنْ يخالف نظام الشريعة([[135]](#endnote-130)).

**نقد:** إن الإشكال الذي يرِدُ على هذه المقاربة هو أن صيانة الشرع وقوانينه، أو ضمان أهدافه، لا تستلزم تشريع التعزير في جميع مفردات الذنوب، كبيرها وصغيرها. كما أن العقل لا يرى ملازمة بين حفظ النظام وضرورة التعزير على الذنوب الصغيرة([[136]](#endnote-131)). بل يكفي في ذلك إقرار بعض العقوبات الحدّية والتعزيرية في عدد ملحوظ من المنهيات الشرعية. وبطبيعة الحال فإن هذا ما قامت به الشريعة في قوانينها، وخاصّة أن الكثير من المصاديق تندرج تحت عناوين عامّة، من قبيل: الإيذاء، والظلم، وما إلى ذلك من الأمور التي وُضعت الحدود والتعزيرات بإزائها.

يُضاف إلى ذلك إمكانية صيانة النظام في مورد الذنوب الصغيرة من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر([[137]](#endnote-132)) أيضاً، بمعنى أن نكتفي في الموارد التي تنصّ على تحديد المقدار بذلك المقدار المحدَّد. وأما في سائر الموارد الأخرى فيصار إلى «المقرَّر العام» في التعاطي مع الأخطاء، والذي يتمثَّل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر([[138]](#endnote-133)).

ولا بُدَّ من الالتفات إلى أن عدم القبول بتعميم هذه القاعدة ينسجم مع الاحتياط في الأعراض والدماء، التي تحظى بأهمية كبيرة في الشريعة أيضاً، وخاصّة إذا لم نحصر قاعدة درء الحدود بالشبهات([[139]](#endnote-134)) على الشبهات الموضوعية، وعمدنا إلى تعميمها، لتشمل الشبهات الحكمية أيضاً([[140]](#endnote-135)).

### ب ـ بحث حصر أو عدم حصر التعزير بالذنوب

بالالتفات إلى البحوث السابقة يبدو للوهلة الأولى أنّه لم يبقَ هناك من مبرِّر لبحث حصر التعزير بالذنوب؛ إذ وصلنا من خلال البحوث المتقدِّمة إلى نتيجة مفادها أن التعزير على مطلق الذنوب الصغيرة يفتقر إلى الدليل. وعلى هذا الأساس إذا لم نتمكَّن من إثبات التعزير في مطلق الذنوب الصغيرة، مع فقدان الدليل على تسرية الحكم من الروايات المنصوصة إلى سائر الذنوب الصغيرة، لن يكون هناك دليلٌ على تسرية الحكم إلى غير الذنوب؛ بالأولوية. وعليه فإن نتيجة تلك الأدلة وتلك البحوث هي أن هذه الروايات ـ التي هي عمدة أدلّتنا في بحث التعزير ـ لا تقتصر على الموارد المنصوصة، وهي بطبيعة الحال موارد تندرج في دائرة الذنوب، ولذلك لن يكون هناك لطرح هذا البحث موضع من الإعراب.

بَيْد أن هذا الإشكال إنما يصحّ إذا كانت الأدلة محصورة بأدلة التعزير في الذنوب المنصوصة. ولكنْ ـ كما سيتّضح ـ هناك أدلّة يبدو من ظاهرها أنها تحكم بالتعزير على موارد من خارج دائرة الذنوب. فعلينا أن نرى هل يمكن تعميم حكم هذه الأدلّة من موارد غير الذنوب المنصوصة إلى سائر الموارد غير المنصوصة، والتي لا تعدّ ذنباً، ولكنْ ينبغي أن تشرك في هذا الحكم بلحاظ بعض الجهات؟ وعليه يجب علينا أن نستعرض كلاًّ من أدلة حصر وأدلة عدم حصر التعزير بالذنوب، على السواء.

### 1ـ أدلّة حصر التعزير بالذنوب

في ما يتعلق بحصر التعزير بالذنوب يجب الوقوف على بعض الروايات. ومنها:

ـ معتبرة سماعة، عن الإمام الصادق×، أنه قال: «إنّ لكلّ شيءٍ حدّاً، ومَنْ تعدّى ذلك الحدّ كان له حدّ»([[141]](#endnote-136)). وقد ورد هذا التعبير وما يشبهه في روايات أخرى أيضاً، الأمر الذي يجعلنا نقطع بصدور مضمونه.

إنّ المراد من الحدّ في هذه الروايات هو حدود قوانين الشريعة، التي تمّ تحديدها وتعيينها في كلّ مورد من الموارد، وذكرت الروايات بعض مصاديقها. وقد سبق أن بحثنا هذه الطائفة من الروايات.

ويفهم من هذه الروايات مجرَّد مشروعية التعزير بالنسبة إلى ترك التكاليف الشرعية الملزمة، وهي القوانين التي تمَّ بيانها في الشريعة بشكلٍ محدَّد، ويعدّ التخلف عنها ذنباً.

وعليه ليس هناك دليلٌ على تسرية التعزير إلى سائر الأمور الأخرى.

اللهمّ إلا إذا قلنا بأن للفقيه ولاية على التشريع أيضاً، ليتمّ الحكم على القوانين الصادرة من ناحية الحكومة بوصفها حكماً شرعياً؛ أو نعتقد بأن الواجبات الحكومية ـ بعد الإذعان بأنها أحكام حكومية، وليست أحكاماً شرعية أولية ـ يتم التعامل معها كما لو كانت واجبة شرعاً، بحيث يعدّ عدم الالتزام بها ذنباً.

وأما سائر الأدلة التي يمكن إقامتها فهي ذات الروايات، والدليل العقلي الذي تقدّم في البحث السابق، فلا داعي للتكرار.

وعليه فإن الحكم بالتعزير في غير الذنوب يفتقر إلى الدليل. فالتعزير منحصر بالموارد المنصوصة فقط، وهي بأجمعها من الذنوب الشرعية([[142]](#endnote-137)).

### 2ـ أدلّة جواز التعزير على غير الذنوب

في هذه الفقرة نشير إلى دليلين. ففي المرحلة الأولى سوف ننظر في الروايات؛ وبعد ذلك سوف نبحث في دليل حفظ النظام، ومقدار دلالته.

### أـ الروايات

في مقابل الرأي المتقدِّم هناك طائفة من الروايات التي قد يدَّعى أنّها تحكي عن جواز التعزير على غير الذنوب أيضاً. من ذلك ما رُوي عن الإمام أبي عبد الله× أنه قال: «إن أمير المؤمنين× رأى قاصّاً في المسجد فضربه بالدّرة، وطرده»([[143]](#endnote-138)).

ولكنْ يمكن المناقشة في دلالة هذه الرواية على التعزير؛ لاحتمال أن يكون الضرب من باب المقدّمة، تمهيداً لإخراج القاصّ من المسجد، وليس من باب أنه عقوبة على رواية القصص في المسجد.

مضافاً إلى أنه بالالتفات إلى مكانة المسجد وقداسته، التي تستوجب رعاية حرمته، وأنّه محلّ للعبادة، نحتمل بقوّة أنّ ما قام به أمير المؤمنين إنّما هو عملية تأديب، دون التعزير.

وعلى فرض ردّ هذه الاحتمالات يُصار في الحدّ الأدنى إلى إجمال هذه الرواية، وعدم صلاحيتها لتكون موضع استناد في محلّ البحث.

وجاء في رواية أخرى أنّ الإمام علي× كان يتوضّأ، فدفعه شخصٌ، وأسقطه أرضاً، فقام الإمام، وضربه بالسوط ثلاثاً، وقال له: «إيّاك أن تدفع، فتكسر، فتغرم»([[144]](#endnote-139)).

ويمكن بيان الاستدلال بهذه الرواية على النحو التالي: رغم أنّ دفع شخص وإسقاطه على الأرض دون تعمُّد إلى ذلك لا يُعدّ ذنباً، بَيْد أنّ الإمام عليّاً× قد عزَّر الخاطئ؛ بسبب عدم رعايته لحقوق الآخرين.

ونحن هنا نعيد ذات المناقشة المتقدِّمة: تمّ تشريع الجلد في بعض الموارد من باب التأديب، دون التعزير.

ويضاف إلى ذلك أن هذه الرواية إنما تحكي عن فعل الإمام، والفعل ليس صريحاً في التعبير عن الوجه الشرعي.

هذا ويحتمل أن ذلك الشخص إنما قام بعملية الدفع عامداً، فيدخل فعله في دائرة الذنوب الصغيرة؛ لاشتماله على إيذاء المؤمن.

ولذلك حتّى إذا لم نقل بأنّ الجَلْد كان من باب التأديب، بل هو من باب التعزير، ولكنْ حيث نطبِّق عليه عنوان الإيذاء يجب القول: إن هذه الرواية إما هي أجنبية عن التعزير في غير الذنوب، أو هي في الحدَّ الأدنى مجملةٌ، فلا يمكن الاستناد إليها بوصفها دليلاً.

ولكنْ يمكن مناقشة هذا الاحتمال بأن يقال: إن ذيل هذه الرواية يشتمل على ظهور عرفي في التعليل. فإنّ الإمام من خلال قوله: «إيّاك أن تدفع، فتكسر، فتغرم» يروم أن يبيِّن للخاطئ سبب ضربه إيّاه. وعليه إذا كان الضرب بسبب الإيذاء كان على الإمام أن يقول مثلاً: «إيّاك أن تدفع وتؤذي الناس»، لا أن يذكر سبباً آخر.

كما يمكن النقاش في الاستناد إلى هذه الرواية من ناحية أخرى أيضاً، وذلك بأن يقال: يحتمل أن تكون الأحكام المذكورة إنّما صدرت عن حيثية مقام الولاية الثابة للمعصوم×، وليس من حيثية مقام إبلاغ الأحكام والرسالة. وبعبارة أخرى: إن هذه الأحكام هي أحكام ولائية، وليست أحكاماً أوّلية فرعية شرعية.

ومهما كان فإن وجود احتمال أن يكون ما قام به الإمام عملية تأديبية يكفي في إثبات عدم جواز الاستناد إلى هذه الرواية لإثبات عموميّة متعلَّق التعزير.

### ب ـ دليل حفظ النظام

وفي معرض البحث في أدلة جواز التعزير على الذنوب الصغيرة أشرنا إلى دليل حفظ النظام. وهنا نرى استعراض هذا الدليل مجدَّداً. والسبب في إعادة هذا الدليل هنا هو الاختلاف بين طريقة الاستناد إليه على إثبات المطلوب في ما نحن فيه وطريقة الاستناد إليه في البحث السابق. وهذه النقطة كانت تستوجب إيراد هذا الإشكال على دليل حفظ النظام، وهو أن حفظ النظام لا يقتضي وجوب التعزير على كلّ فعل يدخل في دائرة الذنب، بل بالالتفات إلى تشريع الطريقة العامّة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب القيام بمراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مورد الذنوب التي لم يرِدْ فيها نصٌّ بالحدّ أو التعزير. وحيث إن الفتوى بالتعزير فيها تستلزم الولاية على التشريع، وهو غير ثابتٍ حتّى للمعصوم، لذلك لا يوجد أيُّ دليلٍ على إقامة التعزير في الذنوب غير المنصوص عليها. في حين أنّ محور البحث الراهن هو الأفعال التي هي في حَدِّ ذاتها، وبلحاظ الحكم الأوّلي، مباحة، ولا توجد عقوبة شرعية على فعلها، غير أنّ مصلحة النظام تقتضي بأنْ تفرض الحكومة بعض القيود عليها.

وعليه لا يرِدُ إشكال «الولاية على التشريع» على هذا البحث؛ وذلك لأنّ التقنين في دائرة الضرورات والمصالح الاجتماعية من مصاديق حفظ النظام، وهو موضع تأييد من قبل الشارع. وليس مرادنا من ذلك أنّ الشارع قد منحها الشرعية؛ لأن حفظ النظام دليل عقلي، ولا يحتاج في إثبات مشروعيته إلى تأييد أو إمضاء من الشريعة، بل تكفي بداهته وعقلانيته على إثبات مشروعيّته. وبطبيعة الحال فإن هذا الدليل إنّما يثبت مشروعية العقوبة بالعنوان الثانوي تجاه تلك المجموعة من الأفعال التي لا تعتبر ذنباً في حدّ ذاتها، ولكنّها تدخل في دائرة المخالفات بلحاظ الدور الذي تلعبه في انتظام الأمور. وبالتالي لا يمكن إثبات أنّ العقوبة عليها تدخل في باب التعزير؛ لأن هذا النوع من العقوبات التي يتمّ وضعها بالعنوان الثانوي تنسجم مع العقوبات الرادعة، أو مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً.

### الاستنتاج

بالالتفات إلى ما تقدم، ومن خلال المقدّمتين التاليتين:

1ـ إنّ الكثير من المخالفات القانونية لا تدخل في دائرة الحرام بلحاظ عناوينها الأوّلية، كي تعدّ من الذنوب.

2ـ إن غاية ما تثبته مضامين الأدلّة الواردة في الشريعة بشأن التعزير هو التعزير في الأفعال التي تعتبر من الذنوب بلحاظ عناوينها الأوّلية.

ينتج من ذلك أنّ المخالفات المذكورة لا تشتمل على خصائص الذنوب التعزيرية. وعليه لا بُدَّ من اختيار عناوين أخرى لهذا النوع من العقوبات، من قبيل: العقوبات القانونية، أو الحكومية، وما إلى ذلك، وأن نرتب عليها أحكاماً غير أحكام العقوبات التعزيرية.

الهوامش

# ظاهرة الاتّجار بالبشر

# دراسةٌ فقهيّة

الشيخ مجيد شاكر سلماسي([[145]](#footnote-6)\*)

ترجمة: السيد حسن علي البصري

### **مقدّمة**

إن من الأنشطة المنافية للأخلاق وحقوق الإنسان، والتي تمثّل تحدّياً للإنسان المعاصر، ما يُسمى بظاهرة تهريب البشر([[146]](#endnote-140))، والاتّجار بهم، وخاصّة النساء والأطفال. وقد عُرِف بعبوديّة العصر الحديث([[147]](#endnote-141)). وبالالتفات إلى الأهمية التي يوليها الشرع الإسلامي المقدَّس لحرّية الإنسان وقيمته وكرامته نسعى في هذا التحقيق إلى دراسة هذه الظاهرة من زاويةٍ إسلامية.

لم يفرد عنوان مستقلّ لظاهرة تهريب البشر والاتّجار بهم في الفقه الإسلامي، ولكنه عدّ عملاً محرَّماً في إطار بيع الحُرّ، ضمن بحث المكاسب المحرّمة([[148]](#endnote-142)). وقد رتب العلاّمة الحلّي في كتابه تحرير الأحكام على بيع الحرّ (الاتّجار بالبشر)، بالإضافة إلى الحرمة التكليفية، حكماً وضعياً أيضاً([[149]](#endnote-143)). وذهب أبو الصلاح الحلبي إلى وجوب قطع يد مَنْ يرتكب جريمة بيع الحُرّ (الاتّجار بالبشر)([[150]](#endnote-144))؛ لا بسبب السرقة، بل للفساد في الأرض([[151]](#endnote-145)).

ومضافاً إلى ذلك فإن الاتّجار بالبشر، بالإضافة إلى كونه من مصاديق بيع الحُرّ، يدخل أيضاً تحت عنوان القيادة، وإشاعة الفحشاء، والمحاربة أيضاً. وكلّ واحدٍ من هذه العناوين يعدّ باباً مستقلاًّ من أبواب الحرام. وبالإضافة إلى الضمان، والحرمة التكليفية والوضعية، فإنّه يستوجب الحدّ والتعزير، بل القتل في بعض الموارد.

### أسئلة البحث

1ـ ما هو حكم الاتّجار بالبشر في التعاليم الإسلامية؟

2ـ ماذا يعني الاتّجار بالبشر؟

3ـ ما هي أسباب وأهداف الاتّجار بالبشر؟

### فرضية البحث

سنبحث في هذه الرسالة عنوان الحدّ أو التعزير للاتّجار بالبشر في الشريعة الإسلامية. وستكون لنا جولة على أحكام الاتجار بالبشر في الشريعة الإسلامية (لمختلف المقاصد والغايات).

يدخل الاتجار بالبشر ضمن المكاسب المحرّمة في الفقه الإسلامي؛ إذ يدخل تحت عناوين: القيادة، والإفساد في الأرض، وإشاعة الفحشاء، وضمان الحُرّ، ويكون فاعله مستحقّاً للحدّ والتعزير، بل القتل في بعض الحالات، كما إذا كان من مصاديق المحاربة.

### أهداف البحث

يهدف هذا المقال إلى دراسة ظاهرة الاتجار بالبشر في إطار الجريمة المنظمة، بالاستناد إلى المصادر الفقهية والحقوقية، والعمل على الحدّ منها؛ من خلال رفع مستوى الوعي لدى الناس، ضمن بحث نقاط الضعف المحتملة في القوانين ذات الصلة بهذه الظاهرة.

### سابقة البحث وميزته

تقدّم أن بحث الاتجار بالبشر لم يرِدْ في الكتب الفقهية ضمن هذا العنوان الصريح، وإنما جاء تحت عناوين أبواب ذات صلة بهذا الموضوع، من قبيل: القيادة، وإشاعة الفحشاء، وضمان الحُرّ، وبيع الحُرّ. ويمكن أن يكمن امتياز هذا البحث في أن الرؤية التحقيقية لهذه الظاهرة رؤية فقهية ودينية، في حين أن سائر البحوث المنجزة في هذا الحقل الهامّ، والذي يحتاج إليه المجتمع حاجة ماسّة، رغم كل الامتيازات والحسنات، قد اقتصرت على البُعد الحقوقي من المسألة في مقرَّرات الجمهورية الإسلامية والقوانين الدولية، ودرست في الغالب نقاط الضعف والنواقص والموانع العملية لهذه القوانين؛ من أجل الحيلولة دون هذه الجرائم العالمية. وإذا تمّ إنجاز دراسة تبحث في رؤية الإسلام فإنها تقتصر على جانبٍ من الاتجار بالبشر، من قبيل: الدراسات التي أنجزت بشأن الاتّجار بالنساء لغايات مثل الدعارة وما إلى ذلك. والامتياز الآخر لهذا البحث يمكن أن يكون في دراسة حجم التناغم بين الأحكام الإسلامية والقوانين الوضعية.

### تطبيقات البحث

يمكن تطبيق هذه الدراسة في جميع المراكز والمؤسسات العلمية والثقافية والقضائية والعسكرية، التي يكون لها دورٌ ما في الحيلولة دون وقوع هذه الجرائم الشاملة.

### ضرورة البحث

إن مجاورة إيران الإسلامية لبلدان مثل أفغانستان وباكستان وتركيا ودول الخليج العربية ـ التي غالباً ما يتمّ تهريب النساء والفتيات إليها بعد إغرائهنّ بوعود كاذبة ـ جعلت من إيران قنطرة للقيام بأعمال تجارة البشر بين هذه البلدان، الأمر الذي أدى إلى تحمّل أثمان باهظة؛ بسبب مراقبة هذه الظاهرة ومكافحتها. كما تمّت الإشارة إلى ما يترتَّب على هذه الظاهرة من التبعات المأساوية، من قبيل: العنف ضد المرأة، وسقوط القيم الدينية والأخلاقية، وانهيار قيم الإنسان وكرامته، وانتهاك حقوق الضحايا، والابتلاء بمختلف الأمراض المعدية وانتشارها في العالم، وشيوع الأمراض والاضطرابات النفسية والروحية، والمشاكل الاجتماعية [والاقتصادية]، من قبيل: غسيل الأموال، وتزوير النقود، واهتزاز بناء الأسرة، واختلال النظام الاقتصادي، وانهيار منظومة الأمن الاجتماعي، واستغلال الطاقات واستثمارها.

### المفاهيم

التهريب لغةً يعني نقل بضاعة محظورة من بلدٍ إلى آخر، أو تلك التي يمنع التعامل عليها من قبل الدولة المانعة([[152]](#endnote-146)).

يطلق التهريب على تداول البضائع بين بلدين دون سند قانوني؛ أو أنه يطلق على اجتياز شخص للحدود دون أن يحمل جوازاً أو إذْناً في ذلك. كما يُطلق أيضاً على تهرّب الموظَّف وغيابه عن الدائرة في الوقت الإداري، أو التهرُّب من أداء الخدمة العسكرية([[153]](#endnote-147)).

يطلق التهريب على بيع وشراء البضائع الممنوعة والمحظورة، والتي لا تحظى بغطاءٍ قانوني([[154]](#endnote-148)).

يطلق عنوان المهرِّب على الشخص الذي يقدم على إدخال بضاعة ممنوعة أو يتعامل بها دون الحصول على إذْن الدولة، ودون دفع المكوس([[155]](#endnote-149)).

التهريب: نقل البضاعة من بلدٍ إلى بلدٍ آخر خفيةً([[156]](#endnote-150)).

وقد عرّف التهريب في المصطلح القانوني والحقوقي بأنّه: نقل البضائع من نقطة إلى نقطة أخرى، سواءٌ أكان ذلك يتمّ ضمن البلد الواحد ـ التهريب الداخلي ـ أو عبر بلدين مختلفين ـ التهريب الخارجي ـ، بشكل يخالف القوانين الخاصّة بنقل البضائع، بحيث يعتبر هذا العمل انتهاكاً للقوانين([[157]](#endnote-151)).

وأما تعريف الإنسان فهو يشكِّل تحدّياً جدّياً للعلوم الإنسانية. وفي هذا المجال سنعمد إلى تعريف الإنسان لغةً واصطلاحاً، بقطع النظر عن المفاهيم الفلسفية والعرفانية بشأن الإنسان، وبغضّ النظر عن التعاليم القرآنية والروائية بشأن هذا الكائن، مقتصرين في ذلك على ما هو الضروري؛ رعاية للاختصار:

الإنسان مأخوذ في الأصل من الإنس، أُضيفت له الألف والنون، وهو مأخوذٌ من مفردة الأُنس (بضمّ الألف)، والتي تعني الألفة والظهور. وهناك مَنْ قال: إنّه مأخوذ من النسيان([[158]](#endnote-152)). وهناك مَنْ قال: إنّ الإنسان هو الكائن الناطق([[159]](#endnote-153)). وهناك مَنْ فسّره بـ «الحيوان الناطق» ([[160]](#endnote-154)).

أما الإنسانية فهي مصدر جعلي، أو اسم مصدر([[161]](#endnote-155)). وقيل: إنه مصدر جعلي بمعنى حبّ الناس، والتحلّي بالأخلاق الإنسانية الحسنة([[162]](#endnote-156)).

لقد وردت كلمة الإنسان في القرآن الكريم (65) مرّة. وإننا إذا ألقينا نظرة عابرة على مجمل الآيات المشتملة على مفردة الإنسان، سندرك أن المراد ليس هو الصورة الظاهرية للإنسان. وهكذا الأمر بالنسبة إلى مفردة البشر. وإنما المراد هو الفطرة والقابلية والإنسانية والمشاعر والعواطف الكامنة في باطنه. وإليك جانباً من هذه الآيات:

ـ ﴿**إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ**﴾ (إبراهيم: 34).

ـ ﴿**وَكَانَ الإِنسَانُ عَجُولاً**﴾ (الإسراء: 11).

ـ ﴿**وَكَانَ الإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً**﴾ (الكهف: 54).

ـ ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾ (النجم: 39).

ـ ﴿**وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً**﴾ (الأحقاف: 15).

وقد عُرّف الإنسان في علم المنطق بأنه: «حيوان ناطق» ([[163]](#endnote-157)).

ليس من الممكن إبداء تعريف دقيق لمفهوم تهريب الإنسان والاتّجار بالبشر. ولكنْ يمكن من خلال التدقيق في القوانين الوضعية التوصّل إلى مفهوم للاتجار بالبشر؛ فإنّ هذه الظاهرة المستحدَثة لم تبحث في المصادر الروائية والفقهية الإسلامية، حتّى يمكن تقديم تعريف فقهي أو ديني لها. وإذا أردنا أن نعتمد في بحثنا عن ظاهرة الاتّجار بالبشر على المصادر الفقهية والروائية وجب علينا البحث في تضاعيف أبواب ومسائل، من قبيل: بيع الحُرّ، والقيادة، وإشاعة الفحشاء، والتدليس، وضمان أعمال الأشخاص المستوفاة، وبيع وشراء أعضاء الإنسان.

جاء في المادة الأولى من قانون مكافحة الاتجار بالبشر في النظام الحقوقي لإيران (عام 1383هـ.ش) تعريف الاتجار بالبشر على النحو التالي: إخراج أو إدخال الفرد أو الأفراد أو الاجتياز بهم عبر دولة ثالثة بشكلٍ قانوني أو غير قانوني، قَسْراً وإكراهاً، أو تحت ضغط التهديد، أو الخديعة والاحتيال، أو من خلال إساءة استغلال القدرة أو السلطة أو الموقع، أو إساءة استغلال ضعف الضحية؛ من أجل ممارسة الفحشاء، أو التّجارة بالأعضاء والجوارح، أو الاستعباد، أو الزواج.

### أهداف تهريب الإنسان والاتّجار بالبشر

إذا أردنا التوصّل إلى الحكم الفقهي للاتجار بالبشر، وبيان القوانين ذات الصلة بهذه الظاهرة، وجب علينا النظر في أهداف وغايات هذه الظاهرة؛ إذ من غير الميسور لنا بيان الحكم الفقهي للاتجار بالبشر دون معرفة الأهداف والغايات المترتِّبة على هذه المسألة.

إن المراد من أهداف الاتجار بالبشر هو أن نعرف الغاية التي تتمّ من أجلها هذه العملية، والهدف الذي يضمره المهرِّبون، والأرباح والمنافع التي يحصلون عليها من وراء قيامهم بهذه التجارة.

يمكن بحث أهداف الاتجار بالبشر ـ بالنظر إلى نوعية الضحايا لهذه التجارة المستحدَثة ـ ضمن قسمين، وهما: الاتّجار بالأطفال، والاتّجار بالنساء والرجال؛ لأن الاتجار بالبشر إمّا أن يكون لأجل بيع الجسد، والإكراه على مزاولة الأعمال الشاقة، والزواج القَسْري؛ أو لغاية بيع الأعضاء، وعمليّات التبنّي الزائفة.

### تهريب الأطفال والاتّجار بهم

إن الأطفال؛ بالنظر إلى سنّهم وأعمارهم الصغيرة، هم أكثر من غيرهم عرضةً للمخاطر. وإنّ ظاهرة الاتجار بالأطفال تهدِّد أمنهم وأمن أُسَرهم، بحيث تحوَّلت ظاهرة الاتجار بالأطفال، وتهريبهم، إلى كابوسٍ دائم يخيِّم على أهلهم. ولذلك يتمّ طرح ظاهرة الاتجار بالأطفال بوصفها تهديداً للأمن.

ويمكن بيان الأهداف والغايات التي ينشدها المهرِّبون من وراء الاتجار بالأطفال ضمن الموارد التالية:

### 1ـ استئصال أعضائهم وبيعها

المراد من أعضاء البدن أجزاء خاصّة منه، وليس كلّ عضو. فالمراد هو خصوص العضو الذي يؤدّي وظيفة مستقلّة([[164]](#endnote-158)).

إن أغلب ضحايا هذا النوع من التجارة هم من الأطفال الذين حُرموا من الرعاية، أو الذين فقدوا أولياء أمورهم، فإنّ هؤلاء يشكِّلون لقمة سائغة للمهرِّبين؛ إذ ليس هناك مَنْ يسأل عن مصيرهم أو يشعر بغيابهم. ويسعى المهرِّبون؛ تحت ذريعة حرمانهم من نعمة الأبناء، إلى تبنّيهم، وبذلك يتوصَّلون إلى غاياتهم ومقاصدهم الخبيثة.

### 2ـ الإكراه على ممارسة الأعمال الشاقّة والأنشطة المحظورة

في هذا النوع من أعمال التهريب والاتجار بالأطفال يُكرَه الأطفال على ممارسة الأعمال الشاقّة، من قبيل: الخدمة في المنازل والمصانع والمطاعم، أو ممارسة الأعمال المحظورة، من قبيل: الاستجداء والتسوّل، أو بيع المخدِّرات، أو السرقة، وقطع الطرق، أو استخدامهم بأجورٍ زهيدة، أو اتّخاذهم في أعمال السُّخرة، في قبال إطعامهم وإسكانهم في أماكن بائسة فقط.

إن الأطفال الذين يُكرَهون على القيام بمثل هذه الأعمال يتعرَّضون إلى أضرار روحية وجسدية كبيرة، تهدِّد سلامتهم النفسية والبدنية، وبالتالي فإنّ ذلك سيؤثِّر على مستقبلهم، ويعرِّضه للخطر.

### 3ـ التبنّي

لا شكّ في أن تبنّي الأيتام يشتمل على فوائد كبيرة، يمكن النظر إليها من مختلف الأبعاد والزوايا. فإنّ أصل هذه المسألة لا يمكن أن يُنكَر. إلاّ أن المشكلة تبدأ عندما تتحوّل هذه الظاهرة إلى تجارة يغتنمها المجرمون لغايات ربحيّة واستثمارية، حيث يعمدون إلى شراء الأطفال المشرَّدين؛ لبيعهم بأسعار كبيرة للأثرياء والمتمكِّنين؛ بغية استعبادهم، ممّا يعيد ظاهرة الرقّ والاستعباد البغيض إلى الوجود مرّة أخرى.

إن هذا النوع من الاتجار بالأطفال، الذي يتمّ تحت ذريعة التبنّي، هو في حقيقته نوعٌ من أنواع الاتجار بالأطفال، يتمّ فيه بيع الضحايا من قبل العصابات المستثمرة إلى الأثرياء والمتمكِّنين.

### الاتّجار بالنساء والرجال

إن الاتجار بالنساء والرجال من الآفات الاجتماعية التي أوقعت الكثير من الأفراد في أودية البؤس والشقاء، على المستوى الفردي والاجتماعي.

إن الاتجار بالنساء والرجال أدّى بالكثير من الرجال والنساء ـ الذين يرومون الخلاص من الفقر والعناء، والذين ينشدون حياة أفضل ـ إلى الجلاء عن أوطانهم، دون أن يتوصَّلوا إلى تحقيق غاياتهم، بل أدّى ذلك بهم إلى الوقوع في مزيد من المشاكل الأخرى، التي لا يجدون لأنفسهم خلاصاً منها.

إنّ الكثير من هؤلاء الرجال والنساء الذين يقعون في مصائد تجار البشر إنما يقصدون الحصول على عملٍ يضمن لهم أجوراً نسبية، تمكِّنهم من انتشال أنفسهم وأُسَرهم من مستنقع الفقر والشقاء، ولكنَّهم بدلاً من ذلك يقعون أسرى تحت رحمة العصابات المنظَّمة التي تمارس الاتجار بالبشر، وبذلك يواجهون مصيراً أسوأ من المصير الذي كانوا عليه قبل أن يتركوا بلدانهم إلى البلدان الأخرى.

وإن الأهداف التي تترتَّب على ظاهرة الاتجار بالنساء والرجال عبارة عن:

### 1ـ الإكراه على ممارسة الأعمال الشاقّة والأنشطة المحظورة

كما تقدَّم فإن من الأهداف الرئيسة والمربحة التي تحفِّز البعض وتدفعهم نحو ممارسة هذا النوع من التجارة المشؤومة إجبار النساء والرجال ـ وخاصّة الرجال ـ على ممارسة الأعمال الشاقّة، والأنشطة المحرَّمة والمحظورة، مقابل أجور زهيدة. ويمكن التمثيل للأعمال الشاقة والخطيرة بالأعمال التي يقوم بها الأفراد على مدار الساعة، والعمل في المصانع التي يرتفع فيها احتمال الخطر؛ وأمّا الأنشطة المحظورة فهي من قبيل: تهريب المخدِّرات، والسطو المسلَّح، واقتحام المنازل عنوةً، ممّا يمارسه الرجال غالباً.

### 2ـ الاستثمار الجنسي

يُعدّ الاتّجار بالنساء، وتهريبهنّ بهدف الاستثمار الجنسي، من أكثر أنواع التجارة المحظورة ربحاً في العالم. وهو يصنَّف بوصفه واحداً من أنواع الجريمة المنظَّمة.

وفي هذا النوع من التهريب والاتجار المحظور يتمّ إكراه النساء المهرَّبات على ممارسة العهر والفجور، والسياحة الجنسيّة. ويتمّ تحفيز بعض النساء على الهجرة ومغادرة الوطن تحت ذريعة القيام بأعمال الخِدْمة في البيوت، أو العمل في الحقول الزراعية، أو الحلاقة والزينة، أو الضيافة في المطاعم، لينتهي بهنَّ المطاف إلى الوقوع في أَسْر هذه المافيات والعصابات التي تستثمرهنّ جنسيّاً.

### 3ـ الزواج القَسْري

إن الزواج القسري هو عبارة عن: عقد الزواج الرسمي الذي يتمّ فيه تجاهل رضا وإرادة أحد طرفي الزواج، أو كلاهما. ولكي يتمّ هذا العقد تمارس جميع أنواع الضغط والإكراه النفسي والجَسَدي([[165]](#endnote-159)).

ذهب الفقهاء إلى بطلان هذا النوع من الزواج؛ لأنه يفتقر إلى رضا الطرفين، أو أحدهما([[166]](#endnote-160)). وتأتي هذه الفتوى من قبل هؤلاء الفقهاء في سياق اشتراط رضا الفتاة في جواز العقد بعد إذن والدها.

وينبغي الالتفات إلى أنّه في الكثير من حالات الزواج القَسْري في بحث ظاهرة الاتجار بالبشر يكون العقد أو تسجيل الزواج في الدوائر الرسمية لمجرّد التبرير وذرّ الرماد في العيون، ويبقى الهدف الرئيس منه هو إساءة الاستغلال، ويكون المراد الحقيقي هو الاستغلال الجنسي من قبل شخص المشتري. وفي هذا النوع من الاتّجار بالنساء والزواج القَسْري يتمّ إكراه النساء والفتيات على الزواج، ليواصِلْن حياتهنَّ خادمات في البيوت، وبالإضافة إلى حرمانهنَّ من الحياة الزوجيّة البسيطة العامرة بالألفة والمحبة يتحوَّلن إلى مجرَّد بضاعةٍ وأداة بيد ما يسمّى (أزواجهنَّ).

### قاعدة تجريم الاتجار بالبشر من الناحية الفقهية

إن بيان أسس مخالفة التعاليم الدينية لظاهرة الاتجار بالبشر لمختلف الأهداف والمقاصد والغايات تكشف عن رؤية الإسلام حول هذه الظاهرة. ومن الواضح أن التعاليم الإسلامية في نظرتها إلى الإنسان ـ بغضّ النظر عن وصفه في المجال العرفاني ـ تشجب وتكافح بشكلٍ خاصّ كلَّ ما من شأنه تجاهل شأنيّته وحيثيّته وكرامته، من قبيل: اعتباره مجرد بضاعة صالحة للاستهلاك. ولذلك فإن التعاليم الإسلامية تخالف الفحشاء والمنكرات بشدّة. وهناك آياتٌ في القرآن الكريم صريحة في شجب واستنكار وتقبيح الفواحش، وتنهى عنها، من قبيل قوله تعالى:

ـ ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: 90).

ـ ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (الأعراف: 28).

إن إشاعة الفحشاء في المجتمع الإسلامي تعتبر أشدّ قبحاً بالقياس إلى ممارسة الفحشاء نفسها؛ إذ يرى الإسلام أن إشاعة الفحشاء هي رسالة الشيطان، ومن الأعمال الشيطانية([[167]](#endnote-161)). كما نهَتْ التعاليم الإسلامية بشدّة عن إكراه الإماء والجواري على الزنا؛ بهدف الحصول على الأرباح([[168]](#endnote-162)). وإن الإسلام لا يكتفي بشجب واستنكار الفحشاء وشيوعها في المجتمع الإسلامي فحَسْب، بل إنّه يستنكر حتّى الرغبة القلبية وإظهار المَيْل إلى ذلك. وقد بيَّن القرآن هذا الأمر من خلال قول الله تبارك وتعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النور: 19).

### 1ـ الكرامة الإنسانية

قال الله تبارك وتعالى، في محكم كتابه الكريم، في كرامة الإنسان:

ـ ﴿**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**﴾ (الإسراء: 70).

ـ ﴿**ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**﴾ (المؤمنون: 14).

ـ ﴿**اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَاراً وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ (غافر: 64).

ويتَّضح من خلال هذه الآيات أن الكرامة الإنسانية في القرآن الكريم تعتبر من التعاليم والمفاهيم الإسلامية، وأنّ التعاليم الدينية تكافح وتشجب وتحرِّم جميع أنواع السلوك أو الأعمال التي تنافي الكرامة الإنسانية، بما في ذلك الاتجار بالبشر.

### 2ـ إشاعة الفحشاء والدعارة

ليس هناك من شكٍّ في أن المجتمعات على اختلافها لا تسيغ التهتُّك والانحراف عن الفطرة والطبيعة الإنسانية، ولا تستوعب إشاعة الفحشاء؛ لأنّ هذه الأمور من شأنها أن تعرِّض أمن المجتمع والأسرة والفَرْد إلى الخطر. ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول:

ـ ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النور: 19).

ـ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ وَمَنْ يَتَّبِعْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ فَإِنَّهُ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَداً وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ (النور: 21).

ـ ﴿**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**﴾ (يوسف: 24).

ـ ﴿**وَاللاَّتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللهُ لَهُنَّ سَبِيلاً**﴾(النساء: 15).

ـ ﴿**وَلاَ تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلاً**﴾ (النساء: 22).

ـ ﴿**وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً**﴾ (الإسراء: 32).

وليس هناك من شكٍّ في أنّ من أهمّ الأهداف الكامنة وراء الاتجار بالبشر هو استثمار الإنسان في المآرب الجنسيّة. وإن هذا الهدف، الذي يأتي في إطار الفحشاء وإشاعتها، يخالف الإسلام؛ فإن الإسلام الذي يقوم على أساسٍ من الأخلاق([[169]](#endnote-163)) لا يجيز حدوث الأعمال والممارسات المنافية للأخلاق في المجتمع.

### 3ـ حرية الإنسان

إن الإنسان بحسب تكوينه وخلقته كائنٌ حُرّ. ولازم هذه الحرية التكوينية الحرية التشريعية (القانونية)، بمعنى أن الإنسان في حياته الاجتماعية يتشبَّث بحريته القانونية، ويختار لنفسه ما يناسبها من أنواع وأساليب الحياة الاجتماعية، ويسلك السلوك الذي يراه مناسباً له، وليس لأحدٍ من أبناء جِلْدته أن يمنح لنفسه الحقّ في استعباده، أو امتلاك إرادته.

قال الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللهِ**﴾ (آل عمران: 79).

إن الإسلام يرى أنّ الحرّية حقٌّ فطري ومشروع للإنسان، ولا يحقّ لأحدٍ أن يسلب الإنسان هذا الحقّ([[170]](#endnote-164)).

ورُوي عن الإمام عليّ× أنه قال: «إنّ الناس كلّهم أحرار، إلاّ مَنْ أقرَّ على نفسه بالعبوديّة»([[171]](#endnote-165)).

إن الإسلام؛ حيث يدافع عن الحرّية الذاتية للإنسان، فإنه يخالف أيّ نوع من أنواع الاستثمار والاستعمار للناس. وحيث إن الاتجار بالبشر من أتمّ وأكمل أنواع الاستعمار والاستثمار للناس فإنه سيكون من أبرز المصاديق المخالفة لحرّية الإنسان، وسيكون في مقدّمة الأمور التي تخالف التعاليم الإسلامية، وستكون حرّية الإنسان قاعدة وأساساً لمعارضة الإسلام ظاهرة الاتّجار بالبشر.

### تطبيق العناوين الفقهية على ظاهرة الاتجار بالبشر

تقدَّم أنّ الاتجار بالبشر من الظواهر والمسائل المستحدَثة، والتي لم يسبق لها الظهور بشكلها الراهن، ولذلك لم يتمّ بحثها ضمن الأبواب والعناوين الفقهية والروائية تحت عنوان الاتّجار بالبشر بشكلٍ مستقلّ. وعليه يجدر بنا قبل الدخول في تفاصيل المسألة في الأبحاث الفقهية، وبيان أحكامها، أن نعمل على اقتناص جملةٍ من العناوين الفقهية من تضاعيف الروايات وفتاوى العلماء المتقدِّمين، وتطبيقها على ظاهرة الاتجار بالبشر.

### 1ـ بيع وشراء الإنسان

إنّ أوّل عنوان فقهي يمكن تطبيقه على جريمة الاتجار بالبشر هو عنوان بيع وشراء الإنسان.

فقد ورد في الأحاديث الشريفة اعتبار بيع وشراء الإنسان من الذنوب الكبيرة التي لا تغتفر، بل تمَّ التصريح فيها بعدم قبول توبة مَنْ يرتكب هذه العملية الشنيعة.

ومن الروايات الواردة في هذا الشأن:

1ـ رُوي عن النبيّ الأكرم| أنه قال: «إنّ الله يغفر كلّ ذنب يوم القيامة، إلاّ... مَنْ باع حُرّاً»([[172]](#endnote-166)).

2ـ ورُوي عن الإمام الرضا× أنّه قال: قال رسول الله|: «إنّ الله غافر كلّ ذنب، إلاّ مَنْ أحدث ديناً، ومَنْ اغتصب أجيراً أجره، أو رجل باع حُرّاً»([[173]](#endnote-167)).

3ـ ونُقل عن رسول الله| أنّه قال: «لا توبة لمَنْ باع حُرّاً حتّى يردّه حُرّاً على ما كان»([[174]](#endnote-168)).

وجاء في بعض الروايات أنّ الله خصمٌ لمَنْ يشتري ويبيع الإنسان [الحُرّ].

فقد رُوي عن رسول الله| أنّه قال: «ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة: رجلٌ باع حُرّاً فأكل ثمنه، ورجل...الحديث»([[175]](#endnote-169)).

وجاء في بعض الروايات أن أمير المؤمنين× قطع يد رجلٍ عمل في بيع وشراء الإنسان. فقد رُوي عن الإمام الصادق× أنه روى عن أمير المؤمنين عليّ× قائلاً: «إن أمير المؤمنين× أُتي برجلٍ قد باع حُرّاً فقطع يده»([[176]](#endnote-170)).

وجاء في تحرير الأحكام: «بيع الحُرّ حرام، وكذا أكل ثمنه، وثمن ما ليس بمملوك للإنسان، ولا يصحّ تملُّكه»([[177]](#endnote-171)).

وطبقاً لفتاوى بعض الفقهاء لا يكون الإنسان ممّا يُتموَّل، وعليه لا يمكن اعتباره بضاعةً يمكن أن تدخل في عملية البيع والشراء([[178]](#endnote-172)).

وفي جامع المدراك عُدّ شراء الإنسان وبيعه من المكاسب المحرَّمة، وثمنه سُحت، ويستحق مرتكبه الحدّ بقطع اليد. ودليل هذا الحكم هو دفع الفساد؛ ورواية السكوني وسنان بن طريف عن الإمام الصادق([[179]](#endnote-173)).

يعتبر الاتّجار بالبشر في بعض الموارد بَيْعاً وشراءً للإنسان. ففي مورد الاتجار بالأطفال تحت غطاء التبنّي الزائف نشهد عملية بيع وشراء واضحة للإنسان الحُرّ. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تهريب الضحايا من أجل استثمارهم في أعمال السخرة، أو الأعمال الشاقّة، أو الاستغلال الجنسي، وبيعهم لعصابات الدعارة أو تجّار المخدِّرات.

### 2ـ استئصال وبيع أعضاء الإنسان

إن من أهداف الاتجار بالبشر استئصال أعضاء من جسد الضحية وبيعها. وقد ورد بحث قطع أعضاء جسم الإنسان، حيّاً كان أو ميتاً، في النصوص الروائية والفقهية.

وقد نهَتْ الآيات والروايات بشدّة عن أيّ عملٍ يؤدّي إلى الموت، أو إلى الإضرار بالنفس، بما في ذلك استئصال أعضاء من جسم الإنسان. ومن هذه النصوص:

1ـ ما جاء في القرآن الكريم:

ـ ﴿**وَلاَ تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾(البقرة: 195).

ـ ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلاَ تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً**﴾(النساء: 29).

ـ ﴿**وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾(الأنعام: 151).

2ـ ما جاء في الروايات:

ـ رُوي عن الإمام الصادق× أنّه قال: «مَنْ قتل نفسه متعمِّداً فهو في نار جهنم خالداً فيها»([[180]](#endnote-174)).

بل جاء في بعض الروايات النهي عن قطع واستئصال أيّ عضو من أعضاء البدن، وإنْ لم يضرّ بالنفس، وكان الجسد لميْتٍ. وتجب الدية على مرتكب هذا العمل. فقد أوجب الإمام الصادق× الدية على مَنْ يحتز رأس الميْت([[181]](#endnote-175)).

لا يجوز في الفقه الإسلامي استئصال عضوٍ من ميت، ووصله بجسد المسلم الحيّ، إلاّ إذا توقَّفت حياته على ذلك([[182]](#endnote-176)). وذهب بعض الفقهاء إلى القول بأنّ دليل جواز استئصال العضو من جسم الحَيّ إنّما يصحّ إذا اعتبرنا أولويّة وضرورة حياة المسلم وتوقُّفها على ذلك العضو([[183]](#endnote-177)).

قال الفقهاء: إذا كان العضو المستأصَل من جسم الحيّ؛ لوصله بجسم إنسان آخر، من الأعضاء التي تتوقَّف عليها الحياة، مثل: القلب؛ أو المخّ، فإن استئصاله محرَّم، حتّى لو رضي صاحب العضو بذلك، ويكون مصداقاً للانتحار المحرَّم([[184]](#endnote-178)). وأما إذا أدى استئصال العضو إلى الإضرار الكبير والفادح على الجسم فقد ذهب أغلب الفقهاء إلى حرمته، واعتباره مصداقاً للإضرار بالنفس([[185]](#endnote-179)). وعليه إذا لم يضرّ التبرّع بالعضو بسلامة المتبرّع، وتوقَّفت حياة المسلم عليه، ولم يمكن علاجُه بطريقٍ آخر، من قبيل: التبرُّع بكلية لمَنْ يحتاج إليها، فليس هناك خلافٌ كبير في جوازه([[186]](#endnote-180))، بشرط أن يكون ذلك برضا المتبرِّع([[187]](#endnote-181)).

وكما سبق أنْ أشرنا فإنّ من جملة الأهداف في تجارة البشر قطع الأعضاء من أجسام الضحايا، وتكون في العادة دون رضا أصحابها، وتؤدِّي في الكثير من الأحيان إلى موتهم.

### 3ـ الزواج القَسْري والتدليس فيه (الزيجات القَسْرية أو المقرونة بالخداع والاحتيال)

إن مسألة اشتراط الرضا في الزواج تعني وجوب حصول الرضا من الطرفين في عقد النكاح، وأن يكون عقد الزواج مقروناً باختيار الزوجين، وإرادة حُرَّة ومستقلّة منهما.

إن من مبطلات عقد النكاح التدليس. والتدليس عبارة عن كلّ قولٍ أو فعل يستوجب الخديعة، أو الإضرار بأحد الزوجين([[188]](#endnote-182)).

وقال بعضٌ: إن الخداع في الزواج (التدليس) بمعنى إثبات بعض الصفات المرغوبة، أو نفي بعض الصفات المذمومة، بشكلٍ كاذب، يؤدّي إلى انهيار نظام الأسرة، أو ضعف أواصر العلاقة الزوجيّة. ومن هنا فقد تمّ نهي الرجل والمرأة عن ممارسة الخداع لبعضهما. وبالإضافة إلى ذلك فإن الخداع تترتَّب عليه تبعات حقوقية أيضاً([[189]](#endnote-183))، ومن ذلك: ما أثبته الشارع المقدَّس من حقّ وخيار الفسخ؛ لتدارك الضرر الناجم عن هذا الاحتيال.

فعن إسماعيل بن جابر قال: سألتُ أبا عبد الله× عن رجلٍ نظر إلى امرأة فأعجبَتْه، فسأل عنها، فقيل: هي ابنة فلان، فأتى أباها، فقال: زوِّجْني ابنتَك؛ فزوَّجَه غيرها، فولدت منه، فعلِم أنّها أمته؟ قال×: «تُردُّ الوليدة على مواليها»([[190]](#endnote-184)).

وفي روايةٍ عن الإمام أبي جعفر× أنه قال: «قضى أمير المؤمنين× في المرأة إذا أتَتْ إلى قومٍ وأخبرتهم أنَّها منهم، وهي كاذبة، وادَّعت أنّها حرّة وتزوَّجت، أنّها تُرَدّ إلى أربابها»([[191]](#endnote-185)).

وكما تقدّم فإن من أهداف تهريب البشر والاتّجار بهم هو الزواج القَسْري، والتدليس في الزواج، حيث يتمّ الاحتيال على الضحية وإجبارها على الزواج؛ إما بسبب الخداع؛ أو الإكراه. وكلٌّ من عنوان الإكراه أو الخداع من العناوين التي تمّ التعبير عنها في لسان الأحاديث والفقه بالتدليس والإكراه بين الزوجين. وفي ظاهرة الاتجار بالبشر الذي يكون من أهدافه الزواج القَسْري ـ بقطع النظر عما إذا كان هذا النوع من الزواج شكليّاً، ولمجرد التهرُّب من قوانين مكافحة الاتجار بالبشر ـ، بالإضافة إلى أصل بطلان هذا النوع من الزواج من الناحية الشرعية، فإنّ هذا النوع من الزواج الشكلي والصوري يقوِّض بناء الأسرة والمجتمع. وبطبيعة الحال فإن آثارة الكارثية والمدمِّرة سوف تطال جميع أفراد المجتمع. بالإضافة إلى أنّ الزواج الذي يكون فيه الفارق السنّي بين الزوجين فاحشاً، أو الذي يكون فيه الاختلاف الثقافي بينهما كبيراً، يُعَدُّ واحداً من الأسباب المساعدة على انتشار الفحشاء والرذيلة.

### 4ـ القيادة (بيع وشراء النساء لإدارة مراكز الدعارة)

حيث إنّ أهمّ هَدَف في الاتجار بالبشر هو توظيف الضحايا لغرض الاستثمار الجنسي يبدو أن هناك إمكانية لتطبيق عنوان القيادة على جريمة الاتجار بالبشر. وتطلق القيادة على عملية الجمع بين شخصين؛ لغرض ممارسة فاحشة الزنا أو اللواط([[192]](#endnote-186)). وإذا كانت عملية الجمع بين المرأتين لغرض ممارسة السحاق([[193]](#endnote-187)) دخل ذلك في باب القيادة أيضاً. وإنْ كان هناك اختلاف من الناحية اللغوية بين المساحقة والقيادة([[194]](#endnote-188)).

قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النور: 19).

ورُوي عن رسول الله| أنّه قال: «مَنْ قاد بين امرأةٍ ورجل حراماً حرَّم الله عليه الجنة، ومأواه جهنم، وساءت مصيراً، ولم يزَلْ في سخط الله حتّى يموت»([[195]](#endnote-189)).

ورُوي عن الإمام الرضا× أنّه قال: «إنْ قامت بيِّنةٌ على قوّادٍ جُلد خمسة وسبعين، ونفي عن المِصْر الذي هو فيه»([[196]](#endnote-190)).

وهناك من الفقهاء مَنْ استنبط الحكم بالحرمة لتحقُّق القيادة في ما يتعلَّق بالجمع بين الذَّكَرَيْن لممارسة اللواط، بقاعدة الأولويّة([[197]](#endnote-191)).

وتترتَّب على القيادة حرمة وضعية؛ وحرمة تكليفية. وتعتبر حرمتها من ضروريات الدين([[198]](#endnote-192)). وإذا ثبت ارتكاب الشخص للقيادة وجب عليه الحدّ، وهو خمس وسبعون جلدة([[199]](#endnote-193)). وتثبت القيادة بشهادة عادلين؛ أو إقرار الشخص العاقل البالغ الحُرّ على نفسه مرَّتين([[200]](#endnote-194)).

إن أهمّ أهداف الاتجار بالبشر هو الاستفادة الجنسية من الضحايا. وتُعَدّ تجارة الدعارة من أكثر أنواع التجارة رِبْحاً على المستوى العالمي. وربما كان هذا العنصر هو السبب الرئيس وراء اتّساع رقعة الاتّجار بالبشر في العالم.

### 5ـ التبنّي الزائف وغير المشروع

إن من أهداف الاتجار بالبشر عمليّات التبنّي. والتبنّي يعني أن يتَّخذ الزوجان ولداً لم يولَدْ من صلبهما، على أن يتعاملا معه وكأنَّه ولدٌ لهما.

وقد رفض القرآن الكريم هذا المعنى من التبنّي صراحةً؛ إذ قال الله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ \* ادْعُوهُمْ لآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِي مَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيما**ً﴾ (الأحزاب: 4 ـ 5).

في هذه الآية الشريفة نسخ الله تعالى موضوع التبنّي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية، والذي كان يستدعي الكثير من التبعات الاجتماعية والأخلاقية.

لقد أَوْلَتْ الشريعة الإسلامية أهمّية خاصّة لبناء الأسرة. ومن هنا فقد عَرَضت بحثاً وافياً ومستقلاًّ بشأن تبنّي الأولاد، ومن ذلك أنّ التبني لا تترتَّب عليه آثار حقوقية في الفقه الإسلامي، بمعنى أنّ المتبنّى لا يرث من أبوَيْه بالتبنّي، ولا يوجد تكليف بوجوب الإنفاق بينهم، ولا يوجد هناك حظرٌ على النكاح من الناحية النسبيّة.

يرى الإسلام أنّ الزواج والولادة، أو الرضاع، هي الشروط المشروعة للانتساب والقرابة، وترتُّب الآثار الحقوقية، مثل: الإرث، والزواج، وما إلى ذلك. ومن هنا إذا ولد طفلٌ من الزنا فلن تترتَّب عليه آثار البنوّة([[201]](#endnote-195)).

وعن الحلبي قال: سألتُ أبا عبد الله× عن رجلٍ لاعن امرأته وهي حُبْلى، فلمّا وضَعَتْ ادَّعى ولدَها، وأقرَّ به، وزعم أنه منه، قال: «يُرَدُّ إليه ولدُه، ولا يرثه»([[202]](#endnote-196)).

وهناك من الفقهاء مَنْ أفتى بحرمة التبنّي([[203]](#endnote-197))، بل هناك مَنْ حرَّم تسمية المتبنّى باسم المتبنّي([[204]](#endnote-198)). والمتبنّى لا يرث من المتبنّي([[205]](#endnote-199)).

ومهما كان فقد أجمع الفقهاء على عدم ترتُّب الآثار الشرعية على المتبنّى، كما لا تجري أحكام السيّد على الولد إذا لم يكن والده الصلبي سيّداً([[206]](#endnote-200)).

### 6ـ الإكراه على القيام بالأعمال الشاقّة والمخالفة للشرع والقانون

إن من أهداف الاتجار بالبشر إجبار أو إكراه([[207]](#endnote-201)) الضحايا على الأعمال الشاقّة، أو المحرّمة، والمحظورة من الناحية القانونية.

وفي الشريعة الإسلامية ما دام الإنسان قادراً على رفض سلطة الغير عليه وجب عليه عدم الانصياع له في الحرام، إلاّ إذا أُكْره على ذلك؛ بسبب الخوف على نفسه أو ماله أو عرضه. وفي هذه الصورة يتحمَّل المكرِه (بالكسر) وِزْر عمله، وتقع التَّبِعات كلُّها عليه([[208]](#endnote-202)).

وعليه فلو قام شخص بفعل محرَّم مُكرَهاً كانت الحرمة والتبعة على المكرِه([[209]](#endnote-203)).

روى السكوني عن الإمام الصادق× أنّه قال: قال أمير المؤمنين× في رجلٍ أمر عبده أنْ يقتل رجلاً، فقتله، فقال أمير المؤمنين: «وهل عبد الرجل إلاّ كسَوْطه أو كسَيْفه، يُقتل السيِّد به، ويُستودَع العبدُ السِّجْن»([[210]](#endnote-204)).

وجاء في الفقه أنّه إذا أُكره شخصٌ على ممارسة عمل شاقّ، تسبَّب في موته أو تضرُّره، ضمن الآمر والمكرِه([[211]](#endnote-205)). وإنّما يكون المكرِه ضامناً إذا كان العمل الشاقّ الذي أكرهه عليه هو السبب في الإضرار به أو هلاكه([[212]](#endnote-206)).

### 7ـ الإفساد في الأرض

إن من العناوين الفقهية التي يمكن تطبيقها على ظاهرة الاتّجار بالبشر عنوان الإفساد في الأرض. وقد استعمل الفساد بوصفه نقيض الصلاح وضدّه([[213]](#endnote-207)). كما يُطلق لفظ الفساد على أخذ المال ظُلْماً([[214]](#endnote-208)). وفُسِّر الفساد في مفردات ألفاظ القرآن بمعنى خروج الشيء عن حالة الاعتدال([[215]](#endnote-209)). والتعريف المذكور في المفردات للفساد تعريف جامع، يشمل المصاديق الأخرى من الفساد أيضاً.

ومن مصاديق الإفساد في الأرض الواردة في الفقه يمكن الإشارة إلى الموارد التالية:

1ـ عقوبة اختطاف الإنسان، وبيعه([[216]](#endnote-210)).

2ـ عقوبة إيقاد نار الفتنة([[217]](#endnote-211)).

3ـ عقوبة قتل أهل الذمّة([[218]](#endnote-212)).

4ـ عقوبة قتل العبيد([[219]](#endnote-213)).

5ـ عقوبة سرقة الأكفان([[220]](#endnote-214)).

6ـ تكرار المحرَّمات ذات الحدود([[221]](#endnote-215)).

7ـ عقوبة السِّحْر([[222]](#endnote-216)).

8ـ المصاديق الأخرى، من قبيل: الاحتيال، وسرقة فَرْش المسجد، وتهريب المخدِّرات([[223]](#endnote-217)).

وكما سبق يمكن للاتّجار بالبشر أن يكون مصداقاً للإفساد في الأرض.

يحكم في الفقه الإسلامي على مَنْ يخطف الإنسان أو يبيعه بقطع يده؛ وليس ذلك من باب السرقة قطعاً؛ لأن الإنسان ليس مالاً حتّى ينطبق عليه تعريف السرقة([[224]](#endnote-218)). من هنا فقد ذهب الكثير من الفقهاء إلى التصريح بأنّ الدليل على ذلك يأتي من ناحية الإفساد([[225]](#endnote-219)). وهذا القول قد لا يكون إجماعيّاً من قبل الفقهاء، لكنّه يرقى إلى الشهرة الفتوائية، كما صرَّح بذلك بعض الفقهاء([[226]](#endnote-220)).

وبالإضافة إلى مَنْ تقدَّم من الفقهاء هناك الكثير من الفقهاء الآخرين الذين صرَّحوا بأن دليل قطع اليد هنا يعود إلى الإفساد في الأرض([[227]](#endnote-221)).

### تأثير رضا الضحية على أحكام الشريعة والفقه الإسلامي

ليس هناك أيّ تأثير لرضا الضحية بارتكاب جريمة الاتجار بالبشر في إباحتها؛ لأن الحقوق والمصالح الاجتماعية بشكلٍ عامّ حقوق مقدّّسة، ليس للإنسان أيّ تأثير عليها. فإن هذه الحقوق والمصالح تتخطّى إرادة الإنسان؛ لأن هذا النوع من الإضرار بالفرد هو في الحقيقة إضرارٌ بالمجتمع، وتنعكس مخاطره على الحياة الاجتماعية.

وحيث إن بعض الأعمال الإجرامية، من قبيل: الاتجار بالبشر، تمسّ الأمن والسِّلْم العامّ، فإنّها لا يمكن أن تربط برضا الضحية؛ إذ لا تأثير لرضا الأفراد في هذا النوع من الموارد بداهةً.

### أقوال الفقهاء

قبل كلّ شيء يجب توضيح هذه المسألة، وهي: هل الاتجار بالبشر، الذي يشمل ابتداءً الدخول والخروج غير الشرعي عبر حدود الأوطان، بل في حال الدخول والخروج القانوني أيضاً، يخالف القوانين الدولية والقوانين الداخلية للدول؟ وهل يمكن الحكم على هذه العملية بالحرمة؟ وهل يمكن الحكم بحرمة الاتّجار بالبشر بغضّ النظر عن الأهداف والمقاصد المترتِّبة على هذه العملية؟

يعتبر الاتجار بالبشر، طبقاً لدستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، أمراً محظوراً ومخالفاً للقانون. وقد أفتى الفقهاء بضرورة الالتزام بالقانون، وصرَّحوا في فتاواهم بحرمة انتهاك القوانين([[228]](#endnote-222)).

ويمكن القول؛ اعتماداً على فتاوى الفقهاء: إن الاتجار بالبشر؛ لمجرّد مخالفته لقوانين الجمهورية الإسلامية ـ وبغضّ النظر عن الغايات والمقاصد المترتِّبة عليه، وبغضّ النظر عن بيع وشراء الإنسان الحُرّ ـ، عملٌ محرَّم وغير مشروع.

إن الاتجار بالبشر ـ كما تقدّم ـ من مصاديق بيع وشراء الإنسان. وقد صرَّحت الكتب الفقهية بحرمته.

إن بيع وشراء الإنسان الحُرّ من الأعمال المحرَّمة، وقد ورد النهيُ عنها وحرمتُها في الكثير من الروايات المأثورة عن رسول الله والأئمّة الأطهار^، وهي موجبة للحدّ في بعض الموارد.

روى الإمام الصادق× عن رسول الله| أنّه قال: «إنّ الله يغفر كلَّ ذنبٍ يوم القيامة، إلاّ...، ومَنْ باع حُرّاً»([[229]](#endnote-223)).

ويمكن لنا أن نثبت الحكم بحرمة الاتّجار بالبشر من الكتب الفقهية؛ لمجرد اشتماله على بيع وشراء الإنسان الحُرّ، بغضّ النظر عن غاياته ومقاصده.

قال الشيخ محمد حسن النجفي، في جواهر الكلام: «[ولو كان] المسروق [حُرّاً فباعه لم يُقطَع حدّاً] قطعاً؛ لعدم كونه مالاً يبلغ النصاب. [وقيل]، والقائل الشيخ في النهاية وجماعة، بل في التنقيح: إنّه المشهور: [يُقطع؛ دفعاً لفساده]، لا حدّاً للسرقة؛ لقول الصادق× في خبر السكوني: إنّ أمير المؤمنين× أُتي برجلٍ قد باع حُرّاً فقطع يده»([[230]](#endnote-224)).

وقال العلاّمة الحلّي: «بيع الحُرّ حرام، وكذا أكل ثمنه، وثمن ما ليس بمملوك للإنسان، ولا يصحّ تملُّكه»([[231]](#endnote-225)).

وقال السيد الهاشمي الشاهرودي: «إن أعضاء الإنسان لا تُعَدّ مالاً؛ وعليه لا يجوز بيعها وشراؤها»([[232]](#endnote-226)).

وقال السيد الخوئي في بيع الإنسان الحُرّ وشرائه: «مَنْ باع إنساناً حُرّاً، صغيراً كان أو كبيراً، ذكراً كان أو أنثى، قُطعَتْ يده»([[233]](#endnote-227)).

وقال الفاضل المقداد: «ويُقطَع مَنْ سرق مملوكاً. ولو كان حُرّاً فباعه قطع؛ لفساده، لا حدّاً»([[234]](#endnote-228)).

وقال الشيخ الطوسي: «ومَنْ سرق حُرّاً، فباعه، وجب عليه القطع؛ لأنه من المفسدين في الأرض»([[235]](#endnote-229)). وأضاف الفاضل المقداد قائلاً: «والمشهور مذهبه [أي الشيخ الطوسي بشأن قطع يد مَنْ يبيع الحُرْ] في النهاية»([[236]](#endnote-230)).

وقد أشار السيد الكلبايكاني إلى مسألةٍ دقيقة حيث قال: «بالنظر إلى أنّ حدّ المفسد في الأرض لا يقتصر على قطع اليد، وإنّما قطع اليد هو واحد من عددٍ من الحدود التي تجري على المفسد، إذن يكون تعيين حدّ بائع الحُرّ بقطع اليد تعبُّداً خاصّاً. كما تمّ التأكيد في فتاوى الفقهاء على مسألة جريمة بيع الحُرّ أكثر من سرقة الإنسان»([[237]](#endnote-231)).

وقال العلاّمة الحلّي: «والمشهور الأوّل [أي: قطع يد بائع الحُرّ]؛ لأن وجوب القطع في سرقة المال إنّما كان لصيانته وحراسته، وحراسة النفس أَوْلى؛ فوجوب القطع فيه أَوْلى؛ لا من حيث إنّه سارق مال، بل من حيث إنّه من المفسدين»([[238]](#endnote-232)).

وقال السيد المدرسي اليزدي في الاتّجار بالبشر: «إذا كان الاتّجار بالبشر داخلاً ضمن عنوان اختطاف الناس ـ أيّاً كانت الغاية من ذلك ـ فحكمه التعزير بما يراه الحاكم من عدد السياط. وإنْ صدق عليه عنوان الإفساد في الأرض، وإخافة الناس، وإشهار السلاح، صدق عليه عنوان المُفْسِد في الأرض، ووجب قطع يده، وقتله، طبقاً لما يراه الحاكم الشرعي. وإنْ انطبق عليه المصطلح الراهن ـ من اختطاف البشر ـ وكان المخطوف حُرّاً، ترتَّب عليه ما ذكرناه من الحكم الأخير؛ لما ورد من الروايات عن أهل البيت^»([[239]](#endnote-233)).

وقال الشيخ مكارم الشيرازي في هذا الشأن: «لا شكّ في حرمة الاتّجار بالبشر. وإذا حصل بيعٌ وقع باطلاً. ولا تأثير لرضا الضحية في صحّة المعاملة»([[240]](#endnote-234)).

وقال السيد العلوي الجرجاني: «إذا دخل الاتّجار بالبشر في دائرة بيع الإنسان الحُرّ كان من مصاديق ذلك، فهو حرامٌ، سواء أكان ذلك برضا الحُرّ أم بغير رضاه. وأما في غير هذه الصورة فإنْ كان برضاه، دون النظر إلى غاياته، لم يكن حراماً من الناحية الشرعية»([[241]](#endnote-235)).

وقال في موضعٍ آخر: «إذا كان الاتّجار بالبشر في دائرة بيع الإنسان الحُرّ فهو حرام. ويمكن لهذه الحرمة، بغضّ النظر عن مخالفة القوانين وأحكام البيع، أنْ تدخل ضمن العناوين الأخرى، من قبيل: الإرهاب، والهَرْج والمَرْج، واختطاف الناس. وإنْ كان مصحوباً بأهدافٍ وغايات غير شرعية، أو من دون رضا الضحية، أو كان مصحوباً بالإكراه، كان محرَّماً. وأما إذا كان برضا الفَرْد لم يكن حراماً من الناحية الشرعيّة»([[242]](#endnote-236)).

ويتَّضح من خلال هذه الأقوال والفتاوى أنّ الاتّجار بالبشر عملٌ محرّم، بغض النظر عن أهدافه وغاياته، وأن حرمته تعود بالدرجة الأولى إلى مخالفة القوانين، وبالدرجة الثانية إلى اشتماله على بيع وشراء الإنسان الحُرّ. بل يمكن بالنظر إلى ذلك أن نتوصَّل إلى النتيجة التالية: إن حرمة الاتّجار بالبشر ثابتةٌ ـ بغضّ النظر عن المقاصد والغايات والأهداف الاجتماعية في الفقه الشيعي ـ؛ لأنّ هذا النوع من الاتّجار مصداق بارز وكامل لبيع الإنسان الحُرّ وشرائه، وهو محرَّمٌ بإجماع الفقهاء قاطبة؛ إذ لم يُفْتِ أحدٌ من الفقهاء بجواز بيع الحُرّ وشرائه.

ويبدو جريان حدّ قطع اليد على مَنْ يمارس الاتّجار بالبشر؛ إذ بمجرّد ارتكاب هذه الجريمة يصبح مرتكبها مصداقاً كاملاً للمُفْسِد في الأرض. ورغم أن عقوبة المفسد في الأرض لا تنحصر بهذا الحدّ [قطع اليد] فقط، فإنّه حيث ذُكر ذلك في فتاوى الفقهاء بشأن بيع الحُرّ أمكن تطبيق هذه العقوبة على مَنْ يمارس الاتجار بالبشر.

وقال السيد الجرجاني في حدّ مَنْ يقوم بالاتجار بالبشر، أو تعزيره: يعزَّر طبقاً لما يراه الحاكم الشرعي، إلاّ إذا دخل في عناوين أخرى، من قبيل: المحارَبة وأمثالها، فيثبت حدُّه الخاصّ([[243]](#endnote-237)).

وقال حول رضا الشخص الذي يقع ضحية في عملية الاتّجار بالبشر: إذا كان الاتجار بالبشر لأغراض وغايات غير شرعية، أو لبيعه، فهو حرامٌ. ولا أثر لرضاه في ذلك([[244]](#endnote-238)).

وقال السيد الموسوي الأردبيلي، في معرض إجابته عن الحكم الشرعي لعملية الاتجار بالبشر، مع الأخذ بنظر الاعتبار رضا الضحية أو عدم رضاها: إنّ بيع وشراء الإنسان «الحُرّ»؛ لغاية التمليك والتملُّك، حرامٌ وباطل. وإنّ الاتجار بالبشر، بمعنى عملية النقل والانتقال غير الشرعي للفرد، إذا كان مقروناً بعدم رضاه كان، بالإضافة إلى الحرمة القانونية، محرّماً من الناحية الشرعية أيضاً. واستحق التعزير المناسب. وإمّا إذا كان الفرد [الضحية] البالغ العاقل راضياً بالنقل والانتقال، وكان هذا النقل والانتقال جائزاً بحَسَب القوانين، لزم احترام القانون المذكور، وإذا لم يحدِّد القانون عقوبة لذلك حدَّد الحاكم الشرعية تعزيره بما يراه مناسباً([[245]](#endnote-239)).

وفي ما يلي نواصل الحديث في أهداف وغايات الاتجار بالبشر على النحو التالي:

قال الشيخ الملكوتي، في جوابه عن حكم الاتجار بالبشر: إن للاتجار بالبشر ـ أيّاً كان هدفه ـ حكم الفساد في الأرض([[246]](#endnote-240)).

وقد ذهب السيد صادق الروحاني إلى عدم جواز الاتجار بالبشر بأيّ نحو كان([[247]](#endnote-241)). وقال، في بيان حرمة الاتجار بالبشر: لا ربط للاتجار بالبشر بالمقاصد والغايات. وحدّ مرتكبه وتعزيره يعود إلى ما يراه الحاكم الشرعي([[248]](#endnote-242)).

وقال السيد القائد الخامنئي، في جوابه عن حكم الاتجار بالبشر: إن العمل المذكور حرامٌ بشكلٍ عامّ، ولا يجوز بحالٍ([[249]](#endnote-243)).

وقد أفاد الشيخ كرامي، في بيان حكم الاتجار بالبشر، قائلاً: إذا كان الاتجار بالبشر مصحوباً بالعنف وعدم رضا الضحية؛ لغرض الاستعباد أو الفحشاء، كان مصداقاً لبيع الحُرّ، أو أنه يحتوي على ملاكه. وإذا كان مقروناً برضا الضحية بقي على حرمته؛ بسبب مخالفته لقوانين الجمهورية الإسلامية؛ ولكونه يؤدّي إلى الفوضى والهَرْج والمَرْج. ويترتَّب عليه عقوبة تعزيرية، يُتْرَك تحديدها إلى الحاكم الشرعي([[250]](#endnote-244)).

وقال السيد مدرّسي يزدي: لو كان الاتّجار بالبشر مصحوباً بالإجبار والإكراه ـ حتى وإنْ كان الضحية كافراً، ولم يكن محارباً ـ فهو غير جائز؛ إذ لا ولاية لشخص على غيره بالقَهْر والغَلَبة؛ لأصل عدم تسلُّط أحدٍ على أحد، إلاّ بإذن الإمام المعصوم× أو المرجع والمجتهد الجامع لشرائط التقليد([[251]](#endnote-245)).

ثم استطرد قائلاً: وأما إذا كان الاتّجار بالبشر برضا الضحية فهو جائزٌ، بغضّ النظر عن أهداف الاتجار بالبشر، بَيْد أنّه إذا كان مخالفاً لقانون الدولة فهو غير جائز مطلقاً؛ لإخلاله بالنظام([[252]](#endnote-246)).

وقال السيد مدرسي يزدي في صدق الاتّجار بالبشر على بيع الحُرّ: إن الاتجار بالبشر ليس بيعاً للحُرّ. وفي بيع الحُرّ بوصفه عَبْداً غشٌّ وخديعة. وعليه يعتبر البائع مُفْسِداً في الأرض، ويجب قطع يده؛ لكونه سارقاً([[253]](#endnote-247)).

وقد ذكر السيد مدرسي حكم الاتجار بالبشر بشكلٍ عامّ على النحو التالي: إن أصل هذا العمل (الاتجار بالبشر) هو عمل محرّم وغير جائز من الناحية الشرعية، ومعصية كبيرة، حتّى وإنْ لم يخالف قانون الدولة، سواءٌ كان هناك أملٌ ببقاء الضحية على قيد الحياة أم لا. وإنّ هذا الاتجار مقدّمة للحرام. ولو رضي الضحية هذا العمل المحرم كان رضاه مؤثِّراً في سقوط الدية. وأما تأديبه وتعزيره (أي مرتكب الاتجار بالبشر) فيعود إلى تقدير الحاكم الشرعي([[254]](#endnote-248)).

وقال الشيخ عفيف النابلسي في الاتّجار بالبشر: لو ترتَّبت منفعةٌ محلَّلة على الاتجار بالبشر كان مشروعاً. ولو أحرز عدم رضا الشارع به فهو حرام. فمثلاً: إذا كان الهدف من الاتجار بالبشر الاستثمار الجنسي، أو ما إلى ذلك من الأمور المخالفة للقيَم الأخلاقية والأصول الثابتة في الإسلام، فهو حرامٌ قطعاً([[255]](#endnote-249)).

ثم أضاف قائلاً: ولو فرضنا أن الاتّجار بالبشر يهدف إلى نصرة مظلوم، أو تحسين ظروف الحياة، أمكن القول بجوازه شَرْعاً. ولكنْ إذا كان الاتّجار بالبشر مخالفاً للقوانين المصادَق عليها فهو حرامٌ، وأمكن تعزير مرتكبه، والله أعلم([[256]](#endnote-250)).

وقال الشيخ مكارم الشيرازي، في جوابه عن حكم الاتّجار بالبشر: لا شكّ في حرمة الاتّجار بالبشر. وإذا حصل بيعٌ وقع باطلاً. ولا تأثير لرضا الضحية في صحّة المعاملة([[257]](#endnote-251)).

وقال، في معرض بيان العقوبة المترتبة على ذلك: يترتَّب على هذه الجريمة تعزيرٌ شديد([[258]](#endnote-252)).

### استنتاجات ومقترحات

إن شمولية الأحكام الإسلامية وحيوية الفقه الشيعي تستوجبان أن نبحث في المسائل المستحدَثة، من قبيل: الاتجار بالبشر، رغم عدم التطرّق إليها في الروايات والمصادر الفقهية بشكلٍ مستقلّ. وذلك من خلال الرجوع إلى النصوص الروائية والفقهية؛ بغية استنباط حكم هذه المسائل المستحدَثة.

إن حكم الاتجار بالبشر في الفقه الإسلامي ـ كما ظهر من خلال هذه الدراسة ـ هو الحرمة؛ بموجب الحكم الأوّلي والثانوي. وليس هناك مفر من هذا الحكم. فهناك مَنْ أفتى بحرمة هذا الأمر؛ بالنظر إلى الأعمال التي يطلق عليها عنوان الاتجار بالبشر؛ وهناك مَنْ نظر إلى الأعمال التي تقع مصداقاً للاتجار بالبشر.

تعتبر الحوزات العلمية من أهمّ المراكز الثقافية بالنسبة إلى البلدان الإسلامية. ولا تخفى أهمية رسالة ومسؤولية الحوزات العلمية ـ في المجتمع العالميّ الذي يشهد تسارعاً متزايداً في الظواهر غير الإنسانية وغير الإسلامية ـ في إطار نشر وإعلاء كلمة الإسلام، ومواجهة الانحرافات الأخلاقية.

وعليه فإن رسالة الحوزات العلمية؛ بوصفها المرجع الديني والثقافي في المجتمع، في مواجهة ظاهرة الاتجار بالبشر ستكون عظيمةً للغاية؛ لأن الهدف الرئيس للحوزات العلمية هو الحفاظ على الدين، ومواجهة الانحرافات، والأمور والظواهر المستحدَثة التي تستهدف القيَم الإسلامية والإنسانية.

وللحيلولة دون الاتجار بالبشر ومكافحته نشير إلى الطرق العلاجية التالية:

### 1ـ إقامة المؤتمرات بهدف رفع مستوى الوعي، ومكافحة الاتّجار بالبشر من خلال الرؤية الفقهية والدينية

تعدّ التوعية من طرق الوقاية من الآفات. وفي الحقيقة فإن التوعية تعتبر أصلاً وأساساً في الوقاية. وإنّ الجهل وعدم الوعي بماهية الجرائم وتأثيراتها يكون هو السبب في ارتكاب الجرائم. وعليه يمكن للتوعية، والقيام ببعض المشاريع القائمة على أساس التعاليم الإسلامية والإنسانية، أن تساعد بشكلٍ ملحوظ على الوقاية من الاتجار بالبشر.

وبطبيعة الحال يمكن للمفكِّرين والمنظِّرين أن يقدِّموا من خلال هذا النوع من المؤتمرات التوعوية آراءهم ونظريّاتهم العلمية، وأن يعرضوا على النُخَب والمسؤولين التنفيذيّين البدائل الإبداعية والإدارية، الهادفة للوقاية من ظاهرة الاتّجار بالبشر، ومكافحتها.

### 2ـ رفع مستوى الوعي لدى جميع أفراد المجتمع من خلال تكثيف الأنشطة الثقافية والتعليمية، وتوظيف العامل والطاقة التبليغية

إن الوقاية مقدّمة على العلاج دائماً. ولا شكّ في أن رفع مستوى الوعي العامّ، وتعميم المعلومات على الجميع، يؤثّر ويساعد على اجتثاث ظاهرة الاتجار بالبشر إلى حدٍّ كبير، ويمكنه الحدّ من هذه التجارة المشؤومة بشكلٍ ملحوظ.

يمكن للحوزة العلمية أن تعمل على حشد طاقاتها التبليغية الكامنة، من خلال التنسيق مع منظَّمات إرسال المبلِّغين، في إطار نشر الوعي بين جميع أفراد المجتمع.

### 3ـ تشديد عقوبة المرتكبين للاتجار بالبشر في أحوال وأوضاع خاصة، من قبيل: ظهور الأحداث غير المتوقَّعة

يغدو الناس في بعض الفترات الزمنية ـ بسبب ظروف خاصة (وهي مؤقَّتة بطبيعة الحال) ـ أكثر عرضة لمخاطر الاتجار بالبشر. ومن باب المثال: عندما تقع كارثة طبيعية غير متوقَّعة، مثل: الزلزال، يجد الضحايا والمنكوبون أنفسهم في ظروف خاصّة، تجعل منهم لقمةً سائغة بالنسبة إلى المتاجرين بالبشر. وبالالتفات إلى الواقع الجغرافي لإيران؛ حيث تقع على خطّ الزلازل، يبدو تشديد العقوبات في مثل هذه الظروف ضروريّاً للغاية.

### 4ـ توفير الحماية للضحية بعد عودته إلى إيران

إن أول مرحلة تعقب التعرُّف على الضحايا هي العمل على إعادتهم إلى أحضان ذويهم وبلدهم. ومن الضروريّ جدّاً الاهتمام بمصالح الضحايا وظروفهم الخاصّة أثناء عملية إعادتهم إلى ربوع الوطن، بمعنى وجوب توفير الظروف لهم بشكلٍ يحول دون وقوعهم في فخّ المتاجرين بالبشر ثانيةً، والعمل في الوقت نفسه على تحسين ظروف حياتهم.

### 5ـ إعفاء ضحايا الاتّجار بالبشر من العقوبة

إن من الأسباب التي تجعل الضحايا يتقبَّلون ظروفهم القاسية، ويفضِّلون حياتهم البائسة على العودة إلى ربوع الوطن، هو خوفهم من العقوبة التي تنتظرهم في حال عودتهم. من هنا يجب تطمين الضحايا بعدم تعرُّضهم لأيّ عقوبة إنْ هم عادوا طَوْعاً. وبطبيعة الحال يجب صياغة هذه التطمينات في أُطُر قانونية؛ كي لا تكون محطّاً لسوء الاستغلال.

### 6ـ توفير الحماية للضحية في إطار إعادة تأهيله

من الضروري توفير الحماية للضحية بعد عودتها من خلال التعرُّف إلى أفراد عصابات الاتّجار بالبشر، ومعاقبتهم. وفي هذا الإطار يجب القيام بجميع الإجراءات بنحوٍ يضمن مصالح الضحية من جميع الجهات. ويمكن القيام بذلك من خلال انتداب محامٍ للضحية؛ فإنّ الضحية غالباً ما يحجم عن التقدُّم بشكوى؛ بسبب الخوف من الانتقام، أو العجز عن دفع تكاليف أتعاب المحامي، أو عدم حصوله على التشجيع الكافي من قبل أفراد أسرته في هذا المجال. من هنا يجب على الدولة أن تأخذ هذه الأمور بنظر الاعتبار، وأن تضطلع بدورها في الوقوف إلى جانب الضحية بكلّ قوتها وطاقتها؛ ضماناً لحقوقه بموجب القانون.

الهوامش

# مساهمة الإمام الخوئي في التفسير القرآني

أ. د. عبد العزيز ساشادينا([[259]](#footnote-7)\*)

ترجمة: هادي نعمة

تسعى هذه الدراسة لتقييم مساهمة الإمام الخوئي في التركيز الحديث على القرآن الكريم كمصدر رئيس للدراسات الشرعية في النجف الأشرف. ولا تتضمّن رؤيته لإصلاح المناهج الدراسية للدراسات الفقهية في النجف معايير وشروط صارمة في التدقيق في صدق الرجال ناقلي الأحاديث (العلوم النقلية)، إضافة إلى أساليب جديدة للتعليم والتعلّم على جميع مستويات الدراسات الشرعية. وكان تدريس العلوم الأكثر إهمالاً والمتعلِّقة بالقرآن الكريم وتفسيره جوهريّاً لتدريب جيل جديد من المجتهدين. وقد حضّ طلابه على إيلاء المزيد من الاهتمام بالقرآن، وجوانبه التاريخية والسياقية.

وهذه الدراسة تمنح مساحة مهمة لإصلاح الإمام الخوئي في مجال الدراسات الشرعية، التي أقيمت على أساس بحثه عن منهجية توسعية في الفقه. كما سوف تُظهر الدراسة أن الخوئي يريد أن يقدِّم عرضاً نهائياً لتفسيرٍ للقرآن من وجهة نظر شيعية، وخصوصاً أن الكتابات الموجودة عن هذا الموضوع تأتي بشكلٍ أساس من وجهة نظر سنّية. وجميع الموضوعات قد جرَتْ معالجتها عادة في تاريخ الكتاب الإسلامي المقدَّس (القرآن). ولعل الأكثر إثارة للجدل كانت مسألة حدوث تحريف في القرآن الكريم أم لا.

وستعالج الدراسة الطبيعة الجدليّة لنصوص الأغلبية المسلمة بشأن القرآن في مقابل الشيعة، وطريقة ردّ السيد الخوئي على الاتهامات بالتحريف، التي وجدت في هذه المصادر الأوّلية، وذلك عبر استخدام المنهج النقدي الحديث في تحليل النصوص التاريخية.

الموضوع الرئيس الآخر الذي يشغل المناقشات الفكرية والدينية التي يجريها الخوئي هو امتداد القرآن وتاريخه، واللذان أدّيا إلى تقديس نهائي للنصّ المقدَّس.

وتتمثّل مساهمة الإمام الخوئي في الدراسات القرآنية في تحليله الواسع لمفهوم النسخ في كشف فهم المفسِّرين الأوائل للآيات التي اعتبرها العلماء المسلمون منسوخة.

وفي نهاية المطاف فقد تمّ التشديد على مقاربة الخوئي للقرآن الكريم كمصدر حيوي للإرشاد المعنوي والروحي، وذلك من طريق إقراره بالحاجة الدائمة لشرح السياق التاريخي للوحي؛ للكشف عن المبادئ التي طبِّقت في تنمية المجتمعات الإسلامية، وفي نطاقها القانوني والأخلاقي الآخذ في الاتّساع.

### مدخل

كان السيد أبو القاسم الخوئي (المولود في تشرين الثاني العام 1899)، مؤلّف كتاب «البيان في تفسير القرآن»، أعلى سلطة دينيّة لثاني أكبر مذهبٍ للمسلمين، وهم الشيعة الإماميّة. وبالنسبة إلى أتباعه كان الخوئي، كغيره من الفقهاء الشيعة المتبصِّرين الأتقياء، نائباً عامّاً عن الإمام الأخير الغائب، مولّى سلطةً فقهيّة دينيّةً لإرشاد المذهب، إلى أنْ يظهر الإمام المخلِّص ـ المهديّ. بهذا برز السيد الخوئي كأحد أكثر الفقهاء المشهود لهم في القرن العشرين.

أكمل السيد الخوئي دراسته للعلوم الإسلاميّة في مدينة النجف إثر إنهاء دراسته الابتدائية في مسقط رأسه خوء في أذربيجان. قدَّمت النجف، حيث ضريح الإمام الأوّل عليّ بن أبي طالب (المستشهد عام 660م)، أفضل التعليم في مجال العلوم المتقدّمة في الفقه، وتلك المتعلّقة بالعلوم الإسلاميّة، على يد أكثر علماء الشيعة بروزاً.

في هجرته إلى النجف انتهج الخوئي تقليداً قديماً، متجذِّراً بين العلماء الدينيّين الإيرانيّين، في اكتساب العلوم المتقدِّمة في الفقه الإسلاميّ في حلقات الدراسة في هذه المدينة المقدَّسة. وبعد عدد من السنين أمضاها في التمرّس في الفقه على يد أبيه أكمل الخوئيّ المستويين الأوّلين من مقرَّراته الدراسيّة الفقهيّة.

ومنذ العام 1918 بدأ في حضور المحاضرات المتقدّمة في المنهج عند المجتهدين البارزين، أمثال: شيخ الشريعة، ومهدي المازندراني، ومحمد حسين الغروي، وضياء الدين العراقي، ومحمد حسين النائيني. كما قدّم الخوئي في هذه الحلقات محاضراتٍ تقنيّة في مجال علم الفقه الاستنتاجيّ (الاستدلاليّ) بحضرة أساتذته، مكتسباً بذلك الأهليّة المميّزة لتعليم العلوم الدينيّة، وتكوين آراء تشريعيّة مستقلّة ـ عبر التأويل المنطقيّ لمصادر التشريع في مجالات تطبيق التشريع الإسلاميّ كافّةً ـ.

وبأهليّة أن يمارس الاجتهاد يعتبر الفقيه الشيعيّ حائزاً الشروط اللازمة لإرشاد أتباع المذهب في شؤونهم الدينيّة ـ العقيديّة، وحتّى الدنيويّة. وعلى عكس ما هي الحال عليه عند المسلمين السنّة، من كونهم يمتلكون قدراً قليلاً من الإخلاص لقياداتهم الدينيّة، فقد نظر الشيعة إلى قياداتهم الدينيّة على أنَّهم موضع للاتّباع. وبذلك فإنّه قبل أن يموت الفقيه موضع الاتّباع يجد أتباع المذهب الشيعيّ أنفسهم قد أجمعوا بشكلٍ ما على خَلَفٍ له يعتلي مكانته المرموقة.

إنّ عمليّة الإقرار لفقيهٍ ما بهذه المنزلة بين أتباع المذهب تعرف بـ «التقليد»، بمعنى «محاكاة» أو «قبول» أحكام فقيه ما في شؤون التشريع. ويعرف مَنْ يشغل هذه المنزلة بـ «مرجع التقليد»، فيكون «سلطةً تشريعيّةً عليا مقبولةً كمصدرٍ للاتّباع».

مضافاً إلى ذلك فإنّ المؤسّسة الدينيّة ـ المرجعيّة مسؤولةٌ بدرجةٍ عالية عن تأمين اللُّحمة الحافظة للهويّة الروحيّة ـ الأخلاقيّة والاجتماعيّة ـ السياسيّة المتعلّقة بها للمذهب الشيعيّ. يدبّر مرجع التقليد شؤون المذهب الدينيّة، بتقديم الإرشاد التشريعيّ ـ الأخلاقي. وكذلك عبر الإشراف على شؤونها الماليّة، بتحصيل ثمّ توزيع التبرّعات العباديّة، كالزكاة (وهي صدقة ماليّة تمنح للفقراء)، والخمس (وهو مقدار 20% يبذل من كلّ المكتسبات المربوحة). وفي نهاية المطاف شرّعت الوظيفة الإشرافيّة والإدرايّة هذه تحت سلطة منزلة ولاية الفقيه المكوَّنة شرعيّاً، على أن تمارس حَصْراً في حيِّز حكم التشريع والروحيّة الإسلاميّين.

في القرن التاسع عشر استحدثت إصلاحاتٌ في الإجراءات المحدَّدة لمَنْ يعتبر الأكثر أهليّةً ليمارس السلطة الفقهيّة، والممحورة إيّاه وسط جموع المؤمنين، في فترة غيبة الإمام (المعصوم) الأخير؛ إذ إنّه كان من الضروريّ اعتماد آليّة تشريعيّة تحدو الشيعة ـ بأغلبيّتهم ـ على إعلان ولائهم للمجتهد إذا ما أرادت القيادة الدينيّة والمجتمع الشيعيّين النأي عن خطر الحكّام الشيعة. لذلك فقد اعتمد رسميّاً وجوب اتّباع مجتهدٍ متصدّر، من خلال إعلانٍ واضحٍ لمبدأ التقليد كجزءٍ من الواجب الدينيّ لكلّ مؤمن. وقد فُهِّم الشيعة أنّه بدون إعلانٍ كهذا تكون عباداتهم باطلة. وقد سمحت عمليّة التقليد هذه ببروز مجتهد شيعيّ قائداً دينيّاً أعلى عن طريق إقرار مجتمع الشيعة فحَسْب، وبدون تدخُّل من الحكّام الشيعة.

ومع أنّ الخوئي قد برز كسلطةٍ مستقلّةٍ وقائدةٍ في الفقه الشيعيّ في وقتٍ باكر من حياته الفقهيّة فإنّه لم تتجسّد فعليّاً صورته كمرجعٍ للتقليد حتّى كان العام 1970، الذي توفّي فيه مرجع التقليد البارز السيد محسن الحكيم. وقد انهمك القادة الدينيّون الشيعة في الستّينيّات والسبعينيّات في شرح الوظيفة الجديدة لمرجع التقليد في إطار دولة الأمّة (الإسلاميّة).

وقد كان لعصر التوقّعات المتزايدة للمنجزات الحديثة على جميع صعد الحياة الإنسانيّة عالميّاً تأثيره على كلّ قطاعٍ في المجتمع المسلم. فقد كان من ذلك التأثير أن برز بوضوحٍ نداءٌ بإصلاحٍ غائبٍ عن المؤسَّسات الدينيّة التقليديّة على مدى العالم الإسلاميّ.

فمارس المجتمع الشيعيّ ضغطاً هائلاً على قيادته لتجاوز الإرشاد المتعلِّق محضاً بالأمور العباديّة اليوميّة؛ لتقديم الإرشاد المنتظَر في المسائل السياسيّة، طالباً أحياناً من قيادة مرجع التقليد الحَذِرة سياسيّاً تارةً، والمنعَزِلة أخرى، اتّخاذ موقفٍ حاسم من الأنظمة السياسيّة القمعيّة، ومواجهتها.

كانت استجابة السيد الخوئي لهذه الحالة تقضي بإقامة بحثٍ علميّ ممنهَج في مجال المصادر التقليديّة للتشريع الإسلاميّ؛ لتقديم منهجيّةٍ تشريعيّة موسَّعة، من التي تعالج عادةً ضمن مجال «أصول الفقه» ـ المبادئ الأساسيّة للتشريع الإسلاميّ. فبدون منهجيّةٍ موسَّعة كهذه ما كان ممكناً تكوين آراء فقهيّة جديدة ضروريّة لإرشاد المذهب الذي كان يحدّث بنمطٍ مفرطٍ كمّاً.

وقد كان التأويل (التفسير السياقيّ) للقرآن، المعتمد لجوهره «الحيويّ» في إرشاد المؤمنين، المجال المهمل عادةً في التحقيق الفقهيّ، رغم محوريّته في الدراسات التشريعيّة. إلاّ أنّه بالنسبة إلى الفقهاء المتجذِّرين بعمقٍ في دراسة أصول الفقه، من أمثال: الخوئي، كان واضحاً أنّ المناقشات الفقهيّة الهادفة إلى استنباط الإرادة الإلهيّة، وفهم أهمّيّة ضمنيّتها في سياق آيات الوحي ـ في ذلك الوقت ـ، كانت قاصرةً، إلاّ أن تنخرط في نَمَط تأويلٍ جديد لتاريخ ظاهر النصّ القرآنيّ، ووظيفته الدلاليّة. فحمل الخوئي نفسه على تأليف مقدّمة له عن القرآن الكريم، غير متجاهلٍ حاجة العلوم التشريعيّة الإسلاميّة لمثل هذه المعالجة.

### فكر الخوئي التشريعيّ والتفسيريّ

سمح الصمت السياسيّ الصارم للخوئي بمتابعته لبرنامجه العلميّ خلال أعنف الفترات في التاريخ الاجتماعيّ والسياسيّ لشيعة العراق. وكان موقفه في أنّه ينبغي تجنُّب تسييس الدين مهما كان الثمن؛ مستنداً إلى قناعته في أنّ الدين ينتمي إلى حيّز الوعي الشخصيّ الذي ينبغي أن يُحمى من التدخُّل الحكوميّ. وفي الوقت عينه كان يعي المخاطر التي تواجه المسلمين الذي يعيشون في ظلّ مختلف أنواع الأيديولوجيّات العلمانيّة المعادية لموروثها الدينيّ. وقد كان الانجذاب إلى الشيوعيّة بين الشباب الشيعة المستضعفين، واستغلال الاستعداد الثوريّ للتشيُّع من قبل القادة الشيوعيّين في العراق في الخمسينيّات، حاضرين في ذاكرة العديد من القادة الدينيّين في النجف. فكان تالياً الهمُّ الأكبر للخوئي في محاولاته العلميّة أنْ يعالج السِّمات المستجدّة في الحياة اليوميّة للمؤمنين العاديّين في العصر الحديث.

فإلى جانب نتاجاته الأكاديميّة العديدة في حقل الفقه الإسلاميّ كان البحث عن منهجيّةٍ موسّعة في استنباط الأحكام الفرعيّة (الفرعيّات) في التشريع الممارس، الأمر الذي حداه على بَدْء فَحْصٍ خلاّق للمصادر التقليديّة للتشريع الإسلاميّ.

الباب الأنسب إلى هذا البحث الفكريّ يكمن في مقاربة المصادر الإسلاميّة المتعلِّقة بالوحي، كالقرآن والسنّة النبويّة والمأثور عن الأئمّة، بنَمَطٍ يريد فكّ رموز الأصول والقواعد التي تُبنى عليها أحكام القضايا النموذجيّة الواردة في الأعمال الفقهيّة.

يتمتّع القرآن؛ كونه وحي الله، أوّليّةً في تراتبيّة المصادر المعتمدة لاستنباط الأحكام التشريعيّة. إذن فالقرآن ذو قابليّةٍ أكثر من المأثورات المرويّة لتقديم إنجازٍ منهجيٍّ يحقّق شرعيّة العرف الفقهيّ: أنّ «ما يقبله العقل يؤكِّده الوحي». «قاعدة الملازمة» هذه سمحَتْ للفقهاء باستنتاج حكمٍ على أساسٍ خالص من المنطق العقلانيّ. فلم يكن ثَمَّة سببٌ لنفي الدور الأساس للعقلانيّة في الكشف عن علل الشرائع.

ومن المهمّ ملاحظة أنّ تأويل القرآن، المعتمد لجوهره «الحيويّ» في إرشاد المؤمنين، كان يطغى عليه من قبل المأثورات التقليديّة المقيّدة، المنسوبة إلى النبيّ، وفيها حدٌّ لقدرة العقل الإنسانيّ على اكتشاف فلسفة التشريع، من خلال إصرارٍ على تقاليد سلطويّة من شأنها الكشف عن أهداف إلهيّة لصالح الإنسانيّة.

بالنسبة إلى فقهاء دينيّين كالسيد الخوئي، متجذِّرين بعمقٍ في دراسة أصول الدين التي يؤدِّي فيها العقل دوراً ذهنيّاً مهمّاً في تحديد «الحُسْن» و«القُبْح» العقليّين، كان واضحاً أنّ المناقشات الفقهيّة المعاصرة لتوضيح المراد الإلهيّ في التشريع تبقى قاصرةً، ما لم يتمّ اعتماد تأويلٍ خلاّقٍ لحجّيّة النصّ القرآنيّ في معناه الأكثر فوريّةً. فكان جهد الخوئي لتأليف تفسير للقرآن، من أجزاء عدّة، بما وعى ـ كأصوليّ متمرِّس ـ من حاجةٍ إلى معالجةٍ كالتي قدَّم.

وخلافاً لعملٍ فقهيّ آخر في تفسير القرآن، وضعه العلاّمة محمد حسين الطباطبائي (المعاصر للخوئي)، الذي كانت اهتماماته البائنة في كتابه «الميزان في تفسير القرآن» أشمل بأشواطٍ ـ متضمِّنةً كشوفاً ثيولوجيّةً وفلسفيّة وروحانيّة ولغويّة للقرآن، كانت اهتمامات الخوئي، كما يبدو من كتابه «البيان»، منصبّةً في أوّليّة اعتماد النصّ القرآنيّ لتكوين التفاسير التشريعيّة الدينيّة. هذا بالضبط ما كان كتاب «البيان» يرمي إلى تحقيقه.

### التفسير القرآنيّ

كتاب «البيان في تفسير القرآن» هو من مساهمات الخوئي الأقلّ شهرةً بين أعماله العديدة الرائجة في مجال المنهج والتطبيق التشريعيّين. والسبب من وراء ذلك هو أنّه لوقتٍ طويل كان هذا المجلَّد الوحيد الذي طُبع من الكتاب. والتصاميم التي وُضعت لنشر المجلَّدات المتبقّية، التي كان يتولاّها ابن السيد الخوئي محمد تقي، الوافر العلم، يبدو أنّها سُرقت بعد وفاة محمد تقي غير المتوقَّع، إثر حادث سيّارة في العراق، صيف العام 1994.

كنتُ أستاذاً زائراً في كلّيّة الشريعة في جامعة الأردن، في العامين 1990 ـ 1991، عندما تلقَّيت رسالةً شخصيّة من السيد الخوئي من النجف، عن طريق ابنه محمد تقي، يطلب منّي القيام بالترجمة. كان ردّ فعلي الأوّلي أنّه يوجد الكثير من الأعمال عن تاريخ القرآن والقضايا الخاصّة بتأويله، باللغة الإنجليزيّة، وبالتالي سيضيف هذا الكتاب القليل جدّاً من المعطيات إلى الدراسات القرآنيّة الحديثة. لكنْ مع بَدْئي بقراءة مختصر الكتاب، الوارد في بداية كلّ فصلٍ منه، أدرَكْتُ أنّ الخوئي قد عالج الكثير من المواضيع الحسّاسة المتَّصلة، التي تنتظر تجميع النصّ الذي لقي القليل من الاهتمام في الأعمال التفسيريّة الإسلاميّة المعاصرة، وإيلاءه العناية.

يتَّضح من ملاحظة الخوئي الشخصيّة في «معجم رجال الحديث» أنّ الإصلاح في المنهج التعليميّ للنجف، في مجال الدراسات التشريعيّة، كان من مهمّات الخوئي البارزة الأولويّة. ففي هذا البرنامج الإصلاحيّ كان تعليم أكثر العلوم المتجاهَلة، المتعلِّقة بالقرآن وتأويله، موضع الضرورة الحتميّة لتدريب الجيل الجديد من المجتهدين؛ إلى جانب دعم مناهج وآليّات صارمة في التدقيق في هويّة الناقلين للـ «علوم النقليّة»، موازاةً مع مناهج جديدة للتعليم والتعلُّم في جميع مستويات الدراسات التشريعيّة.

لقد حثّ الخوئي تلاميذه على الانتباه مليّاً للقرآن، تاريخه ومناحيه السياقيّة. وما يؤكِّد هذا الأمر أنّ اهتمامه بالقرآن تأسَّس على سعيه لإيجاد منهجيّةٍ موسّعةٍ في ممارسة الفقه. مضافاً إلى ذلك أراد الخوئي أن يقدِّم مقدّمةً تعريفيّةً لتفسير القرآن من وجهة النظر الشيعيّة، ولا سيّما أنّ المادّة المتوفِّرة حول الموضوع كانت أساساً من وجهة النظر السنّيّة.

إنّ من المواضيع التي عولجت عادةً في تاريخ القرآن، ولعلّه أكثرها إثارةً للجدل، كان تعرُّض القرآن للتحريف.

تتجلّى طبيعة هذا الموضوع المثير للجدل في النبرة الانفعاليّة لمعظم الأعمال التي قدّّمها العلماء السنّة عن القرآن. ففي الجدالات بين مختلف المذاهب الإسلاميّة زعم المتطرّفون الشيعة أنّ الحكّام الجائرين حذفوا أشياء، أو أضافوا أشياء، إلى نصّ القرآن؛ لدحض الأدلّة على الحقيقة في ما يعتقد به الشيعة حيال خلافة النبيّ. كذلك بادل الطرف السنّيّ ذلك الشيعيّ باتِّهامه بالمثل، أنْ قد وضع في قراءاته للقرآن تعديلاتٍ تعسُّفيّةً، بحذف بعضه، والإقحام عليه، والكَشْف الخاطئ عن معناه الحقيقيّ.

إنّ تبادل الاتّهامات هذا عنى أنّ النبيّ قد ترك أكثر ممّا قد يوجد في القرآن.

هذه الجدالات بين الفِرَق أدّت إلى الاستنتاج المحتّم، والغاية في الخطورة على السلطة (الهيبة) المستقبليّة للكتاب المقدَّس، أنّ ثمّة موادّ مفتقدةً من القرآن كان ينبغي أن تحضر فيه، أو موادّ مضافةً إليه كان ينبغي أن تستثنى.

ومن الواضح أنّه إذا اعتقد أيّ مسلم بتعديلٍ ما على القرآن فإنّ الأمر يفسد حجيّته في حياةٍ إسلاميّة. ونتيجةً لهذا ردّ الشيعة على الحرب الكلاميّة من جهة السنّة بأخرى مثلها.

تبقى الاتّهامات ضدّ الشيعة جزءاً من الحرب الكلاميّة السنّيّة ـ الشيعيّة، التي تجلّت في العصر الحديث عبر الكتاب الكثير اللّجّ، «الشيعة والقرآن»، كتبه إحسان زاهر، ونشرته ووزَّعته السلطات السنّيّة؛ لرفض الشيعة كجزءٍ من الأمّة الإسلاميّة.

لقد تمّت تنحية مسألة تحريف القرآن في تاريخ تجميعه لما أرسي من خلق تقديس النصّ في عهد عثمان (المتوفّى عام 656م)، الأمر الذي يعتبره العلماء السنّة محسوماً. أمّا بالنسبة إلى الشيعة، الذين يدافعون بقوّة عن انتمائهم إلى الحيّز الإسلاميّ الأوسع، فأمر التحريف بعيدٌ عن كونه محسوماً. ومهما يكن، في ظلّ حرب كلاميّة كهذه تحتفظ الأغلبيّة السنّيّة بالـ «يد العليا» في تأسيس تمييزٍ ممنهج ضدّ الشيعة.

إذن ليس أن يشهر فقيهٌ كالخوئي النقاش حول التحريف ملزماً السنّة الحجّة من مصادرهم هدفاً لتثبيت الزعم الشيعيّ لأصليّة موقفهم العقيديّ حيال القرآن فحَسْب، بل هو تحدٍّ كذلك للزعم السنّيّ حيال حيازتهم للنسخة الأصليّة للقرآن.

في هذا السياق يبرز رأيٌ في بعض المأثورات الشيعيّة حيال حجم القرآن، ما يلمّح إلى أنّ «تعديلاً بالحذف» قد تمَّ فعلاً على يد السلطات السنّيّة. فعلى سبيل المثال: يتحدّث الشيعة عن حديثٍ مأثورٍ يعود إلى أيّام الإمام محمد الباقر (المستشهد عام 728م)، إذ يروى أنّ الإمام الباقر قال لأتباعه: إنّه كاذبٌ مَنْ يدّعي أنَّه جمع نصّ القرآن كاملاً، فإنّه لا أحد غير عليّ بن أبي طالب، وبعده الأئمّة من ولده، يحتفظ بالنصّ الكامل للقرآن، كما نزل على النبيّ.

يلمِّح هذا الحديث إلى أنّه توجد نسخةٌ من القرآن أكثر اكتمالاً ودقّةً من الذي بين يَدَيْ الناس. فكيف السبيل إلى التوفيق بين حديثٍ مأثورٍ من طرق الشيعة كهذا وبين الموقف العقيديّ العامّ للفقهاء الشيعة أنّ القرآن الذي بين أيدينا تامٌّ بلا نقصان؟!

يقارب الخوئي موضوع حجم القرآن، في كتابه «البيان»، بكلّ تطوُّره التاريخيّ المعقَّد. فيقدِّم أوّلاً تأويلاً مُقنِعاً حيال الأحداث والعوامل التي أدَّتْ إلى التقديس المطلق لنصّ الوحي في الإسلام، ثمّ يدرس القرّاء الأوائل للقرآن الذين من عندهم تواتر القرآن. كان ثمّة عشرة قرّاءٍ مشهورون معترَفٌ بهم من قبل السنّة كناقلين موثوقين. إنّما بالاستحكام غير العاديّ للخوئي على موادّ في حقل «علم الرجال» استطاع طرح إشكاليّة الغموض الداخليّ في سِيَرهم الذاتيّة، وادعاءاتهم حيال طرق نقل القرآن. ثمّ يدرس الخوئي طريقة قراءة القرآن المعتمَدة لدى كلٍّ من القرّاء المشهورين، محلِّلاً بعنايةٍ الفروق لغويّاً ونطقيّاً، ليوضِّح أنّه، وبخلاف زَعْمهم لسلامة النصّ المتواتر، فإنّ قراءة النصّ قد تُوورثت عن طريق «الآحاد» والتوثيق الاحتياليّ.

وقد حدَتْ الدراسة للقراءات المتعدِّدة الخوئي على تقييم أصحّيّة المعتقَد القديم لدى المؤرِّخين السنّة بأنّ نصّ القرآن قد أُوحي في سبع أحرف (لهجاتٍ). ما هي حقيقة ما يسمّى بالأحرف (اللّهجات) السبعة؟ ألم ينقل القرآن بالـ «لسان العربيّ» لأهل شبه الجزيرة العربيّة (الذين أوحي إليهم القرآن)، كما يؤكِّد القرآن؟ يكشف الخوئي، بدراسته للطريقة التي وثّق بها نقل المعتقِد بالقراءات السبع، وللتطابق الداخليّ لسياقات هذا النقل، عن أنّ هذا النقل ضربٌ من التلفيق؛ بغية برهنة الفروق ـ في القراءات المتعدِّدة ـ، القابلة لأن تكون مترابطةً عبر نقل أحاديٍّ من قبل القرّاء العشرة.

يدرس الخوئي معاني مختلفةً من التي يوظّف بها الدأب الإسلاميّ مصطلح «تعديل»، مبرزاً شواهد من تاريخ الإشكال المنوط بالنصّ، عند كلٍّ من هذه المعاني ـ الدلالات. وبعد تحقيق دقيق في هذه الدلالات يستنتج الخوئي أنّ النصّ الحاليّ للقرآن هو النصّ الذي تمّ أخذه شخصيّاً عن النبيّ نفسه، رغم ما يشتمل عليه من قراءاتٍ متفرِّقة لا تفسد الرسالة (النصّ) الأصليّة. بهذا يميِّز الخوئي بين عمليّة النقل التي تمّت تحت إشراف النبيّ الشخصيّ وعمليّات تدوينه اللاحقة في سبع قراءات في عهد الخلفاء الأوائل.

إنّ قناعة الخوئي حيال تجميع ونقل القرآن من قبل النبيّ خلال حياته تبرز ـ في مواضع عدّة في كتابه ـ، ردّاً على المعتقَد التقليديّ عند السنّة، الذي يولي الخلفاء الأوائل الفضل في تجميع وحفظ القرآن. يبدو أنّ تحليل الخوئي لنصّ المصادر التقليديّة الإسلاميّة، في غير فصلٍ من كتاب «البيان»، قد تمَّ بأسلوب يرمي إلى فهم الحقائق الكامنة، مع عنايةٍ فائقةٍ تجاه القرآن؛ بكونه كتاباً موحًى إلهيّاً، قد تمّ التعرُّض لتاريخ تجميعه بفعل الاعتبارات الأيديولوجيّة للمغرضين.

قد تأتّى أساساً تفسير القرآن من منهجٍ تاريخيّ تدرس فيه مليّاً المصادر التي تقدِّم توثيقاً دليليّاً؛ بغية التحقّق من موثوقيّتها. فكلّ دليلٍ يحلَّل بعمق للتبيّن من رسوخه الداخليّ، قبل الإقرار بكونه حجّةً مشروعةً في دعم أطروحةٍ معيّنة. فلا ريب في أنّه في كلّ هذا النشاط الفكريّ لا بُدَّ من أن يلاحظ المرء الالتزام الفقهيّ الضمنيّ للخوئي في سبيل إعادة تأكيد المصداقيّة الفكريّة للمجتهد الشيعيّ كمفسِّرٍ موثوق به للوحي الإسلاميّ. في الدوائر الفقهيّة الإسلاميّة مسألة إعادة المصداقيّة، كالتي تقدَّمت، تفرض على المؤلِّف تفنيد التهجُّمات على سلامة وكمال الوحي الإسلاميّ، سواء من داخلٍ ومن خارج.

أمّا من داخل فكان الخوئي يردّ على التفنيد السنّيّ لموقف الشيعة حيال المعتقد بالحجم الفعليّ للوحي القرآنيّ. وفي بعض الآراء الشيعيّة النادرة أنّه تمّ تعمّد طمس مقاطع معيّنة من القرآن، تتضمّن الإشادة بعليّ بن أبي طالب، من قبل القرّاء السنّة.

وأمّا من خارج فكان الخوئي يردّ على الموقف العقيديّ المسيحيّ حيال الإسلام ـ الذي أنتجته البعثات التبشيريّة (المسيحيّة) بدرجةٍ كبيرةٍ ـ، الذي يتحدّى أصل الزعم أنّ الوحي الإسلاميّ هو من عند الإله، ويرى القرآن افتراء محمدٍ.

رأى المسلمون أنّ التفسير المبنيّ على الأحاديث التي رَوَتْ تفسيرات مقاطع من القرآن هو الأكثر قبولاً بين جميع المصادر التقليديّة المعتمَدة لتأويل القرآن؛ لأنّه قد بدا منه اعتبارٌ للمعنى الجوهريّ للنصّ المدروس. لكنْ ما كان فعلاً من تعاليم النبيّ لم يكن من السهل تحديده دائماً؛ إذ غالباً ما وُجدت تأويلاتٌ متناقضةٌ للمقطع عينه. لقد مثّل الحديث اتّجاهاتٍ سياسيّة ودينيّة متعدِّدة في الأمّة. فالسنّة قبلوا بالمنقول عن رواةٍ محدَّدين من قبل السلطة، اعتبرهم السنّة موثوقين، دون غيرهم. وعلى عكس ذلك، فقد أقرّ الشيعة بالمنقول الذي يوافق وجهة نظرهم، دون غيره. فلم يُقبَل أيُّ رأيٍ إذا لم يوافق الآليّة الأيديولوجيّة المذهبيّة، كوثيقة موثوقٍ بها رأياً تفسيريّاً محدَّداً للقرآن. ونتيجةً لذلك كان التأويل المبنيّ على الأحاديث أكثر مَيْلاً إلى الاعتبارات والعصبيّات المذهبيّة، على مدى تاريخ التفسير القرآنيّ.

ومع أنّ الخوئي يعتمد الأحاديث السنّية والشيعية؛ لإثبات وجهة نظره، فإنّه يعتمد على الأحاديث السنّيّة لإبراز المشاكل التي تحيط بنقل الأحاديث وبقيمتها الدليليّة. لذا فقد اعتمد بكثافة مثلاً على المصادر السنيّة لدحض المزاعم السنّيّة القاضية بنسخ آيةٍ معيّنة، مستشهداً بأدلّة ساقها من قلب الأحاديث السنّيّة، في طور مناقشته التفصيليّة لمشكلة تحديد الناسخ والمنسوخ من آيات القرآن.

ويتيح له موضوع النسخ كذلك فرصة تقديم الآراء الشيعيّة المساقة من المقاطع عينها التي يعتبرها السنّة منسوخةً.

إذن سعى الخوئي وراء إثبات واقع أنّ الأحكام الشرعيّة السنّيّة حيال قضايا دقيقة في مجال العلاقات الإنسانيّة، المتعلِّقة بعقوبة الإعدام، والحرب العدائيّة، وشرعيّة الطلاق ثلاثاً، وعدم شرعيّة الزواج المؤقَّت، كانت مستقاةً من أحاديث تزعم نسخ المقاطع القرآنيّة التي تتعاطى بهذه القضايا.

وما تقدّم في نقد الخوئي يشكّل همّاً منهجيّاً أساسيّاً في هذا المجال: فهل يمكن أن يصبح الحديث مصدراً للنسخ القرآنيّ؟ وقد نوقش هذا السؤال بين العلماء المسلمين؛ لما يترتّب عليه من فهم مكانة القرآن أمام الأحاديث.

مهما يكن فإنّ هدف الخوئي المبرّر من طرح السؤال النظريّ هو إيضاح شرعيّة بعض الأحكام ـ حول الزواج المؤقَّت مثلاً ـ، المستقاة ممّا يُسمّى الآيات المنسوخة، بعد إجراء تقييم فقهيّ صارم لمصادر الأحاديث المعتمدة لدى العلماء السنّة دليلاً على النقيض لما هو حقيقة الآيات (وهي أنها ليست منسوخة).

### الأهمّية الفقهيّة للتفسير

كان الخوئي فقيهاً أساساً. تجلّى اهتمامه بالقرآن في اكتشاف العلاقة بين الرسالة السماويّة والتفسيرات الاجتماعيّة وحالات إنسانيّة أخرى، من خلال المعرفة التاريخيّة للغة القرآن ومَنْ تكلّم بها. وبالرغم من أنها بدرجةٍ كبيرة عملاً في مجال التاريخ فإنّه ثمّة إقراراً ضمنيّاً في كتاب «البيان» بأنّ فهم التنوّع والاختلاف بين التفسيرات الإسلاميّة يقتضي فهماً للقوى السياسيّة والاجتماعيّة التي أثَّرت في تأويلها لأسباب النزول. هذه التأويلات بدورها كانت متحرِّكةً في خطّ مواقف واضحة حيال المعتقد، للمعلّقين المنخرطين في قراءة استعلامات عقيديّةٍ وفقهيّة معيَّنة حيال معاني القرآن.

المثل الأفضل في هذا المجال مقدَّم في معالجة الخوئي لقضيّة نسخ بعض الآيات التي ثبَّتت الزواج المؤقَّت في القرآن. إنّ الطبيعة المتحيِّزة لأيّ مشروعٍ تاريخيّ مرسّخةٌ كعاملٍ أساسٍ في اهتمام الخوئي المتواصل في الكشف عن فهم المعلِّقين الأوائل للآية التي تتعلَّق بمؤسَّسة الزواج المؤقَّت، المختلف على شرعيّتها في المجتمع المسلم.

يؤكّد الخوئي خلفيّةً مهمّةً في مقاربة القرآن كمصدر حيويّ للإرشاد الخلقيّ والروحيّ، وهي أنّه ثمّة حاجةً دائمة إلى تفسير الإطار التاريخيّ للوحي؛ للكشف عن المبادئ المعمول بها في تطوير المجتمع المسلم، وحيِّزه التشريعيّ والخلقيّ الدائم الاتّساع.

يبرز كتاب «البيان» ضمن تاريخ طويل وخلاّق من تطوير التفسير القرآنيّ في الإسلام، في العمليّة الفكريّة الهادفة إلى تقديم مبادئ تفسيريّةٍ للبحث عن سوابق تاريخيّة، واستخراج المبادئ العقيديّة والفقهيّة من مصادر محدَّدة في القرآن، ذات صلةٍ بأوضاع معاصرة.

# جدليات منهجية وتنظيرية

# مقاربات في فكر السيد الصدر

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد([[260]](#footnote-8)\*)

### المبحث الأول: المناشىء الفكرية والواقعية للجدليات

ربما أدرك السيد الشهيد الصدر قبل غيره إشكالية المنهج في الثقافة والفكر الإسلاميين منذ اللحظات التكوينية الأولى، وتعامل مع هذا الإدراك تعامل المتعاطي مع الإشكالية. وربما أدرك أيضاً آثار ومعطيات الهوّة التي فصلت بين المعرفة الإبداعية والواقع الذي يشكّل حاضنة لهذه المعرفة، وباعثاً عليها، ومحلاًّ ممّا ستقع عليه آثارها.

إن هذا التشخيص بطبيعة الحال لا يقلِّل من الثراء العظيم الذي امتاز به النتاج الإسلامي للمعرفة في كل المجالات([[261]](#endnote-253))، إلاّ أنه ممّا يشار إليه بيقين أن القرن الخامس الهجري كان قرن حصاد التراكم العلمي للتراث الفكري الهائل، الذي بدأ مع بواكير تفسير النصّ الإسلامي، وتكوُّن الفقه والأصول وعلم الكلام والفلسفة والأدب والعلوم التطبيقية الصِّرْفة. كما يشار إلى أن نتاج القرن الخامس فيه قدرة ذاتية على الامتداد نحو احتواء المستجدّات لقرنٍ قادم بعد ذلك التاريخ. ومثال ذلك: ما يطلق عليه ـ مثلاً ـ في مجال الفقه بالفقه الافتراضي، ففيه خصخصة الهيمنة على المستقبل المنظور من جانب خضوع الواقع للمعرفة الإسلامية، وبقاء حركة الإنسان والمجتمع والمدنية تحت سيطرة النصّ أو تفسير النصّ. ولعل ذلك الحصاد وإنْ بدا عليه تناقص هذه الخصيصة تناقصاً تدريجياً، إلاّ أنّه بقي محافظاً على سمة الإبداع المعرفي حتّى القرن الثامن الهجري. ولعل أدلّ برهان على ذلك إنتاج ابن خلدون في المقدمة، والشاطبي في الموافقات. وبسبب ثلاثة عوامل سالبة، هي: القرار الرسمي بإيقاف الاجتهاد، وتحريم النظر الفلسفي وتداول المعرفة الفلسفية، وتحريم اعتماد المنطق بلا بدائل معرفية من داخل المجال الإسلامي، أدَّت إلى تناقص الوهج العلمي والاستشراف المستقبلي الذي كانت تتّسم به ثقافة القرن الخامس، حتّى بدا واضحاً أنّ معرفيات القرن التاسع الهجري انحسرت إلى مهامّ تحليل وتفكيك إشكاليات الواقع المعاش آنذاك، ورسم حلول لها، دون الامتداد في أفق التفكير إلى ما بعد ذلك القرن. وأظنّ أنّ القرن العاشر شهد اتّساعاً في الهوّة بين الواقع المعاش والمعرفة المنتجة؛ بسبب انكفاء تلك المعرفة على الذات، وتأثّرها بنواتج الغزو المغولي وسياسات الدويلات، والتخلي عن البعد العالمي الرسالي في المهام الاستراتيجية التي تفكر بها سياسة المسلمين، وتخطط لها العقول المعرفية للمسلمين([[262]](#endnote-254)).

فقد توالت على «فقدان القدرة الاستباقية للمعرفة لاحتواء الواقع المستقبلي» خصيصة أكثر سلبية، هي عدم احتواء الواقع الفعلي المعاش، ولذلك صار للواقع الفعلي مسارٌ، ولمسارات المعرفة وتراكماتها مسار آخر.

هنا انفصل الواقع تماماً عن المعرفة المنظِّمة له، والمخطِّطة لمستقبله، وأصبح خارج سيطرة التنظير الحقوقي والفكري. فكانت ـ مثلاً ـ اقتصاديات ذلك القرن (العاشر) تتطوّر خارج السيطرة، وتفرض نفسها عند التعارض الصريح، ليأتي الفقهاء مصحِّحين لمسار، لا مخطِّطين له، كما كانوا سابقاً. فظهر منهج الرميم، وهو منهج اضطراري؛ لرتق ما ظهر فيه من سلوكيات فقدت الشرعية في المنظومة الحقوقية.

وربما أدرك الإمام الشهيد ـ من خلال اطّلاعه الدقيق والعميق على تطوّر هذه الإشكالية، من خلال رصد العلاقة بين المنهج الفكري والواقع الاجتماعي ـ أن هذا المشهد قد تجذَّر، واستحكمت القطيعة بين التنظير والتطبيق، وصارت هذه القطيعة أمراً واقعاً، على مدى ثلاثة أو أربعة قرون. وفي القرن الثالث عشر الهجري ارتطم الفكر الإسلامي بالفكر الغربي، الوافد مع حملات السيطرة والاستعمار، وتحوّلت أجزاء العالم الإسلامي إلى نفوذ المركَّب (سياسي ـ ثقافي ـ أيديولوجي ـ اقتصادي)، مزوّداً بآليات منهجية، وتقنيات تطبيقية، ومعرفة غير مفكَّر بها في ثقافتنا. وبالتفاعل بين هذه السِّمات والخصائص التي رافقت عملية الاشتباك بين الثقافتين مطلع القرن العشرين وجد الناس في عالمنا الإسلامي أنفسهم على اتجاهات أربعة:

**الأول:** مَنْ تولَّدت لديه القناعة بأن التراث الفكري الإسلامي عاجزٌ تماماً عن المنازلة، وتزويد الصراع التحرُّري الإسلامي من النفوذ الغربي بأيديولوجية التحرير والاستقلال، وتكوين الدولة الحديثة المدنية، والرؤيا الثقافية الرصينة، والاقتصاد التنموي المؤدّي إلى مجتمع الرفاهية.

**الثاني:** مَنْ وجد أن الأصل في مقاومة الغزو الفكري الغربي وما ارتبط به من سياسات واقتصاد هو إعادة العقل الإسلامي إلى تراثه الأصيل، واعتماد هذا التراث ـ على كلّ ما فيه ـ لاهوتاً للتحرير والتحرُّر، فترتَّب عليه أنه رفض كل ما جاء به الغرب، فكراً وفلسفة وتقنيات ومنهج، واستخدم الدين ـ بكلّ ما يملك من قدرة تعبوية ـ للمواجهة.

**الثالث:** وهو الاتّجاه الذي أدرك أن التراث الفكري كما هي حاله لا يكفي للمواجهة إزاء المهمّات الاستراتيجية للأمة مطلع القرن العشرين، وهي «التحرُّر من هيمنة الأجنبي، وبناء الدولة المدنية الحديثة، وتكوين اقتصاديات تنموية عادلة في توزيعها، تسعى إلى مجتمع الرفاهية، وبنية ثقافية حركية متجدّدة». لذلك سقط في عملية التوفيق غير المنسجم، ممّا أوجد رؤية مشوّهة لا يمكن اعتبارها موقفاً إسلامياً، ولا موقفاً شمولياً أوروبياً.

**الرابع:** اتّجاه عمد إلى إعادة النظر في التراث، وفرز الشرائح الفكرية الثلاث، وهي: شريحة الأفكار التي ليس لها مجال حيوي فعلي؛ والأفكار التي ولدتها حالات العجز، فكانت من جهة التصنيف أفكاراً معطّلة للمشروع النهضوي؛ والأفكار الناشطة التي يمكن إعادة ترتيب مضامينها، وتجديد خطابها، وهيكلتها بما يتناسب مع التقدّم المعرفي والعلمي؛ لكي تصلح مشروعاً إسلامياً منفتحاً على الثقافات والإنجازات الإنسانية، على أن تكون هي معيار القبول والردّ. وهذا الاتجاه يقضي باكتشاف منهج معياريّ للفرز، ورؤيا نقدية، وآليّة لإعادة ترتيب المضامين الفكرية، وتشكيل الخطاب.

ومن مصاديق تلك المستلزمات الفكرية تطبيق منهج الاستقراء، وهو تجميع الأحكام الجزئية، وتنظيم مشتركاتها؛ وصولاً إلى حكم كلّي، ثم تجميع الأحكام الكلية؛ وصولاً إلى هيكل النظام في ذلك المجال، وأخيراً استكمال النظرية، مثل: النظرية الاقتصادية الإسلامية، أو النظرية الاجتماعية الإسلامية، أو فقه الدولة، إلخ.

### المبحث الثاني: إشكالية الجدليّات

بيد أن الراصد لهذا الاتجاه، الذي بدأ على يد مدرسة الأفغاني في طورها الأول، ومدرسة النائيني، يرى أنّ معوّقات فكرية جابهت هذا الاتجاه، ممّا أوجد إشكاليات فكرية لم يتخطّاها البحث في خضم هذا الاتّجاه، ومنها:

1ـ تشخيص طبيعة العلاقة بين الإنسان والموارد الطبيعية في الصراع أو التكامل.

2ـ حقوق الإنسان المستمرّة المنتقّلة إلى الأجيال في المواطَنة والثروة والبيئة.

3ـ منطقة ما سَكَتَ عنه النصّ، أو قصور فهم النصّ، أو قصور النصّ ذاته.

4ـ اكتشاف المصطلح المفهومي المنتزَع من رحم الثقافة الإسلامية، بعد أن غمرنا المصطلح الغربي الناشئ عن ثقافة لها سياقها التاريخي المختلف عن سياق ثقافتنا، ممّا يولّد خلطاً مفهومياً مؤثِّراً على نَسَق الأفكار.

5ـ إشكاليات تحديد المرجعية الفكرية والحضارية للخطاب الإسلامي المعاصر.

6ـ مكانة القِيَم النبيلة في مجال القانون والاقتصاد.

7ـ تعدُّد البنى الفوقية في الفكر الإسلامي المعاصر وإشكاليّة الاتصال والانفصال.

إن هذه الجدليات السبعة أوجدت حلقة فاصلة بين المعرفة التراثية والخطاب المعاصر، لم تجد لها حلاًّ إلاّ عند الإمام الشهيد الصدر، في عموم مؤلَّفاته وجهده الفكري. وسأعرض لحلولها إجمالاً.

### مقاربات السيد الصدر لتفكيك الجدليّات

### 1ـ جدلية العلاقة بين الإنسان والموارد

تحكم الفكر الإنساني الوضعي نظرية الصراع والغالب بين الإنسان والطبيعة. وقد استحكمت هذه النظرية على العقل البشري منذ عصور اليونان. فالإنسان عنصر في معادلة الصراع مع الطبيعة والموارد الكونية، بل والظواهر الكونية الأخرى. ومن المفيد الإشارة إلى أن قاعدة الصراع هذه انتقلت إلى ما بين الإنسان والإنسان، وبين الثقافات والأديان والحضارات. وهذه النظرية أقرب إلى التناول الإنساني الأوّل لهذه المشكلة.

وتقف هذه النظرية وراء الكثير من المشكلات التاريخية والمعاصرة، والحروب والنزاعات، والعلاقة مع الطبيعة، وأسلوب الإفادة من مواردها.

وقد وصلت بعض شظاياها إلى الفكر الإسلامي، إلاّ أن السيد الصدر أعاد ترتيب العلاقة بين الإنسان والموارد على قاعدة التكامل، والربط بين التشريعي والتكويني على أساس فلسفة الاستخلاف، التي تلخّص المراد والمؤدّى بأن الإنسان كائنٌ مفكّر منتج مستَخلَف من الله تعالى، وأنّ الكون قد خُلِقَ من أجله، وهو مسخَّرٌ لمنافعه المشروعة، وأنّ وظيفته إعمار الأرض لرفاهية الإنسان. فبالقدر الذي يطبّق فيه المقولات الشرعية السلوكية يحقِّق انسجاماً في حركته مع حركة أجزاء الكون، وعلى أساس تكامل قوانين الخلق التكوينية مع قوانين الخلق التشريعية، وبذلك يؤسِّس للعلاقة بين الإنسان والبيئة مناخ السلام والارتباط التنموي الشامل، ويختزل خيار الصراع والصدام. ومن السلام بين الإنسان والموارد ينضج السلام بين الإنسان والإنسان، وبين الثقافات، فيؤسِّس لحوار حضارات على أسس المنفعة الإنسانية الشاملة، لا المصالح المنحصرة في مجموعة دول أو مجموعة مجتمعات.

وهذا الأساس الفلسفي يعكس تأثيره على الفكر والثقافة، والعلاقات الاقتصادية المحلّية والإقليمية والدولية، وعلى الفكر السياسي المحلّي والدولي، ويحدِّد مذهبية التنمية الشاملة. ويقدّم السيد الصدر هذا الحلّ للإنسانية كافة، وليس للمسلمين فقط؛ فمن جهة يقدِّمه مشروعاً لحوار المسلمين مع الآخر؛ ومن جهة أخرى يخاطب الإنسان عموماً برؤيا تجمع بين القيم النبيلة والمنفعة المشروعة.

### 2ـ حقوق الأجيال واستمرارية وتوارث الإنجاز المدني

إذا كان الفكر الوضعي يمنح الإنسان الفعلي ـ في أيّ حقبة زمنية ـ حقّاً مطلقاً في الإفادة من الثروات، بقدر ما يستطيع، وبقدر ما تتيحه له المعرفة السائدة في عصره، فإنّ السيد الشهيد انتهى إلى أنّ الثروة والبيئة مكوّنات تشترك فيها الإنسانية بأجيالها كافّة؛ استناداً إلى تحبيس خراج الأرض العامرة المفتوحة، وحديث الشركة، وملكية المعادن الباطنة، إلخ.

وعليه فلا يحقّ لجيلٍ ما أن يستنزف الثروة كاملة؛ ليفقر الأجيال القادمة. صحيحٌ أنّ المحدِّد للاستثمار محدِّد موضوعي (نسبة المعرفة التقنية للإنتاج)، إلاّ أن السيد الصدر أضاف له محدِّداً فكرياً، مستنداً إلى وقف الأراضي العامرة بشريّاً أو طبيعياً للناس كافّة، أو للمسلمين في عصورهم كافّة.

ممّا يجعل الموقف إزاء الفرض أن لو امتلك المسلمون كلّ تقنيات الإنتاج المتقدّمة، واستطاعوا استخراج النفط كلّه وبيعه، فإنّ هناك محدِّداً فكرياً يمنع من ذلك؛ مراعاة لحقّ الله المنتقل فعلياً إلى حقٍّ للأجيال. ولهذا صلة واضحة بمشكلة تلوث البيئة، عطفاً على قاعدة التصالح والتكامل بين الإنسان والطبيعة. فالعالم اليوم يشكو من خطر العوادم الصناعية الفائضة على قدرة البيئة على الاستيعاب، ممّا يؤثِّر على مجمل المفردات البيولوجية.

وبذلك يؤسِّس هذا التفكيك لحقٍّ إنساني في العيش في بيئة نظيفة، ويجعل هذه البيئة مشتركاً إنسانياً، للجميع الحقّ في العيش فيها بشرط سلامتها، وعلى الجميع حمايتها من التلوّث؛ انطلاقاً من حقّ الأجيال المستمرّ والثابت والدائم في التكامل بين الجهد الإنساني والحاضنة البيئية للإنسان.

ومن الواضح ــ تأسيساً على ما تقدّم ــ أن المشروع الحضاري الذي يطرحه الشهيد الصدر في الجدلية الأولى والثانية مشروعٌ عقلانيٌّ يجد قبولاً من المسلم وغير المسلم.

كما أنّه من الواضح أن الفكر الغربي ـ رغم تقنياته ـ لم يتمكَّن حتى الآن من طرح مثل هذه الأفكار. لذلك يمكننا القول: إنها نقاط قوّة رصينة في خضمّ التجاذب والسجال الفكري بين حضارة المشروع الإسلامي للإنسان وحضارة الغرب ومشروعه الليبرالي الموجَّه من خلال العَوْلمة للإنسان أيضاً.

### 3ـ سكوت النصّ، وقصور فهم النصّ، وقصور النصّ

بَدْءاً ليس في الأصول النصّية للإسلام ـ القرآن والسنّة بمعناها الشامل لأقوال الأئمّة^ ـ نقصٌ في النصّ؛ لقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ...﴾**،** لكن ــ على أصل الإباحة ــ هناك مناطق ومفردات ومساحات سَكَتَ عنها النصّ، وهناك قصورٌ؛ بسبب تدرّج المعرفة ومراتب العلم، عن فهم كلّ المراد من النصّ. وإذا كانت المدارس الفقهية كلّها تجتمع على أن النصوص متناهية، والواقع لا متناهٍ، فلا بُدَّ من جعل النصّ في موازاة تجدُّد الوقائع والأحداث، فتوسيع المناط بعد تحقيقه، أو تنقيح المناط وحده، غير كافٍ لمثل هذه الإشكالية. وحيث إن القياس من الظنّ غير الكافي لتأسيس الحكم على مستنبط العلّة منه، وإن الاستحسان مختلف في حجّيته، فإن علاج الإمام الشهيد كان توسيع صلاحية المجتهد؛ بالاستناد إلى كلّيات الشريعة ومقاصدها، وتحكيم المصلحة الضرورية القطعية الكلّية في ملء منطقة الفراغ التشريعي، سواء في ما سكت عنه النصّ أو ما قصر عنه فهم النصّ؛ «استناداً إلى أن الإسلام لا يقدّم أحكامه بوصفها علاجاً مؤقّتاً أو تنظيماً مرحلياً يجتازه التاريخ... إنما يقدّمها بوصفها النظرية الصالحة لجميع العصور»([[263]](#endnote-255)). فكيف يكتشف العنصر المتحرِّك، ويحتوي الجانب المتطوِّر من حياة الإنسان، ومنه ما يطلق عليه تحجير المباح؟ فمبدأ الإحياء ــ مثلاً ــ في العصور القديمة([[264]](#endnote-256)) محدَّد موضوعياً بالقدرة التقنية، ومع تعاظمها فإنّ المبدأ هذا قد يخوِّل الإنسان المُزَوَّد بالقدرة التقنية الإخلال بتوازن الثروة، وبذلك يزعزع العدالة الاجتماعية، ويتعارض مع تصوُّر الإسلام للعدل. وهنا تبرز منطقة الفراغ التي تركها المُشرِّع للمجتهدين في معالجة مثل هذه الحالات، بحيث يمكن ملؤها بحسب الظروف([[265]](#endnote-257)).

ولا يمكن ـ بل لا يتصوّر ـ أن القول بمنطقة الفراغ يستلزم نقصاً في التشريع، أو إهمالاً من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، فالشرع هو الذي أوجد منطقة الفراغ، وهو الذي أجاز للمجتهدين ملأها بحسب نوع التطوّر وحسب الظروف([[266]](#endnote-258)) ؛ لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾.

ومنطقة الفراغ ليست مطلقة، بل محدَّدة. فكلُّ فعلٍ مباح تشريعياً يجوز لولي الأمر إعطاؤه صفة ثانوية بالمنع منه، أو الأمر به، فإذا منعه أصبح حراماً، واذا أمر به أصبح واجباً.

ومن نظرية الفراغ تتفرَّع رؤية الإمام الصدر للصادر عن المعصوم، وتقسيمه إلى نوعين: **الأول:** ما كان نصّاً مطلقاً؛ بوصفه مبلِّغاً عن الله؛ **والثاني:** بصفته وليّ الأمر، وما صدر منه هَدَف تدبير وقته([[267]](#endnote-259)).

### 4ـ إشكاليّات اكتشاف المصطلح المعاصر ونحته

يخضع إنتاج المصطلح المفهومي المعاصر لضغوط فكرية ثلاثة: **الأول**: استثمار الفكر الغربي للقطيعة المعرفية بين التراث الفكري والواقع المعاصر، وتصدير المصطلح الغربي للمفاهيم، بحيث يستعمل هذا المصطلح بلا وعي للحاضنة البيئية التي أنتجته، ممّا يشوّه الوعي المعاصر للمشكلة الاقتصادية وحلولها مثلاً. **والثاني**: حاجة الفكر المعاصر لاستحداث المصطلح، حاجة ضرورة لا يمكن الإعراض عنها. **والثالث:** محاولة أسلمة المصطلح المتداول.

ويمكننا هنا أن نتلمَّس أن الشريحة المتنازلة عن التراث استسلمت للمصطلح الغربي، رغم ما فيه من جذور ثقافية لبيئة مختلفة عن صيرورة المفاهيم في بيئتنا. وإن الشريحة الملتزمة تماماً بالتراث ظلّت دون استخدام المصطلح، رغم أنه ترميز فكري مدمج يحتاجه الخطاب المعاصر. وإن الشريحة الثالثة حاولت أن تؤسلم المصطلح الغربي.

أما السيد الصدر، وهو من المدرسة الرابعة، فقد تولّى ودعا إلى اكتشاف المصطلح ونحته من خلال صيرورة تراثية منفتحة على فكر الآخر، مثل: مبدأ الملكية المزدوجة؛ ومبدأ الحرّية الاقتصادية المحدودة؛ والتوزيع الأساس (توزيع مصادر الإنتاج)، وهو مختلف تماماً عن توزيع الدخل في الفكر الاقتصادي الوضعي([[268]](#endnote-260))؛ ومفهوم الحاجة الاقتصادية([[269]](#endnote-261)).

### 5ـ المرجعية الحضاريّة للفكر والخطاب الإسلامي المعاصر

لا خلاف في أن النصّ المعصوم (الكتاب والسنّة) هو المرجع الأساس للفكر والحضارة، إنما وقع الخلاف في دور العقل وجوداً وعدماً، والمساحة الموكلة إلى العقل، ومدى مشروعية التطبيقات التاريخية، كأصلَيْن تابعين للدولة.

أما بالنسبة إلى دور العقل فإن السيد الشهيد منح المعالجة الفكرية للإشكاليات المعاصرة حقّاً محدَّداً لاستخدام العقلانية. وجاء التحديد بأن يتقيَّد منهج العقلانية بشرط عدم معارضته النصّ معارضة تامّة وواضحة. فمتى كانت دلالة النصّ قطعية لا يسوغ لمنتج عقلي أن ينسخ دلالةً قطعية للنصّ، لكنْ يمكنه أن يتحرّك في نطاق الدلالة الظنية، وله أن يمارس دوره في سكوت النصّ، وإدراك موضوع الحكم، إلى غير ذلك من المهمّات([[270]](#endnote-262)).

أمّا التطبيقات التاريخية فقد ظهر في كتابات السيد الشهيد أنه يعتمدها على خلفية إقرار المعصوم لها من جهة، ومن جهة أخرى فإنه استند إلى أنّ الإسلام لم يكن نظريّة فكريّة فحَسْب، إنّما دخل في عالم التطبيق، وأوجد علاقات على المستويات كافّة. لذلك فإن عملية اكتشاف النظريّة العامّة المنظِّمة لأيّ مجالٍ حياتي تحتاج إلى دراسة على الصعيد التطبيقي بالقَدَر الذي ندرسه على الصعيد النظري؛ لأن التطبيق يحدِّد ملامح النظريّة وخصائصها العلمية.

إلا أنه يرى أن الرؤيا الشاملة التي تنتج عن النصوص التشريعية مقدَّمة على حجّية التطبيقات التاريخية([[271]](#endnote-263))؛ لأن التطبيق نصٌّ تشريعي في ظرف معين قد لا يستطيع أن يعكس المضمون الضخم لذلك النصّ، ولا يحيط بمغزاه الاجتماعي كاملاً، فيختلف إلهام التطبيق ومعطياته مع التصوّر النظري للنصوص. ومردّ ذلك خداع التطبيق لحواسّ المُمارِس الاكتشافية. ويمثِّل السيد الشهيد لهذا التفكيك بقوله: «قد يوحي التطبيق بأن الاقتصاد الإسلامي اقتصادٌ رأسمالي»([[272]](#endnote-264))، كما ذهب إلى ذلك عدد من المفكِّرين([[273]](#endnote-265)). ويخلص السيد الشهيد إلى القول: إن النظريّة لم يبرز وجهها كلّه من خلال التطبيق([[274]](#endnote-266)).

ومن جهة أخرى دعا السيد الشهيد إلى ضرورة ربط النصّ بظروفه وشروطه، وصرَّح بأن تجريده منها تمديدٌ للدليل دون مبرِّر موضوعي([[275]](#endnote-267)).

ويضرب لذلك مثلاً من جنس التقرير، الذي هو جزءٌ من السنّة، إضافة إلى القول والفعل، أو ما يطلق عليه بإجازة الشرع للعرف العامّ، وهو السيرة العقلائية. وقد وضع السيد الشهيد لمثل هذه شروطاً ثلاثة:

1ـ أن يكون الإقرار في عصر التشريع.

2ـ أن يتمّ التأكّد من عدم صدور النهي من الشرع، فلا يكفي عدم العلم بصدوره.

3ـ يجب الأخذ بجميع الصفات والشروط الموضوعية المتوفِّرة والمحيطة بذلك الإقرار([[276]](#endnote-268)).

بهذين اللحاظين تظهر لنا جدليّة الواقع والنظرية، وتشابكات التطبيق مع الاستدلال. ومن الغريب أن السيد الشهيد لم يتعرّض إلى تصنيف التطبيقات حَسْب حِقَبها الزمنية، وإن كان له في ذلك أكثر من مسوِّغ.

لذلك يمكن القول: إن مرجعيات الفكر الحضاري الإسلامي عند السيد الشهيد هي: النصّ، الاجتهاد الصحيح، التطبيقات التاريخية بالشروط التي وضعها. على أن السيد الشهيد لو كان في مقام التفصيل لأفاض في هذه المرجعيات، إلاّ أنها جاءت مفردة في ثنايا خلفيّات طرق الاكتشاف للمذهب الاقتصادي الإسلامي.

### 6ـ مكانة القِيَم النبيلة في مجالَيْ القانون والاقتصاد

من سِمات المعرفة الغربية في تخصُّصاتها كافّة أنها تعزل «القِيَم النبيلة والأخلاق» عن القانون، وعن الاقتصاد، وترى أن تداخلها في هذه المعرفة يسبِّب خلطاً بين حزم القاعدة القانونية أو الاقتصادية وبين العمل الإنساني الذي قد يتجاوز هذه القواعد وتأثيرها؛ لأنها مبادئ سامية من صنع الضمير. ويرَوْن أن مخالفة هذه القواعد (الأخلاقية) لا يرتِّب القانون عليها مسؤولية. فصدق الوعد وتجنُّب الخداع من جنس القِيَم الأخلاقية، وليس من جنس القانون([[277]](#endnote-269)).

إلاّ أن التطورات الأخيرة حوَّلت بعض هذه المفاهيم إلى قواعد قانونية، مثل: وجوب معاملة جرحى الحرب، الذي أقرَّتها اتفاقية جنيف المعدَّلة 1949م؛ إلاّ أنه ليس هناك معيارٌ لما يسمح بدخوله منها في القانون ممّا لم يمنح إلاّ سلطة تقديرية للمشرِّع، أساسها الضرورة وحاجة المجتمع([[278]](#endnote-270)). إلاّ أنه في فقه الشريعة الإسلامية نجد تمازجاً واضحاً بين أحكام العقيدة والمضامين الأخلاقية، وكذلك مع أحكام الفروع الفقهية. ومن الصعب تفكيك هذا المركَّب؛ لأن الخطاب الشرعي يخاطب الإنسان كوحدة واحدة، لا يفصل بين العقل وضميره، ونواميس العدل والهاجس الفطري الدافع للاحتكام إلى القِيَم الفضيلة([[279]](#endnote-271)).

ونجد عند السيد الشهيد الصدر& مبحثاً مهمّاً في كتابه (اقتصادنا) معنوناً بـ «التفسير الخلقي للمِلْكية في الإسلام». وأراد بالأخلاق التصوّرات المعنوية التي رسمها الإسلام عن المِلْكية، ودورها وأهدافها، لتصبح قوى موجِّهة للسلوك، ومؤثِّرة في تصرّفات الأفراد([[280]](#endnote-272)). وللمذهب الاقتصادي الإسلامي صفتان، هما: الواقعية؛ والأخلاقية([[281]](#endnote-273)). ويرى السيد الشهيد أن تفصيلات التفسير الخلقي مُسْتَلٌّ من فلسفة الاستخلاف. فالخلافة تضفي طابع الوكالة، وتجعل المالك أميناً على الثروة، ووكيلاً عن الله. ولذلك يكون هذا التصور قوة موجِّهة للسلوك، وقيداً يمنع من تجاوز الحدود المرسومة. وهذا التفسير أعمّ من كونه وجهة نظرٍ مذهبية، وهذا ليس تفسيراً اقتصادياً، إنما هو تفسيرٌ قِيَميٌّ، يحدّ الانعكاسات النفسية، ويطوِّر مشاعر التضامن بين الناس. ويقف هذا التفسير وراء الأعمال الخيِّرة، والبرّ الذي ليس له تفسير اقتصادي (معاوَضي)، ويتكيَّف الإنسان المسلم معها نفسيّاً وروحيّاً.

كما أن عامل القِيَم الأخلاقية يوسِّع من مفهوم النظرة الغائبة للمِلْكية إلى الزمن الآخر (زمن الآخرة).

فإذا تصفَّحنا أبواب الفقه سنجد أن القِيَم الأخلاقية الاحترازية دخلت في شروط الصحّة، بل في شروط الانعقاد، مثل: الوفاء بالعقود، ومعلومية العِوَضين في عقود المعاوَضة، وغير ذلك من الشواهد الكثيرة.

وبهذا يكون السيد الشهيد قد استلهم هذه الأسس من أصول النصّ الإسلامي وتراكمات تفسيراته، ليوظِّفها في مجال اكتشاف أركان النظرية المعرفيّة، والاقتصادية، وفي تفسيره للسنن الكونيّة لنشوء الحضارات وسقوطها.

### 7ـ إشكالية البنى الفوقيّة

البناء التحتي لكلّ التصوّرات الإسلامية هو القرآن الكريم، ثم السنّة النبويّة، بمعناها الشامل لدخول روايات المعصومين فيها، قَوْلاً وفِعْلاً وتقريراً. وكلّ ما عدا هذه الأصول هي بنى فوقية، مرتَّبة بحسب قوّة اكتشاف الموقف الجزئي أو الموقف الكلّي للنظرية العامّة لمجالٍ من المجالات.

فهل الاقتصاد الإسلامي ينتزع من رحم الأحكام الفقهية، فيكون الاقتصاد ناشئاً عن القانون، أم أن أحكام القانون وقواعده تحدِّد طبيعة العلاقات الاقتصادية؟

نلحظ أن السيد الشهيد اختار التفريق بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي. فهو يرى أن علم الاقتصاد مجموعة قوانين الفاعلية الاقتصادية؛ أمّا المذهب فهو الأطر الأيديولوجية الموجّهة للفعاليات الأربعة: الإنتاج، والتبادل، والتوزيع، والاستهلاك، فيما يتعلَّق العلم الاقتصادي بتحسين الإنتاج وتطوير وسائله. أمّا لماذا وماذا ننتج؟ فهذه مفاصل المذهب الاقتصادي. وقواعد علم الاقتصاد لا تتفاوت فيه الأمم مهما اختلفت، بينما المذهب هو الاحتكام إلى مبادئ ومفاهيم فكريّة معينة.

ويرفض السيد الشهيد أن يكون (العلم الاقتصادي) منفصلاً تمام الانفصال عن المذهب الاقتصادي، ويرى أن ذلك ينطوي على خطرٍ بالغ. ويرى أن العلم والمذهب مختلفان في طريقة البحث، وفي الأهداف، وليس الاختلاف في الموضوع والمجال. ويضرب لذلك مثلاً، وهو أن التخطيط المركزي مجموعة حقائق علمية وإحصائية يمكن أن تندمج معها مبادئ المذهب الاقتصادي، بل يعتبر التخطيط الاقتصادي فكرة مذهبية([[282]](#endnote-274)).

وعن مكوّنات قواعد المذهب يتساءل: هل المذهب الاقتصادي في الإسلام منتزَع من قواعد القانون؟ فيشير أولاً إلى أنّه لا تطابق بين الفكر الاقتصادي والقواعد القانونية في أوروبا الغربية؛ لاختلاف دولها في تشريعاتها القانونية، واتفاقها في الرؤية الرأسمالية للاقتصاد.

لذلك يرى السيد الشهيد أنه من الخطأ الجسيم أن يقدِّم باحث مجموعة أحكام فقهية بوصفها مذهباً اقتصادياً، كما يصنع بعض الكتّاب. ويعترف السيد الشهيد بوجود الصلة بينهما، بوصفهما جزءَيْن من بناءٍ نظريّ كامل، ويدرك الروابط التي تشدّ أحدهما إلى الآخر، إلاّ أنّه يقول: «فالمذهب الاقتصادي بنظريّاته وقواعده يشكِّل قاعدة لبناء فوقي من القانون، ويعدّ عاملاً في تحديد اتّجاهه العامّ. وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار المذهب بناءً علويّاً لقاعدة يرتكز عليها، بحيث يضمّ طوابق متعدِّدة يرتكز بعضها فوق بعض.

فالمذهب والقانون طابقان، والقانون هو الطابق العلوي المرتكز على المذهب. ففي أوروبا الرأسمالية ولد مذهب سلطان الإرادة في نظرية الالتزام من المبدأ المذهبي الرأسمالي «حرّية المنتِج والمستهلِك». وكذلك الحال في حرية التملُّك، ممّا أجاز للغربيين حقّ ملكيّة المعامل.

وفي نهاية البحث يحدِّد السيد الشهيد أن مَنْ لم يُتَحْ له الاطّلاع المباشر على المذهب الاقتصادي يمكنه أن يرجع إلى قانونه المدني، لا بوصفه المذهب الاقتصادي، بل بوصفه البناء العلويّ للمذهب.

ومنهج السيد الصدر في اكتشاف الأُطُر العامة للمذهب الاقتصادي على أساس الأبنية الفوقية يتدرَّج وفق الخطوات التالية:

أـ وضع النظرية العامّة للمذهب الاقتصادي، وجعلها أساساً لبحوث ثانوية وأبنية علوية، وذلك هو التدرُّج الطبيعي، أي من الأساس إلى التفريعات.

والملاحَظ أنّ السيد الشهيد قد اكتشف النظرية الاقتصادية، كما هو واضح في كتابه (اقتصادنا)، من المباحث الفقهية المتناثِرة هنا وهناك، مستخدماً ممارسته في الاستقراء.

لكنّه بعد الاكتشاف جعل الأسس الفلسفية والقواعد الكبرى المكوِّنة للنظرية أساساً للقوانين.

وفي ظنّي أن ذلك الاكتشاف قد ألقى المسؤولية المعرفية على مَنْ بعده لتوظيف القوانين وفق الرؤيا الاقتصادية التي نحتها في كتابه (اقتصادنا) ([[283]](#endnote-275))، بالإفادة من البناء الفوقي (الفقه)، وصولاً إلى البناء التحتي (الرؤية الاقتصادية). وفي ذلك يقول السيد الشهيد&: «وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف أن تسلك طريقاً معاكساً للطريق الذي سلكته عملية التكوين...، فتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها إلى الظفر بصورةٍ محدَّدة للمذهب الاقتصادي، بَدَلاً من الانطلاق من وضع المذهب إلى تفريع الآثار»([[284]](#endnote-276)).

وبهذا أُجبر السيد الشهيد على تعصيف الإبداع، ومخالفة الروّاد للمذهبين الرأسمالي والاشتراكي، بل وحتّى دارسي هذين المذهبين. وما ينطبق على القانون المدني ينطبق على النظام المالي؛ لأن الأخير أيضاً من الأبنية العلوية، «فمن مظاهر العلم أن إيرادات الدولة قد اختلفت وظيفتها تبعاً لنوع الأفكار الاقتصادية المذهبية»([[285]](#endnote-277)).

لأجل ذلك كلِّه يقرِّر السيد الشهيد أن الأحكام الفقهية لا تدخل كلُّها في صميم المذهب، إنما هي طريق للاكتشاف([[286]](#endnote-278)).

### المبحث الثالث: منفردات الرؤى الاقتصادية

1ـ يحدِّد السيد الشهيد السبب في المشكلة الاقتصادية، متخطّياً التفسير التقليدي عند الباحثين الإسلاميين إلى عوامل اقتصادية فعلية، وهي: تدنّي العوامل المحفِّزة على استثمار الثروة؛ وسوء التوزيع. وهذان العاملان ــ وهما مركَّب العلة في المشكلة الاقتصادية ــ ناتجان عن امتثال الحكم الشرعي في مجالات الإنتاج والملكيّة والتبادل والتوزيع ونَمَط الاستهلاك.

مركِّزاً على أهمية إدراك التوافق والتكامل بين القوانين الشرعية والقوانين التكوينية([[287]](#endnote-279)) يرى السيد الشهيد أنّ الموارد كافيةٌ إمكاناً، وليست كافيةً فعلاً، إلاّ بتضافر العمل كمُكَمِّل لإنتاج السِّلَع، المؤدّية إلى الكفاية الاقتصادية. ويقرُّ السيد الشهيد أن تطوّر الحاجات؛ بسبب تعاظم المدنيات، مدعاةٌ إلى تطوّر الإنتاج، وبنفس القدر في الحدّ الأدنى. وهو هنا يشير ـ منفرداً ـ إلى أن زيادة الإنتاج والغنى والرفاهية غير المتناسبة مع حجم الحاجات ونوعها مدعاةٌ إلى التفسُّخ الاجتماعي، وتحقّق إمكان اتجاه القوى الإنتاجية ومعطياتها نحو العدوان. فالشحّة النسبية للموارد (السلع) حافزٌ لتعظيم العمل نوعاً وكمّاً.

2ـ نظرية المِلْكيّة المزدوجة: اكتشف السيد الصدر أن المذهب الاقتصادي الإسلامي يقرِّر الأشكال المختلفة للمِلْكيّة في وقتٍ واحد.

فهو يؤمن بالمِلْكية الخاصة، والعامّة، ومِلْكيّة الدولة. ويخصِّص لكلِّ واحد من هذه الأشكال الثلاثة للمِلْكيّة قطاعاً خاصّاً تعمل فيه، ولا يعتبر شيئاً منها شذوذاً، أو استثناءً، أو علاجاً مؤقَّتاً اقتضته الظروف([[288]](#endnote-280)).

وبذلك تصحّ الاستنتاجات التي وردت عند المودودي (رأسمالية الفكر الإسلامي)، وعند السباعي (اشتراكية الفكر الإسلامي). وهذا التنوّع لا يعني أن المكتشفين للاقتصاد الإسلامي مزجوا بين المذهبين، إنما ذلك تصميم إسلامي أصيل، قائم على أسس وقواعد فكرية معينة، وموضوع ضمن إطار خاصّ من القِيَم والمفاهيم. ثم يقول: وليس أدلّ على صحة الموقف الإسلامي من واقع التجربتين؛ لأنهما اضطرتا إلى الاعتراف بالشكل الآخر من المِلْكيّة، الذي يتعارض مع القاعدة العامة فيهما. وقد برهن الواقع على خطأ الفكرة القائلة بالشكل الواحد للمِلْكيّة.

3ـ الإسلام لا ينظِّم الوجه الخارجي للمجتمع، إنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية؛ ليوفِّق بين المحتوى الداخلي وما يرسمه من مخطَّط اقتصادي واجتماعي، ويمزج التخطيط والإنتاج بالعامل النفسي والدافع الذاتي.

4ـ لذلك يقرِّر السيد الصدر أنّ من الخطأ أنْ يُدرَس الاقتصاد الإسلامي مجزّأً، إنما يُدرَس ضمن المنظومة العامّة للإسلام، ولا يُدرَس منفصلاً عن النظام الاجتماعي والسياسي والروحي، إنّما يجب أن يُدرَس ضمن تراكيب: العقيدة، والمفاهيم، والعواطف.

### خاتمة ونتائج

لقد ظهر من خلال البحث مجموعة من النتائج:

1ـ ظهر من خلال دراسة فكر السيد الشهيد الصدر أنّه على إدراك تامّ بعدم وجود منهج علمي وموضوعي في دراسات التحديث للفكر الإسلامي.

فعالجها بإيجاد نظريّة منهج لدراساته.

2ـ كان السيد الشهيد على إدراك كامل للهوّة المعرفية والقطيعة بين الحاضر وعصر الإبداع الفكري للمسلمين. وقد احتاج منه ردم هذه الهوّة الكثير من التأمُّل في البحث المعمَّق والحاضر في دلالات النصّ.

3ـ ومن ذلك إدراكه& ضياع القدرة الاستشرافية للمعرفة الإسلامية بعد القرن الرابع الهجري.

4ـ أدرك السيد الشهيد عدم نضج منهج الشرائح الأربعة التي تعاطَتْ موضوع (المشروع النهضوي المعاصر)، فتخطّاها جميعاً.

5ـ شخَّص السيد الشهيد في إنتاجه الفكري أوّلاً: وجود إشكاليّات جدليّة سبعة، فتناولها بالتحليل والتفكيك، وإعادة ترتيب البنية المعرفية.

6ـ كانت لدى السيد الشهيد في دراساته بعامّة، والاقتصاد بخاصّة، انفرادات اعتبرت حلولاً لما كان عصيّاً على الباحثين قبله.

بذلك يتشكَّل السيد محمد باقر الصدر نقطة تحوُّل في طريقة التفكير، وأسلوب المعرفة، والتأسيس للمنهج والمشروع النهضوي من خلال التجذُّر والتجديد.

الهوامش

# الجمعة شخصية المجتمع الإسلامي

الشيخ حسن بن موسى الصفار([[289]](#footnote-9)\*)

### مقدّمة

تتأثّر ثقافة أيّ جماعة بشرية بواقع علاقتها مع المحيط الاجتماعي الذي تعيش فيه؛ فإذا كانت علاقتها مع محيطها سويَّة، قائمة على أساس النديَّة والاحترام المتبادل، فإنها ستعبر عن ذاتها بجلاء ووضوح، وستكون ثقافتها أكثر واقعية واعتدالاً؛ نتيجة شعور الجماعة بالأمن والاحترام.

أما إذا كانت الجماعة تشعر بالخطر على وجودها أو هويتها ومصالحها من القوى المحيطة بها، وتعاني من حالة تهميش، أو يُمارس ضدها تمييز، فإن ذلك قد يدفعها إلى الانكماش والانطواء على الذات، ويجعل ثقافتها ذات منحى سلبيّ، نتيجة الشعور بالغبن والاضطهاد.

وهذا هو ما تعانيه أغلب الجماعات الشيعية منذ زمن طويل، حيث واجهت ظروف تمييز وجفاء، دفعتها إلى الانكفاء والانغلاق، وأصابَتْ ثقافتها ببعض النتوءات والأورام.

بَيْد أن تحسُّن أوضاع الشيعة أخيراً في عدد من بلدانهم شجَّع حالة الانفتاح لدى نخبهم الواعية، وخلق الأجواء المناسبة للتبشير بثقافة جديدة، تدعو إلى التوازن والاعتدال، وتضع حدّاً لتوجهات الانغلاق، وسيطرة مشاعر الظلامة والغبن.

ومن الطبيعي أن لا تستجيب كلّ الساحات الشيعية فوراً لدعوات التطوير والإصلاح؛ لوجود رأي محافظ متجذِّر في عمق المجتمع؛ ولوجود مراكز قوى تستفيد من الواقع السائد؛ ولأن الناس ـ عادةً ـ لا يتخلّون بسرعة عما ورثوه من أسلافهم، وألفوه زمناً طويلاً.

لكنّ المراهنة قائمة على ارتفاع مستوى الوعي عند جمهور الناس، وعلى المزيد من التقدم في الأوضاع الاجتماعية الوطنية، المتجاوزة لسياسات التمييز والإقصاء، فإن ذلك كفيل بتشجيع توجهات الانفتاح والاعتدال لمختلف شرائح المجتمع.

ومن القضايا الدينية الاجتماعية التي تأثّرت لدى معظم المجتمعات الشيعية بواقع العلاقة غير الإيجابية مع محيطهم قضية (صلاة الجمعة)، حيث حُرِم منها الشيعة في الكثير من أزمنتهم وأوطانهم.

ويبدو لي أن السبب الرئيس لذلك هو شعورهم بالاستضعاف والتهميش، بينما صلاة الجمعة مظهر لقوّة الجماعة، ومنبر لإعلان خطابها الديني الاجتماعي.

لذا نرى الآن إحياء صلاة الجمعة في الأوساط الشيعية التي تجاوزت تلك المشاعر السلبية، وقرَّرت التعبير عن ذاتها بجلاءٍ ووضوح.

إن إقامة صلاة الجمعة، إضافةً إلى قيمتها الذاتية كفريضةٍ وشعيرة إسلامية، هي مؤشِّر إلى تطوّر إيجابي داخل المجتمع، وفي علاقته بمحيطه.

أما القول بأن عزوف الشيعة عن صلاة الجمعة ينطلق من موقف فقهي لا يرى مشروعيتها في غياب الإمام المعصوم فإنّه قول غير دقيق؛ لأن القائلين بهذا الرأي من فقهاء الشيعة عددٌ قليل، بينما يرى أكثريّة فقهائهم مشروعيتها في كلّ زمان ومكان؛ على أساس الوجوب التعييني عند قسمٍ منهم، بمعنى أن صلاة الجمعة هي المتعيِّنة دون صلاة الظهر يوم الجمعة؛ أو على أساس الوجوب التخييري عند قسم آخر، بمعنى أن الواجب أداء إحدى الصلاتين، إما الجمعة أو الظهر، حسب اختيار المكلَّف.

ويضيف بعض الفقهاء أنه إذا أقيمت صلاة الجمعة فعلاً أصبحت هي المتعيِّنة على المكلَّفين في ذلك البلد، ووجب عليهم الحضور لها.

والفقهاء الذين يرَوْن التخيير بين صلاة الجمعة وصلاة الظهر يرى معظمهم أفضليّة صلاة الجمعة ورجحانها على صلاة الظهر.

إن ذلك يعني أن العزوف عن إقامة صلاة الجمعة له منشأٌ آخر، وليس المانع الفقهي الشرعي.

ولعلّنا نلمح في اشتراط عدد من فقهاء الشيعة لوجوب أو صحة إقامة صلاة الجمعة وجود السلطان العادل ما يشير إلى أخذ الواقع السياسي للمجتمع بعين الاعتبار.

قال الشهيد الصدر: «ويُراد بالسلطان العادل: الشخص أو الأشخاص الذين يمارسون السلطة فعلاً بصورة مشروعة، ويقيمون العَدْل بين الرعية»([[290]](#endnote-281)).

كما أن تصريح بعض الفقهاء، كالشيخ الطوسي، باشتراط الأمن من الضرر في إقامة صلاة الجمعة بخطبتَيْها شاهدٌ واضحٌ على ما ذهبنا إليه.

قال الشيخ الطوسي ـ في ما نقله عنه صاحب الجواهر ـ: «لا بأس أن يجتمع المؤمنون في زمان الغيبة، بحيث لا ضرر عليهم، فيصلّون بخطبتين، فإنْ لم يتمكَّنوا من الخطبة صلّوا جماعة ظهراً أربع ركعات»([[291]](#endnote-282)).

وقال في مورد آخر: «ويجوز لفقهاء الحقّ أن يجمعوا بالناس الصلوات كلّها، وصلاة الجمعة والعيدَيْن، ويخطبون الخطبتين، ويصلّون بهم صلاة الكسوف، ما لم يخافوا في ذلك ضرراً، فإنْ خافوا في ذلك الضرر لم يجُزْ لهم التعرُّض لذلك على أيّ حال»([[292]](#endnote-283)).

فالكلام صريح هنا في أن المسالة ترتبط بشعور الجماعة بالأمن، المترتِّب على العلاقة السوّية ضمن المحيط السياسي الاجتماعي.

وحيث وفَّقني الله تعالى للمبادرة إلى إقامة صلاة الجمعة في مدينة القطيف منذ يوم الجمعة (4 ربيع الأول 1428هـ، الموافق23 مارس 2007م)، فإنّي وجدتُ الحاجة ماسّةً لنشر ثقافة صلاة الجمعة، ولتبيين أحكامها وآدابها، ولتحفيز الناس للمشاركة فيها، والاستفادة من عطائها.

وحين راجعت أبواب صلاة الجمعة في مصادر الحديث والفقه الإسلامي هالني ذلك العدد الضخم، والكمّ الهائل، من النصوص والتعاليم التي ترتبط بصلاة الجمعة وأحكامها وآدابها.

إن إحدى الموسوعات الحديثية، وهي «وسائل الشيعة»، للحُرّ العاملي(1104هـ)، بلغت فيها أبواب صلاة الجمعة (60) باباً، اشتملت على (356) حديثاً ورواية.

أما موسوعة «جامع أحاديث الشيعة» فقد احتوَتْ أبواب صلاة الجمعة فيها على (614) حديثاً ورواية.

ومن خلال التأمُّل في تلك النصوص الواردة يمكنني القول بكلّ ثقةٍ وتأكيد: إن الجمعة ترسم وتحدِّد معالم شخصية المجتمع الإسلامي.

إن بعض علماء الاجتماع قد عرَّفوا مفهوم الشخصية على المستوى الفردي بأنه (تنظيم يقوم على أساس من عادات الشخص وسماته، وهي ـ الشخصية ـ تنبثق من خلال العوامل البيولوجية والاجتماعية والثقافية). فلو أخذنا بهذا التعريف للشخصية على المستوى الاجتماعي لوجدنا أنّ صلاة الجمعة والآداب المرتبطة بها تشكِّل تنظيماً وتكريساً للعادات والسِّمات التي يجب أن يتقوَّم بها مجتمع المسلمين. فهي ترسم وجه المجتمع الإسلامي، وتحدِّد ملامح صورته.

### يوم الجمعة سيّد الأيام

أدرك الإنسان منذ القِدَم حاجته إلى نظام يقيس به الزمن، عبر تقسيم الوقت إلى وحدات، حتّى يتسنّى للإنسان تنظيم أدائه لمهماته، وتعاطيه مع حركة الطبيعة والحياة، وضبط ارتباط بني البشر ببعضهم في القيام بالمهامّ وأداء الأعمال.

وحين رأى الإنسان انتظام حركة الكواكب، وما تحدثه من تغيُّرات نظامية واضحة في الحياة، كتعاقب الليل والنهار تبعاً لغروب الشمس وشروقها، وكذلك دورة تغيُّر الشكل المرئي للقمر، هداه ذلك التأمُّل إلى إمكانية وضع نظامٍ لقياس الزمن، يرتبط بتلك التغيُّرات النظامية الفلكية.

فبملاحظة غروب الشمس وشروقها حصل اعتماد أوضح وحدة زمنية هي اليوم، وبمراقبة تغيُّر موقع القمر وتغيُّر أشكاله أمكن اعتبار الزمن بين بدرَيْن متتاليين وحدة زمنية، أُطلق عليها الشهر، كما أظهر تعاقب الفصول وحدة زمنية أوسع هي السنة الشمسيّة.

ثمّ تراكمت خبرات الإنسان وتجاربه، ليطوِّر ـ بدافع الحاجة ـ أنظمة قياسه للزمن بشكلٍ أدقّ وأكثر تفصيلاً.

فقد قسّم البابليون القدماء اليوم إلى 24 ساعة، والساعة إلى 60 دقيقة، والدقيقة إلى 60 ثانية، حيث قسَّموا المسار الدائري الظاهري للشمس إلى 12 قسماً متساوياً، ومن ثم قسَّموا فترات ضوء النهار والظلام إلى 12 قسماً لكلٍّ منهما، بحيث نتج عن ذلك 24 ساعة في اليوم([[293]](#endnote-284)).

### الأسبوع وحدة زمنية

وإذا كانت هذه الوحدات الأساسية في قياس الزمن، اليوم والشهر والسنة، تستند إلى ظواهر فَلَكية طبيعية، فإن هناك وحدة زمنية تحتلّ موقعاً أساسياً في تنظيم حياة الإنسان، لكنّها لا ترتبط بأيّ ظاهرة فَلَكية أو طبيعية، بل إنها مجرد مفهوم وضعي عرفه الإنسان منذ القدم، وهي الأسبوع، فليس هناك سببٌ واضح لاعتماد هذه الوحدة الزمنية بأيام سبعة، ولماذا لم تكن خمسة أو عشرة مثلاً؟

وقد كان التقويم اليوناني مبنياً على أساس العقود، أي على وحدات يتألَّف كل منها من عشرة أيام، لكنّ الشعوب القديمة كلّها تقريباً قد تعارفت على نظام الأسبوع، كالكِلْدانيين والبابليين والفرس، ولعلّ الكِلْدانيين هم أوّل مَنْ اتَّخذ من الأسبوع مقياساً للزمن (الوقت)([[294]](#endnote-285)).

ويُلحَظ أنّ القرآن الكريم لم يذكر مصطلح الأسبوع، بينما ذكر أسماء وحدات زمنية أخرى، كالساعة واليوم والشهر والسنة.

وأطلقت الشعوب المختلفة على أيام الأسبوع أسماء مختلفة، فالعرب قديماً أطلقوا عليها أسماء غير التي نعرفها حالياً، فقد سمّوا السبت (شيار)، والأحد (الأول)، والاثنين (الأهون)، والثلاثاء (جُبار)، والأربعاء (دبار)، والخميس (مؤنس)، والجمعة (العَرُوبة)، ومعناه اليوم البيِّن، من قولهم: أعرب، أي أبان، وقد جمعها النابغة الذبياني في قوله:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| أؤمِّل أن أعيش وأنّ يومي |  | لأوّل أو لأهون أو جبار |
| أو التالي دبار فإنْ أفته |  | فمؤنس أو عروبة أو شيار([[295]](#endnote-286)) |

وأطلقت شعوب كثيرة على أيام الأسبوع أسماء اشتقّتها من أسماء الآلهة، أو أسماء الأبراج السماوية السبعة، التي عُرفت آنذاك بأنها تدور حول الأرض، وهي: زحل، والشمس، والقمر، والمريخ، وعطارد، والمشتري، والزهرة([[296]](#endnote-287)).

كما تعارفت الشعوب، وخاصّة أصحاب الديانات، أنْ تعطي اعتباراً لأحد تلك الأيام السبعة، بأن تكون له قداسة دينية، تؤدّى فيه الطقوس العبادية، ويكون فرصة للتلاقي الاجتماعي، والراحة الشخصية، والترفيه العائلي.

وقد اعتمدت كلّ واحدة من الديانات السماوية (الإسلام والمسيحية واليهودية) يوماً خاصّاً كعيد أسبوعي، أضفَتْ عليه قداسة دينية، ودعَتْ أتباعها إلى احترامه وتعظيمه، وأداء بعض الشعائر والطقوس فيه، وهو يوم الجمعة عند المسلمين، ويوم السبت عند اليهود، ويوم الأحد عند المسيحيين.

ويبدو أنّ بعض الأمم والحضارات السابقة كانت تقدِّس يوماً أسبوعياً، لكنّ ذلك قد اندثر باندثار حضاراتهم، فالإغريق كانوا يقدِّسون يوم الاثنين، كما قدّّس الفرس يوم الثلاثاء، وقدَّس الآشوريون يوم الأربعاء، أما الخميس فقد قدَّسه قدماء المصريين والهنود([[297]](#endnote-288)).

### تعظيم السبت عند اليهود

يقدِّس اليهود يوم السبت، ويعظِّمون شعائره تعظيماً شديداً، وهو يوم راحة لديهم، ويوجد في أحكامهم المأثورة 39 نوعاً من الأعمال التي تحرم مزاولتها في يوم السبت، كالزراعة والنسيج والحياكة وذبح الحيوان والبناء وحمل البضائع وإشعال النار، وفي التلمود جزءٌ كامل عن الأفعال التي يحرم على اليهودي القيام بها يوم السبت.

ولم يكن عند اليهود خطيئة تفوق عدم المحافظة على شعائر السبت، إلاّ عبادة الأوثان. ولهذا فإنّ العقوبة التي يستحقّها مَنْ يخرق شعائر السبت في الفتوى الدينية هي الإعدام رَجْماً.

ولا يزال كثيرٌ من اليهود يلتزمون التزاماً صارماً بنظم السبت.

ويشير الدكتور محمد الهواري إلى «أن شعوب العالم لم تعرف يوماً للعطلة الأسبوعية إلاّ بعد أن عرف بنو إسرائيل السبت، واتَّخذوه يوماً لراحتهم»([[298]](#endnote-289)).

ويعتقدون أن الله تعالى قد خلق الكون في الأيام الستّة، واستراح في اليوم السابع، وهو يوم السبت. جاء في الوصية الرابعة من الوصايا العشـر المعتمدة عندهم: «اذكر يوم السبت لتقدِّسه، ستّة أيام تعمل وتصنع جميع عملك، وأما اليوم السابع ففيه سبت للربّ إلهك، لا تصنع عملاً ما، أنت وابنك وابنتك وعبدك وأمتك وبهيمتك ونزيلك الذي داخل أبوابك؛ لأنّ في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكلّ ما فيها، واستراح في اليوم السابع. لذلك بارك الربّ يوم السبت وقدّسه»([[299]](#endnote-290)).

وقد تكرَّر ذكر يوم السبت مائة وستّ مرات في الكتاب المقدَّس. وهو يشكل ـ حسب فقرات العهد القديم ـ قيمة روحية عالية عند بني إسرائيل، فهو رمزٌ للعلاقة وللعهد بين الشعب والربّ، تقول إحدى تلك الفقرات: «فيحفظ بنو إسرائيل السبت؛ ليصنعوا السبت في أجيالهم عهداً أبديّاً، هو بيني وبين بني إسرائيل علامة إلى الأبد»([[300]](#endnote-291)).

من هذا المنطلق تعيش الأسرة اليهودية في جوّ خاصّ من الاستعدادات عشية السبت؛ لإظهار مدى حبّهم للسبت؛ ولإشاعة جوّ من البهجة والسرور في هذا اليوم، باعتباره يوم احتفال أسبوعي، له طابع ديني اجتماعي، حيث يرتدون فيه ملابس جميلة نظيفة، وتشعل الشموع في البيت قبيل الدخول في السبت، أي قبل غروب شمس يوم الجمعة، أما بعد دخول السبت فمحظور إشعال أيّ نار.

وفي يوم السبت يكثر اليهودي المتديِّن من قراءة نصوص خاصّة مستمدة من الكتب المقدَّسة وتفاسيرها، كما يقصدون المعابد، ويباركون أبناءهم مساء السبت، بأنْ يضع الأب يده على رأس ابنه وابنته داعياً بالبركة.

كما أن للسبت مائدته الخاصّة التي يتمّ إعدادها قبل دخول السبت، وهناك نوع من الخبز تتميَّز به هذه المائدة، يطلق عليه خبز السبت المضفَّر، يكون منه رغيفان اثنان على المائدة، كما يودِّعون يوم السبت بفقرات دعاء للبركة([[301]](#endnote-292)).

ويسعى الآن اليهود العلمانيون لتجاوز قيود يوم السبت التي يتمسَّك بها المتدينون اليهود، حيث يعيش العلمانيون حياتهم الطبيعية في عطلة السبت، ويشاهدون التلفاز، ويشعلون الكهرباء، ويخرجون من بيوتهم.

إلاّ أن كافة الإسرائيليّين لا يذهبون إلى أماكن عملهم يوم السبت، وتتعطَّل المواصلات العامّة، وتغلق المحلات التجارية، وتتوقَّف أغلب القنوات التلفزيونية الرسمية عن البثّ حتّى منتصف يوم السبت. وأجاز عددٌ من الحاخامات لمسؤولي الدولة العمل يوم السبت عند الحالات الطارئة الضروريّة .

وقد تحدَّث القرآن الكريم في خمسة موارد عن يوم السبت، وانتهاك بعض المجتمعات اليهوديّة لحرمته في أزمان سالفة، وتحايلهم على منع الصيد فيه بحبس الأسماك في جداول وشباك يضعونها قبل السبت، فلا تخرج منها الأسماك، ثم يأخذونها منها يوم الأحد، فاستحقّوا بهذا الانتهاك والمخالفة لأمر الله تعالى عذاباً شديداً، جاء ذلك في سورة البقرة آية 65، وسورة النساء آية 47 و154، وسورة الأعراف آية 163، وسورة النحل آية 124، يقول تعالى: ﴿**وَقُلْنَا لَهُمْ لا تَعْدُوا فِي السَّبْتِ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقاً غَلِيظاً**﴾(النساء: 154)، ويقول تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ**﴾ (البقرة: 65).

### يوم الأحد عند المسيحيين

ارتبط يوم الأحد عند المسيحيين بيوم بعث السيد المسيح× وقيامته من بين الأموات، حَسْب ما جاء في الكتاب المقدَّس لديهم؛ ولذلك جعلوه لعبادة الربّ. وخلال القرن الرابع الميلادي أقرَّتْ الحكومة والكنيسة رسميّاً يوم الأحد يوماً للراحة في أوروبا([[302]](#endnote-293)).

ويعتبر المسيحيون أنّ الأحد هو اليوم الأوّل من الأسبوع، ومعنى اسمه باللغة الإنجليزية (Sunday) هو يوم الشمس، وكان مقدَّساً عند الوثنيين.

وهو يوم العطلة الأسبوعية في أمريكا ودول أوروبا والمجتمعات المسيحية في مختلف أنحاء العالم، حيث يقصد المسيحيون المتديِّنون الكنائس لإقامة صلواتهم، والاستماع إلى عِظَة الأحد، واستذكار سيرة السيد المسيح.

وتشير دراسة أجريت عام 1998 إلى أن هناك 40% من الأمريكيين يقولون: إنهم يرتادون الكنيسة أسبوعياً([[303]](#endnote-294)).

### الجمعة في الإسلام

حدَّد الإسلام يوم الجمعة كعيد أسبوعيّ للمسلمين، يمّيز كيانهم الاجتماعي على هذا الصعيد عن اليهود والنصارى باحتفائهما بيومَيْ السبت والأحد، وليكون اليوم الذي يتَّجهون فيه أكثر إلى عبادة ربّهم، وتذاكر تعاليم دينهم، وتعزيز تماسكهم، بحضور صلاة الجمعة، والتزاور والتلاقي، والعطاء وصلة الرحم.

واسم الجُمُعة، بضمّ الميم على المشهور، وقد تُسَكَّن، وقرأ بها الأعمش([[304]](#endnote-295))، مأخوذٌ من الجمع والاجتماع، وكان يسمّى في الجاهلية (العَرُوبة)، بفتح العين وضمّ الراء.

وذكر بعض العلماء أن الجمعة تسميةٌ إسلامية لم تطلق على هذا اليوم قبل الإسلام.

لكنّ ذلك محل نظر ومناقشة، حيث إن اسم (العَرُوبة) اسمٌ قديم، كأسماء بقية الأيام: أول، أهون، جبار، دبار، مؤنس، عروبة، شبار. وقد استبدلت بأسماء جديدة عند العرب قبل الإسلام، هي الأسماء المتداولة الآن، وقد أشار إلى ذلك ابن حجر في «فتح الباري»، مستعرضاً بعض الشواهد([[305]](#endnote-296)).

ولأهمّية هذا اليوم في الحياة الإسلامية يطلق في بعض الحالات كعنوان للأسبوع كلّه، فيقال: أزوركم بعد جمعة، أي بعد أسبوع.

ومن بين أيام الأسبوع اختصّ يوم الجمعة كعنوان واسم لسورةٍ كاملة من القرآن الكريم، هي سورة الجمعة، والتي تضمَّنت الحثّ على حضور صلاة الجمعة، وترك الانشغال بما عداها في وقتها، يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾(الجمعة: 9).

كما لم يرِدْ في القرآن الكريم ذكرٌ لأيام الأسبوع، إلاّ يومان، هما: يوم الجمعة ضمن هذه السورة الكريمة؛ ويوم السبت في سياق ذمّ بني إسرائيل؛ لانتهاكهم حرمته المقرَّرة في شريعتهم.

### أفضل الأيام

وفي السنّة النبوية والنصوص الإسلامية ورَدَتْ أحاديث وروايات كثيرة حول فضل يوم الجمعة، والبرامج التي ينبغي الاهتمام بها فيه، حتّى خصَّصَتْ الموسوعات الحديثية والصحاح والمسانيد فصولاً وأبواباً تجمع تلك الأحاديث والروايات.

وقد صنَّف عدد من علماء المسلمين كتباً خاصّة بيوم الجمعة، تتناول فضله وآدابه. كما أفرد عدد من الفقهاء كتباً حول صلاة الجمعة، أحصى منها الشيخ آقا بزرگ الطهراني(1389هـ) ما يقرب من مائتي كتاب ضمن فقه المذهب الشيعي فقط([[306]](#endnote-297)).

ومن الأحاديث والروايات الواردة حول فضل يوم الجمعة ننقل النماذج التالية:

جاء في صحيح مسلم، عن أبي هريرة، أن النبيّ| قال: «خير يوم طلعت عليه الشمس، يوم الجمعة، فيه خلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها، ولا تقوم الساعة إلاّ في يوم الجمعة»([[307]](#endnote-298)).

وجاء في صحيح سنن ابن ماجة، للألباني، عن النبيّ| أنّه قال: «إن يوم الجمعة سيد الأيام، وأعظمها عند الله، وهو أعظم عند الله من يوم الأضحى ويوم الفطر، فيه خمس خلال: خلق الله فيه آدم، وأهبط الله فيه آدم إلى الأرض، وفيه توفّى الله آدم، وفيه ساعة لا يسأل الله فيها العبد شيئاً إلاّ أعطاه ما لم يسأل حراماً، وفيه تقوم الساعة، ما من ملك مقرَّب ولا سماء ولا أرض ولا رياح ولا جبال ولا بحر إلاّ وهُنَّ يُشفِقْن من يوم الجمعة»([[308]](#endnote-299)).

وجاء عن الإمام جعفر الصادق×: «الجمعة عيد للمسلمين، وهو أفضل من الفطر والأضحى»([[309]](#endnote-300)).

وجاء في «الكافي»، عن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا جعفر ـ الإمام محمد الباقر× ـ يقول: «ما طلعت الشمس بيوم أفضل من يوم الجمعة»([[310]](#endnote-301)).

وفيه، عن الإمام جعفر الصادق× قال: «إن الله اختار من كلّ شيء شيئاً، فاختار من الأيام الجمعة»([[311]](#endnote-302)).

وفيه، عن الإمام عليّ الرضا× قال: قال رسول الله|: «إن يوم الجمعة سيّد الأيام، يضاعف الله فيه الحسنات، ويمحو فيه السيئات، ويرفع فيه الدرجات، ويستجيب فيه الدعوات، ويكشف فيه الكُرُبات، ويقضي فيه الحوائج العظام»([[312]](#endnote-303)).

وفيه، عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله ـ جعفر الصادق× ـ: «فضَّل الله الجمعة على غيرها من الأيّام، وإن الجنان لتزخرف وتُزَيَّن يوم الجمعة لمَنْ أتاها، وإنكم تتسابقون إلى الجنة على قدر سبقكم إلى الجمعة، وإنّ أبواب السماء لتفتح لصعود أعمال العباد»([[313]](#endnote-304)).

وخطب أمير المؤمنين عليّ× في الجمعة، فكان مما قال: «ألا إن هذا اليوم يوم جعله الله لكم عيداً، وهو سيّد أيامكم، وأفضل أعيادكم. وقد أمركم الله في كتابه بالسعي فيه إلى ذكره، فلتعظُم رغبتكم فيه، ولتخلُص نيّتكم فيه، وأكثروا فيه التضرُّع والدعاء، ومسألة الرحمة والغفران؛ فإن الله عزَّ وجلَّ يستجيب لكلّ مَنْ دعاه، ويورد النار مَنْ عصاه، وكلّ مستكبر عن عبادته، قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿**ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ**﴾ (غافر: 60). وفيه ساعة مباركة لا يسأل الله عبد مؤمن فيها شيئاً إلاّ أعطاه»([[314]](#endnote-305)).

وتشير أحاديث وروايات كثيرة إلى أن في يوم الجمعة ساعةٌ يستجيب الله تعالى فيها دعاء الداعين، ويلبي طلباتهم. ولأنّها ساعة لم تحدِّدها النصوص فإن على الإنسان أن يشتغل بالدعاء في مختلف ساعات الجمعة؛ عسى أن يحظى بموافقة تلك الساعة.

ورد في صحيح مسلم، عن أبي هريرة، عن النبيّ| أنه قال: «إن في الجمعة لساعة لا يوافقها مسلمٌ يسأل الله فيها خيراً إلاّ أعطاه إياه»([[315]](#endnote-306)).

ورُوي عن أبي جعفر× أنه قال: «في يوم الجمعة ساعةٌ لا يسأل الله عبد مؤمن فيها إلاّ أعطاه»([[316]](#endnote-307)).

### الجمعة ملامح الصورة الاجتماعية

يمكن القول بلا مبالغة: إن الجمعة ـ كيومٍ مبارك ـ له آدابه وبرامجه. وإن صلاة الجمعة ـ كشعيرةٍ عظيمة بوظائفها وأبعادها ـ ترسم الهويّة الخاصة والشخصية المميزة للمجتمع الإسلامي، ذلك المجتمع الذي يستجيب لنداء الله، ويجتمع لأداء فريضته، وتنتظم صفوفه خلف إمام صلاته، ويستمع لتوجيه قيادته الدينية من خلال خطبتَيْ الجمعة، ويتلقّى منها الرؤية والتحليل عن قضايا الأمّة وأوضاع الحياة، وينفتح أبناؤه على بعضهم في مشهدٍ اجتماعي رهيب، لا يتميَّز فيه أحدٌ على أحد، ممّا يؤكِّد روح المساواة والتعاون، وأواصر المحبّة والمودة.

### الجمعة حركةٌ ونشاط

حين تتحدَّث النصوص الدينية عن خصوصية يوم الجمعة، وتميُّزه عن سائر الأزمنة، وأنه «خير يوم طلعت عليه الشمس»([[317]](#endnote-308))، وأنه «سيّد الأيام وأعظمها عند الله»([[318]](#endnote-309))، كما ورد عن النبيّ|، فهذا يعني أن يتعامل المسلم مع هذا اليوم تعاملاً خاصّاً مميَّزاً، يحرص فيه على استثمار ساعاته في أفضل البرامج والأعمال.

لكنّ المؤسف حقّاً أن يتعامل الكثيرون مع هذا اليوم العظيم المبارك كوقتٍ فائض وزمن إضافي، يتفنَّنون في إضاعته وصَرْفه دون تخطيط وبرنامج مفيد.

فيتعاملون معه كيوم عطلةٍ وفراغ، خارج أيام العمل والإنتاج. فهو فرصةٌ للاستغراق في النوم، حيث يواصلون نومهم أكثر ساعات الصباح؛ وهو وقتٌ للراحة، بمعنى الكسل والفراغ، والتسمُّر أمام شاشات التلفاز، أو ممارسة اللهو واللعب.

لم يرِدْ نصٌّ شرعي يوجب تعطيل العمل يوم الجمعة، كما هو الحال عند اليهود في يوم السبت، ولم يُفْتِ بذلك أحدٌ من فقهاء المسلمين، وإنّما يحرم فيه العمل المانع من أداء صلاة الجمعة لمَنْ تجب عليه. وذلك التحريم هو بمقدار أداء الفريضة؛ التزاماً بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾(الجمعة: 9). والمراد به ـ على ما يفيده السياق ـ النهي عن الاشتغال بكلّ عمل يشغل عن صلاة الجمعة، سواء كان بيعاً أو غيره، وإنّما علَّق النهي بالبيع لكونه من أظهر مصاديق ما يشغل عن الصلاة([[319]](#endnote-310))، حيث أوجب سبحانه السعي إلى الجمعة، وأمر بترك المعاملة. ونحن نعلم أنّه لا خصوصية لترك البيع، وتخصيصه بالذِّكْر، إنّما هو لكونه أهمّ الأمور، وأكثر ابتلاءً للناس، ولا سيّما أهل السوق.

فالمطلوب أوّلاً هو دَرْك مصالح الجمعة. فكلُّ أمر يوجب تفويت تلك المصلحة، أو التأخير عنها، أو بعضها، فهو منهيٌّ عنه. ومَنْ اشتغل بشيء أوجب التفويت أو التأخير فهو آثمٌ([[320]](#endnote-311)).

أما بعد انتهاء صلاة الجمعة فالمجال مفتوحٌ لممارسة مختلف أعمال الحياة، يقول تعالى: ﴿**فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللهِ**﴾ (الجمعة: 10).

والمراد بقضاء الصلاة إقامة الجمعة؛ والانتشار في الأرض التفرُّق فيها؛ وابتغاء فضل الله طلب الرزق؛ نظراً إلى مقابلته ترك البيع في الآية السابقة، لكنْ تقدم أن المراد ترك كلّ ما يشغل عن صلاة الجمعة. وعلى هذا فابتغاء فضل الله مطلق عطيته؛ في التفرُّق لطلب رزقه، بالبيع والشراء؛ وطلب ثوابه، بعيادة مريض، والسعي في حاجة مسلم، وزيارة أخ في الله، وحضور مجلس علم، ونحو ذلك([[321]](#endnote-312)).

جاء في رواية عن الإمام جعفر الصادق× أنه قال: «يكره السفر والسعي في الحوائج يوم الجمعة بكرةً؛ من أجل الصلاة، فأما بعد الصلاة فجائزٌ يتبرَّك به»([[322]](#endnote-313)).

ولم يكن متداولاً بين المسلمين في الماضي تعطيل أعمالهم يوم الجمعة. يقول الدكتور سليمان بن علي الضحيان: لم يذكر في تاريخ المسلمين تخصيص يوم الجمعة أو سواه لترك العمل فيه والراحة. ومن أوائل مَنْ ترك التدريس يوم الجمعة السبكي الشافعي، من علماء القرن الثامن الهجري. وقد أنكر عليه بعض علماء مذهبه، ورأَوْا أن فيه تشبُّهاً باليهود، بتركهم العمل يوم السبت([[323]](#endnote-314)).

لكنّ المتعارف عليه الآن في جميع المجتمعات البشريّة تخصيص يومٍ أو يومين كعطلة أسبوعية، يرتاح فيها الإنسان من عناء برنامجه اليومي الدائم في الدراسة والعمل، لتكون فرصة لتجديد النشاط الذهني والنفسي، ولإتاحة المجال لأداء سائر المهام والاهتمامات المختلفة للإنسان.

ومن الطبيعي أن تختار المجتمعات الإسلامية لعطلتها الأسبوعية يوم الجمعة، كما اختار اليهود يوم السبت، واختار المسيحيون يوم الأحد؛ انطلاقاً من النظرة الدينية المختلفة بين هذه الديانات حول تحديد اليوم المقدَّس في الأسبوع.

لقد أوْلَتْ التوجيهات الإسلامية يوم الجمعة اهتماماً عظيماً، وجاءت النصوص الكثيرة التي تؤكِّد على استثمار ساعات يوم الجمعة في صالح الأعمال، وتضع أمام المسلم مختلف البرامج التي تخدم تكامله الروحي، وجماله المادّي، وتواصله الاجتماعي، وسعادته الأُسَرية، وتقدّمه المعرفي.

وتوحي هذه النصوص والبرامج بأن يوم الجمعة يجب أن يكون يوم نشاطٍ مكثَّف، وجهد مضاعَف؛ لخدمة الأبعاد المختلفة في شخصية الإنسان وحياته، وأن الذين يتّخذونه يوم كسلٍ وتقاعس يحرمون فيه أنفسهم من خيرٍ كثير، ويخسرون أغلى وأثمن الأوقات.

إن أجر وثواب الأعمال الصالحة يكون مضاعفاً عند الله تعالى يوم الجمعة، كما أن أعمال السوء والشرّ فيه توجب مضاعفة غضب الله وعذابه، حسب ما ورد في نصوص كثيرة؛ وذلك بهدف دفع الإنسان المسلم وتشويقه لأداء المزيد من أعمال الخير والصلاح في هذا اليوم المبارك، وتحذيره من الاقتراب من أيّ ذنبٍ أو معصية.

روى أبو هريرة عن النبيّ| أنه قال: «تضاعف الحسنات يوم الجمعة»([[324]](#endnote-315)).

وجاء عن الإمام محمد الباقر× أنه قال: «الخير والشرّ يضاعف في يوم الجمعة»([[325]](#endnote-316)).

وعنه أيضاً×: «إن الأعمال تضاعف يوم الجمعة، فأَكْثِروا فيه من الصلاة والصدقة»([[326]](#endnote-317)).

وعن الإمام عليّ الرضا×: «اعلَمْ، يرحمك الله، أن الله تبارك وتعالى فضَّل يوم الجمعة وليلته على سائر الأيام، فضاعف فيه الحسنات لعاملها، والسيئات على مقترفها»([[327]](#endnote-318)).

وعن أبان، عن أبي عبد الله جعفر الصادق×، أنّه قال: «إن للجمعة حقّاً وحرمة، فإيّاك أن تضيِّع أو تقصِّر في شيء من عبادة الله، والتقرُّب إليه بالعمل الصالح، وترك المحارم كلِّها؛ فإن الله يضاعف فيه الحسنات، ويمحو فيه السيئات، ويرفع فيه الدرجات»([[328]](#endnote-319)).

وقد تنوَّعت البرامج التي حثَّت النصوص الدينية على أدائها يوم الجمعة، بين برامج روحية، ومعرفية، واجتماعية، وجمالية تُعْنى بأناقة الإنسان وحُسْن مظهره.

### صلاة الجمعة

صلاة الجمعة هي البرنامج الأهمّ للإنسان المسلم في يوم الجمعة، وهو العمل المحوري، والمهمّة الأساسية التي ينبغي أداؤها في ذلك اليوم. وعلى المسلم أن يكيِّف سائر برامجه وأعماله لصالح هذه الفريضة العظيمة.

فلا ينبغي له أن يسافر صباح الجمعة، فيخسر فرصة أدائها، فذلك مكروهٌ شَرْعاً، كما جاء في رواية عن الإمام عليّ الهادي×: «يُكره السفر والسعي في الحوائج يوم الجمعة بكرةً من أجل الصلاة، فأما بعد الصلاة فجائزٌ يتبرَّك به»([[329]](#endnote-320)).

وجاء في «نهج البلاغة» عن أمير المؤمنين عليّ× في كتابه إلى الحارث الهمداني، قال: «ولا تسافِرْ في يوم الجمعة حتّى تشهد الصلاة، إلاّ ناصلاً في سبيل الله، أو في أمرٍ تعذر به»([[330]](#endnote-321)).

وعن الإمام عليّ الرضا× أنه قال: «ما يؤمن مَنْ سافر يوم الجمعة قبل الصلاة أن لا يحفظه الله تعالى في سفره، ولا يخلفه في أهله، ولا يرزقه من فضله»([[331]](#endnote-322)).

ونقل الشهيد الثاني في «رسالة الجمعة» عن النبيّ| أنه قال: «مَنْ سافر يوم الجمعة دعا عليه ملكاه أن لا يصاحب في سفره، ولا تقضى له حاجة»([[332]](#endnote-323)).

هذا التحذير والكراهة هو عن السفر بعد الفجر، وقبل وقت الصلاة من يوم الجمعة، أما إذا حان الزوال فإنّ السفر يكون حراماً على مَنْ تجب عليه الجمعة، بإجماع الفقهاء.

ولا يجوز للمسلم عند وجوب صلاة الجمعة أن يشتغل بأيّ عمل آخر يصرفه عنها؛ لصريح النهي الوارد في قوله تعالى: ﴿**إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**﴾.

ويجب قصد صلاة الجمعة عند وجوبها، ولو كان بين الإنسان وبينها مسافة في حدود فرسخين، أي بمقدار 11 كيلو متراً تقريباً.

كما ورد عن الإمام الباقر×: «تجب الجمعة على كلّ مَنْ كان منها على فرسخين»([[333]](#endnote-324)).

وهي مسافةٌ كانت تستلزم وقتاً وجهداً في الزمن الماضي. ففي عهد رسول الله| كان بعض قاصدي الجمعة لا يصلون إلى منازلهم عند عودتهم إلاّ بعد ساعات، كما يشير إلى ذلك ما ورد عن الإمام محمد الباقر×، قال: «الجمعة واجبة على مَنْ إن صلّى الغداة (صلاة الصبح) في أهله أدرك الجمعة، وكان رسول الله| إنّما يصلي العصر في وقت الظهر في سائر الأيام؛ كي إذا قضوا الصلاة مع رسول الله| رجعوا إلى رحالهم قبل الليل»([[334]](#endnote-325)).

### التبكير للجمعة

ولأن صلاة الجمعة ليست مجرّد صلاة، وإنّما هي ملتقى وحراك اجتماعي، بالإضافة إلى بُعْدها العبادي، وهي حضورٌ في ساحة قضايا الدين والأمّة، لذلك ينبغي أن يخصِّص لها الإنسان المسلم أكبر وقتٍ ممكن من يوم الجمعة، حيث ورد الحثّ والتشجيع على التبكير في السعي والذهاب إلى موقع الصلاة؛ ليؤدي الإنسان ما شاء من نوافل، وليتلو ما تيسَّر له من القرآن الكريم؛ وليبتهل ويتضرَّع إلى الله تعالى بالدعاء في هذا اليوم المبارك العظيم؛ ولتكون فرصته أوسع في اللقاء مع أبناء مجتمعه.

فقد ورد أن الإمام محمد الباقر× كان يبكِّر إلى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس قيد رمح، فإذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك، وكان يقول: «إن لجُمَع شهر رمضان على جُمَع سائر الشهور فضلاً، كفضل رمضان على سائر الشهور»([[335]](#endnote-326)).

وجاء عن الإمام جعفر الصادق×: «فضَّل الله يوم الجمعة على غيرها من الأيام، وإن الجنان لتزخرف وتزيَّن يوم الجمعة لمَنْ أتاها، وإنكم تتسابقون إلى الجنّة على قدر سبقكم إلى الجمعة، وإن أبواب السماء لتفتح لصعود أعمال العباد»([[336]](#endnote-327)).

وعن الإمام الباقر×: «يكون يوم الجمعة شاهداً وحافظاً لمَنْ سارع إلى الجمعة، ثم يدخل المؤمنون إلى الجنّة على قَدْر سَبْقهم إلى الجمعة»([[337]](#endnote-328)).

### أهمّية صلاة الجمعة

إن كثرة الأحاديث والروايات الواردة حول صلاة الجمعة ترقى بها إلى ذروة الفرائض والواجبات. وكما ذكر السيد الخوئي& فإن ما تناوله الفقهاء من الأخبار في مقام الاستدلال على وجوب صلاة الجمعة يصل إلى مائتي حديث([[338]](#endnote-329)).

وفي كتاب «وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة»، للفقيه المحدِّث الحُرّ العاملي&، اشتملت أبواب صلاة الجمعة وآدابها على (356) حديثاً ورواية. أما في كتاب «جامع أحاديث الشيعة» فقد بلغت (614) حديثاً ورواية.

وتؤكِّد أكثر هذه النصوص على أهمّية هذه الفريضة ووجوبها، وعلى عظيم ثواب الله وفضله لمَنْ واظب عليها، كما تحذِّر من التفريط فيها، والتهاون في حضورها وأدائها.

ومنها ما رُوي عن رسول الله| أنه قال: «إن الله كتب عليكم الجمعة فريضة واجبة إلى يوم القيامة»([[339]](#endnote-330)).

وورد أنّ علياً× كان يقول: «لأن أدَعَ شهود حضور الأضحى عشر مرّات أحبُّ إليّ من أنْ أدَعَ شهود حضور الجمعة مرّة واحدة من غير علّة»([[340]](#endnote-331)).

وورد عن الإمام جعفر الصادق× أنه قال: «الجمعة واجبة على كلّ أحد، لا يعذر الناس فيها إلاّ خمسة: المرأة، والمملوك، والمسافر، والمريض، والصبيّ»([[341]](#endnote-332)).

هذه النصوص وكثيرٌ أمثالها يجب أن تلفت أنظارنا إلى مدى الخسارة والحرمان الذي نُصاب به في التهاون بصلاة الجمعة. وإذا ما كانت الأجواء في الماضي غير مهيّأة في بعض مجتمعاتنا لإقامة هذه الفريضة المقدَّسة، والشعيرة العظيمة، فما عُذْرنا الآن في التساهل والتهاون بها وقد أصبحت تُقام ـ بحمد الله ـ في مناطقنا؟

### الحرمان من إقامة صلاة الجمعة

كانت تسود أجواء المجتمعات الشيعية آراءٌ فقهية غير مساعدة على إقامة صلاة الجمعة، كالرأي القائل بعدم مشروعية إقامة الجمعة في عصر غَيْبة الإمام؛ انطلاقاً من بعض الروايات التي يُستفاد منها كون إمامة الجمعة من المناصب التي تختصّ بالمعصوم، ولا يجوز لغيره التصدّي لها إلاّ بإذنه. فإذا لم يحصل الإذن يكون المتصدّي لإقامتها متجاوِزاً على مقامٍ شرعيّ لا يستحقّه، وهو أمرٌ محرَّم.

لكنّ هذا الرأي، الذي تبنَّاه عددٌ محدود من الفقهاء، يقابله رأيٌ معارِض لعدد واسع من الفقهاء، الذين يرَوْن أن تلك الروايات ليست في مقام حصر إمامة الجمعة في المعصوم، وإنّما غايتها إثبات إمامة الجمعة للمعصوم، والحَصْر والإثبات متفاوتان من حيث القابليّة وعدمها للنيابة([[342]](#endnote-333)).

ثم إن هناك عدداً من الروايات واضحٌ منها عدم تقييد الجمعة بالإمام المعصوم. كما أن الفقيه الجامع للشرائط له موقعية النيابة العامة عن الإمام في عصر الغيبة، مما يخوِّله إقامتها، أو الإذن بها بناءً على استلزامها لذلك.

وكان هناك رأيٌ لبعض الفقهاء باشتراط أن يكون إمامها فقيهاً جامعاً للشرائط، كما جاء في «سداد العباد»، للفقيه المحدِّث الشيخ حسين العصفور، حيث قال ضمن شرائط الوجوب: «والإمام العادل أو نائبه الخاصّ، وفي الغَيْبة الفقيه الجامع لشرائط الفتوى، ولو متجزِّياً تجزِّياً قريباً من الفقيه الجامع»، وقال ضمن شرائط الصحّة: «ويعتبر في إمامها الكمال، والإيمان، والعدالة، والذكورة، وطهارة المولد، والفقاهة، وكونه أهلاً للنيابة»([[343]](#endnote-334)).

واشترط بعضهم لوجوبها أن يكون الفقيه مبسوطَ اليد، بمعنى صاحب حكم وسلطة. لكنّ الرأي السائد عند أكثر الفقهاء المعاصِرين كفاية شروط إمامة الجماعة لإمامة الجمعة؛ فمَنْ صحَّت جماعته كإمامٍ في سائر الفرائض اليومية صحَّت إمامته في صلاة الجمعة.

ولم يخلُ عصرٌ من عصور الشيعة من إقامة صلاة الجمعة من قِبَل بعض علمائهم، وإنْ لم تكن تمثِّل حالةً عامّة لديهم؛ لعدم ملاءمة الظروف السياسية والاجتماعية؛ ولتأثير تلك الآراء الفقهيّة.

لذلك حين تغيَّرت الأوضاع السياسية في إيران؛ بقيام نظام الجمهورية الإسلامية، بادرت القيادات الدينية لإقامة صلاة الجمعة. وحينما وجد الشهيد السيد محمد الصدر الفرصة مناسبةً في العراق أقام الجمعة في الكوفة، ونصب لها أئمّة في سائر مناطق العراق، في ظلّ الحكم الزائل لصدام. كما أنّها أصبحت تُقام في لبنان وسوريا وغيرها.

### بركات صلاة الجمعة

لا شكّ أن لإقامة صلاة الجمعة بركاتٌ عظيمة على المجتمع. ولا ينبغي أن نحرم أنفسنا وأبناءنا منها. وإذا كانت هناك مبرِّرات وأسباب في بعض المجتمعات لعدم إقامتها في الماضي فلا يصحّ السير على نهج الاستصحاب والاسترسال، وإغفال التطوُّرات الإيجابية على الصعيد الفقهي والسياسي والاجتماعي.

لقد تحدَّث السيد الخامنئي مرّةً عن بركات إقامة الجمعة في أوساط الشعب الإيراني، فكان ممّا قاله: «إن خدمة صلاة الجمعة خدمة للدين والتقوى؛ لأنّ الهدف من صلاة الجمعة نشر التقوى والروح الدينية بين الشعب، كما أن خدمة صلاة الجمعة خدمة للوعي العام لدى الشعب الإيراني؛ لأن صلاة الجمعة ليست فرضاً عباديّاً مَحْضاً، بل هي عمل يَهَبُ الوعي بمحتواه وطبيعة تركيبه من اجتماع عظيم للمسلمين في كلّ أسبوع، يشاهده الصديق والعدو، وتفصيل وبيان للأوضاع والظروف السياسية لهم من قِبَل خطيب الجمعة. فصلاة الجمعة في الإسلام تركيبٌ عجيب حقّاً؛ فمن ناحية تأتي الوصية للناس بالتقوى والطهارة والإعراض عن الأهواء النفسية؛ وفيها من ناحية أخرى توعية الأمّة بالأحداث السياسيّة، ومؤامرات الأعداء، ومتطلّبات الأصدقاء، وأوضاع العالم الإسلامي، فلا بُدَّ من عرفان قَدْر هذه الفريضة العظيمة.

لقد تبدَّلت صلاة الجمعة اليوم، وبفضل الثورة الإسلامية، وحِنْكة إمامنا العظيم إلى سنّة وطيدة في البلاد. فلم يألَفْ شعبنا صلاة الجمعة بمعناها وحقيقتها قبل النظام الإسلامي، فكان لطف الله على شعبنا، وواحدة من بركات الثورة الإسلامية، أن استطعنا فتح هذه النافذة الواسعة نحو المعنويات والمعرفة أمامنا.

وعلى الشعب أن يعرف قَدْر صلاة الجمعة، وحَرِيٌّ بأئمة الجمعة، وسائر القائمين عليها العمل على مضاعفة دواعي الاستقطاب في صلاة الجمعة. فجيل الشباب لدينا متعطِّش للحقيقة والإدراك والتوعية، ويجب أن تنجح صلوات الجمعة في إرواء هذا العَطَش، وتلبية الحوائج العامّة لجيل الشباب»([[344]](#endnote-335)).

ولإكمال بحث إقامة هذه الشعيرة العظيمة لا بُدَّ من الإشارة إلى بعض المعوِّقات الاجتماعية التي تعاني منها بعض الأوساط الدينيّة؛ ذلك أن صلاة الجمعة لا يصحّ أن تتعدَّد في المنطقة الواحدة، ولا بُدَّ أن يكون الفاصل بين جمعتين فرسخاً، أي بحدود خمسة كيلومترات ونصف الكيلومتر، مع أنّ كلّ منطقة فيها جماعات متعدِّدة، وأئمّة يقيمون صلاة الجماعة، فإذا أُقيمت صلاة الجمعة من قِبَل أحدهم فلا مجال للآخرين، وعليهم أن يحضروا معه الجمعة، ويعطِّلوا صلاتهم بالجماعة، ممّا يثير عنصر التنافس والشعور بالمزاحمة. لذلك تفضّل هذه الأوساط الدينية إبقاء ما كان على ما كان، والاكتفاء بأداء صلاة الظهر جماعةً يوم الجمعة، وعدم الحثّ والتشجيع على إقامة الجمعة؛ مراعاة لهذه المشاعر والأحاسيس؛ وحفظاً للتوازنات الشخصية والفئوية.

وقد أشار إلى هذه المشكلة وبحثها السيد الخوئي، عند استعراضه لأدلّة عدم مشروعيّة الجمعة في عصر الغيبة. ونقتطف من كلامه ما يلي: «إن الجمعة لا بُدَّ وأن يقيمها شخصٌ واحد في كلّ مكان، ولا يشرع فيها التعدُّد في محلٍّ واحد. وكيف يحمل الشارع مَنْ في ذلك المحلّ ـ كافّة ـ على الائتمام بواحدٍ غير معين، ويوكل تعيينه إلى إرادتهم؛ فإنّه لا تكاد تتَّفق آراؤهم على شخص واحد؟ على أن جلّ الناس يأبى عن الاقتداء بمَنْ يراه مثله أو دونه في الأهليّة للإمامة. وأضِفْ إلى ذلك أن كلّ شخص أو الأغلب ـ على الأقلّ ـ يريد أن يكون هو المتصدّي لهذا الأمر المهمّ، أو يقيمها مَنْ اتّصل به من الأقارب والأولاد؛ فإن حبّ الرئاسة جِبِلِّي للبشر. أو إذا فرضنا أنه لا يريد ذلك بنفسه فقد يريده أهل محلّته وأعوانه، بل هذا هو الأغلب في العوامّ، فإنّه من المحسوس أن أهل كلّ محلّة يريدون أن يكون الإمام لجماعتهم هو المقيم لصلاة الجمعة في البلد. وبهذا تتحقَّق الفتنة، وينشأ النزاع والخلاف».

ثم يدفع هذا الإشكال بالقول بأنّ صلاة الجمعة واجبٌ تخييري، مضيفاً لذلك قوله: «بل يمكن أن يُقال: إن الأمر بصلاة الجمعة لا يكون مثاراً للفتنة أبداً، حتّى على القول بالوجوب التعييني في المسألة؛ والوجه في ذلك أنّ مَنْ تصدّى لإقامة الجمعة وإمامتها إمّا أن يكون ممَّنْ توفَّرت فيه شروط الإقامة، وتحقَّقت فيه أهليّتها لدى المكلَّف بصلاة الجمعة؛ وإما أن لا يكون كذلك عنده. فعلى الأوّل لا مناص لغيره من أن يأتمّ به في صلاة الجمعة، ولا نرى أيَّ مانع من أن يكون هو المتصدّي لإمامتها حينئذٍ، وإنْ رأى المأموم نفسه أرقى من الإمام وأصلح منه للتصدّي بالإمامة؛ لأنّه ليس في هذا الائتمام سوى مجاهَدة النفس والتخاضع، وإطلاق النفس عن الأنانية والكبرياء، وهو أمرٌ محبوب للشارع، وقد حثَّنا على التجنُّب عن الكِبْر، واختيار التواضع، والمقام من مصاديقه وموارده. وقد كنا نشاهد أنّ الزاهد الفقيد الشيخ عليّ القمي(طاب رمسه) يأتمّ به مَنْ هو أقدم وأرقى منه في الفضل والكمال، فما هو المانع من أن يتصدّى مثله للإمامة على غيره، ويصلّي الناس خلفه؟!»([[345]](#endnote-336)).

إن مثل هذا العائق إذا وُجد فلن يصعب على الواعين من أبناء المجتمع تجاوزه. وقد تحصل بعض الإشكاليات في البداية، وهو أمرٌ طبيعي أمام أيّ توجُّه جديد، وأيّ تطوير وتغيير. ويمكن التعاون بين العلماء وأئمّة الجماعة في كلّ منطقة؛ ليتَّفقوا على نظامٍ بينهم للتناوب على إمامة الجمعة.

كما يجب أن نراهن على وعي المجتمع لأهمّية صلاة الجمعة، وإدراكه لمنافعها وبركاتها. ومن تلك المنافع دفع الإشكالات التي تُثار على أتباع أهل البيت^؛ لعدم إقامتهم صلاة الجمعة.

### صلاة الجمعة

صوت الأذان للصلاة هو نداء دعوة من الله تعالى لعبده المؤمن، ليقبل على ربّه، وليجدِّد عهد الطاعة والعبودية له. ووظيفة المؤمن تلبية هذه الدعوة، والاستجابة لهذا النداء عند وقت كلّ فريضة، وفي كلّ يوم، حين يرتفع صوت المؤذِّن مُجَلْجِلاً في آفاق السماء.

إن هذه الدعوة الإلهيّة للعبادة والصلاة تتكرَّر خمس مرات كلّ يوم؛ لتفعيل التواصل الدائم بين العبد وربّه، ويبلغ تعدادها أسبوعيّاً خمساً وثلاثين صلاة.

لكنّ صلاةً واحدة من هذه الصلوات الخمس والثلاثين خلال الأسبوع أحاطها الإسلام باهتمامٍ خاصّ، وجعل لها موقعيّة مميَّزة بين سائر الفرائض، وشرَّع أداءها بكيفية خاصّة، وأفردها بأحكامٍ معينة، وهي صلاة الجمعة، التي أصبحت عنواناً لسورة كاملة من القرآن الكريم هي (سورة الجمعة).

ويمكننا أن ندرك الأهمّية الكبيرة لصلاة الجمعة في الإسلام من خلال الأبعاد التالية:

### البعد الاجتماعي

إذا كان أداء سائر الصلوات جماعة أمراً مستحبّاً، وسنّة مؤكَّدة، حَسْب رأي أكثر المذاهب الإسلامية، فإنّ أداء صلاة الجمعة لا يكون إلاّ جماعةً، باتّفاق فقهاء المسلمين. فهي لا تؤدَّى فرادى، وإنّما تؤدَّى جماعة، وهذا يعني إلزام المسلم بأداء الصلاة جماعة مرّة واحدة في الأسبوع، في صلاة الجمعة، ضمن شرائط الوجوب.

### البعد التوعوي

تمتاز صلاة الجمعة باشتمالها على جانب التوعية والإرشاد؛ حيث تجب فيها خطبتان يلقيهما الإمام قبل الصلاة، ويجب الإصغاء لهما من قبل المأمومين، بينما تصبح الصلاة ركعتين، لا أربع ركعات، كما هو الواجب في صلاة الظهر.

وتشير النصوص الدينية إلى أنّ الخطبتين بمثابة الركعتين اللتين أُنقصتا من الصلاة، فهي كالجُزْء من الصلاة.

ويفترض في خطبَتَيْ الجمعة أن تُقدِّما زاداً أسبوعيّاً من الموعظة والتوعية والإرشاد في ما يحتاجه المجتمع المسلم.

### البعد الوحدوي

يمكن أن تقام صلاة الجماعة لسائر الفرائض اليومية في كلّ المساجد، بل في كلّ مكان يجتمع فيه اثنان فأكثر، لكنّ صلاة الجمعة لا يصحّ أن تتعدَّد في المدينة الواحدة، حيث يشترط أن تكون هناك مسافة لا تقلّ عن فرسخ، تعادل خمس كيلومترات ونصفاً، بين كلّ صلاة جمعة والأخرى، وِفْقاً لرأي المذهب الجعفري. وعندما تقام صلاة الجمعة فإنه يجب الحضور لها، عند توفُّر شرائط الوجوب، على المقيمين في محيطها، ضمن مسافة فرسخين، أي أحد عشر كيلومتراً.

### حكم صلاة الجمعة

اتَّفق المسلمون على أصل وجوب صلاة الجمعة. واختلفت مذاهبهم وفقهاؤهم في شرائط وجوبها، وشرائط صحتها.

حيث اشترط الحنفية لوجوبها وصحّتها أن يكون المكان الذي تُقام فيه (مِصْراً)، والمقصود بالمِصْر كلّ بلدة نُصب فيها قاضٍ تُرْفَع إليه الدعاوى والخصومات.

وعلى هذا فمَنْ كانوا يقيمون في قرية نائية لا يكلَّفون بإقامة الجمعة، وإذا أقاموها لم تصحّ منهم. قال صاحب «البدائع»: المِصْر الجامع شرط وجوب الجمعة، وشرط صحة أدائها، عند أصحابنا، حتّى لا تجب الجمعة إلاّ على أهل المِصْر، ومَنْ كان ساكناً في توابعه. وكذا لا يصح أداء الجمعة إلاّ في المِصْر وتوابعه، فلا تجب على أهل القرى التي ليست من توابع المِصْر، ولا يصحّ أداء الجمعة فيها([[346]](#endnote-337)).

كما اشترط الحنفية إذن السلطان بذلك، أو حضوره، أو حضور نائب رسميّ عنه؛ إذ هكذا كان شأنها في عهد رسول الله|، وفي عهود الخلفاء الراشدين([[347]](#endnote-338)).

وعند الزيديّة يشترط لصلاة الجمعة وجود إمامٍ عادل، ولا يكفي وجود الإمام، بل لا بُدَّ مع وجوده من توليته، أي أخذ الولاية منه على إقامة الجمعة([[348]](#endnote-339)).

ويرى الأباضيّة أن وجود الإمام أو نائبه شرطٌ لوجوب صلاة الجمعة، فإنْ لم يكن واحدٌ منهما لم تجب. لكنّها تجوز خلف متولٍّ من المذهب، عند بعض فقهائهم؛ ولم تجز عند بعض آخر. قال الشيخ محمد بن يوسف أطفيش في «شرح كتاب النيل»: ومذهبنا أنه لا تصحّ إلاّ بإمام، أو نائبه، أو مأمور أحدهما([[349]](#endnote-340)).

### المذهب الجعفري

اختلفت آراء فقهاء المذهب الجعفري حول شرائط وجوب وصحّة صلاة الجمعة؛ حيث اعتبر أكثرهم أن وجود الإمام المعصوم شرطٌ لوجوبها، فلا تجب إلاّ بحضوره، أو بمنصوبٍ من قبله، أو بوجود سلطانٍ عادل؛ لكنّ عدداً لا يستهانُ به من فقهاء الشيعة رأَوْا وجوبها حتّى في عصر غيبة الإمام، مع توفُّر سائر الشرائط.

وعدا قلّةٍ من الفقهاء يرَوْن عدم صحتها في غياب الإمام، فإنّ أغلب فقهاء الشيعة يرَوْن صحّة إقامتها في زمن الغيبة، مع توفّر سائر الشرائط، وأن المكلَّف مخيَّر بينها وبين صلاة الظهر يوم الجمعة.

ويرى بعض الفقهاء أنها إذا أقيمت بشرائطها تصبح واجبة، ويجب الحضور لها. فالناس مخيَّرون بين إقامة صلاة الجمعة أو أداء صلاة الظهر، لكنّه إذا تصدّى عددٌ تنعقد بهم صلاة الجمعة، سبعة أو خمسة أشخاص، وتقدَّمهم مَنْ تتوفَّر فيه شرائط إمام الجماعة المعروفة، ينتهي التخيير، ويتعيَّن على المكلَّفين ضمن الشروط المقرَّرة حضور صلاة الجمعة، وهو رأي السيد الخوئي والسيد محمد باقر الصدر والسيد فضل الله وآخرين.

بينما يرى فقهاء آخرون استمرار التخيير بين الجمعة والظهر حتّى مع إقامتها، لكنّ صلاة الجمعة أفضل من صلاة الظهر.

قال السيد السيستاني: «صلاة الجمعة واجبة تخييراً على الأظهر. ومعنى ذلك أن المكلَّف يوم الجمعة مخيَّر بين الإتيان بصلاة الجمعة على النحو الذي تتوفَّر فيه شرائطها وبين الإتيان بصلاة الظهر، ولكنّ إقامة الجمعة أفضل، فإذا أتى بها مع الشرائط أجزأت عن الظهر»([[350]](#endnote-341)).

وقال الشيخ الفيّاض: «إذا أقيمت صلاة الجمعة في يومها بتمام شروطها فالمكلَّف مخيَّر بين أن يحضر فيها أو يصلّي صلاة الظهر، وإنْ كان الأوّل «صلاة الجمعة» أفضل وأجدر»([[351]](#endnote-342)).

### الحثّ على صلاة الجمعة

يقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الجمعة: 9).

﴿**نودي**﴾ من مادة (نداء)، وهي بمعنى الأذان؛ إذ لا نداء للصلاة غير الأذان. فعندما يرتفع الأذان لصلاة الجمعة يكون لزاماً على الناس أن يتركوا مكاسبهم ومعايشهم، ويذهبوا إلى الصلاة، وهي أهمّ ذكر الله.

وعبارة ﴿**ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ**﴾ إشارةٌ إلى أن إقامة صلاة الجمعة، وترك المكاسب والعمل في هذا الوقت، خيرٌ وأنفع للمسلمين من حطام الدنيا وملاذّها الزائلة.

ومن الواضح أنّ للأمر بترك البيع والشراء مفهوماً واسعاً يشمل كلّ عمل يمكن أن يزاحم الصلاة.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ بعض الروايات جاءت حول الصلاة اليومية: «إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعُون، واْتُوها وأنتم تمشون وعليكم السكينة».

وقد عبَّرت الآية في ما يتعلَّق بصلاة الجمعة بقولها: ﴿**فَاسَعَوْا**﴾ لتعطي أهمّية بالغة لصلاة الجمعة([[352]](#endnote-343)).

ولأنّ السعي بمعنى السَّيْر السريع والإسراع في المشي، كالعَدْو والرَّكْض، فالآية تدلنا على وجوب السرعة عند الأذان والنداء للصلاة يوم الجمعة([[353]](#endnote-344)).

أما الأحاديث والروايات الواردة حول صلاة الجمعة فهي كثيرةٌ جداً. يقول السيد الخوئي: هي من الكثرة بمكان، ومتجاوزة حدّ الاستفاضة بلا ريب، وقد أنهاها بعضهم إلى مائتي (200) حديث، فقال: فالذي يدلّ على الوجوب بصريحه من الصحاح والحسان والموثّقات وغيرها أربعون حديثاً. والذي يدلّ بظاهره على الوجوب خمسون حديثاً. والذي يدلّ على المشروعيّة في الجملة، أعمّ من أن يكون عينياً أو تخييرياً، تسعون حديثاً. والذي يدلّ بعمومه على وجوب الجمعة وفضلها عشرون حديثاً([[354]](#endnote-345)).

وننقل بعض تلك النصوص كنماذج وأمثلة:

1ـ عن رسول الله|: «مَنْ أتى الجمعة إيماناً واحتساباً استأنف العمل»([[355]](#endnote-346))، أي إن ذنوبه قد غُفرت له.

2ـ عن رسول الله|، «أما يوم الجمعة فيوم يجمع الله فيه الأوّلين والآخرين، فما من مؤمن مشى فيه إلى الجمعة إلاّ خفَّف الله عليه أهوال يوم القيامة، ثم يُؤمَر به إلى الجنّة»([[356]](#endnote-347)).

3ـ جاء أعرابيٌّ إلى النبي| يقال له: قليب، فقال له: يا رسول الله، إنّي تهيّأتُ إلى الحجّ كذا وكذا مرّة، فما قُدِّر لي؟ فقال |: يا قليب، عليك بالجمعة؛ فإنّها حجُّ المساكين»([[357]](#endnote-348)).

4ـ وقال النبيّ | في خطبةٍ طويلة: «إن الله تبارك وتعالى فرض عليكم الجمعة؛ فمَنْ تركها في حياتي، أو بعد موتي؛ استخفافاً بها، أو جحوداً لها، فلا جمع الله شمله، ولا بارك له في أمره. ألا ولا صلاة له، ألا ولا زكاة له، ألا ولا حج له، ألا ولا صوم له، ألا ولا برّ له، حتّى يتوب»([[358]](#endnote-349)).

5ـ جاء في روايةٍ صحيحة عن زرارة بن أعين، عن الإمام محمد بن عليّ الباقر×، أنه قال: «فرض الله عزَّ وجلَّ على الناس من الجمعة إلى الجمعة خمساً وثلاثين صلاة، منها صلاة واحدة فرضها الله عزَّ وجلَّ في جماعة، وهي الجمعة»([[359]](#endnote-350)).

6ـ صحيحة أبي بصير ومحمد بن مسلم، قالا: سمعنا أبا جعفر محمد بن عليّ الباقر× يقول: «مَنْ ترك الجمعة ثلاثاً متواليات بغير علّة طَبَع الله على قلبه»([[360]](#endnote-351)).

وقال السيد الخوئي، تعليقاً على الرواية: طبع الله على قلبه هو من أوصاف المنافقين، وكناية عن كون ذلك موجِباً للعصيان. وسندها صحيحٌ([[361]](#endnote-352)).

7ـ عن الإمام الصادق×: «ما من قَدَمٍ سعَتْ إلى الجمعة إلاّ حرَّم الله جسدها على النار»([[362]](#endnote-353)).

### رأي الشهيد الصدر

خصّ الشهيد السيد محمد باقر الصدر في رسالته العملية «الفتاوى الواضحة» صلاة الجمعة بحديثٍ رائع مركَّز، نقتطف منه الفقرة التالية؛ لأهمّيتها: «صلاة الجمعة وهي من أهمّ شعائر الإسلام، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسَعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الجمعة: 9).

وجاء في الحديث عن الإمام الصادق×: «ما من قَدَمٍ سعَتْ إلى الجمعة إلاّ حرَّم الله جسدها على النار».

وتحتلّ صلاة الجمعة موضع صلاة الظهر ضمن تفصيلات تأتي. وقد ميَّز الله سبحانه وتعالى صلاة الجمعة عن سائر الصلوات اليوميّة على ما يأتي بأنْ أوجب أداءها ضمن صلاة جماعة، وأمر بتوحيدها في كلّ منطقة، ولم يسمح بالتأخُّر عن حضورها إذا أقيمَتْ، إلاّ لأعذارٍ خاصّة. وبذلك كانت صلاة الجمعة تعبِّر عن اجتماع أسبوعي موسَّع لعامّة المصلّين والمؤمنين، يبدأ بالموعظة والتثقيف ضمن خطبتَيْ صلاة الجمعة، وينتهي بالعبادة والتوجُّه إلى الله ضمن الصلاة نفسها.

وتجب إقامة صلاة الجمعة وجوباً حَتْمياً في حالة وجود سلطانٍ عادل، متمثِّلاً في الإمام، أو في مَنْ يمثِّله. ويراد بالسلطان العادل الشخص أو الأشخاص الذين يمارسون السلطة فِعْلاً بصورة مشروعة، ويقيمون العَدْل بين الرعية. وهذا الحكم الأوّل لصلاة الجمعة يعبَّر عنه بـ (الوجوب التعييني لإقامة صلاة الجمعة).

وأما في حالة عدم توفُّر السلطان العادل فصلاة الجمعة واجبةٌ أيضاً، ولكنّها تجب على وجه التخيير ابتداءً، وتجب على وجه الحَتْم انتهاءً؛ وذلك لأنّ المكلَّفين في هذه الحالة يجب عليهم أن يؤدّوا الفريضة في ظهر يوم الجمعة؛ إمّا بإقامة صلاة الجمعة جماعةً على نحو تتوفَّر فيها الشروط السابقة؛ وإمّا بالإتيان بصلاة الظهر، وأيُّهما أتى به المكلَّف أجزأه وكفاه، غير أنّ إقامة صلاة الجمعة أفضل وأكثر ثواباً. وهذا هو الحكم الثاني لصلاة الجمعة، ويعبر عنه بـ (الوجوب التخييري لإقامة صلاة الجمعة).

فإنْ اختار خمسةٌ من المكلَّفين إقامة صلاة الجمعة؛ امتثالاً للحكم الثاني، وكان فيهم شخصٌ عادل يصلح أن يكون إمام جماعة، فقدَّموه ليخطب بهم ويصلّي صلاة الجمعة، وأقاموها على هذا النحو، وجب على سبيل الحَتْم والتعيين على المكلَّفين عموماً الحضور والاشتراك في صلاة الجمعة؛ لأنّ إقامتها نداءٌ لصلاة الجمعة، وإذا نُودي لصلاة الجمعة وجب السعي إلى ذكر الله. وهذا هو الحكم الثالث لصلاة الجمعة، ويعبَّر عنه بـ **(**الوجوب التعييني لحضور صلاة الجمعة**)**([[363]](#endnote-354)).

### عنوان المسلمين وشعارهم

ألَّف الشيخ محمد الخالصي(1306هـ ـ 1383هـ)، وهو فقيهٌ أصولي، كتاباً هامّاً بعنوان «الجمعة»، يقع في 230 صفحة، بحث فيه أدلة وجوب الجمعة تعييناً على كلّ مكلَّف في جميع العصور. وردّ فيه على الآراء الأخرى، مناقشاً أدلّتها. كما تحدَّث في كتابه عن فلسفة صلاة الجمعة وآدابها. وقد طُبع الكتاب في بغداد سنة 1369هـ. والشيخ الخالصي هو من روّاد إقامة صلاة الجمعة، والمكافحين من أجل إقامتها. وكان يقيمها في المسجد المجاوِر لمرقد الإمامين الكاظمين| في الكاظمية.

ومما جاء في كتابه حول أهمّية الجمعة ننقل الفقرة التالية: «ويظهر في مجموع الأحاديث وسيرة النبي والأئمة^ أن الشارع جعل الجمعة شعار المسلمين، وشعيرة الإسلام، وأنه أمر المسلمين فيها بأنواع الزينة في أبدانهم وملابسهم، والصالحات في أعمالهم وأقوالهم، والفكرة في ما يحتاجون إليه من أمور دنياهم وآخرتهم. وأمر أئمة الجمعة بذكر ما يهمّ المسلمين في جميع أقطار الأرض، والأمر بدَرْء ما طرأ للمسلمين من بوائق الشرّ في الأسبوع، والحثّ على الازدياد من الخير، في خطبهم الواجبة قبل صلاتهم. وقد قسَّم الشارع في ذلك جميع المسلمين إلى جماعاتٍ صغيرة، فأمر باجتماع أهل كلّ أربعة فراسخ كلّ جمعة في محلٍّ واحد؛ ليعرفوا ما يهمّهم ممّا يجب عليهم، ويهمّهم في جميع أمورهم، ممّا يجب بيانه في خطب الأئمّة.

وإذا كان لكلّ أمّة عنوان وشعار فإنّ الجمعة عنوان المسلمين وشعارهم. ومساجدهم هي المجامع العامّة التي يجب على كلّ مسلم دخولها، والاجتماع فيها في كلّ أسبوع مرّة على الأقلّ، وجوباً تعيينيّاً، لا يسَعُ أحداً من المسلمين تركه»([[364]](#endnote-355)).

### أحكام صلاة الجمعة

تمثِّل صلاة الجمعة لقاءً أسبوعياً إيمانياً بين أبناء كلّ منطقة، تجمعهم فيه أجواء العبادة لله تعالى، ودافع الطاعة له، والاستجابة لأمره.

كما يتلقَّوْن فيه الإرشاد والتوجيه الديني الذي يذكِّرهم كلّ أسبوع بقِيَم الإسلام ومبادئه الكبرى، ويسلِّط الأضواء على أهمّ قضاياهم الاجتماعية، عبر خطبتَيْ الجمعة.

إضافةً إلى المعطيات الاجتماعية لهذا اللقاء العبادي المبارك، حيث يلتقي الناس ببعضهم، ويتفقَّد بعضهم بعضاً، ويتبادلون مشاعر المودّة والاحترام، وينتظمون في صفوف متَّسقة كالبنيان المرصوص، تؤكِّد في نفوسهم روح المساواة والوحدة والتضامن.

وقد أحاط الإسلام هذا اللقاء بمجموعةٍ من الأحكام والتشـريعات، التي تعطي لصلاة الجمعة طابعاً مميِّزاً بين سائر فروض العبادة والصلاة.

وفي ما يلي عرضٌ لأهمّ الأحكام المتعلِّقة بصلاة الجمعة:

### الخطبتان

تبدأ مراسم صلاة الجمعة بإلقاء خطبتين من قِبَل الإمام نفسه؛ حيث لا يصحّ أن يلقي الخطبتين غير الإمام، على المشهور بين الفقهاء. لكنّ هناك مَنْ أجاز أن يكون الخطيب غير الإمام، ومنهم: الشهيد السيد محمد الصدر([[365]](#endnote-356)).

ويُستحبّ أن يقعد الإمام على المنبر حتّى يفرغ المؤذِّن من الأذان. ورد عن الإمام جعفر الصادق، عن أبيه، قال: «كان رسول الله| إذا خرج إلى الجمعة قعد على المنبر حتّى يفرغ المؤذِّنون»([[366]](#endnote-357)).

ومثله في «سنن أبي داوود»، عن ابن عمر([[367]](#endnote-358)).

ويقوم الإمام لإلقاء الخطبة؛ حيث لا تصحّ من جلوسٍ، فقد سأل أبو بصير الإمام جعفر الصادق× عن الجمعة: كيف يخطب الإمام؟ فقال×: يخطب قائماً، إن الله تعالى يقول: ﴿**وَتَرَكُوكَ قَائِماً**﴾([[368]](#endnote-359)).

ومثله في «صحيح البخاري»، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «كان النبيّ يخطب قائماً، ثمّ يقعد، ثمّ يقوم، كما تفعلون الآن»([[369]](#endnote-360)).

ويستحبّ للإمام أن يكون حال الخطبتين متعمِّماً، وأن يسلِّم قبل الشـروع في الخطبة على الحاضرين، ويجب على الحاضرين وجوباً كفائيّاً أن يردّوا جواب سلامه([[370]](#endnote-361)).

جاء عن عليّ× أنه قال: «من السنّة إذا صعد الإمام المنبر أن يسلِّم إذا استقبل الناس»([[371]](#endnote-362)).

ومثله في «سنن البيهقي»، عن ابن عمر، قال: «كان رسول الله| إذا دنا من منبره يوم الجمعة سلَّم على مَنْ عنده من الجلوس، فإذا صعد المنبر استقبل الناس بوجهه، ثم سلَّم»([[372]](#endnote-363)).

كما يستحب أن يتَّكئ الإمام على نحو عصا أو سيفٍ أو قوس. جاء عن الإمام جعفر الصادق×: «إذا كانوا سبعةً يوم الجمعة فليصلّوا في جماعةٍ، وليلبس البرد والعمامة، ويتوكّأ على قوسٍ أو عصا»([[373]](#endnote-364)).

وقال الدكتور الزحيلي: اعتماد الخطيب بيساره أثناء قيامه على نحو عصا أو سيفٍ أو قوس سنّةٌ عند الجمهور، مندوبٌ عند المالكية. كما روى الحكم بن حزن قال: «وفَدْتُ على النبيّ|، فشهدنا معه الجمعة، فقام متوكِّئاً على سيفٍ أو قوس أو عصا»([[374]](#endnote-365)).

ويبدأ الإمام الخطبة بحمد الله تعالى والثناء عليه، والصلاة على النبيّ وآله، ثم الوصيّة بالتقوى، ووعظ الناس وإرشادهم في أمور دينهم ودنياهم، ويختمها بسورةٍ قصيرة من القرآن الكريم.

ثم يجلس قليلاً بمقدار ما يقرأ سورة التوحيد، ويقوم للخطبة الثانية، وفيها يحمد الله تعالى، ويثني عليه، ويصلّي على النبيّ وآله، وعلى أئمّة المسلمين^، ويستغفر للمؤمنين والمؤمنات، ويوصي الناس بالإحسان والعدل، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ (النحل: 90)، ويقرأ سورةً قصيرة من القرآن .

وقد تحدَّثت نصوصٌ وروايات كثيرة عمّا ينبغي أن تشتمل عليه الخطبتان. كما نقلت المصادر الإسلامية صِيَغاً من خطب رسول الله|، وخطب أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، وخطب سائر الأئمّة والخلفاء في التاريخ الإسلامي.

ومن أهمّ ما احتوته تلك الروايات النقاط التالية:

1ـ الحمد والثناء على الله تعالى، والاستغفار والاستهداء والاستعاذة بالله.

2ـ الشهادة والإقرار بالوحدانية لله سبحانه، وبالنبوّة والرسالة للنبيّ محمد|.

3ـ الصلاة على محمد وآله وعلى أئمّة المسلمين.

4ـ الوعظ والإرشاد والوصيّة بالتقوى، بما يعالج قضايا الناس ومشاكلهم الحاضرة.

5ـ قراءة سورة قصيرة من القرآن الكريم، وكذلك آية العَدْل والإحسان.

6ـ الدعاء بالمغفرة للمؤمنين والمؤمنات.

وجاء في «المبسوط»، للشيخ الطوسي: «أقلّ ما يكون الخطبة أربعة أصناف: حمد الله تعالى، والصلاة على النبيّ وآله، والوعظ، وقراءة سورة خفيفة من القرآن. وما زاد عليه مستحبّ»([[375]](#endnote-366)).

وفي «مسالك الأفهام»، للشهيد الثاني: «يجب الترتيب بين الأجزاء، فيقدِّم الحمد، ثم الصلاة، ثم الوعظ، ثم القراءة»([[376]](#endnote-367)).

ولا تختلف صفة خطبتَيْ الجمعة وأركانها بين السنّة والشيعة. فهما خطبتان مقدَّمتان على الصلاة. قال ابن قدامة في «المغني» ما ملخَّصه: «وإذا زالت الشمس يوم الجمعة صعد الإمام على المنبر، فإذا استقبل الناس سلَّم عليهم، وردّوا عليه، وجلس، فإذا فرغوا من الأذان خطبهم قائماً، فحمد الله وأثنى عليه، وصلّى على النبيّ|، وجلس، وقام فأتى أيضاً بحمد الله والثناء عليه، والصلاة على النبيّ|، وقرأ ووعظ.... والسنّة أن يتولّى الصلاة مَنْ يتولّى الخطبة.... ويستحبّ أن يعتمد على قوسٍ، أو سيف، أو عصا.... ويستحب أن يدعو للمؤمنين والمؤمنات، ولنفسه والحاضرين، وإنْ دعا لسلطان المسلمين بالصلاح فحَسَنٌ»([[377]](#endnote-368)).

ويرى السيد سابق في كتابه «فقه السنّة» أن المقصود في خطبة الجمعة هو ترغيب الناس في الخير، وترهيبهم من الشرّ. أما الحمد والثناء على الله والصلاة على رسوله وقراءة شيء من القرآن فكلُّه مستحسنٌ، لكنّه ليس شَرْطاً في الخطبة. قال ناقلاً عن «الروضة النديّة» ما نصه: «ثمّ اعلَمْ أن الخطبة المشروعة هي ما كان يعتاده| من ترغيب الناس وترهيبهم، فهذا في الحقيقة روح الخطبة الذي لأجله شُرِّعت. وأما اشتراط الحمد لله أو الصلاة على رسوله أو قراءة شيءٍ من القرآن فجميعه خارجٌ عن معظم المقصود من شرعية الخطبة. واتّفاق مثل ذلك في خطبته| لا يدلّ على أنه مقصودٌ متحتِّم وشرطٌ لازم. ولا يشكّ منصفٌ أن معظم المقصود هو الوعظ، دون ما يقع قبله من الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. وقد كان عُرْف العرب المستمرّ أنّ أحدَهم إذا أراد أن يقوم مقاماً، ويقول مقالاً، شرع بالثناء على الله وعلى رسوله|. وما أحسن هذا، وأولاه! ولكنْ ليس هو المقصود، بل المقصود ما بعد. ولو قال: إنّ مَنْ قام في محفل من المحافل خطيباً ليس له باعث على ذلك إلاّ أن يصدر منه الحمد والصلاة لما كان هذا مقبولاً، بل كلّ طَبْعٍ سليم يمجّه ويردّه. إذا تقرَّر هذا عرفْتَ أنّ الوعظ في خطبة الجمعة هو الذي يُساق إليه الحديث. فإذا فعله الخطيب فقد فعل الأمر المشروع. إلاّ أنّه إذا قدَّم الثناء على الله وعلى رسوله أو استطرد في وعظه القوارع القرآنية كان أتمَّ وأحسن»([[378]](#endnote-369)).

### الإصغاء للخطبة

ويلزم على المأمومين أن يستمعوا لخطبة الإمام، وأن لا يتحدَّثوا بما يمنع استماعهم، وأن لا يشتغلوا حتّى بصلاة النافلة. وعليهم على الأحوط استحباباً أن يجلسوا باتّجاه الخطيب على هيئة الصلاة، فلا ينظروا يميناً وشمالاً، ولا يتقلَّبوا في مجلسهم([[379]](#endnote-370)).

جاء عن عليّ× أنه كان يكره ردَّ السلام والإمام يخطب. وهذا محمولٌ على كون غيره قد ردَّ السلام([[380]](#endnote-371)).

وعن الإمام جعفر الصادق×: «إنّما جُعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبة، فهي صلاةٌ حتّى ينزل الإمام»([[381]](#endnote-372)).

وعنه أيضاً: «إذا خطب الإمام يوم الجمعة فلا ينبغي لأحدٍ أن يتكلَّم حتّى يفرغ الإمام من خطبته»([[382]](#endnote-373)).

### كيفية صلاة الجمعة

بعد انتهاء الخطبتين يتّجه الإمام لإقامة الصلاة، دون الحاجة لأذانٍ جديد، بل يكتفي بالأذان الأوّل قبل الخطبة. ورد عن الإمام جعفر الصادق، عن أبيه، أنّه قال: «الأذان الثالث يوم الجمعة بِدْعةٌ». قال المحقِّق في «المعتبر»: «الأذان الثاني بِدْعة. وبعض أصحابنا يسمّيه الثالث؛ لأنّ النبيّ| شرع للصلاة أذاناً وإقامة، فالزيادة ثالثٌ. وسمَّيْناه ثانياً لأنّه يقع عقيب الأذان الأوّل»([[383]](#endnote-374)).

ولا يرى فقهاء السنّة مانعاً من تكرار الأذان، بناءً على فعل الخليفة الثالث عثمان بن عفّان. ولم يكن ذلك في عهد رسول الله|، ولا عهد الشيخين أبي بكر وعمر. جاء في «صحيح البخاري» عن السائب بن يزيد قال: «إنّ الأذان يوم الجمعة كان أوّله حين يجلس الإمام يوم الجمعة على المنبر، في عهد رسول الله| وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، فلما كان في خلافة عثمان رضي الله عنه، وكثروا، أمر عثمان يوم الجمعة بالأذان الثالث، فأذّن به على الزوراء، فثبت الأمر على ذلك»([[384]](#endnote-375)).

وصلاة الجمعة ركعتان، كصلاة الصبح، بنيّة صلاة الجمعة. ويستحب أن يقرأ الإمام في الركعة الأولى بعد سورة الفاتحة سورة الجمعة، وفي الركعة الثانية سورة المنافقون. كما يستحب فيها قنوتان على المشهور: **أحدهما**: في الركعة الأولى قبل الركوع؛ **والآخر**: بعد ركوع الركعة الثانية، وأن يجهر الإمام بالقراءة في الركعتين على الأحوط وجوباً عند بعض الفقهاء([[385]](#endnote-376))، واستحباباً عند فقهاء آخرين([[386]](#endnote-377)).

وكما تصحّ من المأموم صلاة الجمعة لو فاتته الخطبتان، فإنّها تصحّ منه أيضاً لو فاتته الركعة الأولى، فأدرك الإمام في قيام الركعة الثانية قبل ركوعه، فيلتحق به، ويأتي بالركعة مع الإمام، وبعد فراغ الإمام يأتي بالركعة الثانية بمفرده، وتحتسب له صلاة الجمعة([[387]](#endnote-378)). ويرى بعض الفقهاء صحّة صلاته حتّى لو أدرك الإمام في ركوع الركعة الثانية([[388]](#endnote-379)). وإذا فاتته الجمعة كانت وظيفته أداء صلاة الظهر.

ولا تختلف صفة صلاة الجمعة عند السنّة عنها عند الشيعة، إلاّ في مسألة القنوت المستحبّ عند الشيعة في الركعتين. قال ابن قدامة الحنبلي: «صلاة الجمعة ركعتان، يقرأ في كلّ ركعة الحمد وسورة، يجهر بالقراءة فيهما.... ويستحب أن يقرأ في الأولى بسورة الجمعة، وفي الثانية بسورة المنافقون.... ومَنْ أدرك مع الإمام منها ركعةً بسجدتَيْها أضاف إليها أخرى، وكانت له جمعةً...»([[389]](#endnote-380)).

### العدد المشترط لإقامتها

اتَّفق فقهاء المسلمين بمختلف مذاهبهم على أنّ صلاة الجمعة لا تُقام إلاّ جماعة، واختلفوا في العدد المشتَرَط لإقامتها.

والمشهور الراجح عند فقهاء الشيعة أن صلاة الجمعة لا تنعقد إلاّ بخمسة أشخاص، أحدهم الإمام. كما ورد عن الإمام جعفر الصادق× أنّه قال: «لا تكون جمعة ما لم يكن القوم خمسة»([[390]](#endnote-381)).

وعن أبيه الإمام محمد الباقر×: «لا جمعة لأقلّ من خمسةٍ من المسلمين، أحدهم الإمام»([[391]](#endnote-382)).

واشترط الشافعية والحنابلة أن لا يقلّ العدد عن أربعين رجلاً، تجب في حقّهم الجمعة. قال ابن قدامة في «المغني»: «فأمّا الأربعون فالمشهور في المذهب أنّه شرطٌ لوجوب الجمعة وصحّتها»([[392]](#endnote-383)).

وقال المالكية: يشترط حضور اثني عشر من أهل الجمعة.

وفي المذهب الحنفي قولان: **أولهما**: حضور واحد، سوى الإمام؛ **والثاني**: لزوم حضور ثلاثة، سوى الإمام([[393]](#endnote-384)). وهو رأي الزيدية أيضاً([[394]](#endnote-385)).

### وقت صلاة الجمعة

انفرد الحنابلة بالقول بجواز إقامة صلاة الجمعة قبل الزوال، وأن أوّل وقتها هو أوّل وقت صلاة العيد؛ لأحاديث رأَوْا صحّتها، كحديث عبد الله بن سيدان: «شهدت الجمعة مع أبي بكر، فكانت خطبته وصلاته قبل نصف النهار»([[395]](#endnote-386)).

لكنّ «المستحبّ إقامة الجمعة بعد الزوال؛ لأنّ النبيّ| كان يفعل ذلك؛ ولأنّ في ذلك خروجاً من الخلاف؛ فإن علماء الأمة اتَّفقوا على أنّ ما بعد الزوال وقتٌ للجمعة، وإنما الخلاف في ما قبله»([[396]](#endnote-387)).

أما جمهور المسلمين من الحنفية والمالكية والشافعية فيرَوْن أنّ «من شروط صحة الجمعة ووجوبها معاً دخول الوقت، وهو وقت الظهر. ولا يصحّ أداؤها إلاّ بدخوله. ويستمرّ وقتها إلى دخول وقت العصـر، فإذا خرج وقت الظهر سقطَتْ الجمعة، واستبدل بها الظهر؛ لأنّ الجمعة صلاةٌ لا تُقضـى بالتفويت. ويشترط دخول وقت الظهر من ابتداء الخطبة، فلو ابتدأ الخطيب الخطبة قبلَه لم تصحّ الجمعة، وإنْ وقعَتْ الصلاة داخل الوقت»([[397]](#endnote-388)).

ويرى فقهاء الشيعة شرط دخول الوقت ـ الزوال ـ لإقامة صلاة الجمعة، فلا تصحّ قبله. وأجاز بعض فقهائهم، كالشهيد الصدر والشيخ الفيّاض من المعاصرين، تقديم الخطبتين على الزوال، لكنْ لا يجوز الابتداء بالصلاة نفسها إلاّ بعد الزوال.

ويرى السيد السيستاني لزوم أن تكون الخطبتان بعد الزوال، وهو رأي السيد الخوئي، والسيد الشيرازي.

### المسافة بين الجمعتين

اتَّفق فقهاء الشيعة على أنّه «تعتبر في صحّة الجمعة في بلدٍ أن لا تكون المسافة بينها وبين جمعةٍ أخرى أقلّ من فرسخ (خمسة كيلومترات ونصف تقريباً)»([[398]](#endnote-389)). فلو أقيمت جمعةٌ أخرى في ما دون فرسخ بطلتا جميعاً، إنْ كانتا مقترنتين زماناً، وإلاّ صحَّتْ السابقة، وبطلت اللاحقة.

والميزان في الصحّة تقدّم الصلاة، لا الخطبة. فلو تقدَّمت إحدى الجمعتين في الخطبة، والأخرى في الصلاة، بطلت المتأخِّرة في الشروع في الصلاة([[399]](#endnote-390)).

وذهب جمهور أهل السنّة إلى منع تعدُّد صلاة الجمعة في البلدة الواحدة، قالوا: «لأنّ الحكمة من مـشروعيتها هي الاجتماع والتلاقي، وينافيه التفرُّق بدون حاجةٍ في عدّة مساجد؛ ولأنه لم يحفظ عن صحابيّ ولا تابعيّ تجويز تعدُّدها»([[400]](#endnote-391)). «وإذا كان البلد كبيراً يحتاج إلى جوامع فصلاة الجمعة في جميعها جائزةٌ. فأما مع عدم الحاجة فلا يجوز أكثر من واحدة، وإنْ حصل الغِنى باثنتين لم تجُزْ الثالثة، وكذلك ما زاد»([[401]](#endnote-392)).

### الجمعة والتواصل الاجتماعي

هناك صلةٌ وثيقة بين مستوى ارتباط الإنسان بمحيطه الاجتماعي وبين استقامة السلوك، ودرجة الفاعليّة والإنتاج.

فكلّما كانت علاقة الإنسان بمجتمعه وثيقة دافئة كان أقرب إلى الاستقامة والصلاح في سلوكه وسيرته، وأكثر اندفاعاً للفاعليّة والإنتاج.

بينما يساعد الفتور والبرود في العلاقات الاجتماعية على ظهور ونموّ السلوكيّات المنحرفة الخاطئة.

وقد تحدَّث بعض المفكِّرين والباحثين الغربيين عن تأثير ضعف العلاقة في مجتمعاتهم بين الفرد ومحيطه الاجتماعي في بروز الظواهر السلبيّة والإجراميّة، كمَرَض الاكتئاب، والشعور بالإحباط، وشدّة القلق، وسائر الأمراض النفسيّة، وكذلك ظاهرة الانتحار، التي يتَّسع مداها في المجتمعات الغربية المعاصرة، مع كلّ ما يتوفَّر للإنسان هناك من وسائل الراحة والرفاه المادّي.

إن بلداً مثل سويسرا، التي تحظى بمركزٍ متقدِّم في الاقتصاد والتقنية ومستوى المعيشة والتعليم، هي من أكثر الدول التي تنتشر فيها حالات الانتحار، ولا سيّما بين الشباب.

وطبقاً لبيانات المكتب الفيدرالي السويسري للإحصاء يُقْدِم نحو 1300 شخص سنوياً على الانتحار، 900 منهم رجال، والبقية نساء، أي بمعدَّل 4 حالات في اليوم، وهو معدَّل يُثير القلق في بلد ينعم بالرفاه والاستقرار السياسي، ويصل عدد سكّانه إلى نحو 7،5 مليون نسمة.

وقد وضع عالم الاجتماع الفرنسي (إميل دور كايم 1858 ـ 1917م) تفسيرين لمشكلة الانتحار، يؤولان إلى ذات الجَذْر، وهو تأثير المحيط الاجتماعي.

يتحدَّث التفسير الأوّل منهما عن علاقةٍ وثيقة بين الانتحار وعدم القدرة على التكيُّف الاجتماعي، وذلك عندما تفقد المجتمعات المعايير والقِيَم التي تدعو إلى الترابط والتماسك. فكلما ضعفت تلك القِيَم ازداد الشعور بالانفراد والعزلة وحبّ الذات، فترتفع احتمالات إقدام الفرد على الانتحار عند تعرُّضه لأيّ أزمةٍ؛ إذ يعتقد الفرد في هذه الحالة أنّه صاحب القرار.

أما التفسير الثاني فيربط بين الانتحار والمتغيِّرات السريعة التي تمرّ بها المجتمعات، وعدم قدرة الشخص على التكيُّف معها، مثل: الفشل في العثور على عملٍ، أو عدم تحقيق الأحلام والأمنيات المتعلِّقة بمستقبلٍ أفضل.

وقد درس (دور كايم) آلاف حالات الانتحار؛ ليثبت مصداقيّة نظريّته التي شرحها في كتابه «الانتحار».

ويؤكِّد باحثون غربيّون على عدم قدرة المجتمعات الأوروبية على إيجاد روابط بين الناس تتماشى مع سرعة التحوُّلات التي تمرّ بها، ليس من الناحية الاقتصادية فحَسْب، بل أيضاً على صعيد العلاقات الأُسَرية والشخصية، فيحدث نوعٌ من الانفصال بين الشخص والمجتمع، ولا يعود يجد رابطاً بينه وبين الآخرين، ثم يشعر وكأنَّه غريبٌ ومعزول([[402]](#endnote-393)).

إن مجتمعاتنا الإسلامية، والتي كانت تتمتَّع بدرجة عالية من الاستقرار والتماسك الاجتماعي، وكانت تحتضن أبناءها بدفءٍ واهتمام، أصبحت هي الأخرى مهدَّدة بفقد هذه الميزة العظيمة؛ بسبب التحوُّلات الاقتصادية والثقافية التي لم يواكِبْها تأهيلٌ قِيَمي، وتطويرٌ في أساليب وبرامج الترابط الأُسَري والاجتماعي.

وبدأنا نعاني ممّا تعاني منه المجتمعات الغربية، من تفكُّك أُسَري، وأمراض نفسيّة، وحالات إجرام، وحوادث انتحار.

إن ما يجري الآن في مجتمعاتنا يجب أن يثير القلق البالغ في نفوسنا على مستقبل المجتمع، وخاصّة أجياله الشابّة الصاعدة؛ وأن يدفعنا للتفكير والعمل لمواجهة هذا المشكل الاجتماعي الخطير، وذلك بدراسة وبحث واقع الترابط الاجتماعي، ووضع البرامج والمعالجات لتطويره ورفع مستواه بما يتناسب مع قِيَم ديننا الحنيف، والأوضاع الاقتصاديّة والثقافيّة المستجدّة.

### مستوى العلاقات الاجتماعية

إن طبيعة حياة الإنسان البشرية تفرض عليه التواصل مع المجتمع الذي يعيش فيه.

**أولاً**: لأنّ الإنسان يأنس بأبناء جنسه، ولا يستطيع أن يعيش من دونهم، أو بعيداً عنهم. وقد ذكر بعض اللّغويين أن كلمة إنسان مشتقّة من الأُنْس، على اعتبار أن الإنسان يأنس بمثله. ولو أنك وفّرت لإنسان كل ما يحتاجه في حياته المادية، وعزلته عن الناس، فإن ذلك بالتأكيد لن يريحه. ولهذا فإن السجن الانفرادي هو من أقسى أنواع العقوبات.

فالإنسان بطبيعته يميل إلى أبناء جنسه، ويأنس بهم، ولديه دافعٌ طبيعي فطري للتواصل مع الناس.

**ثانياً:** حاجات الإنسان الحياتية تفرض عليه أن يتواصل مع الآخرين. فهو لا يستطيع أن يوفِّر كلّ حاجاته بنفسه. فقد يمرض فيحتاج إلى الطبيب، وهو بحاجةٍ إلى العامل في البناء وغيره، وهو يشتري من السوق، ويبيع إنتاجه، وقد يعمل لدى أحدٍ، أو يعمل لديه أحدٌ. وبالتالي فإن طبيعة الحياة تجعل المصالح مشتركة، والحاجات متداخلة بين الناس. وهذا يفرض على الإنسان حالة التواصل مع محيطه الاجتماعي.

لكنّ هذا التواصل يبقى في مستواه الأدنى، وفي حالته البسيطة الساذجة؛ إذ إنّ المجتمع يحتاج إلى نوعٍ من التواصل بشكلٍ أرقى. وهذا يختلف من مجتمع إلى آخر.

وقد كنّا نعيش تواصلاً مكثَّفاً في مجتمعنا حين كانت الحياة على بساطتها، وكان الناس يعيشون في مناطق جغرافيّة محدودة، وضمن اهتمامات بسيطة. لكننا الآن، ومع التطور الذي حصل على واقع حياتنا، لم نعُدْ نعيش درجة التواصل الاجتماعي السابقة؛ ولعلّ من أبرز الأسباب:

1 ـ انتشار الناس جغرافياً، فما عاد الإنسان مقيماً في نفس الحيّ الذي نشأ فيه.

2 ـ تشعُّب انشغالات الناس واهتماماتهم في هذا العصر، بعكس ما كانت عليه حياتهم في الماضي؛ إذ إنّهم كانوا بمجرد أن يحلّ الظلام تنتهي جميع أعمالهم، ويُصبح الوقت متاحاً للتواصل، وحتّى في النهار فإنّ دائرة الاهتمامات عندهم كانت محدودةً. أما في زمننا المعاصر فقد انشغل الإنسان باهتماماتٍ مختلفة، معرفية وعملية، ما قلَّل من حصّة العلاقات الاجتماعية.

3 ـ انخفاض الروح الاجتماعية عند أكثر الناس لصالح الاهتمام الفردي، حيث أصبح كل واحدٍ مشغولاً بنفسه، وحتّى عن عائلته وأُسْرته في بعض الأحيان.

وبعض هذه الاهتمامات صحيحٌ؛ وبعضها غير صحيح. لكنّها أصبحَتْ على حساب التوجُّه الاجتماعي، وإنْ كنا لا زلنا نحتفظ بدرجةٍ من التواصل فهو في الغالب تواصل مناسباتيّ شكليّ، كمناسبة الزواج، ومناسبة العزاء. وما نحتاج إليه هو التفكير في التواصل ذي المضمون.

### مضامين التواصل الاجتماعي

وأشير هنا إلى أبرز مضامين التواصل الاجتماعي المطلوب:

### 1ـ التقارب النفسي الروحي

الحياة بطبيعتها فيها ضغوط ومشاكل، وخصوصاً في هذا العصر. فيحتاج الإنسان إلى مَنْ يتضامن معه نفسيّاً، وإلى مَنْ يقترب منه روحيّاً؛ ليخفِّف عنه الآلام، ويرفع من معنويّاته؛ ويحتاج الإنسان إلى مَنْ يستشيره؛ ليستفيد من رأيه.

وتُشير النصوص إلى هذا المضمون، وتُعبِّر عنه بإدخال السرور إلى قلب الأخ المؤمن.

ورد عن رسول الله| أنه قال: «مَنْ لقي أخاه بما يسرّه سرّه الله يوم القيامة»([[403]](#endnote-394)).

وعنه|: «من أحبِّ الأعمال إلى الله إدخال السرور على المسلم، أو أن تفرِّج عنه غمّاً، أو تقضي عنه دَيْناً، أو تطعمه من جوع»([[404]](#endnote-395)).

وعن الإمام جعفر الصادق^ أنّه قال: «مَنْ سرَّ مسلماً سرّه الله يوم القيامة»([[405]](#endnote-396)).

وعنه× قال: «لا يرى أحدكم إذا أدخل على مؤمن سروراً أنّه عليه أدخله فقط، بل واللهِ علينا، بل واللهِ على رسول الله|»[([[406]](#endnote-397))](http://saffar.org/?act=artc&id=1093" \l "a4#a4).

### 2ـ التعاون في تيسير شؤون الحياة

كلّ مجتمع يواجه مشاكل، ولكلّ قوم في منطقتهم احتياجات. ولا يستطيع الإنسان بمفرده أن يحلّها ويعالجها، إنما يحتاج أن يتعاون مع الآخرين. وكمثال تقريبي: تربية الأبناء في العصر الحاضر عمليةٌ شاقّة، إذا أراد الأب أو الأم وحدهما القيام بهذا الدور، ولكنْ عندما تكون هناك برامج ولجان تخلق الأجواء الصالحة، وتسعى من أجل بناء الجيل الجديد بناءً سليماً، فهذا يقدِّم أكبر عَوْن للأسرة على تربية أبنائها.

ويؤكِّد القرآن الكريم على هذا المضمون في قوله تعالى: ﴿**وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى**﴾(المائدة: 2).

### 3ـ خدمة الأهداف المشتركة

للمجتمع تطلُّعات وأهداف مشتركة، دينية أو سياسية أو اجتماعية. وهذه الأهداف المشتركة تحتاج إلى تعاون وتواصل يساعد على تحقيقها.

وقد أوصى الإمام عليّ× بهذا المضمون في آخر وصيةٍ له، فقال×: «وعَلَيْكُمْ بِالتَّوَاصُلِ والتَّبَاذُلِ، وإِيَّاكُمْ والتَّدَابُرَ والتَّقَاطُعَ»[([[407]](#endnote-398))](http://saffar.org/?act=artc&id=1093" \l "a6#a6). والتباذل هنا بمعنى البَذْل والعطاء.

### التأكيد الديني على التواصل

التواصل بين الناس محورٌ أساس في التعاليم والتوجيهات الإسلاميّة؛ حيث يذمّ الإسلام الرَّهْبَنة والعُزْلة، ويدعو إلى أن يتعرَّف الناس على بعضهم بعضاً، يقول تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا**﴾(الحجرات: 13)، ويجعل خدمة الناس ونفعهم من أفضل وسائل التقرُّب إلى الله تعالى، كما ورد عنه|: «خير الناس أنفعهم للناس»([[408]](#endnote-399)).

وإذا كان التواصل الاجتماعي محبوباً عند الله تعالى، ومطلوباً في كلّ وقت وآن، فإنّ هناك ما يدلّ على خصوصيّة ليوم الجمعة في هذا المجال؛ فهو يومٌ يفرغ فيه الإنسان لما انشغل عنه أيام الاسبوع.

إن ساعات يوم الجمعة غاليةٌ ثمينة. وحين يأتي التوجيه الديني بصرف بعضها في التواصل الاجتماعي فهذا دليلٌ على أهمّية هذا الجانب، وأنه يستحقّ أن تصرف فيه أغلى الأوقات.

وحسب تأكيدات النصوص الدينية فإن أبواب قبول الأعمال عند الله مشرعةٌ يوم الجمعة أكثر من أيّ يوم آخر، وثواب الأعمال فيه مضاعَفٌ، لذلك فإنّ أجرَ التواصل الاجتماعي فيه عظيمٌ كبير.

### الجمعة برنامج اجتماعي

إن أهمّ برنامج اجتماعي ليوم الجمعة هو حضور صلاة الجمعة. فهي عبادة اجتماعية بامتياز، حيث يجتمع فيها أهل كلّ منطقة في مكانٍ واحد، يؤدّون صلاتهم خلف إمامٍ واحد، ويصغون إلى خطبتين تتناول شؤونهم العامّة، وتُوجِّههم لأهدافهم السامية المشتركة، وتُذكِّرهم بالقِيَم الدينية التي يؤمنون بها. فيلتقون مع بعضهم في أجواء طيّبة مباركة، يسودها النظام وحُسْن الأدب.

ويمكننا أن نفهم من استحباب السَّبْق إلى المسجد، والمباكَرة إليه يوم الجمعة، الحِرْص على تواجد الناس مع بعضهم لوقتٍ أطول، إضافةً إلى فرصة التعبُّد في المسجد.

رُوي عن رسول الله| أنه قال: «إذا كان يوم الجمعة كان على كلّ بابٍ من أبواب المسجد ملائكة، يكتبون الأوّل فالأوّل»([[409]](#endnote-400)).

وعن الإمام الباقر×: «يدخل المؤمنون إلى الجنّة على قدر سَبْقهم إلى الجمعة»([[410]](#endnote-401)).

وجاء عن الإمام جعفر الصادق×: «وأنَّكم تتسابقون إلى الجنّة على قدر سَبْقكم إلى الجمعة»([[411]](#endnote-402)).

وعن ابن مسعود أنّه بكَّر فرأى ثلاثة نفرٍ قد سبقوه، فاغتمَّ، وجعل يعاتب نفسه، ويقول لها: أراكِ رابع أربعة، وما رابع أربعة بسعيد([[412]](#endnote-403)).

كما تؤكِّد النصوص الدينية على سيادة أجواء الاحترام في اجتماع صلاة الجمعة، حيث يجب أن يصغي الجميع للخطبة. ولو أخطأ أحدٌ فتكلَّم أثناء الخطبة فلا يصحّ أن يطلب أحدٌ منه الإنصات، بل يلفت نظره بإشارةٍ مؤدَّبة. روى أبو هريرة عن النبيّ| أنه قال: «إذا قلتَ لصاحبك يوم الجمعة: أنْصِتْ، والإمام يخطب، فقد لغَوْتَ»([[413]](#endnote-404)). وقال أهل العلم: إنْ تكلَّم غيره فلا ينكِرْ عليه، إلا بالإشارة.

كما يكره للإنسان حين يأتي للصلاة، وقد بدأ الإمام خطبته، أن يتخطّى رقاب الناس. روى معاذ بن أنس الجهني، عن أبيه، قال: قال رسول الله|: «مَنْ تخطى رقاب الناس يوم الجمعة اتّخذ جسراً إلى جهنم»([[414]](#endnote-405)).

وروى عبد الله بن عمرو، عن رسول الله|، أنه قال: «ورجلٌ حضرها ـ الجمعة ـ بإنصاتٍ وسكوت، ولم يتخطَّ رقبة مسلمٍ، ولم يؤذِ أحداً، فهي كفّارة إلى الجمعة التي تليها، وزيادة ثلاثة أيام، وذلك بأن الله عزَّ وجلَّ يقول: ﴿**مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا**﴾»([[415]](#endnote-406)).

وقد تحدَّثت النصوص عن بعض تفاصيل مراعاة المشاعر وحفظ الاحترام بين المجتمعين لأداء صلاة الجمعة، مثل: كراهة أن يفرق الإنسان بين اثنين، فيجلس بينهما؛ أو يأخذ مكان أحدٍ آخر. جاء في «صحيح البخاري» عن ابن عمر، قال: «نهى رسول الله| أن يقيم الرجل أخاه من مقعده ويجلس فيه، الجمعة وغيرها»([[416]](#endnote-407)).

### تواصل المحبوسين اجتماعياً

تشير بعض النصوص الدينيّة إلى أنّ السجناء ينبغي أن تُتاح لهم فرصة التواصل مع الناس يوم الجمعة ويوم العيد، بأنْ تخرجهم السلطة وقت الصلاة مع مرافقين ليحضروا اجتماع الناس للصلاة، ثم يعادون إلى سجنهم.

ورد عن الإمام جعفر الصادق× أنه قال: «إنّ على الإمام أن يخرج المحبسين في الدين يوم الجمعة إلى الجمعة، ويوم العيد إلى العيد، ويرسِل معهم، فإذا قضوا الصلاة والعيد ردّهم إلى السجن»([[417]](#endnote-408)).

وفي روايةٍ أخرى عن الإمام جعفر الصادق، عن أبيه|: «إن عليّاً كان يخرج أهل السجون، مَنْ حُبس في دين أو تُهْمة، إلى الجمعة، فيَشْهدونها، ويضمِّنهم الأولياء حتّى يردُّونهم»([[418]](#endnote-409))، أي بكفالة أوليائهم.

وفي نصٍّ آخر عنه×: «إنّ عليّاً× كان يخرج الفُسّاق إلى الجمعة»([[419]](#endnote-410)).

وقال العلامة الحلّي: «لأنّهم ـ أي المحبوسون ـ مكلَّفون بهذه الصلاة، فلا يجوز للحاكم حَبْسهم عنها، ويبعثهم مع رقيبٍ يحفظهم إلى أن يؤدُّوا الفرض الذي عليهم»([[420]](#endnote-411)).

وعلَّق الشيخ حسين علي المنتظري على هذه الروايات بقوله: «والظاهر أنه لا خصوصية للدَّيْن والتُّهمة، بل الظاهر عموم الحكم لكلّ مسجون مسلم. نعم، ربما يظهر من هاتين الروايتين أن الحَبْس في تلك الأعصار لم يكن غالباً إلاّ في الديون والتُّهم، ولم يكن الأمر مثل ما في أعصارنا، بحيث يحكم بالحَبْس لكلّ كبيرةٍ وصغيرة، بل لكل أمرٍ تافه موهوم أيضاً، بل لم يُعهَد في عصر أمير المؤمنين عليّ× وما قَبْله وجود السجون السياسيّة الرائجة في عصرنا، حيث إنّ الناس كانوا أحراراً في عَرْض آرائهم السياسيّة ما لم يترتَّب عليها البغيُ والطغيان والقتل والإغارة»([[421]](#endnote-412)).

ويرى بعض الفقهاء أنّ صلاة الجمعة تسقط عن المحبوسين؛ لأنهم من ذوي الأعذار، فلا يجب على الحاكم إخراجُهم لها. لكنّه مع توفُّر الضمانات بإعادتهم أمرٌ راجح؛ لما فيه من الآثار الإيجابيّة على السجناء نفسيّاً ودينياً.

### الترفيه عن الأهل

يجب أن تكون لعلاقة الإنسان بعائلته الأولوية في قائمة اهتماماته الاجتماعية. ولا يصح أبداً أن يتساهل الإنسان في الاهتمام بعائلته على أساس ضمانه لارتباطهم به على كلّ حال؛ لأنّ عليه أن يجعل ذلك الارتباط مدعوماً بالحيوية العاطفيّة والقرب النفسيّ، وليس بالحاجة فقط.

ورد عن أمير المؤمنين عليّ× أنه قال: «ولا يَكُنْ أَهْلُكَ أَشْقَى الْخَلْقِ بِكَ»([[422]](#endnote-413)).

ويوم الجمعة ينبغي أن يكون فرصة لضخّ زخمٍ جديد من الارتياح في الوسط العائلي، وأنْ يضيف نكهةً جديدة من السرور، عبر أيّ وسيلةٍ للترفيه العائلي.

وهذا ما نفهمه من الحديث المرويّ عن رسول الله| أنه قال: «أَطْرِفوا أهاليكم كلّ يوم جمعةٍ بشيءٍ من الفاكهة واللحم؛ حتّى يفرحوا بالجمعة»([[423]](#endnote-414)). فإنّ الفقرة الأخيرة من الحديث «حتّى يفرحوا بالجمعة» تبيِّن المقصد والمناط، وهو ترفيه العائلة وتفريحهم يوم الجمعة. أما الوسائل فقد تكون بتنويع الطعام، وقد تكون بوسائل أخرى.

### إعانة الفقراء

لا يخلو مجتمعٌ من حالات الفقر والحاجة. لكنّ مساحتها تختلف من مجتمع لآخر، ومن وقت لآخر. والواعون من أبناء المجتمع يُدْركون خطورة وجود تلك الحالات، وما تمثِّله من ثغرات في جدار أمن المجتمع واستقراره. لذلك يشعرون بالمسؤولية تجاهها، ويسعون لمعالجتها معالجة جذريّة؛ بالحدّ من منابع الفقر؛ وتوفير الفرص لوصول كلّ مواطن إلى مستوى تلبية احتياجات حياته، عبر التعليم والعمل وأنظمة الضمان الاجتماعي، ثم تفقّد موارد العوز والحاجة، ومدّ يد العون والعطاء لها تحت عنوان (الصدقة)، التي اشتقّها الشارع الحنيف من مادة الصدق. يقول القليوبي: سُمِّيَتْ ـ الصدقة ـ بذلك لإشعارها بصدق نيّة باذلها([[424]](#endnote-415)).

ويوم الجمعة المبارك، الذي يزداد فيه إقبال العبد على ربّه، واتّصاله بمجتمعه، ينبغي أن يتحقَّق فيه أكبر قدر من الاهتمام بالفقراء والمساكين؛ لتعمّ بركة هذا اليوم عليهم، وليشعروا بتعاطف المجتمع معهم، وأنَّهم جزءٌ غير مهمل من مجتمعهم.

لذلك وردت النصوص الدينية التي تشجِّع على بَذْل الصدقة يوم الجمعة، وتنقل حِرْص أئمّة الهدى على تفقُّد أحوال الفقراء، وخاصّة في هذا اليوم المبارك.

وقد رُوي عن رسول الله| أنّه قال: «الليلة الغرّاء ليلة الجمعة، واليوم الأزهر يوم الجمعة. فيهما لله طلقاء وعتقاء. وهو يوم العيد لأمّتي. أكثِروا الصدقة فيها»([[425]](#endnote-416)).

وعن الثمالي، قال: «صلَّيْتُ مع عليّ بن الحسين× الفجر بالمدينة في يوم جمعة، فلما فرغ من صلاته وتسبيحه نهض إلى منزله، وأنا معه، فدعا مولاةً له تُسمّى سكينة، فقال لها: لا يعبر على بابي سائلٌ إلاّ أطعمتموه؛ فإنّ اليوم يوم الجمعة»([[426]](#endnote-417)).

وعن الإمام الباقر×: «إن الأعمال تضاعف يوم الجمعة، فأكثِروا فيه من الصلاة والصدقة»([[427]](#endnote-418)).

وعن الإمام جعفر الصادق×، قال: «كان أبي أقلّ أهل بيته مالاً، وأعظمهم مؤونة، قال: وكان يتصدَّق كل يوم جمعة بدينارٍ. وكان يقول: الصدقة يوم الجمعة تضاعَف؛ لفضل يوم الجمعة على غيره من الأيام»([[428]](#endnote-419)).

وعن الإمام جعفر الصادق×، قال: «الصدقة ليلة الجمعة ويومها بألف»([[429]](#endnote-420)).

وعن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله ـ الصادق× ـ: «في الرجل يريد أن يعمل شيئاً من الخير، مثل: الصدقة والصوم ونحو هذا؟ قال×: يستحبّ أن يكون ذلك يوم الجمعة؛ فإن العمل يوم الجمعة يضاعف»([[430]](#endnote-421)).

وينبغي الاستفادة من حضور الناس لصلاة الجمعة وتذكيرهم بالمبادرة إلى العطاء والصدقة، ليكون كلّ اجتماعٍ لصلاة الجمعة رافداً من روافد الخير، والاهتمام بحاجات الضعفاء والفقراء.

إن برنامج صدقة الجمعة يمكن أن يكون جزءاً من مراسم هذا الاجتماع الديني الاجتماعي، تحت إشراف المؤسَّسات والجهات الخيريّة المعتمدة.

### زيارة القبور

لا تنحصر برامج التواصل الاجتماعي يوم الجمعة بالأحياء، بل ورد في بعض النصوص استحباب زيارة قبور الأموات في يوم الجمعة؛ وذلك من أجل أن يتذكَّر الإنسان مصيره النهائي، ويأخذ مستقبله الأخروي بعين الاعتبار. إضافة إلى ما فيه من التواصل مع السابقين من أبناء المجتمع، حتّى لا ينسى الإنسان أسلافَه من الأرحام والأقرباء والأصدقاء والزملاء، فيدعو لهم بالرحمة والمغفرة والرضوان.

رُوي عن رسول الله| أنّه قال: «مَنْ زار قبر والدَيْه أو أحدهما في كلّ يوم جمعة فقرأ عنده «يس» غفر الله له بعدد كلّ حرفٍ منها»([[431]](#endnote-422)).

وجاء عن عبد الله بن سليمان، عن الإمام الباقر×، أنّه قال: «سألتُه عن زيارة القبور؟ قال×: إذا كان يوم الجمعة فزُرْهم»([[432]](#endnote-423)).

وورد عن الإمام الصادق× أنّه قال: «مَنْ دعا لعشرةٍ من إخوانه الموتى ليلة الجمعة أوجب الله له الجنّة»([[433]](#endnote-424)).

### النظافة والجمال قيمة دينيّة

«إنّ الله جميلٌ يحب الجمال» شعارٌ أطلقه رسول الله|، وأكَّد عليه أئمة الإسلام^؛ ليكون عنواناً لحياة المسلم في ظلّ بيئةٍ نظيفة، بمظهرٍ أنيق، وذوقٍ جمالي رفيع.

ويمثِّل هذا الشعار قاعدة تشريعية ينبثق منها الترحيب بكلّ مظاهر الجمال والأناقة، ضمن الضوابط الشرعية. كما تدلّ على رفض أيّ مظهَر للقذارة والبؤس.

ويشير الشعار ذاته إلى فلسفة الاهتمام بالنظافة والجمال، من خلال وصف الله تعالى بالجمال، وأنّه يحبّ الجمال.

لقد جاء هذا الشعار في حديث رسول الله|، حَسْب رواية مختلف المصادر الإسلامية، حيث أخرجه مسلم في صحيحه([[434]](#endnote-425))، وأورده الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين، عن عبد الله بن مسعود، عن النبيّ|، أنه قال: «لا يدخل الجنّة مَنْ كان في قلبه حبّة من كِبْر»، فقال رجلٌ: يا رسول الله، إنّه ليعجبني أن يكون ثوبي جديداً، ورأسي دهيناً، وشراك نعلي جديداً، قال: وذكر أشياء حتّى ذكر علاقة سوطه، فقال|: «ذاك جمالٌ، والله جميل يحبّ الجمال، ولكنّ الكِبْر مَنْ بطر الحقّ، وازدرى الناس»([[435]](#endnote-426)).

وفيه: عن عبد الله بن عمرو، قال: «قلتُ: يا رسول الله، أمِنَ الكِبْر أن ألبس الحُلّة الحَسَنة؟ قال |: إنّ الله جميلٌ يحبّ الجمال»([[436]](#endnote-427)).

ومثله جاء في «بحار الأنوار»، للمجلسي([[437]](#endnote-428)).

وكان أئمّة أهل البيت^ يذكِّرون الأمّة بهذا الشعار، ويؤكِّدون على مصاديقه وتجلّياته.

فعن أمير المؤمنين عليّ×، قال: «إن الله جميلٌ يحبّ الجمال، ويحبّ أن يرى أثر النعمة على عبده»([[438]](#endnote-429)).

وعن الإمام جعفر الصادق×، قال: «إذا انعم الله على عبده بنعمةٍ أحبَّ أن يراها عليه؛ لأنّه جميلٌ يحبّ الجمال»([[439]](#endnote-430)).

وعنه×: «إن الله عزَّ وجلَّ يحبّ الجمال والتجمُّل، ويبغض البؤس والتباؤس»([[440]](#endnote-431)).

وكان الإمام الحسن بن عليّ إذا قام إلى الصلاة لبس أحسن ثيابه، فقيل له: يا بن رسول الله، لِمَ تلبس أجود ثيابك؟ فقال: إن الله جميلٌ يحب الجمال، فأتجمَّل لربّي([[441]](#endnote-432)).

إن الله تعالى قد خلق الإنسان في أحسن قوام وهيئة، وأبدع تكوينه في أجمل صورةٍ وشكل، يقول تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإنسان فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ (التين: 4)، ويقول تعالى: ﴿**وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ**﴾ (غافر: 64).

ومن جهةٍ أخرى أضفى الإسلام على النظافة صبغةً دينية، فأوجب بعض مظاهرها، وندب إلى كلّ ما يرتبط بها، وعدَّها جزءاً لا يتجزّأ من حالة الإيمان والتديُّن.

رُوي عن رسول الله| أنه قال: «النظافة من الإيمان، والإيمان وصاحبه في الجنّة»([[442]](#endnote-433)).

وجاء في «سنن الترمذي» عنه|: «إنّ الله طيِّبٌ يحبّ الطيِّب، نظيفٌ يحبّ النظافة»([[443]](#endnote-434)).

وفي «كنز العمال» عنه|: «تنظَّفوا بكلّ ما استطعتم؛ فإنّ الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، ولن يدخل الجنّة إلاّ كلّ نظيف»([[444]](#endnote-435)).

وقد تحدَّثت النصوص الدينية عن التزام النظافة في جزئيّات مواردها، وتفاصيل ممارساتها. كما أنها شغلت مساحة واسعة من مسائل الفقه الإسلامي، ضمن عددٍ من أبواب الفقه، وبخاصّة كتاب الطهارة. والطهارة ـ كمصطلحٍ إسلامي ـ تعني النظافة والنزاهة.

والأحكام الشرعية الكثيرة في كتاب الطهارة تُعنى كلُّها بنظافة الإنسان من القذارة والدَّنَس في البُعدَيْن المادّي والمعنوي.

وقد انبرى أحد الفقهاء المعاصرين ـ السيد محمد الشيرازي ـ فلَمْلَمَ شتات ما يرتبط بالنظافة المادّية والمعنوية من مسائل الفقه في مجلَّد كبير، تحت عنوان «الفقه/ كتاب النظافة»، وطبع في أكثر من 550 صفحة([[445]](#endnote-436)).

### نظافة الجسم

تقف النظافة حائلاً دون نموّ البكتيريا والجراثيم المسبِّبة للأمراض عند الإنسان. وإضافة إلى ضرورة النظافة لصحّة الجسم، فإنّها تنعكس على الجانب النفسيّ للإنسان، فيشعر بالراحة والارتياح. كما تساعده على النجاح في علاقته مع الآخرين، وارتباطه بهم، حيث يرتاحون إلى مجالسته والاقتراب منه، بينما ينفرون ويتقزَّزون من الشخص الذي تنبعث منه روائح كريهة، أو يرَوْنه في منظرٍ كريه.

ويأتي في طليعة وسائل نظافة الجسم غَسْله بالماء؛ لإزالة البكتيريا والجلد الميت والأوساخ والنسالة والمواد الزيتية من الجسم. وغسل الجسم بالماء يبعث على الحيوية والنشاط.

وقد أوجب الإسلام على الإنسان غَسْل جميع جسمه في عددٍ من الموارد، في ما يطلق عليه فقهيّاً «الأغسال الواجبة»، كغسل الجنابة، وغسل مسّ الميت، وغسل الحيض والاستحاضة والنفاس في ما يختصّ بالمرأة. وهناك موارد كثيرة ندب الإسلام فيها لغسل الجسم ضمن «الأغسال المستحبّة».

ويرى السيد الشيرازي أنه «يستحبّ الغسل في كلّ يوم، وليس ذلك من دخول الحمام المكروه كلّ يوم؛ فإنّ الغسل مثل الوضوء. فكما يستحبّ دوام التطهير بالوضوء كذلك يستحبّ الغسل كلّ يوم، على ما يفهم عن خبر حنان بن سدير، قال: دخل رجل من أهل الكوفة على أبي جعفر× فقال× له: «أتغتسل من فراتكم في كلّ يوم مرّة؟»([[446]](#endnote-437)).

كما يستحبّ الغسل طَلَباً للنشاط. فعن ابن طاووس، قال: «رأيتُ في بعض الأحاديث أنّ مولانا عليّاً× كان يغتسل الليالي الباردة طَلَباً للنشاط في صلاة الليل»([[447]](#endnote-438)).

وإلى جانب الغسل شرع الله تعالى الوضوء. وهو غسلٌ ومسح لأربعة أجزاء ظاهرة من الجسم: الوجه، واليدان، والرأس، والقدمان، إضافة إلى بعض المستحبّات فيه، كالمضمضة والاستنشاق.

وموارده الواجبة تفرض القيام به أكثر من مرّة في اليوم لأداء فرائض الصلاة اليومية. كما يجب ويستحب لجميع الأعمال العباديّة والحياتية، بل هو مستحبٌّ في حدّ ذاته.

ولمزيدٍ من الاهتمام بنظافة جميع أجزاء جسم الإنسان تحدَّثت النصوص الدينية بالتفصيل عن العناية بنظافة كلّ عضوٍ من أعضائه، بدءاً من غسل شعر الرأس، وحلاقته، واستحباب تسريحه وتمشيطه وتدهنه، وكذلك شعر اللحية والشارب، مروراً بنظافة العين وكحلها، وتنظيف الأنف، والتشديد على نظافة الفم وتعاهد الأسنان بالسواك، والذي كاد رسول الله| أن يجعله فريضةً واجبة عند كلّ صلاة؛ لولا خوف المشقّة على الناس، حيث ورد عنه| أنّه قال: «لولا أن أشقَّ على أمّتي لأمرتهم بالسواك مع كلّ صلاة»([[448]](#endnote-439))، وانتهاءً بتقليم الأظافر.

إن ورود هذا العدد الكبير من الأحاديث والروايات حول نظافة الجسم تدلّ على مدى اهتمام الإسلام بموضوع النظافة والطهارة. وحتّى عند النوم ينبغي للإنسان أن ينام نظيف الجسم. جاء عن رسول الله|: «طهِّروا هذه الأجساد طهَّركم الله؛ فإنّه ليس عبدٌ يبيت طاهراً إلاّ بات معه مَلَك في شعاره، ولا يتقلَّب ساعة من الليل إلاّ قال: اللهمَّ اغفِرْ لعبدك؛ فإنّه بات طاهراً»([[449]](#endnote-440)).

وجاء عن الإمام جعفر الصادق× أنه قال: «مَنْ تطهَّر ثمّ أوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده»([[450]](#endnote-441)).

### يوم النظافة والأناقة

التزام النظافة وإظهار الأناقة يجب أن يكون خلقاً دائماً للإنسان المسلم، وليس حالاً موسميّاً يرتبط بزمانٍ أو مكان خاصّ. فالأحكام الشرعية المتعلِّقة بالطهارة والنظافة تغطي كلّ أوقات وحالات الإنسان، كصفةٍ دائمة مستمرة.

وحتى عند الوفاة أوجب الله تعالى تغسيل الميت ثلاث مرّات: بماء السدر؛ ثم بماء الكافور؛ ثم بالماء القراح([[451]](#endnote-442))، بعد إزالة كلّ نجاسة وقذارة عن جسده. ولو خرجت من الميت نجاسة، أو أصابته نجاسة، أثناء تغسيله، أو بعد تكفينه، وجب إزالتها. وإذا تنجس الكفن وجب إزالة النجاسة، ولو بعد وضع الميت في قبره، بغسل مكانها، أو قرضها من الكفن، أو بتبديل الكَفَن مع الإمكان([[452]](#endnote-443)).

هذه الأحكام الشرعية وأمثالها تؤكِّد التزام النظافة في جميع الحالات والأوقات.

وتتأكَّد أهمية النظافة والأناقة في الأزمنة المباركة، والأماكن المقدَّسة، وعند مباشرة الأعمال المهمّة.

إن الله تعالى يأمر عباده أن يتَّخذوا مظاهر الأناقة والزينة عند ذهابهم إلى المساجد، وتوجُّههم لأداء العبادة؛ لكي ينفي أيّ تضادٍّ بين الاستمتاع بمباهج الحياة والتطلُّع إلى رضوان الله وسعادة الآخرة؛ ولتكون صورة الاجتماع الإسلاميّ زاهيةً؛ ببهاء العبادة والخشوع؛ وجمال المنظر والمظهر، يقول تعالى:﴿**يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾(الأعراف: 31).

ويوم الجمعة هو سيّد الأيام، وفيه تقام أعظم فريضة صلاة، وهي صلاة الجمعة، وهو موعد تلاقي المسلمين واجتماعهم، لذلك تتأكَّد فيه مراعاة النظافة وإظهار الأناقة والزينة والجمال؛ من أجل أن يتمتَّع المسلم فيه بأعلى درجات الحيوية والنشاط، وتكون نفسه في غاية السرور والانشراح، وليحقِّق الامتثال لأمر ربِّه بإظهار نعمه عليه، فينال محبّة الله ورضاه، وهو يحب المتطهِّرين ويحبّ الجمال، وليكون المسلم عند حضوره صلاة الجمعة، والتقائه إخوانه المسلمين، في كامل أناقته وزينته؛ ليشترك معهم في تكوين صورة المجتمع الحضاري الجميل.

وفي ما يلي بعض برامج النظافة والأناقة ليوم الجمعة، حَسْب ما ورد في النصوص الدينية.

### غسل الجمعة

تؤكِّد أحاديث كثيرة على أهمّية غسل الجمعة وفضله. وبعضُها ظاهرٌ في وجوبه، وهو ما أفتى به بعض قدامى الفقهاء، لولا وجود قرائن أخرى تصرف ظاهر تلك الأحاديث إلى قصد التأكيد على نَدْبه واستحبابه، وهو الرأي السائد عند الفقهاء، سنّةً وشيعة.

جاء في «صحيح البخاري» و«وسائل الشيعة»، عن عبد الله بن عمر، أنّ رسول الله| قال: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل»([[453]](#endnote-444)).

وفيه، عن أبي سعيد الخدري، أنّ رسول الله| قال: «غسل الجمعة واجبٌ على كلّ محتلمٍ»([[454]](#endnote-445)).

وعن عبد الله بن المغيرة قال: «سألتُ الإمام الرضا× عن الغسل يوم الجمعة؟ فقال×: واجبٌ على كلّ ذكرٍ وأنثى، عبدٍ أو حُرّ»([[455]](#endnote-446)) .

وعن الإمام الباقر× قال: «لا تدَعْ الغسل يوم الجمعة؛ فإنّه سنّة»([[456]](#endnote-447)).

وعن عليّ بن يقطين قال: «سألتُ أبا الحسن ـ الإمام موسى الكاظم× ـ عن النساء أعليهنَّ غسل الجمعة؟ قال: نعم»([[457]](#endnote-448)).

وعن الأصبغ، قال: «كان أمير المؤمنين× إذا أراد أن يوبِّخ الرجل يقول: واللهِ، لأنتَ أعجز من التارك الغسل يوم الجمعة، فإنّه لا يزال في طُهْر إلى الجمعة الأخرى»([[458]](#endnote-449)).

ورُوي عن الإمام الصادق×، في علّة غسل يوم الجمعة، قال: «إنّ الأنصار كانت تعمل في نواضحها وأموالها، فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد، فتأذَّى الناس بأرواح آباطهم وأجسادهم، فأمرهم رسول الله| بالغُسْل، فجَرَتْ بذلك السنّة»([[459]](#endnote-450)). وورد في «صحيح مسلم» عن عائشة قريبٌ من مضمونه([[460]](#endnote-451)).

وكيفية غسل الجمعة كغسل الجنابة، بنيّة التقرُّب إلى الله تعالى. ووقته من طلوع الفجر إلى الزوال من يوم الجمعة. ولو اغتسل بعد الزوال إلى الغروب نواه قربةً مطلقة، دون قصد الأداء والقضاء. وإذا فاته الاغتسال يوم الجمعة قضاه يوم السبت إلى الغروب. ويجوز تقديمه يوم الخميس رجاءً إنْ خاف فقدان الماء يوم الجمعة، وإذا توفَّر له الماء يوم الجمعة أعاده فيه.

ويصحّ غسل الجمعة من الجُنُب، ويجزئ عن غسل الجنابة. وكذا يصحّ من الحائض إذا كان بعد النقاء، ويجزئ حينئذٍ عن غسل الحيض.

ويكفي غسل الجمعة عن الوضوء، عند فقهاء السنّة، وأكثر فقهاء الشيعة، كالسيد السيستاني، والسيد الخوئي. ومنهم مَنْ لا يرى كفايته عن الوضوء، كالإمام الخميني، والسيد الشيرازي.

وقصر معظم فقهاء السنّة استحباب غسل الجمعة على مَنْ يحضر صلاة الجمعة، وقوفاً عند نصّ الحديث: «إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل»([[461]](#endnote-452)). بينما يرى فقهاء الشيعة شموله لجميع المكلَّفين؛ تبعًا لإطلاق الروايات الواردة.

الهوامش

# معالجة منهجية لحديث «لا نورّث»

ـ القسم الأوّل ـ

الشيخ خالد الغفوري([[462]](#footnote-10)\*)

**لقد اختلفت الأنظار بالنسبة إلى أنّ نبيّنا محمد**| **خاصّة هل يثبت له حكم الإرث من انتقال ما يملك إلى ورثته أو لا؟ وربما يعمّم السؤال بالنسبة إلى سائر الأنبياء**^ **أيضاً.**

**والمعروف أنّ هذا التساؤل يواجَه بإجابتين تقليديتين:**

إحداهما: **النفي. وهو المعروف لدى أهل السنّة بمذاهبهم المختلفة.**

والثانية: **الإيجاب. وهو المعروف عند الشيعة الإمامية.**

**وسنبدأ بدراسة الأدلّة التي يمكن إقامتها هنا لإثبات الحكم، سلباً أو إيجاباً. ومن خلال ذلك ستتّضح الاتجاهات كافّة بالنسبة إلى هذه المسألة بصورة أكثر دقّة.**

**وسنعقد البحث ضمن النقاط التالية:**

### النقطة الأولى: اشتراك الأنبياء^ مع سائر المكلَّفين في الأحكام

**ونثير في مستهلّ البحث سؤالاً وهو: هل أنّ الأنبياء**^ **يشتركون مع سائر الناس في الأحكام الإلهية؟**

**وليُعلَمْ أنّه لا مانع من اختصاص الأنبياء**^ **ببعض الأحكام، دون غيرهم، بل قد وقع ذلك لبعض الأنبياء**^**، كصوم زكريا**× **ثلاثة أيام لا يكلِّم الناس إلاّ رمزاً([[463]](#endnote-453)). وهذا لا بحث فيه. وإنّما البحث فيما لو شككنا في كون حكمٍ ما مشتركاً بين الأنبياء**^ **وغيرهم أو لا، فهل القاعدة هنا الاشتراك أو عدم الاشتراك؟**

**ويدلّ على قاعدة الاشتراك أمران:**

الأول: **إنّ المفهوم عُرْفاً من الخطابات العامة والمطلقة، سواء أكانت شرعية أو قانونية، هو شمولها لجميع المكلّفين دون استثناء، ومن دون فرق بين الأنبياء**^ **وغيرهم، وإلاّ للزم ارتكاب أحد محذورين:**

**أـ إبطال الإطلاقات والعمومات، والتي تمثِّل ركناً مهمّاً من الخطابات الشرعية الكاشفة عن سعة دائرة ما تدلّ عليه من أحكام. وهذا معناه إلغاء الدلالات اللغوية والعرفية والعقلائية.**

**ب ـ** **دعوى كون الأنبياء**^ **خارجين تخصُّصاً؛ لعدم بشريّتهم، أو لغير ذلك من التخرّصات والأوهام.**

**توهّم كون الأنبياء**^ **يختلفون عن غيرهم؛ لسموّ مقامهم، قد ردّه القرآن الكريم في عدّة موارد، ببيان أنّ الأنبياء**^ **ذوو طبائع بشرية كسائر البشر، وليسوا ملائكةً، وامتيازهم عن غيرهم هو طهارتُهم الروحية التي أهَّلتهم لمنصب النبوّة وتلقّي الوحي الإلهي. قال تعالى:** ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلاَّ رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ \* وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾**(الأنبياء: 7 ـ 8)؛ وقال سبحانه:** ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ **(الكهف: 10).**

**إذن فالقاعدة العامّة والأصل الأوّلي في الأنبياء**^ **كونهم يشتركون مع غيرهم في الأحكام، إلاّ إذا دلّ الدليل على اختصاصهم بحكم دون الآخرين.**

**وإذا كان الاشتراك هو مقتضى الأصل الأوّلي فلا يحتاج لإثباته في كلّ موردٍ مورد إلى دليل.**

الثاني: **إنّ كون الأنبياء**^ **قدوةً لغيرهم يقتضي مسارعتهم لامتثال الأحكام؛ حتّى يمكن الاقتداء بهم من قِبَل غيرهم، وإلاّ فلا يتمّ الغرض المقصود من بعثهم وإرسالهم للناس. قال تعالى:** ﴿**...**إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ **(الأنبياء: 90)؛ وقال عزَّ من قائل:** ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً﴾**(الأحزاب: 21).**

**ومن هنا ننبِّه على أمرين:**

أوّلهما: **إنّنا لا نعتقد أحداً يقول بعدم شمول الأحكام الإلهية للأنبياء**^**، ولكنّ البحث العلمي يقتضي استقصاء الاحتمالات والوجوه الممكنة من الناحية النظرية، وإنْ كانت لا قائل بها على أرض الواقع.**

ثانيهما: **إنّه سوف يأتي في البحوث القادمة التعرّض إلى بعض الأدلّة الخاصّة الدالّة على إرث الأنبياء، كقوله تعالى:** ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِن وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً \* يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾**(مريم: 5 ـ 6)، الدالّ على توريث زكريا لابنه يحيى، وإرث يحيى من أبيه؛ وقوله** ﴿وَوَرِثَ سُلَيَْمانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْء إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾ **(النمل: 16).**

**فلو فُرض أنّ أحداً رفض دلالتها على المدَّعى، وناقش فيها، وحمل الوراثة في الآيتين على وراثة الأمور المعنوية، كالعلم والنبوّة، فمع ذلك لا تبطل دعوى إرث الأنبياء**^**؛ وذلك بسبب إمكانية التمسُّك بقاعدة الاشتراك هذه.**

### النقطة الثانية: اشتراك النبيّ| مع سائر المكلَّفين في الأحكام

**والسؤال المطروح هنا هو: هل أنّ نبيّنا**| **لا يخرج عن قاعدة الاشتراك، فيكون مشمولاً لها ويكون مكلَّفاً بجميع الأحكام، إلاّ ما دلّ الدليل على نفيه أو لا؟**

**والجواب المتقدّم في النقطة السابقة يأتي بعينه هنا؛ فإنّ الاشتراك في الأحكام هو مقتضى القاعدة، ولا يتوقَّف إثباته على أيّ دليلٍ، لكنْ مع ذلك نضيف هنا أمراً آخر، وهو أنّ القرآن الكريم كان قد صرَّح بكون النبيّ**| **مشمولاً بهذه الأحكام، من قبيل:**

**أـ الآيات التي صرّّح فيها بكون الخطابات القرآنية موجَّهة إليه كغيره من الناس. قال تعالى:** ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ **(الزخرف: 44).**

**ب ـ الآيات التي وجّه الخطاب بالأحكام فيها إلى النبيّ**|**. قال تعالى:** ﴿أَقِمْ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ الليْلِ وقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾ **(الإسراء: 78).**

**ج ـ الآيات التي صرّح فيها بعناوين عامّة، تشمل الجميع بمَنْ فيهم النبيّ**|**. قال تعالى:** ﴿إِنْ هُوَ إِلاَّ ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ **(التكوير: 27)؛ وقال أيضاً:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِق بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ **(الحجرات: 6).**

**د ـ الآيات التي صرّح فيها بأدوات العموم. قال تعالى:** ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾ **(النساء: 33).**

**وعليه فإنّ الأحكام الشرعية تتوجّه إلى النبيّ**| **كما تتوجّه إلى غيره من المكلَّفين. فمثل قوله عزَّ وجلَّ:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ **(البقرة: 183)؛ وقوله سبحانه:** ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ **(المائدة: 3)؛ ونحو ذلك من آيات الأحكام الشرعية، يشترك فيها النبيّ**| **وكلّ مكلَّف من البشر، لا فرق بينه وبينهم، إلاّ كونه مكلّفاً بتكليفٍ زائد على غيره، وهو تبليغ الأحكام، مضافاً إلى تكليفه بالعمل بالأحكام.**

**والمراد بالأحكام هنا الأعمّ من الأحكام الوضعية، كالملكية؛ والأحكام التكليفية، كوجوب الصلاة.**

**وفي هذا السياق تقع الآيات التي بيَّنت أحكام الإرث، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك قريباً.**

### النقطة الثالثة: هل أنّ مقتضى القاعدة جريان أحكام الإرث والمِلْكية على الأنبياء^، بمَنْ فيهم نبيّنا|؟

**لقد ذكرنا أنّ الأنبياء**^ **عموماً يشتركون مع غيرهم في الأحكام الشرعية، ولا سيما نبيّنا**|**، الذي صرّح القرآن بكونه مشمولاً بها. ومن هذه الأحكام ما يلي:**

أوّلاً: **أحكام الإرث، كقوله تعالى:** ﴿وَلِكُلّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ﴾ **(النساء: 33)؛ وقوله تعالى:** ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ﴾ **(النساء: 11)؛وقوله تعالى:** ﴿وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْض فِي كِتَابِ اللهِ﴾ **(الأنفال: 75، الأحزاب: 6)؛ونحو ذلك؛ فإنّها بإطلاقها وعمومها تشمل جميع البشر، ولا سيّما مثل قوله تعالى:** ﴿لِلرِّجَالِ نَصيِبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾**(النساء: 7).**

**ولوضوح دلالة هذه الآيات فقد رُوي التمسُّك بها من قبل أهل البيت**^ **لإثبات إرث النبيّ**|**.**

**ومقتضى شمول أحكام الإرث الثابتة بالكتاب ـ وبالسنّة أيضاً ـ للنبيّ**| **ما يلي:**

**1 ـ ثبوت الموروثيّة له**|**؛ بمعنى أنّه لو ترك بعد موته مالاً فإنّه ينتقل الى ورثته النسبيّين والسببيّين.**

**2 ـ ثبوت الوارثيّة له**|**؛ بمعنى أنّه يرث من مورِّثه، كأبوَيْه.**

ثانياً: **أحكام المِلْكية**، **فهو ـ كسائر المُلاّك ـ مسلَّط على أمواله، ويتصرّف فيها بأنحاء التصرُّفات، كالبيع والهبة والوقف وغيرها.**

**وإذا ثبت أنّه كان مالكاً فبعد رحيله**| **ما هو مصير أمواله هذه؟**

**وهنا عدّة احتمالات:**

الأول: **كونها بعد موته بلا مالك.**

**وهو فاسد قطعاً؛ إذ لا بُدَّ من مالك([[464]](#endnote-454))، شخصاً كان أم جهة.**

الثاني: **كونها باقية على ملكه**|**.**

**وكنتُ ظننتُ أنْ لا قائل بهذا الاحتمال؛ لوضوح بطلانه؛ لأنّ المِلْكية من شؤون الحياة بأيّ مرتبة كانت، ولو ضعيفةً، كمِلْكية الحَمْل، فلا مِلْكية للميت.**

**لكنّي بعد المراجعة وجدتُ مَنْ احتمله. وهو ما حكاه المناوي عن إمام الحرَمَين، وجعله أحد وجهين، بل قال: وهو الصحيح. وحُكي أنّه مال إليه السبكي. كما احتمله ابن عابدين في رسائله([[465]](#endnote-455)).**

**وسيأتي تحليل هذه الدعوى ومناقشتها لاحقاً.**

الثالث: **انتقالها إلى ورثته**|**. وهو مقتضى القاعدة العامة.**

الرابع: **انتقالها إلى جهة عامّة، كوليّ الأمر، أو المسلمين عامّة.**

**وهذا الاحتمال وإنْ كان بعيداً جدّاً؛ لأنّه إنّما يتأتّى بالنسبة إلى الأموال العامة، لا الخاصة، لكنَّه ممكنٌ ثبوتاً، بَيْد أنّ إثباته يتوقَّف على ورود دليلٍ يدلّ على الاستثناء من القاعدة العامة.**

### النقطة الرابعة: القول باستثناء الأنبياء^ من الإرث

**لو قام دليلٌ على استثناء الأنبياء**^ **عموماً، أو النبيّ**| **خاصة، من حكمٍ فيقتصر عليه، وبه نخرج عن تلك القاعدة العامّة.**

**وقد ادّعي وجود الدليل الخاصّ. وهذا الدليل المدَّعى ليس نصّاً قرآنيّاً؛ إذ قد مرّ عليك أنّ النصوص القرآنية على قسمين:**

الأول: **ما تعرّض لإرث الأنبياء**^ **إمّا يكون دالاًّ على كونهم مشمولين لقانون الإرث بناء على بعض الاحتمالات والاتّجاهات في التفسير، وإمّا أن يكون غير متعرِّض لذلك بناءً على الاحتمالات والاتجاهات الأخرى.**

الثاني: **المطلقات والعمومات التي بُيِّن فيها أحكام الإرث التي تكون شاملة فعلاً للنبيّ**|**، أو فيها قابلية لشموله.**

**إذن فلو كان ثمّة استثناء فلا يمكن أن يكون بنصٍّ من الكتاب.**

**ومن هنا فقد التُجئ إلى أدلّةٍ أخرى، من قبيل: الإجماع، والسنّة النبوية الشريفة؛ لإثبات التخصيص أو التقييد.**

### النقطة الخامسة: دعوى الإجماع على استثناء الأنبياء^ من الإرث

**لقد ادُّعي اتفاق كلمة فقهاء الصحابة والتابعين والمذاهب الأربعة السنّية على أنّ الأنبياء والرسل**^ **لا يرثون، ولا يورِّثون، وأنّ ما تركوه من أموال بعد موتهم ـ إنْ تركوا شيئاً ـ فهو صدقةٌ، بعد نفقة آل كلٍّ منهم([[466]](#endnote-456))، إلاّ ما يُروى عن بعض الشافعية([[467]](#endnote-457)) من أنّ الأنبياء**^ **يرثون، ولا يورِّثون([[468]](#endnote-458)).**

### تقييم دعوى الإجماع

**وإذا توخَّيْنا الدقّة نرى أنّ هذه الدعوى تنحلّ إلى عدّة مسائلٍ، وقد تمّ الخلط بينها من قِبَل الكثيرين:**

الأولى: **إنّ الأنبياء**^ **لا يَرِثون.**

الثانية: **إنّ الأنبياء**^ **لا يُورِّثون.**

الثالثة: **إنّ نبيّنا**| **خاصّة لا يَرِث.**

الرابعة: **إنّ نبيّنا**| **خاصّة لا يُورِّث.**

**وبسبب عدم الفصل الدقيق بين هذه الدعاوى وقع الخلط والخَبْط في الاستدلال. فكثيراً ما يُلاحِظ التشويش والاضطراب في كلمات المستدلِّين، باستثناء نَزْرٍ يسير فصل بين بعض هذه البحوث([[469]](#endnote-459)).**

**أمّا بالنسبة إلى المسألة الأولى فإنّ دعوى الإجماع أو الاتّفاق هنا هي مجرّد وهم؛ إذ لا عين ولا أثر لمثل هذا الإجماع، لا في زمن الصحابة ولا التابعين، ولم تتَّفق كلمة أئمّة المذاهب الأربعة ـ فضلاً عن غيرهم ـ على ذلك إطلاقاً. فلم تكن هذه المسألة مطروحة سابقاً، والجدل الذي أثير إنّما كان في البَدْء حول المسألة الرابعة،ـ التي هي الأصل في هذا البحث كلّه، ثمّ بعد حينٍ من الدهر سرى الجدل إلى المسألتين الثالثة والثانية.**

**وممّا لا يخفى على أحدٍ أنّ المسألة الرابعة كانت محطّاً لاختلاف أنظار الصحابة منذ اليوم الأوّل الذي طُرحت فيه. وعليه فإنّ دعوى إجماع الصحابة والتابعين ما هي إلاّ دعوى جزافية. وسيأتي التصريح ببعض مَنْ خالف خلال البحث.**

**إذن عندما لا يكون هناك إجماعٌ من قِبَل الصحابة والتابعين على المسألة الأصلية ـ وهي الرابعة ـ فكيف يُدَّعى إجماعهم على فروعها ـ وهي المسائل الأولى والثانية والثالثة ـ، والتي طُرحت من قِبَل المتأخِّرين عنهم.**

**أجل، إنّما تتَّجه دعوى الإجماع من قِبَل المذاهب الأربعة على المسألة الرابعة خاصّة، وهي أنّ نبيَّنا**| **خاصّة لا يورِّث.**

**وهو ـ كما ترى ـ إجماعٌ متأخِّر عن زمن الصحابة والتابعين. مضافاً إلى أنّ اتفاق المذاهب الأربعة عليه لا لكونه من الأحكام الضروريّة والمسلَّمة والمستغنية عن الدليل، بل هي مسألةٌ نظرية واجتهادية، لا بُدَّ فيها من مراجعة الأدلّة ومحاكمتها؛ كي يثبت مدى قيمتها علمياً.**

### النقطة السادسة: المحاولات الفنّية لإثبات كون الأنبياء^ عموماً، أو نبيّنا| خاصّة، لا يورِّثون

**وقد قام أصحاب هذه النظرية بعدّة محاولات فنّية؛ لإثبات كون الأنبياء**^ **عموماً، أو نبيّنا**| **خاصّة، لا يورِّثون. وهذه المحاولات هي:**

### المحاولة الأولى

**وهي أهمّ المحاولات لإثبات الاستثناء من الإرث. وحاصلُها التمسّك بأحاديث نفي الإرث، وعلى رأسها حديث** **«لا نورِّث».**

**وليُعلَمْ قبل الخوض في غضون هذا البحث المفصَّل والشائك أنّه قد ورد كمٌّ هائل من السنّة الشريفة يُعالِج أحكام الإرث. وقد تنوّعت تلك الأحاديث في بياناتها من جهاتٍ عديدة. ونظراً لكثرتها قسَّمها أصحاب المصنَّفات الحديثية إلى عدّة أبواب.**

**والذي يتعلَّق بالمقام منها ثلاث طوائف:**

الأولى: **الأحاديث العامّة والمطلَقة الواردة في بيان أحكام الإرث، سواء أكانت في مقام بيان أصل تشريع الإرث على نحو الإجمال أم في مقام بيان أحكامه بنحو التفصيل، فإنّها تثبت بعموماتها وإطلاقاتها شمولها للأنبياء**^ **جميعاً ـ ومنهم نبيّنا**| **ـ، فيكونون وارثين وموروثين، كسائر الناس.**

الثانية: **الأحاديث الدالّة على إرث الأنبياء**^ **في الجملة.**

الثالثة: **الأحاديث التي ادُّعي دلالتها على عدم إرث الأنبياء**^ **في الجملة.**

أمّا الطائفة الأولى **فهي من قبيل قوله**|**: «مَنْ ترك مالاً فلورثته»([[470]](#endnote-460)).**

وأمّا الطائفة الثانية **فهي من قبيل ما ورد في تفسير بعض نصوص الكتاب، كالنصّ الوارد في شأن يحيى وزكريا في سورة مريم، وكذا النصّ الوارد في شأن داوود وسليمان في سورة النمل، نظير: ما ورد في خطبة الزهراء**÷ **في المسجد النبويّ الشريف، والتي منها قولها لأبي بكر: «يا بن أبي قحافة، أفي كتاب الله أنْ ترث أباك ولا أرث أبي؟! لقد جئتَ شيئاً فريّاً. أفعلى عمد تركتم كتاب الله وراء ظهوركم؛ إذ يقول الله تبارك وتعالى:** ﴿وَوَرِثَ سُلَيَْمانُ دَاوُودَ...﴾ **(النمل: 16)؛وقال عزَّ وجلَّ في ما اقتصّ من خبر يحيى بن زكريا:** ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنكَ وَلِيّاً \* يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾ **(مريم: 5 ـ 6)...»([[471]](#endnote-461)).**

وأمّا الطائفة الثالثة **فهي من قبيل حديث «لا نورِّث»، ونحوه.**

**ولا بحث لنا في الطائفتين الأولى والثانية.**

**وإنّما يقع البحث في الطائفة الأخيرة؛ حيث ادُّعي ـ على ما هو المعروف بين أهل السنّة ـ كونها مخصِّصة لأدلّة الإرث العامّة، أو مقيِّدة لمطلقاتها.**

**وتُعتبر هذه أهمّ المحاولات لإثبات استثناء الأنبياء من قوانين الإرث وأحكامه، وهذا ما يستدعي البحث التفصيلي؛ لتحليل مثل هذه الدعوى، وتقييمها علميّاً.**

**ويقع البحث في هذا الحديث ضمن ثلاث نقاط:**

### أوّلاً: الأحاديث الدالّة على عدم إرث الأنبياء^

**روى أهل السنّة في مصادرهم الحديثية بعض الأحاديث الدالّة على استثناء النبيّ**| **من أحكام الإرث. والذي يمكن الاستدلال به من هذه الأحاديث ما يلي:**

**1ـ روى مالك بن أنس، عن ابن شهاب الزهري، عن عروة بن الزبير، عن عائشة أمّ المؤمنين، أنّ أزواج النبيّ**| **حين تُوفّي رسول الله**| **أردْنَ أن يبعثْنَ عثمان بن عفّان إلى أبي بكر الصدّيق، فيسألْنَه ميراثهنّ [أي ثمنهنّ] من رسول الله**|**،** **فقالت لهنَّ عائشة رضي الله عنها: أليس قد قال رسول الله**|**: «لا نورِّث، ما تركنا فهو صدقةٌ»([[472]](#endnote-462)).**

**2ـ عن ابن المبارك، عن يونس، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها، أنّ النبيّ**| **قال: «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ»([[473]](#endnote-463)).**

**3ـ عن معمّر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة رضي الله عنها، أنّ فاطمة والعبّاس رضي الله عنهما أتيا أبا بكر، يلتمسان ميراثهما من رسول الله**|**، وهما حينئذٍ يطلبان أرضَيْهما من فدك، وسهمَهما من خيبر، فقال لهما أبو بكر: سمعتُ رسول الله**| **يقول: «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ، إنَّما يأكل آل محمّد من هذا المال». قال أبو بكر: واللهِ، لا أدَعُ أمراً رأيتُ رسول الله**| **يصنعه فيه إلاّ صنعته...([[474]](#endnote-464)).**

**4 ـ عن حمّاد بن سلمة، عن محمد بن عمرو، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، أنّ فاطمة رضي الله عنها قالت لأبي بكر: مَنْ يرثك إذا مِتّ؟ قال: ولدي وأهلي، قالت: فما لنا لا نرث النبيّ**|**؟ قال: سمعتُ النبيّ**| **يقول: «إنّ النبيّ**| **لا يورِّث»، ولكنْ أعول مَنْ كان رسول الله**| **يعول، وأُنفق على مَنْ كان رسول الله**| **يُنفق([[475]](#endnote-465)).**

**5ـ عن يحيى بن [عبد الله بن] بكير، عن الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب الزهري قال: أخبرني مالك بن أوس بن الحدثان ـ وكان محمد بن جبير بن مطعم ذكر لي ذكراً من حديثه ذلك، فانطلقت حتّى دخلت عليه، فسألته ـ فقال: انطلقت حتّى أدخل على عمر، فأتاه حاجبه يرفأ([[476]](#endnote-466))، فقال: هل لك في عثمان وعبد الرحمن والزبير وسعد؟ قال: نعم، فأذن لهم، ثمّ قال: هل لك في عليّ وعبّاس؟ قال: نعم، قال عبّاس: يا أمير المؤمنين، اقضِ بيني وبين هذا، قال: أُنشدكم بالله الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أنّ رسول الله**| **قال: «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ» يريد رسول الله**| **نفسه، فقال الرهط([[477]](#endnote-467)): قد قال ذلك، فأقبل على عليٍّ وعبّاس فقال: هل تعلمان أنّ رسول الله**| **قال ذلك؟ قالا: قد قال ذلك، قال عمر: فإنّي أحدِّثكم عن هذا الأمر، إنّ الله قد كان خصَّ لرسوله**| **في هذا الفَيْء([[478]](#endnote-468)) بشيءٍ لم يُعطِه أحداً غيره، فقال عزَّ وجلَّ:** ﴿مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾**، إلى قوله:** ﴿قَدِيرٌ﴾**(الحشر: 6)، فكانت خالصةً لرسول الله**|**. واللهِ، ما احتازها([[479]](#endnote-469)) دونكم، ولا استأثر بها عليكم. لقد أعطاكموها، وبثّها فيكم، حتّى بقي منها هذا المال. فكان النبي**| **ينفق على أهله من هذا المال نفقة سنته، ثمّ يأخذ ما بقي فيجعله مجعل مال الله. فعمل بذلك رسول الله**| **حياته. أنشدكم بالله هل تعلمون ذلك؟ قالوا: نعم. ثمّ قال لعليٍّ وعبّاس: أنشدكما بالله هل تعلمان ذلك؟ قالا: نعم، فتوفّى الله نبيه**| **فقال أبو بكر: أنا وليُّ رسول الله**|**، فقبضها، فعمل بما عمل به رسول الله**|**، ثمّ توفّى الله أبا بكر، فقلتُ: أنا وليّ رسول الله**|**، فقبضتها سنتين أعمل فيها ما عمل رسول الله**| **وأبو بكر، ثمّ جئتماني وكلمتكما واحدة وأمركما جميع، جئتني تسألني نصيبك من ابن أخيك، وأتاني يسألني نصيب امرأته من أبيها، فقلتُ: إنْ شئتُما دفعتُها إليكما بذلك، فتلتمسان منّي قضاءً غير ذلك؟ فواللهِ، الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، لا أقضي فيها قضاءً غير ذلك حتّى تقوم الساعة، فإنْ عجزتما فادفعاها إليَّ، فأنا أكفيكاهما([[480]](#endnote-470)).**

**6ـ مالك بن أنس، عن أبي الزناد، عن عبد الرحمن الأعرج، عن أبي هريرة، أنّ رسول الله**| **قال: «لا يقتسم ورثتي دنانير، ما تركتُ بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقةٌ»([[481]](#endnote-471)).**

**7ـ أبو العباس محمد بن يعقوب، عن إسماعيل بن إسحاق، عن محمد بن أبي بكر المقدمي، عن فضيل بن سليمان([[482]](#endnote-472))، عن أبي مالك الأشجعي، عن ربعي بن حراش، عن حذيفة، عن النبيّ**| **قال: «إنّ النبيّ لا يورِّث»([[483]](#endnote-473)).**

**8ـ إسماعيل بن عمرو([[484]](#endnote-474))، عن حفص بن صالح، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عبّاس قال: قال رسول الله**|**: «إنّا لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ»([[485]](#endnote-475)).**

### ثانياً: تقريب دلالة الأحاديث على عدم إرث الأنبياء^

**لقد ذُكر في تقريب دلالة هذه الأحاديث بعض البيانات:**

**1ـ دلّت بعض هذه الأحاديث على قاعدة عامّة، وهي أنّ الأنبياء**^ **لا يورِّثون، وما يتركونه من أموال بعد موتهم يكون صدقةً، تُوزَّع على المحتاجين من المسلمين، بعد أداء نفقة نسائهم وخَدَمهم([[486]](#endnote-476)).**

**وبناءً على ذلك اقترح بعضهم تقسيم الورّاث إلى أربعة أقسام:**

**مَنْ يرث ويورِّث، مَنْ لا يرث ولا يورِّث، مَنْ يورِّث ولا يرث، مَنْ لا يورِّث ويرث.**

**فالأوّل كزوجَين وأخوين؛ والثاني كرقيق ومرتدّ؛ والثالث كمبعّض وجنين في غرّته فقط، فإنّها تورث عنه لا غيرها؛ والرابع الأنبياء**^**، فإنّهم يرثون ولا يورِّثون([[487]](#endnote-477)).**

**ومن أغرب ما رأيتُ ما قيل من أنّ الأنبياء لا يرثون ولا يورِّثون([[488]](#endnote-478))؛ إذ لا دلالة عليه في تلك الأحاديث، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك.**

**2ـ دلالة الحديث الأخير ـ مضافاً إلى ما سبق ـ على تقرير الصحابة الذين حضروا عند عمر، وهم: عثمان، وعبد الرحمن، والزبير، وسعد بن أبي وقّاص، وعليّ، والعبّاس، حيث قال لهم: هل تعلمون أنّ رسول الله**| **قال: «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ». قالوا: قد قال ذلك.**

**3ـ دلّ بعضها على أنّ خليفتَيْ رسول الله**| **اقتفيا أثره، ونهجا نهجه، في الإنفاق على أهله نفقة سنتهم، ثمّ يجعلان الباقي في المحتاجين([[489]](#endnote-479)).**

**4ـ دلّ بعضها على أنّ أقرباء الميت يرثونه إذا توفَّرت فيهم شروط الإرث، وانتفت عنهم موانعه. وهكذا كلّ ميت، ولكنّ النبيّ**| **«لا يورِّث». وهذه إحدى خصوصيّاته الخاصّة به، وليس ذلك قاعدة عامّة شاملةً للأنبياء**^ **جميعاً. وهذا المعنى صريح أو ظاهر في بعضها، ومحتمل في بعضها الآخر.**

**5ـ دلّ بعضها على أنّه يتوجَّب على وليّ الأمر أو الخليفة بعد الرسول**| **أنْ يعول مَنْ كان الرسول**| **يعول، وينفق على مَنْ كان الرسول**| **ينفق عليه([[490]](#endnote-480)).**

**6ـ هذا، وقد ادَّعى بعض ـ كالدكتور برّاج، تبعاً لبعض مَنْ سبقه ـ عدم انحصار رواية الحديث الذي رواه أبو بكر به، بل رواه عددٌ من الصحابة، وهم: حذيفة بن اليمان، والزبير بن العوّام، وأبو الدرداء([[491]](#endnote-481))، وأبو هريرة، والعبّاس، وعليّ، وعثمان، وعبد الرحمن بن عوف، وسعد بن أبي وقّاص. بل ادّعى تواتر الخبر أو كاد([[492]](#endnote-482)).**

### ثالثاً: تقييم المحاولة الأولى

**ينبغي تقسيم الكلام هنا إلى عدّة أبحاث، وهي خمسة:**

### البحث الأول: في أسناد تلك الأحاديث

**وليُعلَمْ أنّه تارة يُفرَض فتح ملفّ البحث مع مَنْ ادَّعى سماع الحديث مباشرة من النبيّ**|**، كالصحابي أبي بكر؛ وتارةً أخرى يُفرض فتح ملفّ البحث مع مَنْ عاصره من الصحابة، ممَّنْ وصله الحديث بالواسطة؛ وثالثة يُفرض فتح ملفّ البحث مع مَنْ تأخَّر، وأراد الاستدلال به على نفي إرث النبيّ**|**.**

**أمّا بناءً على الفرض الأوّل فمع ادّعاء الصحابيّ أبي بكر سماع ذلك الحديث بشكلٍ مباشر من النبيّ**| **لا معنى للبحث في سند الحديث حينئذٍ؛ لكون دعوى السماع المباشر تقتضي القطع بصدور الحديث بالنسبة إليه فقط، بَيْد أنّه يمكن فتح ملفّ البحث معه في دائرتين:**

الأولى: **هل أنّ نقله للحديث عن النبيّ**| **كان** **نقلاً حسّياً أو كان عن اجتهاد منه؟**

الثانية: **إنّه على أيٍّ من التقديرين يقع البحث في مدى دلالة الحديث على الحكم المدَّعى، وهو عدم إرث النبيّ**|**.**

**إذن فافتراض الصدور القطعي بالنسبة إلى الراوي المباشر لا يحسم النقاش تماماً، كما قد يتوهّمه بعض([[493]](#endnote-483))، بل يحسمه في بعض الدوائر فقط، ويبقى البحث في الدائرتين المشار إليهما على قوّته.**

**وكذا الكلام** **بالنسبة إلى كلّ مَنْ افتُرض من الصحابة سماعه مباشرة من النبيّ**|**.**

**ومن هنا سنعقد البحث في أوسع المديات، ونبنيه على الافتراضَيْن الثاني والثالث، وننطلق بطرح الأسئلة التالية:**

الأوّل: **ما هو التقييم العلمي لأسانيد تلك** **الأحاديث المنقولة؟**

الثاني: **هل أنّها تعتبر أخبار آحاد؟**

الثالث: **هل أنّ هذه الأحاديث متعدِّدة أو أنّها تعبِّر عن حديث واحد فقط منقول عن الصحابيّ أبي بكر بعدّة طرق؟**

### جواب السؤال الأوّل

**ونلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّ الغرض من عقد هذه الزاوية من البحث هو الحدّ من حالة الإغراق والمبالغة في دعوى قطعيّة سند ما دلّ على نفي إرث النبيّ**| **من الأحاديث، وطرحه كأمرٍ مفروغ عنه.**

**وسنثبت أنّه ثمّة ما يمكن الاستناد إليه من الأدلّة التي تزعزع الوثوق بتلك الأسانيد. وعليه فإنّ دعوى التشكيك والخَدْشة فيها ليست جزافية، بل لها ما يبرِّرها من المستندات الرجالية.**

**أجل، ربما يمكن تصحيح تلك الأسانيد؛ طبقاً لرؤى أخرى؛ وذلك استناداً إلى ما ورد من توثيقات بشأن أولئك الرواة.**

**ولكنْ لكلٍّ رؤيته الرجالية حول أسانيد تلك الأحاديث، وموقفه في التقييم العلمي لها من حيث الصحّة والسقم. فلا يصح منطقياً فرض رؤية معيَّنة على الآخرين، ورمي رؤاهم بنعوتٍ غير لائقة([[494]](#endnote-484))، بل لا بُدَّ من فتح ملفّ البحث مع كلّ رؤيةٍ علمية.**

**وإليك بيان بعض ما يمكن أن يورد على تلك الأسانيد من إشكالاتٍ وثغرات:**

**1ـ إنّ الحديث الأوّل الذي رواه مالك وقع في طريقه عروة بن الزبير([[495]](#endnote-485)). وفيه مشكلتان:**

الأولى: **كونه متَّهماً بوضع الحديث. فقد روى ابن أبي الحديد المعتزلي، عن أبي جعفر الإسكافي ـ أحد شيوخ المعتزلة ـ، أنَّه قال: إنّ معاوية وضع [حمل] قوماً من الصحابة، وقوماً من التابعين، على رواية أخبار قبيحة في عليّ**×**، تقتضي الطعن فيه والبراءة منه، وجعل لهم على ذلك جَعْلاً يُرغَب في مثله، فاختلقوا له ما أرضاه. منهم:...، ومن التابعين: عروة بن الزبير...([[496]](#endnote-486)).**

**وقد روى بعض روايات الطعن في عليّ**×**، ممّا تشمئزّ منه نفوس المؤمنين، وتقشعرّ منه جلودهم([[497]](#endnote-487)).**

الثانية: **وهي أعقد من الأولى، وهي أنّه كان ينصب العداء الشديد لأهل البيت**^**، ولا سيّما لعليّ**×**؛ بسبب الأحداث المرّة التي جَرَتْ في واقعة الجمل، من مقتل أبيه الزبير بن العوّام، وانكسار أمّ المؤمنين عائشة وفشلها، وهي خالته، فكيف يُطمأنّ إلى نقله للأحاديث، ولا سيّما المتعلّقة بأهل البيت**^**؟!**

**ومن الجدير بالذكر أنّ البيهقي قد أرسل هذا الحديث في موضعٍ عن أبي هريرة، ولم يسنده([[498]](#endnote-488)). والظاهر أنَّه عوَّل على الأسانيد السابقة.**

**2ـ والحديث الثاني هو عين الحديث الأوّل.**

**3ـ والحديث الثالث قد وقع في طريقه عروة بن الزبير، الذي ناقشنا فيه في الحديث الأوّل.**

**4ـ والحديث الرابع في طريقه مشكلتان:**

الأولى: **في الراوي عن أبي هريرة، وهو أبو سلمة([[499]](#endnote-489))؛ فإنّه:**

**1ـ كان من قضاة بني أمّية، المعروفين بشدّة العداء لأهل البيت**^**.**

**2ـ وكان ممَّنْ لا ينظر إلى أهل البيت**^ **بعين الودّ؛ لأسباب عائليّة وقبلية.**

**3ـ مضافاً إلى ما ورد في بعض الأخبار ممّا يُشعر بعدم الاطمئنان إلى نقله. كما ورد عنه ما يدلّ على اعتداده بنفسه وتزكيته لها، وأنّه كان مبتلى بالجَهْل المركَّب؛ فقد قال عمرو بن دينار: قال أبو سلمة: أنا أفقه مَنْ بال، فقال ابن عباس: في المبارك [أي المباول]، وتعجَّب من قوله. رواها ابن عيينة عنه.**

**وأيضاً رُوي عن الشعبي قال: قدم أبو سلمة الكوفة، فكان يمشي بيني وبين رجلٍ، فسئل عن أعلم مَنْ بقي، فتمنَّع ساعةً، ثم قال: رجلٌ بينكما([[500]](#endnote-490)).**

**وحدَّث عبد الرزّاق، عن معمّر، عن الزهري: كان أبو سلمة ينازع ابن عبّاس في المسائل، ويماريه، فحُرِم علماً كثيراً([[501]](#endnote-491)). فبلغ ذلك عائشة، فقالت لأبي سلمة، وهو حدث: إنّما مَثَلك مَثَل الفرّوج يسمع الدِّيَكة تصيح، فيصيح معها. وقد روى ذلك عمرو بن دينار([[502]](#endnote-492)).**

الثانية: **في الراوي عن أبي سلمة، وهو محمد بن عمرو([[503]](#endnote-493)). فقد نُقل عن يحيى بن معين قوله: كانوا يتَّقون حديثه([[504]](#endnote-494)).**

**5ـ والحديث الخامس ينتهي بأكثر طرقه إلى مالك بن أوس بن الحدثان([[505]](#endnote-495))، الذي كان متَّهماً بنظر البعض عموماً، أو في خصوص هذا الحديث:**

**فقد روى ابن عساكر، عن أبي القاسم السمرقندي، عن ابن مسعدة، عن أبي عمرو الفارسي، عن أحمد بن عدي، قال: سمعتُ عبدان يقول: قلتُ لابن خراش([[506]](#endnote-496)): حديث «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ»؟ قال: باطلٌ. قلتُ: مَنْ يتَّهم في هذا الإسناد، رواه الزهري وأبو الزبير وعكرمة بن خالد، عن مالك بن أوس بن الحدثان؟ أتتَّهم كلّ هؤلاء؟ قال: لا، إنَّما أتَّهم مالك بن أوس([[507]](#endnote-497)).**

**وروى شريك بن عبد الله، عن عثمان بن عفّان، أنّه طعن في مالك، واتَّهمه بالتواطؤ. فقد قال في شجبه لأمّ المؤمنين عائشة: ولفَّقتما معكما أعرابيّاً يتطهَّر ببوله مالك بن [الحويرث]([[508]](#endnote-498)) بن الحدثان، فشهدتُم أنّ النبيّ**| **قال: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورِّث، ماتركناه صدقةٌ»، فإنْ كنتما شهدتما بحقٍّ فقد أجزتُ شهادتكما على أنفسكما، وإنْ كنتما شهدتما بباطلٍ...إلخ([[509]](#endnote-499)).**

**والمستفاد من خبر عثمان ليس فقط الطعن في مالك الذي روى الحديث، بل الطعن في صدور الحديث من النبيّ**|**.**

**أجل، أرسله الهيثمي عن شيخٍ من قريش من بني تيم([[510]](#endnote-500)).**

**ورواه أيضاً أبو داوود([[511]](#endnote-501)) والبيهقي([[512]](#endnote-502))، عن عمرو بن مرزوق، عن شعبة، عن عمرو بن مرّة، عن أبي البختري.**

**والمشكلة في هذا السند هو عمرو بن مرزوق الباهلي([[513]](#endnote-503))، حيث كان صاحب غزو، أي إنَّه كان متخصِّصاً بالسِّيَر والمغازي، ولا خبرة له بالحديث. مضافاً إلى أنّه قد ضعَّفه جماعةٌ، كالعجلي([[514]](#endnote-504)).**

**6ـ والحديث السادس ضعيفٌ بأبي الزناد([[515]](#endnote-505))، الذي ضعّفه بعضٌ، ومنهم: مالك بن أنس، ولا سيما أنّ تضعيفه معلَّل بكونه كان صنيعةً لبني أمّية. فقد رُوي عن سفيان قال: جلستُ إلى إسماعيل بن محمد بن سعد فقلتُ: حدَّثنا أبو الزناد، فأخذ كفّاً من حصى فحصبني([[516]](#endnote-506)). وقال يحيى: قال مالك بن أنس: أبو الزناد كان كاتب هؤلاء القوم، يعني: بني أمّية. وكان لا يرضاه([[517]](#endnote-507)).**

**7ـ والحديث السابع وقع في سنده فضيل بن سليمان النميري، الذي ضعَّفه القوم؛ فقد قال النسائي: ليس بالقويّ([[518]](#endnote-508)). وعن ابن معين: ليس بثقةٍ([[519]](#endnote-509)). وعن أبي زرعة: هو ليِّن الحديث([[520]](#endnote-510)).**

**8ـ والحديث الثامن في سنده إسماعيل بن عمرو البجلي، وقد ضعَّفه كثيرٌ من الرجاليّين، منهم: أبو حاتم، والدارقطني، وابن عقدة، والعقيلي، والأزدي([[521]](#endnote-511)). وقال عنه الخطيب: وهو صاحب غرائب ومناكير، عن سفيان وعن غيره([[522]](#endnote-512)).**

والمتحصِّل **أنّ أسانيد الأحاديث المتقدِّمة ـ بالنسبة إلى خصوص الرواة بالواسطة وغير المباشرين ـ لم تسلم من القدح، طبقاً لرؤيةٍ ولمبنى في التوثيق والقدح، فلا تصحّ دعوى المفروغيّة من صحّتها. بل يمكن لأحد أن يدَّعي الخَدْشة فيها، وعدم الاطمئنان بنقلها عن الصحابة، الذين هم الرواة المباشرين.**

### جواب السؤال الثاني

**من خلال ما بيَّناه في الجواب عن السؤال الأوّل يتَّضح أنّ تلك الأحاديث تعتبر أحاديث آحاد ـ بلحاظ رواتها غير المباشرين ـ في كلّ طبقات رواتها، أو في بعضها.**

**ومن هنا يتجلّى أنّ دعوى تواترها هي دعوى جزافية، لا تستند إلى أيّ دليلٍ، طبقاً لجميع المباني الرجالية والحديثية. فحتى لو فُرض تصحيح أسانيدها فإنّها لا تخرج عن كونها أحاديث آحاد، كما هو واضحٌ.**

### جواب السؤال الثالث

**أمّا الحديثان الأوّل والثاني فإنّ الراوي المباشر لهما هو عائشة أمّ المؤمنين، كما مرّ. قال ابن عبد البرّ: وكلّ أصحاب مالك روَوْه عنه كذلك، إلاّ إسحاق بن محمد الفروي فإنَّه قال فيه: عن أبي بكر الصدّيق، عن النبيّ**|**([[523]](#endnote-513)).**

**وأورده الدارقطني في «الغرائب». وأشار إلى أنّ الفروي تفرَّد بزيادة أبي بكر في سنده [مسنده] ([[524]](#endnote-514)).**

أقول: **سوف يتَّضح أنّ إسناد الحديث كان إلى أبي بكر، وأنّ عائشة أمّ المؤمنين لم تسمَعْه مباشرةً من النبيّ**|**،** **وإنّما سمعَتْه من أبيها**، **فأرسلته عن النبيّ**|**. وقد ذكر الحافظ ابن حجر ذلك ثاني الاحتمالين في سنده، وإنْ لم يرجّح أحدهما([[525]](#endnote-515)). إلاّ أنّ هذا الاحتمال هو الأرجح في نظرنا؛ وذلك:**

**1ـ إنّ المنقول أنّ أوّل مَنْ طالب بالإرث هي السيّدة فاطمة الزهراء**÷**، سواء أكانت مطالبتها منفردة أو كان معها العباس، وقد ذكر الصحابيّ أبو بكر هذا الحديث جواباً لها. وكانت تلك الحادثة من الحوادث المهمّة التي حدثت أوائل خلافة أبي بكر. وقد شاع ذكرها في المجتمع الإسلامي، ولا سيّما المدني. وبعد وقوع هذه الحادثة بدأت أمّهات المؤمنين بالتفكير بالمطالبة بالإرث. فمن الطبيعي سماع أمّهات المؤمنين بتلك الحادثة، وما جرى فيها من حوارٍ، وما ذُكر فيها من أحاديث، والتي منها حديث «لا نورِّث»، الذي رواه أبو بكر.**

**2ـ كما أنّ ما جرى في تلك الواقعة من مطالبة السيدة فاطمة الزهراء**÷ **أبا بكر بإرثها من أبيها**|**، وادّعائه أنّ النبيّ قال: «لا نورِّث»، وما يمثِّل كلٌّ من المطالبة والردّ من أبعادٍ خطيرة؛ لأنّها تؤول إلى لوازم يستحيل أو يصعب الالتزام بها، ومنها: توجيه اتِّهام كبير للخليفة أبي بكر. وفي مثل هذه الحالة عادةً لا محيص من الإفادة من كافّة وسائل الإثبات المتاحة للدفاع عن الموقف المُحْرِج الذي اتَّخذه الخليفة تجاه مطالبة السيدة الزهراء**÷**، وكان عليه أن يبرِّئ ساحته ممّا رُمي به من هضم الحقّ بكلّ ما أوتي من قوّةٍ، ولا سيّما مع حدّة الموقف، وشدّة لحن الحوار الذي دار بين الطرفين، إلى حدٍّ وصل إلى المحاججة، وأغلظ كلٌّ منهما للآخر في الخطاب، بحيث انتهى في آخر المطاف إلى القطيعة بينهما والهجران. فلو كان ثمّة شخص واحد من الصحابة ـ عدا أبي بكر ـ قد سمع شيئاً من هذه الأحاديث من النبيّ**| **لاستدعاه الخليفة للإدلاء بشهادته، ولقطع دابر اللغط والقيل والقال، ولجَدَّ في طلب مَنْ سمع الحديث من النبيّ**| **من المسلمين، وأحضره للشهادة على ذلك، ولو بعد حينٍ لو فُرض أنّه قد فوجئ بتلك المطالبة، ولم تكن تسعفه وسائل الدفاع أو الإقناع حينها، أو لم تكن تحضره الحجّة القاطعة وقتها. فلو كانت السيّدة عائشة أمّ المؤمنين قد سمعَتْ الحديث من النبيّ**| **لما غاب عن أبيها توظيف هذا السند لإثبات حقّانيته؛ لكون الشاهد هو أمّ المؤمنين، التي يكون لشهادتها بالغ الأثر في مثل تلك الحال، ولما ضنَّتْ بالشهادة لو كانت قد طُلبَتْ منها.**

**وليُعلَمْ أنّ هذه الواقعة التي جَرَتْ أحداثها بهذا السياق التاريخي تعتبر من القرائن المهمّة والمؤثِّرة في تقييم هذه الطائفة من الأحاديث طُرّاً من ناحية السند، بل ومن ناحية المتن أيضاً.**

**3ـ إنّ أمّ المؤمنين عائشة هي نفسها إحدى رواة حديث مطالبة السيّدة الزهراء**÷ **بإرثها من أبيها**|**، كما مرّ في الحديث الثالث. وقد اشتملت تلك القصة على رواية أبي بكر لحديث «لا نورِّث». فمن المظنون قويّاً ـ بل من المطمأنّ به ـ كونها روَتْ ما سمعَتْه من أبي بكر، ولم تكن قد سمعَتْ من النبيّ**| **بصورةٍ مباشرة.**

**لكنْ لو كان الحديث مرويّاً عن عائشة أمّ المؤمنين بلفظ (سمعتُ) ونحوه، ممّا هو صريحٌ في السماع المباشر من النبيّ**| **ـ** **كما ورد عن أبي بكر بهذا اللفظ في بعض النقول ـ، لربما كان مثل هذا الاحتمال في كيفية نقل الحديث هنا مستبْعَداً.**

**ومن هنا جعل الحافظ حديث مطالبة السيدة الزهراء**÷ **مؤيِّداً وموافقاً لهذا الحديث، برواية الفروي الذي أسنده إلى أبي بكر([[526]](#endnote-516)).**

**أجل، ورد في رواية الطبراني: ...قالت عائشة: ...فقلت: ألا تتَّقين الله، ألم تسمَعْنَ رسول الله**| **يقول: «إنّا لا نورِّث». والحديث بهذا اللفظ ظاهرٌ في سماع أمّهات المؤمنين ذلك من النبيّ**| **سماعاً مباشراً، ولا سيّما مع ملاحظة التعبير بالفعل المضارع (يقول).**

أقول: **إنّه يمكن التعليق بأنّه لا مناص من رفع اليد عن هذا الظهور، بل والمناقشة فيه؛ وذلك:**

**1ـ إنّ الحديث مبتورٌ لم ينقل الأحداث والحوار بشكلٍ كامل. فلم ينقل موقف أمّهات المؤمنين بعد هذا الكلام، وما هو جوابهنّ لعائشة. فيحتمل سكوتهنَّ أو تأييدهنَّ أو ردّهنَّ.**

**وعليه فلا ظهور للحديث في سماعهنَّ الحديث مباشرة.**

**2ـ إنّه لا يمكن الالتزام بكون أمّهات المؤمنين قد سمعنَ حديث نفي الإرث من النبيّ**| **مباشرة؛ فإنّ لازمه اتّفاق الجميع ـ عدا عائشة ـ على مخالفة أمر النبيّ**|**، وتواطئهنّ على ذلك مع عثمان، الذي ليست له أيّ مصلحة شخصية في حصولهنَّ على شيءٍ من إرث النبيّ**| **أو عدم حصولهنّ. وهذا أمرٌ من المستبعد التسليم به، بل ممّا يطمأنّ بعدمه.**

**3ـ ورد في بعض الروايات أيضاً أنّ عائشة أمّ المؤمنين نفسها كانت قد تقدّمت بالمطالبة بإرثها من النبيّ**|**، لكنْ بعد حين، وذلك** **في زمان خلافة عثمان بن عفّان([[527]](#endnote-517)). فلو كانت سامعةً لهذا الحديث منه**| **مباشرةً فلا وجه لتعقُّل تلك المطالبة.**

**4ـ من المستبعد جدّاً تفرُّد عائشة بسماع الحديث من النبيّ، دون نظيراتها من أمّهات المؤمنين، ولا سيّما أنّ الحديث يتعلَّق بهنَّ ويهمّهنّ جميعاً.**

وأمّا الحديثان الثالث والرابع **فهما مسندان إلى أبي بكر، الراوي المباشر عن النبيّ**|**.**

وأمّا الحديث الخامس فقد يُتصوَّر أنّه دالٌّ صريحاً على سماع جميع مَنْ حضر مجلس المرافعة عند الخليفة عمر بن الخطّاب، وهم: المترافعان عليّ بن أبي طالب والعبّاس بن عبد المطّلب، والرهط عثمان بن عفّان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص([[528]](#endnote-518))، ولا سيما مع مناشدة عمر لهم، حيث قال: أنشدكم باللهِ الذي بإذنه تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أنّ رسول الله| قال: «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ»، يريد رسول الله| نفسه، فقال الرهط: قد قال ذلك، فأقبل على عليٍّ وعبّاس فقال: هل تعلمان أنّ رسول الله| قال ذلك؟ قالا: قد قال ذلك.

**لكنْ يَرِدُ على هذا التفسير للحديث:**

**1ـ رغم كون المناشدة حاسمة إلاّ أنّ التعبير الذي وردَتْ به هو (هل تعلمون) و(هل تعلمان). وهو ـ كما ترى ـ تعبيرٌ غير معيِّن لسبب حصول العلم، وهل هو السماع المباشر من النبيّ**| **أو السماع عنه بالواسطة. فلا تنعقد لهذا الحديث أيّ دلالة على كون أولئك النفر قد سمعوا الحديث من النبيّ**| **مباشرة.**

**2ـ إنّ أحد أولئك الرهط هو عثمان بن عفّان، وهو ممَّنْ لم يسمع الحديث من النبيّ**| **بشكل مباشر قطعاً؛ وذلك:**

**1ـ إنّ الوارد في حديث عائشة المتقدِّم أنّ أمّهات المؤمنين كنَّ قد انتخَبْنَه رسولاً إلى أبي بكر؛ ليطالب بإرثهنَّ من النبيّ**| **بالوكالة، فكيف يتناسب ذلك مع كونه سمع مباشرةً من النبي**ّ| **حديث نفي الإرث؟!**

**2ـ لقد رُوي عن عثمان بن عفّان ـ عندما طالبَتْه بإرثها من النبيّ**| **أيّام خلافته ـ تصريحه بردّ هذا الحديث، حيث طعن فيه، واتَّهم راويه بالتواطؤ([[529]](#endnote-519)). وكان لذلك الردّ للحديث من قِبَل عثمان، وشجبه لأمّ المؤمنين عائشة، التأثير الكبير على برودة العلاقة بينهما، بل على إعلان عائشة معارضتها وتحريضها عليه، ونبزها له، ونعتها إيّاه بما لا يليق.**

أقول: **ولعلَّه لمعروفية موقف عثمان السلبي من حديث نفي الإرث يلاحظ في بعض روايات حديث ابن الحدثان أنَّه جعل بدل (عثمان) (طلحة)، ودُلِّس في الحديث([[530]](#endnote-520)).**

**3ـ كما أنّ محور القصّة المنقولة في هذا الحديث هو المنازعة بين عليٍّ وعباس على ميراث النبيّ**|**، فكيف يتلاءم هذا مع كونهما كانا قد سمعا الحديث من النبيّ**|**، ولو بالواسطة، فضلاً عن سماعهما منه مباشرة، كما هو المدَّعى؟!**

**هذا، مع قطع النظر عن اشتمال متن الحديث على مضامين غير مقبولة بحالٍ، كما سيأتي بيان ذلك بشيء من التفصيل.**

وأمّا سائر الأحاديث **فيظهر الحال فيها:**

**1ـ ممّا تقدَّم في النقطة الأولى لدى الكلام حول الحديث الأوّل، حيث ذكرنا قرينة هامّة، ألا وهي شيوع قصّة مطالبة السيدة الزهراء**÷ **أبا بكر بإرثها من أبيها**|**، وردّه لها بحديث «لا نورث»؛ إذ بعد وقوعها وشيوعها بدأت ظاهرة رواية الصحابة لهذا الحديث، وأمّا قبلها فلا عين له ولا أثر.**

**2ـ ممّا مرّ في النقطة الثانية، من توفُّر الدواعي الكثيرة والملحّة لرواية هذا الحديث ونقله من قِبَل الصحابة الذين سمعوه مباشرة من النبيّ**|**، وإقامة الشهادة بالحقّ؛ نظراً لوقوع الاختلاف الحادّ بين السيدة الزهراء**÷ **وبين الخليفة، وما ينطوي عليه ذلك الاختلاف من أبعاد خطيرة.**

**3ـ ممّا ذكرناه أيضاً في النقطة الثالثة، من عدم ورود تلك الأحاديث بلفظ (سمعتُ) ونحوه، ممّا هو صريح في السماع المباشر من النبيّ**| **ـ** **كما ورد عن أبي بكر بهذا اللفظ في بعض النقول ـ، حتّى يُستبعَد السماع عن النبيّ**| **بالواسطة؛ فإنّ الوارد لفظ (قال) ونحوه. وهذا اللفظ وإنْ كان ظاهر سياقه دالاًّ على النقل المباشر عن النبيّ**|**، لكنّنا نصرفه عن ظاهره؛ بحسب مقتضى القرينة المتقدّمة.**

**4ـ بل حتّى لو فُرض ورود التعبير بلفظ (سمعتُ) ونحوه، ممّا هو صريح في الدلالة على كون السماع من النبيّ**| **مباشرةً، فإنّه لا بُدَّ من تأويلها إلى السماع عن النبيّ**| **بالواسطة؛ وذلك بلحاظ القرائن الحالية المتقدّمة، التي توجب القطع بانحصار السماع المباشر بالصحابيّ أبي بكر فقط وفقط.**

**5ـ ثمّ إنّ اختلاف التعبير في نقل الحديث لا يدلّ على تكرُّر سماع أبي بكر هذا الحديث من النبيّ**| **لأكثر من مرّة؛ فإنّه ممّا يستبعد جدّاً ـ بل يُطمأنّ بعدمه ـ، ولا سيّما إذا لاحظنا ظاهرة انحصار النقل المباشر عن النبيّ**| **به، وهذا ما يرجّح فرضية كون المنقول عن النبيّ**| **ليس نقلاً حرفيّاً، بل هو منقولٌ بالمعنى. فلا تعدّد في حديث نفي الإرث، سواء أكان بصيغة «لا نورِّث» أو بصيغة «لا يقتسم ورثتي ديناراً». بل سيأتي أنّ بعض المحقِّقين ـ كالقرطبي ـ يرى أنّ أبا بكر لم يسمع هذا البيان من النبيّ**|**، لا بهذه الألفاظ ولا ما يشابهها، وإنّما استنبط ذلك من بيانٍ آخر صدر من النبيّ**|**.**

فتحصَّل **أنّ هذه الأحاديث وإنْ تعدّد رواتها المباشرون بحسب الظاهر، إلاّ أنّه يتّضح ـ بعد التأمُّل ـ انحصارُهم في راوٍ واحد لا أكثر، وهو الصحابيّ أبو بكر.**

**وعليه فيتمّ القول بكون حديث «لا نورِّث» هو خبرُ واحدٍ، حتى أنّ بعض الأصوليّين استدلّ في بحث حجّية خبر الواحد، وفي بحث جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، برواية الصحابيّ الواحد، ومثَّلوا له بحديث «لا نورِّث»([[531]](#endnote-521)). وليس هو من قسم الخبر المستفيض، فضلاً عن دعوى كونه من المتواتر بالنسبة إلى الصحابة، كما زعمه بعضٌ، كالباجي.**

**وإذا ثبت كونه خبر آحاد إذن يمكن البحث في مدى حجّيته شَرْعاً لإثبات الأحكام الشرعية.**

### البحث الثاني: في حجّية حديث **«**لا نورِّث**»** بلحاظ كونه خبر آحاد

**1ـ وليُعلَمْ أنّه لم يَرِدْ في الأدلّة اللفظية عنوان (أنّ خبر الواحد حجّة)، حتّى ندور مدار العنوان المأخوذ في لسان الدليل اللفظي وجوداً وعدماً، فهو ليس نظير عنوان (الصعيد) المأخوذ في دليل التيمّم، كي يُقال: متى ما صدق الصعيد ساغ التيمُّم به؛ فإنّ خبر الواحد عنوان منتزَعٌ من الأدلّة. هذا من جهةٍ.**

**ومن جهة أخرى إنّ حجية خبر الواحد بالرغم من أنّها مستفادة من الأدلّة الشرعية ـ لفظية وغير لفظية ـ، إلا أنّها ليست أمراً تعبّدياً صِرْفاً أسَّسه الشارع، بل هو أمرٌ عقلائيّ، أمضَتْه الشريعة، ومشى الشارع المقدَّس في إيصال أحكامه على طريقة العقلاء المعتمدة عندهم. والعقلاء إنّما يعتمدون على خبر الواحد بلحاظ كاشفيته نوعاً عن الواقع الذي أخبر عنه، فتدور الحجّية معها حيثما دارت. فحين يكون ثمّة نقص أو تشكيك في هذه الكاشفية لا يُعلَم حينئذٍ حجّية إخبار الواحد.**

**وليس مرادنا الكاشفية الشخصية، بل مرادنا الكاشفية النوعية، أي إنّ العقلاء نوعاً يتردَّدون في قبول الخبر والاعتماد عليه فيما لو كان ناقل الخبر مشكوكاً في نقله؛ لأيّ سبب كان، ولا سيّما إذا كان الناقل ينقل خبراً لصالحه، وخاصّة إذا كان طَرَفاً في خصومةٍ. ومن هنا نرى الرجاليّين وعلماء الجرح والتعديل لا يبنون على رواية تزكّي راوياً ينقلها الراوي نفسه.**

ربما يُقال: **إنّ حجّية خبر الواحد نظير حجّية شهادة الشاهد في باب القضاء، فإنّ الشاهد إذا كان واجداً لشرائط الشهادة تكون شهادته معتَبَرة شَرْعاً، ولا أثر للتشكيك ـ سواء أكان شخصياً أو نوعياً ـ في صحّة ما يشهد به.**

والجواب: **إنّ الفرق بين البابين شاسع؛ إذ إنّ عنوان (الشاهد) قد ورد في لسان الأدلّة الشرعية، وقد تعبَّدنا به الشارع، وإنْ كان لذلك جذورٌ عقلائية، فيكون معتبراً مطلقاً، إلا في الموارد المستثناة. ولا قيمة للشكّ البتّة؛ فإنّ للشارع نظراً خاصّاً في كيفية القضاء، وطرق الإثبات، وله ملاكاته في فصل الخصومات، بخلاف باب خبر الواحد الذي هو أمرٌ عقلائيّ بَحْت، وليس للشارع فيه نظر خاصّ، في مقابل طريقة العقلاء في تعويلهم في شؤونهم الحياتية المختلفة على إخبار الواحد، وكون الملاك في ذلك عندهم هو محض كاشفيّته عن الواقع ليس إلاّ. ولذا تنهدم حجّيته بمجرّد الشكّ في تلك الكاشفية النوعية، وإنْ لم يقطعوا بكذبه ومخالفته للواقع.**

**ومن هنا جنح بعض الأصوليين إلى تبنّي موقفٍ آخر تجاه حجّية خبر الواحد، وقد تمثَّل ذلك في اتّجاهين:**

الأول: **الذي يرى بأنّ الحجّية تدور مدار الوثوق بصدور الخبر، حتّى ولو كان الراوي غير ثقة.**

الثاني: **الذي لا يرى حجّية خبر الواحد مطلقاً، بل إنّ الحجّية تثبت لخصوص الخبر المقطوع صدوره، مهما كان منشأ القطع.**

**ولسنا في صدد البحث في ترجيح أيٍّ من الاتجاهات هنا، وإنّما نريد بيان أنّ هذه الاتّجاهات تنطلق ممّا هو مرتكز في أذهان المتشرِّعة من أنّ الملاك هو الكاشفيّة.**

**إذن فعندما يكون ثمّة شكّ في كاشفيّة خبرٍ من أخبار الآحاد نوعاً فسوف تتزعزع هذه الكاشفية، وبالتالي تتزعزع حجّيته؛ لابتنائها عليها.**

**وبالنسبة إلى ما نحن فيه، وهو حديث «لا نورِّث»، لو ادّعى أحد الفقهاء التشكيك فيه؛ من خلال إبراز بعض القرائن الحاليّة الخاصّة أو العامّة، ودراسة الظروف الموضوعية التي رُوي فيها، فسوف تكون النتيجة هي عدم حجّيته بالنسبة إليه.**

**ثمّ إنّ عدم الحجّية لا يساوق بالضرورة كذب المُخْبِر واتّهامه بالوضع، فإنّ دعوى ذلك ـ مضافاً إلى كونه خارجاً عن مسؤوليّة الفقيه ـ بحاجة إلى مُثبِتات علمية ومسوِّغات شرعية، فإنّ هناك ما لا يُعَدّ ولا يُحصى من الأسباب الكامنة وراء ظاهرة عدم نقل الخبر كما صدر من النبيّ**|**؛ إذ لعلّ الناقل اشتبه في السماع، أو لعلّه نسي، أو لعلّه نقل المضمون وأخطأ في الفهم، أو لعلّ المنقول كان حكماً مستنبطاً من قِبَل الناقل ومستفاداً من نصٍّ شرعيّ، أو لعلّ حال الناقل وظروفه لم تكن اعتياديّة، كما لو كان في حالة غضب وخصومة أو كان خائفاً ومجبراً.**

**وإنّما أنبِّه على ذلك من أجل أنْ لا ينجرّ الباحث بهذا الشأن إلى المهاترات والاتّهامات والخروج عن منطق البحث العلميّ.**

**2ـ ثمّ إنّ القرائن المشكِّكة التي يمكن إثارتها تجاه النقل لهذا الحديث ما يلي:**

**1ـ قبل كلّ شيء لا بُدَّ من ملاحظة مدى تأكّد الخليفة أبي بكر نفسه من صحّة الحديث الذي زعم دلالته على نفي توريث التركة النبوية، واطمئنانه إلى سماع ذلك من رسول الله**|**، وثباته عليه.**

**ويُمكننا فهم ذلك ممّا تُحدِّثنا به الروايات والنقول التاريخية. وهي وإنْ أمكن المناقشة في بعضها، لكنّها بمجموعها يمكن أن تُثير الشكّ في كون أبي بكر كان واثقاً تمام الوثوق بسماعه حديث نفي الإرث من رسول الله**|**. ومنها:**

**أـ رُوي أنّ الخليفة أبا بكر سلَّم فَدَكاً للزهراء**÷**، وكاد الأمر أن يتمّ لولا أن تدخَّل عمر واعترض عليه، قائلاً له: ما هذا؟ فقال له: كتاب كتبتُه لفاطمة بميراثها من أبيها، فقال: ماذا تُنفق على المسلمين وقد حاربَتْك العَرَب كما ترى؟! ثمّ أخذ الكتاب فشقَّه([[532]](#endnote-522)).**

**ب ـ إظهار الخليفة أبي بكر الندم ساعة وفاته على عدم تسليم فدك لفاطمة**÷**([[533]](#endnote-523))، وقد بلغ به التأثُّر حيناً أنْ قال للناس، وقد اجتمعوا حوله: أقيلوني بَيْعتي.**

**وفي ذلك يقول الشهيد الصدر: «وندرك من هذا أنّ الخليفة كان يطوي نفسه على قلقٍ عظيم، مردُّه إلى الشعور بنقص مادّي في حكمه على فاطمة**÷**، وضعف المدرك الذي استند إليه»([[534]](#endnote-524)).**

ج ـ ولا ننسى أنّ أبا بكر أوصى([[535]](#endnote-525)) أنْ يُدفن إلى جوار رسول الله|، ولا يصحّ ذلك إلاّ إذا كان قد عدل عن اعتبار روايته مَدْرَكاً قانونياً في الموضوع، واستأذن ابنته في أن يدفن في ما ورثته من أرض الحُجْرة ـ إذا كان للزوجة نصيبٌ في الأرض، وكان نصيب عائشة يَسَع ذلك ـ. ولو كان يرى أنّ تركة النبيّ| صدقةٌ مشتركة بين المسلمين عامّة للزمه الاستئذان منهم. وهَبْ أنّ البالغين أجازوا ذلك فكيف بالأطفال والقاصرين ممَّنْ كانوا في ذلك الحين؟!([[536]](#endnote-526)).

**د ـ ونحن نعلم أيضاً أنّ الخليفة لم ينتزع من نساء النبيّ بيوتهنَّ ومساكنهنّ التي كنَّ يسكنَّ فيها في حياة رسول الله**|**. فما عساه أن يكون سبب التفريق الذي أنتج انتزاع فدك من الزهراء، وتخصيص حاصلاتها للمصالح العامّة، وإبقاء بيوت نساء النبيّ**| **لهنّ يتصرَّفْنَ فيها كما يتصرَّف المالك في ماله، حتّى تستأذن عائشة في الدفن في حجرتها؟! أكان الحكم بعدم التوريث مختصّاً ببضعة النبيّ**| **أو إنّ بيوت الزوجات كانت نحلةً لهنّ؟ فلنا أن نستفهم عما أثبت ذلك عند الخليفة، ولم تقُمْ بيّنة عليه، ولا ادَّعَتْه واحدة منهنّ. وليست حيازتهنّ للبيوت في زمان رسول الله**| **شاهداً على ملكيتهنَّ لها؛ لأنّها ليست حيازة استقلالية، بل من شؤون حيازة النبيّ**|**، ككلّ زوجة بالنسبة إلى زوجها. كما أنّ نسبة البيوت إليهنّ في الآية الكريمة:** ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ **(الأحزاب: 33)****لا يدلّ على ذلك؛ لأنّ الإضافة يكفي في صحّتها أدنى ملابسة، وقد نُسبت إلى النبيّ**| **في القرآن الكريم بعد تلك الآية بمقدارٍ قليل؛ إذ قال الله تبارك وتعالى:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ **(الأحزاب: 53)**. **فإذا كان الترتيب القرآني حجّةً لزم الأخذ بما تدلّ عليه هذه الآية. وورد في صحاح السنّة عن رسول الله**| **إسناد البيت إليه في قوله: «إنّ ما بين بيتي ومنبري روضةٌ من رياض الجنّة»(**[[537]](#endnote-527)).

**2ـ إنّ الخليفة الأوّل هو راوٍ، وهو مدَّعٍ وطَرَف في الدعوى، في آنٍ واحد. وليس له دليل في تلك الدعوى سوى هذا الحديث، الأمر الذي يثير الشكّ، ويدعو إلى التوقّف في قبولها؛ لأنّها رُويت في ظروفٍ غير اعتيادية؛ نظراً لروايته هذه الرواية بعد وقوع الخصومة، لا قبلها.**

**3ـ لو كان مثل هذا المضمون صادراً عن النبيّ**| **فكيف يبيِّنه لأبي بكر، مع عدم حاجته إليه؛ لعدم كونه محلاًّ لابتلائه، فإنّه ليس وارثاً للنبيّ**|**، ولم يبيِّنه لوَرَثته؟! بل كان ينبغي للنبيّ**| **ـ** **بل يجب عليه ـ أن ينبِّه أهل بيته وعترته وبنته وأزواجه على ذلك، وإلاّ لسبَّب السكوت الإغراء بالمعصية، والتقصير في أمر تبليغ الرسالة؛ باعتبار أنّ الأمر يخصُّهم بالذات، وهو محلّ ابتلائهم؛ ولأنّ جهلهم بهذا الحكم سيبعث على اختلاف الأمّة. وفي ذلك يقول الشهيد الصدر: «هل يمكننا أن نقبل أنّ رسول الله**| **يجرّ على أحبِّ الناس إليه، وأقربهم منه، البلايا والشدائد، وهي التي يغضب لغضبها، ويسرّ لسرورها، وينقبض لانقباضها([[538]](#endnote-528)). ولم يكن ليكلّفه دفع هذه المحن عنها أكثر من إعلامها بحقيقة الأمر؛ لئلاّ تطلب ما ليس لها بحقّ. وكأنّ رسول الله**| **لذَّ له أن تُرزى ابنته، ثمّ تتّسع هذه الرزيّة فتكون أداة اختلاف وصخب بين المسلمين عامّة، وهو الذي أرسل رحمةً للعالمين، فبقي مُصِرّاً على كتمان الخبر عنها، مع الإسرار به إلى أبي بكر؟!»([[539]](#endnote-529)).**

**4ـ ثمّة تساؤلات حَرِجَة تواجه هذا الحكم المستغرَب في نفسه. ومن هذه التساؤلات ما يلي: إنْ كان الحكم بعدم التوريث خاصّاً بالنبيّ**| **فحَسْب، دون سائر الأنبياء**^**، فلِمَ لم يُبلِّغه لورثته؟! وإنْ كان عامّاً فلِمَ أهمل الرُّسُل السابقون تبليغه للناس، وتعريف ورثتهم به؟! أو أنّ الحكم بعدم توريث الأنبياء**^ **الذي ذهب إليه الخليفة ممّا اختزنه الوحي لخاتم المرسلين**|**، واقتضت المصلحة تأخير بيانه عن وقت الحاجة، فلم يطّلع عليه أحدٌ من أنبياء الله**^ **قبله**|**؟! أو أنّ المصلحة الإلهية اقتضت إجراءَه على ابنته الصدّيقة**÷ **دون سائر ورثة الأنبياء**^**؟! أو أنّهم كانوا قد انتهجوا هذا الطريق، ونفّذوا الحكم بعدم التوريث، ومع ذلك لم يُؤثَر في التواريخ جميعاً؟! أو أنّ هناك عللاً وأسباباً أخرى وراء ذلك؟!([[540]](#endnote-530)).**

**5ـ قد دلّت كافّة الدلائل التاريخية على أنّ جميع أزواج النبيّ**| **ـ بالإضافة إلى فاطمة**÷ **ـ قد طالبْنَ أبا بكر بحقهنَّ من الإرث، باستثناء أمّ المؤمنين عائشة([[541]](#endnote-531))، بل نُقِل مطالبتُها بالإرث زمن خلافة عثمان، كما سيأتي.**

6ـ لقد أفاد العلاّمة الحلّي بأنّ أبا بكر فعل بخلاف ما يتضمَّنه حديث «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ». فقدناقض فعله أيضاً هذه الرواية؛ لأنّ أمير المؤمنين× والعبّاس اختلفا في بغلة رسول الله| وسيفه وعمامته، وحكم بها ميراثاً لأمير المؤمنين×، ولو كانت صدقةً لما حلّت على عليّ×، وكان يجب على أبي بكر انتزاعها منه([[542]](#endnote-532)).

**وروى أحمد في مسنده، عن إسماعيل بن رجاء، عن عمير ـ مولى العبّاس ـ، عن ابن عبّاس قال: لمّا قُبض رسول الله**|**، واستُخلف أبو بكر، خاصم العباس عليّاً في أشياء تركها رسول الله**|**، فقال أبو بكر: شيءٌ تركه رسول الله**| **فلم يحرِّكه، فلا أحرّكه...الحديث([[543]](#endnote-533)).**

وروى ابن أبي الحديد، عن أبي بكر الجوهري، عن الضحّاك، عن هشام بن محمد، عن عوانة بن الحكم، عن أبي بكر أنّه قال: أمّا بعد فقد دفعتُ آلة رسول الله| إلى عليّ...الحديث([[544]](#endnote-534)).

**أقول:** والغريب أنّه قد ورد في تتمّة هذا الحديث نفسه مسألة نفي الإرث، حيث عطف أبو بكر على ما تقدَّم القول: وأمّا ما سوى ذلك فإنّي سمعتُ رسول الله| يقول: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورِّث...»([[545]](#endnote-535))، ولم يقُلْ: إنّني خوَّلتُ علياً باعتباري وليّ الأمر بعد النبيّ|، بل عدَّها خارجةً عن الأموال العامّة.

**7ـ لقد ورد في بعض النقول للحديث أنّه ورد فيه تتمّة: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورِّث ذهباً ولا فضّة، ولا أرضاً ولا عقاراً ولا داراً، ولكنّا نورِّث الإيمان والحِكْمة والعلم والسنّة»([[546]](#endnote-536)). فبناءً على وجود هذه الفقرة ينفي الحديث نفسَه بنفسه. وهذا غير معقول؛ إذ إنّ مفاد الحديث كما فهمه الخليفة الأول يثبت أنّ أهل بيت النبيّ**| **قد ورثوا منه علمه وحِكْمته، فكيف يكونون جاهلين بما صدر عن مورِّثهم، وهو رسول الله**|**؟!**

**فكلُّ ما يقوله أهل البيت**^ **من نقلٍ لحديث أو ردٍّ له أو بيان له يجب اتّباعهم، بل يدلّ هذا الحديث على حصر العِلْم النبويّ بهم فقط وفقط، وإلاّ فلا معنى لوراثة النبيّ**| **حينئذٍ.**

**8ـ قد ردَّ هذا الحديث عددٌ من الصحابة الكبار، كالإمام عليّ**× **والعبّاس والسيّدة فاطمة الزهراء**÷**. وقد أشار مسلم إلى ذلك في صحيحه، في كتاب الجهاد والسير، حيث ورد في حديث مالك بن أوس، وفيها قول عمر: فقال أبو بكر: قال رسول الله**|**: «لا نورِّث، ما تركنا صدقةٌ»، فرأيتماه كاذباً آثماً غادراً خائناً... وأنا وليّ رسول الله**| **ووليّ أبي بكر، فرأيتماني كاذباً آثماً غادراً خائناً...([[547]](#endnote-537)). وأيضاً ورد في حديث عائشة: فأبى أبو بكر أن يدفع إلى فاطمة شيئاً، فوجَدَتْ فاطمة على أبي بكر في ذلك، فهجَرَتْه فلم تكلِّمْه حتّى توفِّيت([[548]](#endnote-538)).**

**وهؤلاء نفَوْا صدور الحديث، لا أنّهم نفَوْا سماعه فقط، وإلاّ لا معنى لأن يردّ شخصٌ حديثاً لم يسمعه، ولا سيّما إذا كان عالماً، ولا سيّما الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب**× **الذي كان أعلم الصحابة بالكتاب والسنّة، الذي يكون نفيه للحديث بأيّ صيغة كانت كاشفاً عن نفيه لصدوره. بل ورد عن أهل البيت**^ **الردّ الشديد، وبيان مخالفته لحكم الله وكتابه.**

ثمّ كيف يسوغ شرعاً للمؤمن تكذيب مَنْ نقل له حديثاً لم يسمَعْ به من قبل وتخوينه وتأثيمه؛ بسبب عدم سماعه للحديث قبل هذا النقل؟!

**ـ يتبع ـ**

الهوامش

# إثبات الشهور القمريّة

# إشكاليّات في منهج الاستدلال

السيد جعفر محمد حسين فضل الله([[549]](#footnote-11)\*)

الهدف من هذه المقالة هو محاولة إثارة التفكير حول الآليّات التي يجري أو ينبغي استخدامها في عمليّة الاستنباط في مثل الظواهر الكونيّة، والتي لها ارتباط أو وقعت موضوعاً لحُكمٍ شرعيّ، كالبحث في مسألة المواقيت الشرعيّة، والتي من أهمّها وأكثرها إثارة للجدل في السنوات الأخيرة مسألة بدايات الشهور القمريّة... وليس الهدفُ الوصول إلى نتيجةٍ أو تبنٍّ لرأيٍ نهائيّ في المسألة؛ فلذلك مجالُه وأهله.

### 1ـ الشهر بين الشرعي والفلكي

شاع في الفقه الإسلامي الفصل بين الجانب التكويني لحركة القمر والجانب الشرعي المرتبط ببدايات الشهور؛ وذلك نتيجةً لاشتراط الرؤية في ثبوت الشهر شرعاً. وأصبح بديهيّاً أنّ فرض رؤية الهلال لا تتمّ واقعاً إلاّ بعد مضيّ مقدارٍ من الساعات على خروجه من تحت شعاع الشمس، المعبَّر عنه بالخروج من المحاق.

ومن الممكن أن ينتفي مبرِّر المقالة هذه، أو كثير من نقاطها، إذا قلنا بأنّ موضوع الحكم الشرعي ليس هو الظاهرة الكونيّة المرتبطة بحركة القمر قياساً بالشمس والأرض، وإنّما المسألة لها موضوعٌ مرتبط بالمكلَّف في عالم تنجُّز التكليف بالصوم أو بالبلوغ أو بوجوب وفاء الديون أو بالحجّ وما إلى ذلك؛ حيث يكون المفترض للتنجّز هو خصوصيّات أُخذت في موضوع الوجوب، نتيجتها الفصلُ بين الظاهرة الكونية والظاهرة الشرعية للشهر، كما جاء تعبير الشهيد الصدر بـ «الشهر الفلكي» و«الشهر الشرعي»([[550]](#endnote-539))، وذلك من خلال اعتبار الأدلّة الدالّة على شرطيّة الرؤية للتكليف، دون التأريخ للأيّام والشهور وأحداثها مثلاً؛ أو من خلال تقييد بعض النصوص بما كان من وسائل الإنسان العادي، كما يراه السيد الخوئي([[551]](#endnote-540))؛ أو من خلال قياس الأحكام الشرعية المعلَّقة على ظاهرة الشهر على الأحكام الشرعية المعلّقة على ظاهرتَيْ الشروق والغروب، كما تصوَّره بعض الباحثين، حيث إنّ التطوّر العلمي أفادنا بأنّ ظاهرة شروق الشمس، أي بروز حافّة الشمس العليا من خلف الأفق، يتأخَّر عن واقع الشروق حوالي ثماني دقائق، وهي المدّة التي يحتاجها الضوء ليصل من قرص الشمس إلى الأرض([[552]](#endnote-541)).

وفي المبدأ ليس هناك ما يمنع من ذلك؛ لأنّ الأحكام وطبيعة موضوعاتها باختيار الشارع بما هو شارع، وعليه فيمكن أن يعلّق الحكم على موضوع تكويني، ويمكن أن يعلِّقه على موضوعٍ مركَّب بين التكويني والعُرْفي.

لكنّنا نقول ـ في المنهج ـ: إنّ هذه النقطة لا بُدَّ أن توضع كإحدى الفرضيّات ابتداءً، وحسمُها لا يتمّ إلاّ بعد الفراغ عن المنهج الأوفق الذي ينبغي أن نعتمده في بحث مثل هذه القضايا، ممّا سيأتي في النقاط الآتية؛ لأنّ الأمر سيغدو عندئذٍ أشبه بالمصادرة أو القياس المنهيّ عنه.

لا نقصد بإيرادنا هذا أنّ مَنْ انتهى إلى تلك النتيجة، وتبنّاها فقهيّاً، قد صادر بها على المطلوب، أو أنّه انطلق في بحثها والاستنتاج منها دون منهجٍ، بل ما نقصد الرمي إليه هو ما تقتضيه الموضوعيّة العلميّة، من الوقوف معرفيّاً ونفسيّاً على مسافة واحدةٍ من جميع الأفكار. هذا من جهةٍ.

ومن جهة أخرى فإنّ إيراد هذه المقالة لأفكارٍ حول المنهج، والذي يستبطن ـ بطبيعة الحال ـ تخطئة أو إثارة علامات استفهام أمام المنهج المتَّبع عموماً، يعني أنّ تلك النتيجة التي يمكن أن يتبنّاها أيّ فقيه قد تكون ناشئة من عدم ملاحظة بعض النقاط الآتية ـ على فرض تماميتها ـ، ممّا يؤكِّد ما نرمي إليه من ضرورة التعامل معها كفرضيّة مطروحة، لا كنتيجة تلقي بظلالها على توجيه البحث، ولو في اللاشعور.

وربما تجدر الإشارة هنا إلى الطريقة المتداولة في التقديم لأيّ بحثٍ من بحوث الفقه، حيث يجري حشد الموافقين والمخالفين، بالطريقة التي قد تسقط الباحث نفسيّاً قبل الدخول إلى ميدان البحث، والانشغال بأدواته، وتلمُّس الفرضيّات الممكنة تبعاً لإمكانات الأدلّة الواردة في المقام.

كيف يمكن أن نتوقَّع ـ مثلاً ـ روحيّة الباحث عندما يقرأ عبارة صاحب (جواهر الكلام): «بلا خلافٍ أجده بين المسلمين، بل الإجماع بقسمَيْه عليه، بل المحكيّ من الفريقين متواتر كالنصوص، من غير فرقٍ بين أهل العِصْمة منهم وبين غيرهم»، «بل لعلّه ضروري»؟! وفي المقابل كيف نتوقَّع روحيّته في الإقدام على البحث عند قراءته مثلاً: «الأقوال المحتملة في المسألة هي الآتية»؟، بغضِّ النظر عمّا هو المشهور أو الإجماع أو غيره. وإذا كان الباحث من القائلين بحجّية الشهرة الفتوائيّة أو الإجماع المحصّل أو المنقول أو ما إلى ذلك فليكُنْ ذلك من ضمن الأدلّة التي تُساق عندئذٍ على اختياره؛ إذ لا أحد قائلاً بذلك، أو بواحدٍ منها، يترك البحث في الأدلّة اللفظيّة ويصرف جُهْده فقط في تحقيق صغرى الإجماع أو الشهرة أو ما إلى ذلك.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الطريقة الثانية في العرض، والتي تتمّ على قاعدة إشاعة الروح العلميّة واحتضان الشجاعة العلميّة والحرّية الفكريّة في البحث العلمي، هي التي تسمح بتراكم العلوم، واستخراج مكنونات العلماء والباحثين، دون حالة التوهين السابق من أيّ رأيٍ، أو إضعاف روحيّة البحث أمام أيّ اتّجاهٍ فقهيّ سائد.

### 2ـ استقصاء الفرضيّات

إنّ مسألة صوغ الفرضيّات المحتملة قبل الدخول إلى عالم البحث العلمي تنشأ من إعمال الخيال العلمي في المرتكزات والقبليّات والمعارف المتنوّعة التي اختبرها الباحث خلال دراسته الأوّلية، أو خلال احتكاكه بعالم الأفكار، أو بالمستجدّات العلميّة في عالم الاكتشافات وما إلى ذلك، حتّى في ما قد تبرزه العلوم الأخرى في ميادينها غير الفقهيّة.

نعم، ممّا لا شكّ فيه أنّنا عندما نطرح فكرة الخيال العلميّ فلا ليحلّق الخيال في عالم الافتراضات التجريديّة التي قد تصرف الجهد والوقت في غير محلّه، وتحول دون الركون إلى أرضٍ ثابتة في عالم البحث والاستنتاج، بل ذلك الخيال الناشئ من خلال جملة من المعطيات (أهمّها: إمكانيّات الأدلّة من حيث دلالاتها الذاتية والموضوعيّة) التي تحفِّز جملة من الإشكاليّات والاحتمالات، فيراها الباحث ممكنةً في عالم الثبوت، وتستحقّ البحث، في مقابل ما يقطع أو يطمئنّ بعدم إمكانها ثبوتاً، على أن يرتكز ذلك إلى القواعد النظريّة التي تدخل في إطار المنهج.

ولتوضيح هذه النقطة الأخيرة نضربُ مثالاً في ما يخصّ الإجماع والشهرة؛ فإنّه لا يصحُّ لباحثٍ أو فقيه أن يستبعد أيّ فرضيّة ممكنةٍ لمجرَّد كونها مخالفة للمشهور أو للإجماع، بل قد لا يحقُّ له ـ من الناحية العلميّة ـ أن يترك الانشغال بالأدلّة الأخرى حتّى إذا كان من القائلين بحجّية الإجماع والشهرة كدليلٍ مستقلّ؛ لأنّ تبنّي تلك الحجّية لا ينفي فرضيّة تغيُّر الرأي تجاه قواعد المنهج، وآليّات الاستنباط تبقى قائمةً، بمعنى أنّه يُمكن أن يكون من بين الفرضيّات البحث في المسألة على فرض عدم حجّية الإجماع أو الشهرة، بحيث قد يقدّم إليه البحث معطيات جديدة قد تدفعه لاحقاً إلى إعادة النظر في تبنّيه لفكرة حجّية الإجماع أو الشهرة الفتوائيّة، ولا سيَّما بعد تراكم البحوث. وعلى هذا الأساس كيف له أن يبقي بابها مفتوحاً إذا بات يتعامل معها ضمن منطق القداسة التي يغلق باب البحث فيها نهائيّاً، وترك الانشغال بالأدلّة الأخرى التي قد تثير أمامه إشكاليّات في لحظة لمعةٍ فكريّة خاطفة.

ولعلّنا هنا نجد أنفسنا منساقين نحو إلغاء كلّ الحواجز أمام العلم. فليس هناك فرضيّة تافهة، وليس هناك فكرةٌ سخيفةٌ، وليس هناك توهينٌ لرأيٍ، إلاّ ما يُظهره البحث العلميّ كذلك؛ لأنّ ما هو سخيفٌ أو تافه أو واهن قبل البحث قد يكون ناشئاً من العوامل النفسيّة أو المعرفيّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة أو ما إلى ذلك، التي تؤثّر على الإنسان في إطلاق أحكامه. وكم من حكمٍ أو رأيٍ كان بنظر شخصٍ تافهاً، استطاع شخصٌ آخر أن يُقيم عليه دليلاً قويّاً ومتيناً؟!

يبقى أن نؤكّد ـ ضمن هذه النقطة ـ على التمييز بين إمكانيّات الأدلّة وإمكانيّات الآراء لتحمّل نظريّةٍ ما. ونطرحُ هنا مثالاً، وذلك في البحث في كيفية الغُسْل، والفرضيّات المحتملة ـ تبعاً للآراء الواردة ـ هي الترتيب بين الجزء الأيمن والأيسر بعد الرأس والرقبة، في مقابل القول بأنّه لا ترتيب في الجسد، بل بين الرأس (مع الرقبة) والجسد فقط. والبحث ـ عمليّاً ـ يدور بين هاتين الفرضيّتين، في الوقت الذي نجد نصوصاً من قبيل: «اغسِلْ رأسك من لدُنْ قَرْنِك إلى قدمَيْك»([[553]](#endnote-542))، أو عمومات قرآنيّة من قبيل: ﴿**وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا**﴾ (المائدة: 6)، تفتحُ الباب أمام فرضيّة إلغاء الترتيب بين الرأس والرقبة من جهةٍ وبين الجسد من جهة ثانية([[554]](#endnote-543))، وتفتح الباب ـ بالتالي ـ أمام إلغاء مُسلَّمة تقسيم الفقه السائد الغُسْل إلى: ترتيبي؛ وارتماسي، مرتّباً على ذلك بعض الأحكام الشرعية([[555]](#endnote-544))، في الوقت الذي تفتح تلك الفرضيّة على أن الترتيب والارتماس كيفيّتان واقعيّتان لمأمورٍ به واحد، وهو إيصال الماء إلى الجسد كلّه، من الرأس إلى القدمَيْن، بمعنى أنّ الغسل عن طريق صبّ الماء يفترض البدء بالرأس حتّى لا يُغسَل الجسد قبل الرأس، كما ورد في روايةٍ، بينما يزول هذا الأمر واقعيّاً بالارتماس دفعةً واحدة. وتفصيلات الموضوع لها مجالٌ آخر.

### 3ـ هل يصحّ حصر البحث في فرضيّة الرؤية؟

انطلاقاً من النقطة السابقة نقول: إنّ البحث في مسألة الأهلّة والمواقيت يكاد ينحصر في فرضيّة واحدةٍ، وهي فرضيّة كون الرؤية هي التي يتحدّد على أساسها بداية الشهور وترتيب الآثار الشرعيّة، سواءٌ الرؤية الفعليّة أو الرؤية التقديريّة([[556]](#endnote-545))، ويتمّ التركيز في البحث على موضوعيّة الرؤية أو طريقيّتها، وعلى اعتماد حسابات الفلكيّين في تقدير الرؤية وعدمها، وما إلى ذلك.

أمّا فرضيّة أن تكون شهريّة الشهور معتمدة على حركة القمر بمجرَّدها، بمعزل عن الرؤية وإمكانيّتها، فلا يتمّ بحثها بالنحو الذي ينبغي من الناحية العلميّة، حتّى في البحوث المتأخِّرة؛ بل يتمّ استبعادها من ساحة النقاش الجدّي، وكأنّ بطلانها من البديهيّات في المقام.

وفي ظنّي أنّه لا يمكن للباحث أو الفقيه أن يتجاوز دلالة مثل قوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ**﴾(يونس: 5)، حيث يظهر منه ربط علم السنين والحساب بمنازل القمر. ويُمكن ـ فرَضاً ـ ادّعاء أنّ انتهاء المحاق يمثِّل منزلة، والانتقال منها يمثِّل بداية منزلة أخرى يبدأ منها الحساب.

أو كيف يُمكن تجاوز مثل قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ**﴾ (التوبة: 36)؟! حيثُ ربطت الآية ـ في ظاهرها ـ بين تقدير الشهور والنظام الكوني في حركة الخلق، حيث لم يكن ناظرٌ ولا نسبةٌ إليه (فرضيّة الرؤية)...

ومن اللافت أنّ الآيتين لا تتحدّثان عن المسألة من ناحية المبدأ، حتّى يُستشكل بأنّ ذلك لا ينافي فرضيّة اشتراط الرؤية، أو مضي ساعاتٍ على الولادة الفلكيّة للهلال؛ لأنّ الآيتين تتحدّثان عن آثار ذلك في الحياة العمليّة، من علم عدد السنين والحساب، وكون الشهور في حركتها الكونية هي ذاتها التي منها الأشهر الحُرُم التي رُتِّبت عليها آثارٌ شرعيّة واجتماعيّة وأمنيّة...

أو كيف لا نلاحظ دلالة روايات مثل: «إذا طُلب الهلال في المشرق غُدوةً فهو ههنا هلالٌ جديد، رؤي أم لم يُرَ»([[557]](#endnote-546))، الملازِمة لكون الولادة الفلكية هي بداية الشهر.

وكذلك مثل روايات التطويق، التي رفض بعض العلماء العمل بها؛ باعتبارها ملازِمةً للقول بالحكم ببداية الشهر مع الولادة الفلكيّة. وهكذا...

نحن لا نريد هنا أن نرجّح هذه على تلك، بل ما نرمي إليه هو أنّ وجود مثل هذه الروايات يضع فرضيّة ترتّب بدايات الشهور شَرْعاً على الولادة الفلكيّة أمراً محتملاً من الناحية العلميّة، ويستحقُّ البحث، على غرار البحث في صحّة الفرضيّات الأخرى.

أمّا قياس كلّ فرضيّةٍ على روايات الرؤية الواردة في المقام فهو تحكّمٌ غير سليمٍ من الناحية المنهجيّة؛ لأنّ المفروض أن تتمّ الموازنة بين كلّ روايات الباب، فلعلّ روايات الرؤية كانت واردةً باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتحصيل اليقين بدخول الشهر، كما ورد في الحديث عن الإمام أبي جعفر الباقر×: «إذا رأيتُم الهلال فصوموا، وإذا رأيتُموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي، ولكنْ بالرؤية»([[558]](#endnote-547)).

والذي ينبغي ذكرُهُ هنا أنّ القراءة المجموعيّة للروايات يُمكن أن تشكّل قاعدة من قواعد الانفتاح الاجتهادي، الذي لا يستبعد أيّ فرضيّة؛ إذ إنّ الروايات لا تعدو أن تكون معطيات، وإنّما تتحوّل إلى معرفةٍ تبعاً للمنهج الذي يتعامل معها، والنتيجة التي تخرج من إعمال التفكير المنهجيّ فيها. وهذا ما يدفع إلى التأمّل في كثيرٍ من أوجه الممارسة الفقهيّة التي تغلّب معطىً من خلال روايةٍ أو روايتين أو أكثر، لتُخضع له الروايات الأخرى، فيُلوى عنقها تأويلاً أو تكييفاً بما ـ ربما ـ لا تحتمله دلالاتها، في الوقت الذي يُمكن أن يكون هناك وجوه أخرى تجمع بينها، وتجعلها أكثر انسجاماً مع بعضها البعض، وضمن القاعدة العامّة، وضمن نظام الدلالة نفسه.

إنّنا لا نريد هنا أن نمارس الجمع بين الروايات كيفما كان، كما صنعه الشيخ الطوسي&؛ لأنّ الإشكاليّات الناشئة من أوجه الجمع قد تكون إشكاليّات اجتهاديّة؛ وقد تكون إشكاليّات إسقاطيّة، بمعنى أنّ النصّ لا يتحمَّلها في عالم الدلالة... إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ المبدأ، وهو «الجمع مهما أمكن أَوْلى من الطرح»، بعيدٌ عن ديدن العقلاء عندما يرتبط الأمر بمنظومةٍ فقهيّة أو فكريّة أو ما إلى ذلك؛ إذ لماذا تعمد الشريعة إلى التفريق بين الأمور وهي تصوغُ نظاماً للبشر لا يقتصر على المدى الزمني الذي نزلت فيه، وإنّما يُفترض أن يستمرّ إلى نهاية البشريّة، باعتبارها جزءاً من الدين الخاتم؟!

ولعلّنا هنا نشير إشارة سريعة إلى فكرةٍ تحتاج إلى تعمّق في البحث، وهي: أيُّهما أَوْلى: تغليب النظريّة أم تغليب المفردات؟ أو إلى أيِّ حدٍّ يُمكن اعتبار انتظام مفردةٍ ما في نظريّة أشبه بالقرينة العامّة على وجود تعارض بين ذلك وبين ما يدلّ على إخراجها من سياقها؟

فعلى سبيل المثال: إذا كنّا أمام قاعدة عامّة، وهي رفع القلم عن الجهل والنسيان، وإنّهما من وادٍ واحدٍ، ويخضعان لمبدأ واحد، فكيف لنا أن نفسِّر على ضوء ذلك أنّ الجهل بالنجاسة غير قادحٍ بالصلاة، بينما نسيانها قادحٌ بها، دون موارد أخرى لا يقدح النسيانُ بصحّة الصلاة؟ وهل ينبغي هنا لما يدلّ على الخصوصيّة أن يكون في لسانه ما يُشير إلى التخصيص، أم يكفي أيّ لسانٍ؟ لن نخوض في المسألة هنا، وإنّما هي مجرّد إثارة للتفكير قادتنا إليها مناسبات الكلام.

### 4ـ إشكاليّات الحركة التكوينية للقمر

لعلّ في الإمكان هنا أن نطرح في المسألة الجانب التكويني في حركة القمر؛ لأنّ بعض الآيات أشارت إلى أنّ القمر خُلق ليكون أشبه بساعةٍ سماويّة للحساب والسنين وتعدادها. وإذا أخذنا بالمعطيات الفلكيّة في هذا المجال وجدنا أنّ للقمر نصفين: أحدهما مضيءٌ دائماً؛ والآخر مُظلم دائماً، وذلك بالنسبة إلى الأرض. وبذلك يكون دورانه أشبه بالساعة السماويّة التي تُشير منازلها إلى حركة الزمن في مدى الشهر، وهي حركةٌ مستمرّة لا تتأثَّر بليلٍ ولا نهارٍ. فالقمر في بداية الشهر يكبُر في الليل، كما في النهار، ثمّ يصغر في النصف الثاني في الليل، كما في النهار.

وهنا قد يُقال بأنّ قياس شروق القمر على شروق الشمس بالنسبة إلى الأرض غير صحيح؛ لأنّ للشمس شروقها الفعليّ المتعدِّد بحسب بقاع الأرض. فالشروق ذاتُه يحدُث في كلّ أفقٍ، وعندئذٍ يكون لدينا آفاقٌ متعدِّدة بحسب الشروقات المتعدّدة، أو الغروبات المتعدّدة... أمّا بالنسبة إلى القمر فحركته تبدأ في لحظةٍ معيّنة، ليلاً أو نهاراً، وعندئذٍ يسير سيراً واحداً بمعزلٍ عن الشروق والغروب وساعات الليل والنهار، وجزءه المنير موجودٌ في أفق الأرض ليلاً ونهاراً، ولكنَّه محجوبٌ بسبب ضوء النهار، لا أنّه يتوقَّف عن الازدياد في حجمه المنير عندما يطلع النهار، ثمّ يطلُع بالحجم السابق عندما يجيء الليل، لتكون المسألة أنّه يكبُر في الليل فقط دون النهار، ليُفهم من خلال ذلك خصوصيّة لليل في شروق القمر، وتنقّله بين المنازل...

ولعلّنا هنا نستطيع أن نسجّل ملاحظةً للتأمّل، وهي أنّ الفقهاء في بحوثهم قد فصلوا بين بحثين:

**الأوّل**: ما الذي يبدأ به الشهر القمريّ؟

**الثاني**: هل ثبوتُه في بلدٍ كافٍ لثبوته في بلدٍ آخر (شرقاً وغرباً، أو غرباً دون الشرق)؟

إذ بإمكاننا أن نتأمّل في ذلك التفريق على ضوء الملاحظة الآنفة، لنقول: إنّ اختلاف ظاهرة شروق القمر وغروبه، وبالتالي عدم صحّة قياسه على اليوم (24 ساعة) كوحدة زمنيّة، بل لا بُدَّ من قياسه على وحدة أكبر، ربما تكون هي السنة المشتملة على 12 دورة، بمعزل عن الأرض. كلُّ ذلك يجعل فرضيّة اندكاك البحثين في بحثٍ واحدٍ أمراً ممكناً من الناحية الثبوتيّة، طالما نبني على فرضيّة أنّه لا فصل تامّاً بين تكليف المكلّف بالصوم مثلاً وبين حركة القمر ودورته الشهريّة، وأنّ انفصال ما يُسمّى بالشهر الشرعي عن الشهر الفلكي يبقى محدوداً في دائرة ضيّقة، فلا يكون ـ مثلاً ـ بداية الشهر الشرعي بعد مضيّ أيّامٍ من الشهر الفلكي؛ فذلك غير معهودٍ، بل معلوم البطلان بالارتكاز...

ومن هنا يُمكن لهذا المُعطى الجديد أن يدخل في عمليّة تقويم تبنّينا لنظريّة ترى ـ مثلاً ـ أنّ ثبوت الهلال في الشرق لا يعني ثبوته في الغرب، إلاّ إذا عُلمت الملازمة بين رؤيته في الشرق ورؤيته في المناطق الغربيّة. فلو علم عدم الملازمة، كما في حالات حصلت في السنوات السابقة، حيث يكون القمر فوق النصف الجنوبي من الكرة الأرضيّة، ولذلك يكون قريباً جدّاً من أفق المناطق الواقعة في النصف الشمالي من الكرة الأرضيّة، فلا يُمكن فيها رؤية الهلال غروب الشمس في بريطانيا مثلاً، بالرغم من أنّه قد رُؤي فعلاً في أستراليا مثلاً الواقعة أقصى الشرق، إلاّ بعد أكثر من يومَيْن على الولادة الفلكيّة، وبعد يومٍ وأكثر على رؤيته في المناطق الشرقيّة الجنوبية من الأرض.

وبعبارة أخرى: على ضوء الملاحظة التي أثرناها آنفاً فإنّ دورة القمر الفلكيّة بالنسبة إلى الأرض بدأت شَرْقاً، وهي في ازديادٍ دائم، والحال أنّ رؤية هذه الظاهرة من سطح الأرض مختصٌّ بالمناطق الجنوبيّة؛ بسبب مَيْل الأرض في فصلٍ معيّن من فصول السنة، ولذلك يكون حجم الهلال كبيراً جدّاً في اليوم التالي، قياساً بليلة أوّل الشهر، بالنسبة إلى المناطق الشماليّة من الكرة الأرضيّة، وهو كان صغيراً جدّاً في ليلة الأوّل من الشهر بالنسبة إلى المناطق الجنوبيّة قبل ليلتين مثلاً.

وكيف كان فلنا أن نسأل هنا: هل ينبغي للفقه أن يمرّ مرور الكرام أمام هذا المُعطى الفلكي؛ أعني عدم ثبوت الشهر في بلدٍ شماليّ بالرغم من مضي 56 ساعة على ولادة الهلال فلكيّاً، وعلمنا بالرؤية في مناطق شرقيّة قبل أكثر من يومٍ، بحيث لا يستدعي ذلك إعادة البحث من جديد؟

لعلّه لا شكّ في أنّ ما يقدّمه العلم هنا يشكِّل نوعاً من الإشكاليّة التي تحفّز البحث من جديد، وربما تستدعي التفكير في المنهج الذي يجعلنا نفصل بين الأمرين، فلا نراهما أثرَيْن لظاهرةٍ واحدةٍ، أو نتيجةً لفرضيّةٍ واحدة ينبغي التحقّق منها.

ولعلّه ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ ذلك قد يفتح على رؤية أشمل لبعض اللوازم الباطلة التي تذكرها بعض البحوث، حيث ورد فيها: «أنّ مقتضى الالتزام بدخول الشهر في البلاد الواقعة في شرق بلد الرؤية من جهة اشتراكها معه في جزءٍ من الليل، هو إمّا تبعُّض الليلة الواحدة فيها بين شهرين، بأن يكون أوّلها إلى اللحظة التي رُئيَ الهلال فيها في ذلك البلد الغربيّ من الشهر السابق وما بقي من الشهر اللاحق، وإمّا ابتداء الشهر فيها قبل قابليّة الهلال للرؤية في أيّ مكانٍ في الأرض. وكلا الأمرين بعيدٌ عن المرتكزات العُرْفيّة»([[559]](#endnote-548))؛ حيث نقول: إنّ الكُسور واقعةٌ على كلّ حال، غاية الأمر أنّ الكسر واقعٌ بحسب نظريّة في الليل، وبحسب نظريّة أخرى في النهار. لكنّ المشكلة ليست في الكسور، وإنّما في الأعداد الصحيحة، حيث نحسب يومين على بداية الشهر فلكيّاً من الشهر السابق، مع عِلْمِنا أنّهما من ضمن الدورة الفلكيّة الجديدة للشهر.

نعم، يبقى أن نتوقَّف عند المرتكزات العُرْفيّة، وهل أنّها جاريةٌ في مثل هذه المواضيع أم لا؟ إذ إنّ هذه نقطةٌ جديدة تحتاج إلى التأمّل والبحث، وهو ما نشير إليه لاحقاً.

### 5ـ تأثير مسائل كلاميّة

تبرز أمام البحث في مثل هذه المواضيع المرتبطة بالشرع والعلم بالظواهر الكونيّة بعض المسائل الكلاميّة التي قد يُبنى عليها في الوعي أو اللاوعي لدى الباحث أو الفقيه، وهي المسألة المتعلِّقة بعلم النبيّ أو الإمام المعصوم بالوسائل غير المتاحة في زمانه، والعمل على تنبيه مجتمعه إلى هذه الوسائل التي تتجاوز مستوى إدراكهم الجماعي والفردي... والسؤال هنا: إلى أيِّ مدىً يُمكن لهذه الفكرة أن تدخل في عالم الاستبعادات لبعض الفرضيّات، من خلال القول مثلاً: إنّ «مقتضى كون العبرة في دخول الشهر الجديد في بلد المكلَّف برؤية الهلال ولو في بلدٍ آخر بعيد عنه جدّاً هو أنّ صيام النبيّ| والأئمّة^ وفطرهم وحجّهم وسائر أعمالهم التي لها أيّام محدَّدة في الأشهر القمريّة لم تكن تقع في كثيرٍ من الحالات في أيّامها الحقيقيّة؛ لوضوح أنّهم^ كانوا يعتمدون في تعيين بدايات الأشهر الهلاليّة على الرؤية في بلدانهم أو البلدان القريبة منها، مع أنّه في كثير من تلك الشهور كانت الرؤية متيسّرة في الليلة السابقة في بعض الأماكن البعيدة جدّاً، كما يُعرف ذلك بمراجعة البرامج الكمبيوتريّة الحديثة التي تبيّن أوضاع القمر لآلاف السنين الماضية والآتية... ويزيده بُعداً أنّهم^ لم يكن ينقصهم العلم بما يُعرف به وضع الهلال في الأماكن الأخرى؛ لأنّه لا يتوقّف إلاّ على إجراء محاسبة علميّة دقيقة... بل لم تكن معرفة ذلك ـ إجمالاً ـ بالذي يتوقّف على إجراء المحاسبة الدقيقة، وإنّما يكفي فيها الوقوف من خلال الاختبار والتجربة على اختلاف حال الأمكنة والبلدان من حيث إمكانيّة رؤية الهلال فيها، وهو ما كان معلوماً للكثيرين»([[560]](#endnote-549)).

وقد يُتأمّل في مثل هذا الاستبعاد مع ورود روايات في التطوّق ورؤية الظلّ([[561]](#endnote-550))، بل حتّى مثل روايات العدّ([[562]](#endnote-551))، ممّا كان يُراد منه مقاربة المسألة من أكثر من مصدر. وهذا ما يجعل الاستبعاد بتصوير اللازم الباطل مبنيّاً على احتمال أحادي للواقع المستقى من الروايات. فلعلّ في الواقع ما لم يتناقله الرواة؛ تَبَعاً لتركيزهم على الوسيلة اليقينيّة الوحيدة المتوفِّرة آنذاك، أو لغير ذلك من الأسباب.

ثمّ لا بُدَّ من بحث مسألةٍ، وهي مسألة غَلَبة الوقوع في الخطأ؛ إذ على فرض تجاوزنا لفرضيّةٍ أخرى لمعرفة الواقع فمَنْ الذي يقول بلزوم إدراكهم للواقع ما داموا يعتمدون على ما هو الحجّة في المقام ممّا يتنجَّز به التكليف؟ ألم يقُلْ رسول الله| «إنّما أقضي بينكم بالبيِّنات والأَيْمان، وبعضُكم ألحنُ بحجَّته من بعضٍ، فأيُّما رجل قطعتُ له من مال أخيه شيئاً فإنّما قطعتُ له به قطعةً من النار»([[563]](#endnote-552)). فلم يقُلْ أحدٌ بلزوم أن يقضي النبيُّ| بعلمه المرتكز إلى اطّلاعه الخاصّ على المغيَّبات، على فرضه.

ثمّ يقف الباحث متأمِّلاً عند بعض الدلالات غير المباشرة لبعض الروايات، كما في ما رواه الصفّار، عن محمّد بن عيسى، قال: «كتب إليه أبو عمر: أخبرني يا مولاي، إنّه ربما أشكل علينا هلال شهر رمضان، ولا نراه، ونرى السماء ليست فيها علّة، ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قومٌ من الحُسّاب قِبَلنا: إنّه يُرى في تلك الليلة بعينها بمصر وإفريقية والأندلس، هل يجوز ـ يا مولاي ـ ما قال الحُسّاب في هذا الباب حتّى يختلف العرض على أهل الأمصار، فيكون صومهم خلاف صومنا، وفطرهم خلاف فطرنا؟ فوقَّع: لا تصومَنَّ الشكّ، أفطِرْ لرؤيته، وصُمْ لرؤيته»([[564]](#endnote-553))؛ إذ لم يعترض الإمام على فكرة اعتماد أفقٍ غربيّ، وإنّما على فكرة أنّ الحساب لا يفيد اليقين. وهذه ـ ربما ـ إشارة إلى أنّ الحسابات التي كانت في عصرهم لم تكن كالتي عندنا مع تطوّر البحوث العلميّة والمعطيات وتراكمها في مدى السنين السابقة، ولا سيّما إذا بنينا على أنّ انفتاح المسلمين على هذه العلوم بدأ مع العصر العبّاسي وحركة الترجمة، وهو ما يجعل المعارف في بداياتها غريبةً عن أن تكون ثقافة عامّة، كما هو الحال اليوم.

أضِفْ إلى ذلك أنّ بعض الروايات قد تؤكّد على أنّ المشكلة في المعرفة التي يمكن من خلالها الحساب، كما في الرواية عن النبيّ|: «نحن أمّةٌ أمّيّون، لا نحسب ولا نكتُبُ. الشهرُ هكذا وهكذا، وقبض إبهامه في الثلاثة»([[565]](#endnote-554)). فلو أصبحت الأمّة تحسبُ ولم تعُدْ أمّية فقد تكون هناك فرضيّاتٌ أخرى، على طريقة قوله تعالى: ﴿**وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ (النحل: 8)، فأشار ذيل الآية إلى ما قد ينفتح به الزمن من معطيات جديدة لم يكن العقل ليستوعبها في السابق.

ثمّ لماذا لا تكون الآيات القرآنيّة التي أشرنا إلى بعض ما فيها من دلالاتٍ لافتة هي الباب الذي تُرك للزمن ليلج فيه، ويكون هذا من البيان الذي ينتظر تكامل العقل ليستوعبه ويبني عليه. وهو يمثِّل ـ بهذا المعنى ـ جزءاً من رحابة الإسلام، ومرونته، وملاحظته للتطوّرات الحضاريّة التي يمكن أن تنفتح عليها الأمّة، من غير أن نقصد هنا أن نأخذ بأسباب الحضارة كيفما كان، ولكنْ أن ننفتح على ما قد يقدِّمه العلم الحديث من معطيات تؤدّي إلى انفتاح الأفق في قراءة النصّ. فالأصل هو النصُّ، وهو المرجع في تحديد الأحكام من دون أدنى شكّ.

### 6ـ المرجعيّة اللغويّة لفهم الدلالة القرآنية

ما هي المرجعيّة اللغويّة التي تُفهم على أساسها النصوص القرآنيّة المتضمّنة للحديث عن أمور كونيّة يُعلَّق عليها آثار شرعيّة؟ هل هي المرجعية العُرفيّة للمفهوم، أم هي المرجعية العرُفيّة للفهم، أم هي المرجعيّة العلميّة في تحديد الظاهرة، بحيث يكون دور اللفظ هو الإشارة إلى واقعٍ، ومعرفته موضوعاً من اختصاص البحث الواقعي، أعني العلم التخصُّصي في ميدانه؟

من المهمّ هنا الانطلاق من مسلَّمةٍ، وهي أنّ القرآن ليس وليد الظروف البشريّة، بمعنى أنّه كلام الله الذي أُلقي إلى رسول الله| وحياً، دون أن يكون له دخلٌ فيه سوى كونه متلقِّياً؛ ومن مسلَّمةٍ أخرى، وهي أنّ القرآن لم ينزل لخصوص عصر النبيّ|، بحيث نجمد عند فهم الأوَّلين له، حتّى في ما تنفتح فيه دلالاته اللغوية تبعاً لتوفّر معطيات جديدة للفهم؛ ومسلَّمةٍ ثالثة، وهي أنّ منزل القرآن هو خالق الكون، المطّلع على دقائقه، والمهيمن على سننه، العارف بتطوّر الأحوال، وتغيّر المجتمعات، وتطوّر المعارف والإدراكات... كلُّ ما تقدّم قد يجعلنا نتأمَّل في حمل النصوص المشيرة إلى ظواهر كونيّة على معانٍ عُرْفيّة تنتمي إلى عُرْف النصّ، بحيث يُقتصر بها على وسائل ذلك العُرْف في حدود معارفه وإدراكاته. ومن ذلك حمل المدلول القرآني الوارد في عدّة الشهور ومنازل القمر على أنّ شهريّة الشهر تتحدَّد وفق ما هو المتعارف، وهو بلوغ القمر مرتبة يُصبح فيها قابلاً للرؤية، وفي بلد المكلَّف أيضاً، دون المعنى العلمي الفلكي الدقيق الذي يتحقَّق عن دورةٍ كاملة، مقسَّمة إلى اثنتي عشرة دورة، كلّ منها تتميّز بالخروج من تحت شعاع الشمس ثمّ الدخول فيه، وعن علاقة هذه الدورة بالآفاق المتعدّدة، وما إلى ذلك...

وهنا نقول: إنّ الأساس في حمل المراد من لفظٍ معيّن على المعنى العُرْفي هو أنّ الإحاطة العُرْفيّة للموضوع من قِبَل المتكلِّم هي إحاطة عفويّة، ترتكز إلى ما يُدركه الإنسان العادي في نظرته إلى الموضوع. كما لو أوصى إلى قرابته فقيل بحملها على قرابته المعروفين. ولو قيل بإزالة النجاسة فإنّها تُحمل على إزالة الأثر، دون اللون. ولو قيل بالغسل بالماء انصرف ذلك إلى الكيفية المتعارفة. والارتماسة الواحدة تحدَّد بما يُعتبر عند العُرف واحدةً، دون الدقّة العقليّة. وإذا أخذنا عنوان القريب حُمل على المتعارف من القُرْب والبُعْد. وهكذا...

لكنّ هذا في المواضيع التي هي بطبيعتها عُرْفيّة. إلاّ أنّه قد يُقال أيضاً: إنّ العُرْف لديه مناسباته في فهم النصّ، والعُرْف نفسه ينظر إلى طبيعة الموضوع والظاهرة والقوانين التي يُفترض أن تحكمها. ولذا فإنّه يرى في بعض المواضيع أساساً لمتابعة البحث والتعمّق، ولا يكتفي بالفهم العُرْفي السريع. **هذا أوّلاً**.

**وثانياً**: إنّ انكشاف الظاهرة لله تعالى انكشافاً تامّاً يجعل التعبير عنها عُرْفيّاً، وليس دِقِّيّاً ـ إذا صحّ التعبير ـ، بمعنى أنّ التعبير الإلهي عنها تعبيرٌ عفويّ على طريقة ما يعبّر العُرْف عن موضوعاتهم، إلاّ أنّ طبيعة الموضوع المعبَّر عنه بالنسبة إلينا بالغ التعقيد، ويحتاج إلى تدقيق، تبعاً لحكمة الله تعالى في إبرازه للموضوعات، وملاحظته لطبيعة الإدراك والمعرفة في عصر النزول، ثمّ تطوّرها بعد ذلك إلى المستوى الذي يُدرك فيه كلّ خصوصيّات الموضوع أو الظاهرة... وهذا كافٍ في جعل التعبير عُرْفيّاً؛ إذ يبعد أن يكون المقصود بعُرْفيّة المدلول لزوم الاقتصار على ما تقتضيه المعرفة في عصر النصّ، وما يتوفَّر لها من وسائل وأدوات، دون ما يُمكن أن ينفتح عليه التطوّر في الأزمنة اللاحقة؛ إذ هذا يؤدّي إلى جمود القرآن عند أدوات عصر نزوله ومستوى المعرفة فيه، وذلك خلاف جريانه مجرى الشمس والقمر والليل والنهار.

وعلى ذلك قد يُرى بأنّ هناك فَرْقاً بين عُرْفيّة الموضوع وبين عُرْفيّة الدلالة. والأساس في عالم التفاهم والتفهيم هو الثانية في رعايتها للمناسبة العُرْفية في التعبير عن الموضوع، دون أن يعني ذلك الاقتصار على الموضوع في زمنٍ معيَّن إذا توفّر في الأزمنة اللاحقة معطيات جديدة لفهم أعمق للظاهرة.

نعم، لا يعني ذلك أنّ كلّ موضوعٍ لا بُدَّ أن يبتعد عن العُرْف في وسائله وأدواته ومعرفته. فبعض المواضيع هي بطبيعتها بسيطةٌ، تقتضي الاقتصار على ظواهرها عُرْفاً، كما في عالم التطهير والنجاسة والغسل ونحو ذلك.

وربما ينبغي التأكيد هنا على الفَرْق بين النصّ القرآني وغيره؛ إذ الأوّل أعلائيّ، لوحظ فيه كونه لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وأنّه يتناول كلّ حاجات البشر، ﴿**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ**﴾ (النحل: 89)؛ وأمّا الثاني ففي غالبه يتناول قضايا الناس في أدوات عيشهم ووسائله ومستوى إدراكهم ومعرفته، من دون أن ننكر أنّ ذلك ـ الغالب ـ يتحرّك ضمن المداليل العامّة للقرآن كتطبيقات لذلك الزمان.

والسؤال هنا: هل يُمكننا، انطلاقاً من التعمُّق في التأسيس لهذا المنحى من التفكير، أن نعتبر أنّ تأكيد النبيّ| في عصره على الرؤية، باعتبارها الوسيلة اليقينيّة الوحيدة آنذاك لإدراك الشهور، ممّا يُغلق الباب أمام الاستنسابات التي قد تقدِّم وتؤخِّر، تبعاً للظروف المناخية أو المزاجيّة أو غيرها، على طريقة ما كان يحصل بالنسبة للنسيء في الأشهر الحُرُم. وذلك كلّه لا يتحرّك بعيداً عن دلالة القرآن في تحديدها لطبيعة الظاهرة الكونيّة المتعلّقة بالشهور وحساباتها، والسنين وعددها، في حركة الأجرام السماوية، ممّا سينفتح عليه العلمُ الذي سيركِّز على اليقين كمنهجٍ عامّ أكَّده النبيُّ |، في مقابل التظنّي والشكّ والتنجيم وما إلى ذلك؟

إنّنا نؤكِّد هنا على إمكانيّات الدلالة في النصّ؛ إذ عندما نؤسِّس لكون الدلالة على أساس المناسبات العُرْفيّة فلكي نؤكّد على أنّ طبيعة الدلالة لا بُدَّ أن تبقى مرتكزة على ذلك. وهذا ما لعلّه يمنع من الإسقاطات التي تأتي على النصّ من الخارج، أو من تحميل النصّ ما لا يحتمل؛ إذ المعيار هو في عُرْفيّة الدلالة، وكون اللفظ يدلُّ مباشرة على هذا المعنى الذي توفَّرت في معرفته أدوات جديدة؛ إذ للمولى أن يُلاحظ الموضوع في حدود زمنٍ معيَّن، ولا يُريد أن يعمّ الأمر ما يستجدّ. وذلك كلّه يتبع دلالة اللفظ على المنهج المعروف المتَّبع أصوليّاً في تحديد الظواهر والقرائن وما إلى ذلك.

وربما كان هذا الباب مدخلاً لإعادة النظر في منهج التعاطي مع الدلالات القرآنيّة بالخصوص، بما يفتح إمكانيّات أفضل لوضع كثير ممّا ورد في السُنَّة في سياقها في منظومة الأحكام أو المقاصد الكلّية، وليست شيئاً خارجه. وربما حللنا الكثير من الإشكاليّات التي تعترض العمليّة الفقهيّة عندما تواجه كثيراً من المفردات.

### 7ـ العلاقة بين دلالة القرآن والسنّة

نعود لنؤكّد على ضرورة التفكير من جديد في طبيعة العلاقة بين العناوين القرآنيّة وبين ما يَرِدُ في السنّة من تطبيقات؛ لأنّ التخصيص للكتاب بخبر الواحد، أو حكومة الروايات على المدلول القرآني، قد لا تعدو كونها مجرّد اختراعات للخروج من إشكاليّات فرضتها عُقْدة «اللا مِساس» ـ كما يحلو لي أن أُسمِّيها ـ، والتي أفرزت نوعاً من الجمود في قراءة النصوص ضمن مرجعيّاتها القاعديّة ـ إذا صحّ التعبير ـ. بينما نجد بأنّ أغلب السُنّة هي أجوبةٌ عن أسئلة، وتطبيقات لعناوين تمثّل الأصل في ثبوت الحكم. وهذا ما يجعل المنهجي هو إخضاع التطبيق للقاعدة العامّة، أو للعنوان العريض، دون العكس([[566]](#endnote-555)).

### 8ـ مسألة الهلال ليست تكليفاً فرديّاً

عَوْداً على بَدْءٍ نتساءل: هل مسألة الهلال وبدايات الشهور هي مسألة فرديّة، تُبحَث ضمن مناسبات البحث في ما هو من شؤون المكلَّف، في حياته العاديّة المرتبطة بعالم النجاسة والطهارة والصلاة الفرديّة وما إلى ذلك؛ أمّ أنّها مسألة مرتبطة بالأمور ذات الطابع الأمّتي ـ إذا صحّ التعبير ـ، أي المرتبط بالمسار الحضاري للأمّة الإسلاميّة، ولحركة التاريخ البشري، وبالتالي لا بُدَّ أن تكون آليّات البحث فيها منسجمة مع ما يقتضيه الشقّ الثاني من الترديد؟

وما يخطر بالبال هنا أنّ هذا الأمر لا يُمكن حسمُهُ ببحوثٍ فقهيّة مجرّدة عمّا توصّل إليه العلمُ الحديث. كما لا يُمكن فيه أن يحسمه الفلكيّون من خلال حيثيّة الموضوع فلكيّاً وعلميّاً. كما قد لا يستطيع فردٌ واحدٌ أن يقوم بحلّ إشكاليّته. بل لا بُدَّ أن تتوفّر له مجاميع بحوث، ومراكز أبحاث، يجري فيها البحث في الموضوع من أكثر من زاويةٍ، وفي أكثر من مجالٍ تخصُّصيّ، بما يسمح في التفكير بشكلٍ أعمق في اللوازم المترتِّبة على الفرضيّات. وربما يفتح ذلك ـ في كثيرٍ من الأحيان ـ الباب لأنْ تُضاء أمام الفقه إشكاليّاتٌ قد تُساهم في تراكم البحوث، في طريق الوصول إلى قناعةٍ بفرضيّة قد تجمع بين أغلب النصوص الواردة، في الوقت الذي تتحرّك في فلك العلم ومعطياته اليقينيّة في هذا المجال.

الهوامش

# تدوين الرسائل العمليّة

# دراسةٌ مقارنة بين المنهجين الأخباري والأصولي

السيد أمين حبيب السعيدي([[567]](#footnote-12)\*)

### **مدخل**

نعلم ـ صناعيّاً ـ بأنّ لكلّ علمٍ أدواتٌ خاصّة تتكفّل عمليّة إبرازه وتيسيره للعقول. ولمّا كان علم الفقه من العلوم الدينيّة والفكريّة التي تحتاج في كثير من مراحل إبرازها للمكلَّفين، والأمّة قاطبةً، إلى الكتابة والتدوين وجب أن تتحلّى الكتابة فيه بآليّات دقيقة، وفنون متوازنة؛ تبعاً لعظم شأنه، وخطره، ودقّة مطالبه، وسموّ غاياته، وتوجّهه لكافّة أفراد المجتمع الإسلامي، ومخاطبته لجميع الشرائح المتغايرة.

وهنا نريد أن نوجّه أنظارنا إلى خصوص جهةٍ من جهات التدوين في هذا العلم، ألا وهي جهة كتابة الرسائل العمليّة والكتب الفتوائيّة، الموكول فهمها وهضمها والعمل بها للمكلَّفين.

والسؤال: هل نال علم الفقه معالمه المتميّزة على هذا المستوى؟ وهل حقّق أهدافه المرجوّة، بمقدار ما يحمله من مهام ووظائف عظيمة، وغايات إلهيّة كبرى، تمتد به على هذا الصعيد امتداداً أفقيّاً وعموديّاً؟

هل حقّقت طاقات الكتابة وبراعات التدوين وإبداعات الفنّ التعليمي في كتب الفتاوى من هذا النوع وجودها ضمن أسلوبها التدويني؟

ثمّ إنّنا ـ قبل كلّ هذا ـ عندما نطالع كتب الأحكام التي كان يكتبها العلماء قديماً، والكتب الفتوائيّة التي كتبوها حديثاً، ينقدح في أذهاننا سؤالٌ مهم: لماذا تلك القديمة تختلف في التدوين عن هذه المعاصرة؟!

ولماذا طريقة «كتابتها وعرضها» و«تقسيم مطالبها» في السابق تختلف عمّا هو موجودٌ الآن، ممّا كتبه الفقهاء في الفترة الأخيرة؟!

كما نتساءل عن مدى ما تكتنفه كتب الفتوى من مشكلات.

هذا وغيره العديد من المسائل هو ما نودّ بيانه، وتقديم آليّة علاجيّة له، تجمع بين الأساليب التصنيفيّة الماضية والحاضرة، وترسم منهجيّة حديثة متكاملة تنهض بهذا النوع من الكتب، من خلال هذه الدراسة الحاضرة بين يديك بمقالاتها الثلاثة. فالكلام فيها بعد الاستعانة بالله تعالى مجده على ثلاثة أمور، وهي:

### الأمر الأوّل: منهج العلماء الأوائل في تدوين رسائلهم الفقهيّة «مقارنة مع المنهج المعاصر»

وفيه نشير إلى قضيّتين مهمّتين: **إحداهما** تتناول بيان منهجيّة العلماء في رسائلهم العمليّة قديماً، من جهة عرضهم للأحكام ضمن الأبواب الفقهيّة المختلفة، ومقارنة ذلك وفق هذه الدراسة مع ما توصّل إليه الكتاب الفتوائي على أيدي الفقهاء حديثاً في الأعصار المتأخِّرة، المتفاوتة حسب البيان الآتي.

وبعبارة أخرى: تقوم القضيّة الأولى بمقارنة كتب الأحكام التي دوّنت في زمن سيطرة المدرسة الأخباريّة على المدارس الدينيّة، من الجهة المذكورة، مع ما أنتجته المدرسة الأصوليّة في خضم الاختلاف والصراع القائم بين المدرستين على أساس تبنّي الاجتهاد المصطلح والتقليد وعدم تبنِّيهما؛ لنصوّر للباحث من خلال ذلك مدى الشوط العملي الذي سارت عليه الرسالة، والملامح التي ابتدأت بها وانتهت إليها.

**وأمّا القضيّة الثانية** فسنتناول فيها أيضاً جهتين مهمّتين؛ نتكلّم في الأولى منهما عن منهجيّة الفقهاء الأوائل في تقسيم كتب الأحكام والرسائل الفتوائيّة من جهةٍ عامّة حسب التعاليم ككُلّ؛ بينما سنعمل في الثانية على بيان منهجهم من جهة تقسيم خصوص الأبواب الفقهيّة ومسائلها. وكلّ هذا بالمقارنة مع ما هو قائمٌ في الفترات اللاحقة، وذلك كما يلي:

### أـ منهجهم في عرض الأحكام والفتاوى ضمن الأبواب الفقهيّة

### تمهيد

**أوّلاً**: نعلم بأنّ في السَّلَف من العلماء عاش المنهج الأخباري الرافض للاجتهاد والتقليد، والعمل بالعقل والقواعد والأصول الفقهيّة، تجاه المسائل الشرعيّة، ثمّ أعقبه المنهج الأصولي القائم على الاجتهاد العامل ببراهين العقل، المجوِّز للتقليد.

ثمّ انتهى هذا الأخير إلى الغياب، وإنْ بقي محفوظاً في نفوس بعض العلماء. فنما المنهج الإخباري من جديد بكلّ قوّته وحرارته، حتّى بلغ أقصى ذروته ـ النظريّة والعمليّة ـ في قبال المدرسة الأصوليّة التي نمَتْ مرّة أخرى على أنقاض ذلك المنهج فيما بعد، وترعرعت حتّى بلغت أوجها الكبير، الذي هي عليه الآن في الصروح العلميّة، فصار العهد اليوم عهد المنهج الأصولي ومدرسته.

**ثانياً**: نعلم أنّ المذهب الأخباري على ثلاثة أقسام؛ فمنها قسم لا يؤمن بالعقل، ويقول بعدم قدرته على إدراك ما هو حسنٌ وما هو قبيح، وبالتالي لا ملازمة بين أحكامه وأحكام الشرع.

وقسم يترقّى بدرجة إيجابيّة عن السابق، فهو بعكسه من جهة نظريّته تجاه إدراك الحسن والقبيح، ومثله من جهة نظريّته تجاه الملازمة بين أحكام العقل والشرع.

وقسم بعكس الأوّل، ومثل الثاني، من جهة رؤيتَيْهما تجاه الإدراك، وبعكسهما من الجهة الأخرى. وبالتالي فهو أكثر اعتدالاً؛ حيث يترقّى عن الأوّل بدرجتين إيجابيّتين، وعن الثاني بدرجةٍ إضافيّة إيجابيّة؛ إذ يرى وجود ملازمة بين أحكام العقل وأحكام الشرع. فالشرع عاقل، غايته أنّ العقل ليس بشارعٍ مشرِّع، أو قُلْ بتعبيرٍ أدقّ: شارعٌ ليس بمشرِّع([[568]](#endnote-556)).

إذن جميع هذه الاتّجاهات الثلاثة يجمعها مذهبٌ واحد، يقوم على عدم الإيمان بأحكام العقل في خصوص أمور الدين، من جهة أحكامه المرتبطة بالتشريعات الإلهيّة، أو فقُلْ: جميعها لا تؤمن بأحكام العقل في الفقه وفروع الدين. فالدين عندهم هو مصدر التشريع فحَسْب. بخلاف المدرسة الأصوليّة التي تؤمن بذلك، وتعمل بالاجتهاد والتقليد؛ تبعاً لأوامر العقل، وتقول بوجود ملازمة بين العقل والدين. فكلٌّ منهما مشرّع للأحكام، بما يعني أنّ العقل له تشريع، غاية الأمر أنّ تشريعه محدودٌ في حدودٍ خاصّة معيّنة عندهم، محلّ بيانها في علم الأصول.

طبعاً هنا لا يهمّنا الحديث عن سلامة نظريّات هذا المنهج أو كونه عليلاً، غير أنّ المهم في مجالنا هو أن ندرسه ونحلِّله من جهة تطبيقاته الفقهيّة تجاه كتب الأحكام وفق مذهبه ورؤيته، ثمّ مقارنة ذلك مع ما أسفرت عنه المدرسة الأصوليّة على مستوى تدوين الفتوى، وهو ما نبحثه تحت العنوان التالي:

### آثار الاختلاف الفكري على تدوين كتب الأحكام ومراحله

طبعاً لم تقع هذه الآثار ضمن مستوىً واحدٍ فحَسْب، وإنّما وقعَتْ ضمن مستويات ومراحل وفق الاختلاف؛ فأخذت بالتمدُّد تارةً؛ والتقلّص أخرى؛ والثبات ثالثة. فمستوياتها ومراحلها كما يلي:

### 1ـ على مستوى مرحلة الزمن الأوّل

لقد درج علماء المنهج الأخباري في رسائلهم الفقهيّة ـ تَبَعاً لمبانيهم المختلفة تجاه العقل والمنع من الاجتهاد والتقليد ـ على جعل الرواية هي الفتوى، بحيث يتمّ انتخاب رواية معيَّنة تكون هي حصيلة النظر، وإنْ كان الاستدلال منحسراً في بعض مذاهبهم، هذا من جهة. وهي تمثِّل أسلوباً من أساليب العرض.

«ففقهاء الشيعة الإماميّة بمجرّد رحيل الرسول الأعظم| عكفوا على دراسة الفقه، وتدريسه، وجمع مسائله، وتفريعها، وتنظيمها، وتبويبها، مقتدين بإمامهم ووصيّ رسولهم عليّ بن أبي طالب×، الذي كان يكتب في حقول الحلال والحرام والعزائم والرخص وكافّة مسائل الفقه والتفسير والعلوم العالية من عند رسول الله، حين قال له|: «يا عليّ، اكتب ما أُملي عليك. قلتُ: يا رسول الله، أتخاف عليّ النسيان؟ قال: لا وقد دعوت الله عزَّ وجلَّ أن يجعلك حافظاً، ولكنْ اكتُبْ لشركائك الأئمّة من ولدك، بهم تسقى أمّتي الغيث...». فدوّن عليٌّ× كتابه الذي أسماه الأئمّة صلوات الله وسلامه عليهم بـ «كتاب عليّ»، فتوارثوه وتناقلوه بينهم إلى يومنا الحاضر. ناهيك عن كتبه الأخرى، ككتاب الفرائض، وكتاب الآداب، وغيرهما ممّا ورد في الكتب الحديثيّة. بل ناهيك عن كتاب جدّتهم÷، الذي أسمَوْه بـ «مصحف فاطمة»، وهو حسب ما ورد عن غير واحد منهم^ كتاب تفصيلي مليء بالأحكام الإلهيّة، حيث نقلت÷ فيه ما سمعَتْه عن أبيها رسول الله| بما تناول كافّة المسائل ودقائقها، إلى الحدّ الذي ضمَّنته حتّى دية الجرح البسيط في الجرح البسيط، أو كما في تعبير الرواية: خَدْش الخَدْش.

كذا كان توجّه الشيعة لدروس أئمّة أهل البيت^ وملء مدارسهم توجّهاً كبيراً لا سابقة له.... فكان أسلوب التدوين عندهم آنذاك قريباً كثيراً من أسلوب التدوين في كتاب الإمام عليّ×، مع ما يمكن أن نحدسه من بعض الفوارق البسيطة؛ نظراً إلى عدم وصول صفات الكتابة فيه لنا بشكلٍ تفصيلي من قبل الأئمّة^ أو مَنْ اطَّلعوا عليه من أصحابهم. غير أنّ القدر المتيقَّن أنّه كان كتاباً روائيّاً ينقل أقوال رسول الله| بسندٍ واحد عن عليّ×، يصل إليه| ثمّ للوحي الإلهي. وهذا عين ما كان في كتاب الزهراء÷، ثمّ في كتب القوم والفقهاء أجمع من الخاصّة والعامّة؛ حيث كان التدوين يسير بصورة النقل «المتني» و«السندي» الكامل، إلى درجة أنّ الراوي السامع يحاول قدر المستطاع أن ينقل قول الإمام بالحَرْف الواحد. ومن ثمّ بعد تدوين المسموع أصبح الفقيه يعتمد المكتوب حرفيّاً، فكان تدوين الفقه بينهم على غرار تدوين الحديث. فالكتب الفقهيّة هي الكتب الحديثيّة»([[569]](#endnote-557)).

### 2ـ على مستوى ترقّي التدوين من مرحلة الزمن الأوّل ونبذ التطوير

ثمّ من جهةٍ أخرى كانت الفتوى عند بعض اتّجاهات القوم تسير على أساس الإدلاء بها إلى جانب مدركها ودليلها اللفظي ـ روايةً كان أم آية مقرونة برواية، تبعاً لقول البعض بأنّ حجّية الآية مقرونةٌ ببيان المعصوم لها، كشخصٍ وحيد قادر على بلوغ مرادها ـ، بما يوجد لدينا فَرْقاً فارقاً بين هذا الأسلوب وسابقه؛ حيث يقوم الأوّل على أساس عرض الدليل اللفظي فحَسْب، أمّا الثاني فيقوم على أساس عرض الدليل اللفظي إلى جانب الفتوى، ممّا يشير إلى وجود فسحةٍ من التعبير عن النتيجة الاجتهاديّة التي توصّل إليها الفقيه من خلال الدليل، وفق مبانيه.

فالمنهج الأخباري وإنْ كان لا يؤمن بالاجتهاد والتقليد، إلاّ أنّ أتباعه من الفقهاء كانوا مجبورين على تقديم الحكم الإسلامي للعوامّ في مختلف المسائل الفقهيّة؛ لتعليمهم أمور دينهم وتنظيم حياتهم. لذا كانت تقدّم لهم الرسالة العمليّة الفتوائيّة ـ إذا صحّ التعبير ـ بأحد هذين الشكلين، حَسْب سعة المبنى الأخباري وضيقه. وإنْ كانت المدرسة الأصوليّة انتهجَتْ أيضاً هذا الشكل الثاني من التدوين في بدايات ظهورها، وأواسط تاريخها؛ «إذ بمجيء أوائل القرن الرابع الهجري من أواخر زمن الغيبة الصغرى لإمام العصر وحجّة الزمان الثاني عشر# التي انتهت بحلول عام 329هـ انتهج الفقهاء الإماميّة طريقاً آخر في التعامل مع التدوين والإفتاء، مضافاً لانطلاقهم في بدايات هذه الفترة لـ «إعمال النظر وتأصيل الأصول وتقعيد القواعد والاجتهاد وتفريع المسائل الفقهيّة وعدم الجمود على النصّ».

وهكذا بدأ الفقهاء الإماميّة بالشروع في الاجتهاد والتفريع عملاً بقول الصادق صلوات الله وسلامه عليه: «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم التفريع». ولعلّ أوّل مَنْ سلك هذه الطريقة الاجتهاديّة، وأثبت للجميع قدرة مذهب أهل البيت^ على التفريع، وتجاوز الألفاظ، وإبداع عبائر فقهيّة جديدة، هو شيخ الشيعة، وفقيهها الأجلّ، معاصر الشيخ الكليني&، المتكلِّم الثقة، الحسن بن عليّ بن أبي عقيل، أبو محمد، الحذّاء، صاحب الكتاب المشهور «المتمسِّك بحبل آل الرسول».

وقد نقل آراءه العلاّمة في «مختلف الشيعة» في جميع أبواب الفقه. وهذا يكشف عن أن الكتاب المذكور كُتب على أساس الاستنباط، وردّ الفروع إلى الأصول، والخروج عن دائرة ألفاظ الحديث.

ولعلّه لأجل هذا قال العلاّمة بحر العلوم في «الفوائد الرجاليّة»: هو أوّل مَنْ هذّب الفقه، واستعمل النظر، وفتق البحث في الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى، وبعده الشيخ الفاضل «ابن الجنيد».

وقال صاحب «روضات الجنّات» أيضاً: إنّ هذا الشيخ هو الذي ينسب إليه إبداع أساس النظر في الأدلّة، وطريق الجمع بين مدارك الأحكام بالاجتهاد الصحيح. ولذا يعبّر عنه وعن الشيخ أبي عليّ بن الجنيد في كلمات فقهاء أصحابنا بـ «القديمين». وقد بالغ في الثناء عليه أيضاً صاحب «السرائر»، وغيره.

وهكذا أخذ الطريقة من بعده، وعمل على تطبيقها، معاصر الشيخ الصدوق، الفقيه الجليل الثقة محمد بن أحمد بن جنيد، أبو عليّ، الكاتب الإسكافي، صاحب كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة». كما أنّ مؤلّفه ـ حسب ما ذكر صاحب «روضات الجنّات» ـ تبع فيه الحسن بن أبي عقيل العماني.

ثمّ أخذ الطريقة بعده، وعمل على تطبيقها، الفقيه المحقِّق النقّاد، نابغة العراق، ونادرة الآفاق، الشيخ المفيد محمد بن النعمان(ولد 338هـ‍، توفّي 413هـ)، الذي ألقى بكلّ ثقله للجمع بين اتّجاه القديمين واتّجاه الصدوقين في اتّجاهٍ وسط معتدل، والذي تخرّج من مدرسته أكابر الفقهاء، وأجلاّء العلماء، أمثال: العمالقة الشيخ النجاشي والسيد المرتضى والشيخ الطوسي قدّس الله أسرارهم.

ثمّ أخذ الطريقة بعده، وعمل بها، تلميذه السيد عليّ بن الحسين، الملقّب بـ ‍»علم الهدى»، والمعروف بـ «السيد المرتضى»(ولد 355هـ، توفّي 436هـ)، أستاذ الشيخين النجاشي والطوسي.

ثمّ أخذ الطريقة بعده، وعمل بها، تلميذه المعروف بـ «شيخ الطائفة»، أبو جعفر، محمد بن الحسن بن عليّ الطوسي(ولد 385هـ‍، توفّي 460هـ‍)، فقيه الشيعة وزعيمهم في القرن الخامس بعد أستاذه السيد المرتضى. فقد قام بتأليف كتاب على نهج الفقه التفريعي بهذا النمط، تبعاً لأستاذَيْه الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وأسماه كتاب «المبسوط». وهو كتابٌ ألَّفه في ثمانية أجزاء، بعد كتابه المسمّى بـ «الخلاف»، الذي كتبه على نمط الفقه المقارن، بإيراد آراء فقهاء عصره والعصور الماضية، وكتابه المسمّى بـ «النهاية»، الذي كتبه على النمط الأوّل من التأليف.

ثمّ أخذ الطريقة بعده، وعمل بها، الشيخ سعد الدين أبو القاسم عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز بن برّاج الطرابلسي، تلميذ السيد المرتضى، وزميل الشيخ الطوسي، أو تلميذه، المعروف بالقاضي تارةً، وبابن البرّاج أخرى، فقيه عصره، وقاضي زمانه، وخليفة الشيخ في الشامات»([[570]](#endnote-558)).

وهكذا توالت حركة التأليف بعد هؤلاء العمالقة على ذلك النمط الروائي، المصاحِب للمسات قلم الفقيه، وما يقدِّمه من بيان ونظر، ممّا انعكس طبيعيّاً على الرسائل العمليّة. وفي المقابل كان المدوّن الفتوائي بصورة فتاوى خالية من الدليل، مسلوخة معزولة عنه عزلاً تامّاً، كان يعتبر بمنزلة الضلال والانحراف. لذا كان ينكر ويشنَّع على الفقيه عندما يستعرض فتاواه وفق ذلك، بحيث يكون أمام أحد خيارين: إمّا أن يسلك السلوك الأوّل في تدوين المسائل؛ أو أن يسلك السلوك الثاني المعالج والأكثر تطوّراً.

بل حتّى الأسلوب الثاني الأكثر تطوُّراً كان غير مقبولٍ في بدايات حقبه السالفة أيضاً. يقول شيخ الطائفة&، الذي ساهم كثيراً في كسر طوق السلوك التدويني الأوّل، في كتابه «المبسوط»: «وكنتُ على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتابٍ يشتمل على ذلك ـ أي على الفروع والتفريع والأصول الاجتهاديّة وما ذكر من أمور ـ، تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع، وتشغلني الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلّة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنّهم ألقَوْا الأخبار وما رووه من صريح الألفاظ، حتّى أنّ مسألةً لو غُيِّر لفظها، وعُبِّر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، لتعجّبوا منها، وقصر فهمهم عنها!»([[571]](#endnote-559)).

### 3ـ على مستوى غلبة العودة للتدوين وفق مرحلة الزمن الأوّل

وهكذا استمرّت الحركة التدوينيّة للرسالة العمليّة، لكنّها تعثَّرَتْ متقهقرة، لتعود إلى شكلها الأوّل، وتتمثّل فيه أكثر منه في شكلها الثاني، مع عودة المنهج القديم مجدَّداً. «ففي أوائل القرن الحادي عشر من الهجرة، وبعد المشوار الاجتهادي الشائك الطويل، انطلقت ثورة عظيمة مناهضة ومعارضة لـ «المنهج الأصولي». فكان أوّل مَنْ أسّس لانطلاقها، وإحياء الطريقة الأولى القديمة، هو المحدّث الرجالي الشيخ الميرزا محمد بن عليّ الإسترآبادي(1028هـ)، حيث تتلمذ على يديه في علم الحديث، بعد الالتقاء به في مكّة وحضور درسه هناك، العلم المعروف الميرزا محمد أمين بن محمد شريف الإسترآبادي(1033هـ).

فمن خلال إعجاب المحدّث الشيخ محمد بن عليّ الإسترآبادي... بالشيخ محمد أمين& أشار إليه بإحياء طريقة الأخباريّين السالفة.

وبهذا أخذ الميرزا محمد أمين في التنظير للاتّجاه القديم. فألّف كتابه المعروف بـ «الفوائد المدنيّة في الردّ على مَنْ قال بالاجتهاد والتقليد» على هذا الأساس، بعد أنْ رأى أنّ الاجتهاد كان من مُحْدَثات العلاّمة الحلّي&، حتّى راج ذلك الاتّجاه واشتهر به. فدعا للعمل بالأخبار فقط، فكان واجهة هذا المذهب الفقهي آنذاك، وإليه تنسب «الحركة الأخباريّة»، ومرحلتها الأولى من هذه الفترة التالية لنشأة «المدرسة الأصوليّة».

ثمّ أخذ الطريقة بعده، وعمل على تطبيقها، مع بعض التغييرات والتطويرات، الأجلّ الشيخ محمد بن مرتضى، المعروف بـ «الفيض الكاشاني»(1091هـ)، حيث ألّف& كتابه الموسوم بـ «الأصول الأصيلة»، وكتاب «سفينة النجاة»، ومدوّنه بالفارسيّة «راه صواب [أي طريق الحق]». كتب هذه الكتب في تأييد منهجه الأخباري، وتفنيد المنهج الاجتهادي. كما كتب رسالته الموسومة بـ «الحقّ اليقين»، فكان يرى فيها أنّ المصدر المنحصر الوحيد للفقه هو روايات أهل البيت^ فقط؛ ذلك لاعتقاده بأنّ القرآن الكريم وأحاديث النبيّ| لا يعلم حالهما إلاّ من جهتهم^.

وهكذا كان من زعماء وروّاد هذا الاتّجاه آنذاك، في القرن الحادي عشر نفسه، الشيخ حسين بن شهاب العاملي(1076هـ)، الذي يظهر من كتابه «هداية الأبرار» أنّه يقتفي طريقة الشيخ محمد أمين الإسترآبادي في «الفوائد المدنيّة» تماماً.

ثمّ أخذ الطريقة بعد الفيض الكاشاني، وعمل بها، الشيخ الشهير محمد بن الحسن الحُرّ العاملي(1104هـ). فالشيخ الحُرّ العاملي... يعتبر من كبار أقطاب «الحركة الأخباريّة» في مرحلتها هذه، حيث كان يرى في كتابه «الفوائد الطوسيّة» أنّ الرسول الأعظم وأئمّة الهدى من أوصيائه عليه وعليهم أفضل الصلاة وأتمّ التسليم هم رؤساء الأخباريّين، والمؤسِّس الأوّل لهذا المنهج؛ ذلك لأنّهم ما كانوا يعملون بالاجتهاد، وإنّما كانوا يعملون في الأحكام بالأخبار قَطْعاً، ثمّ تبعهم خواصّ أصحابهم، ثمّ باقي شيعتهم في زمانهم، مدّة ثلاثمائة وخمسين سنة، وفي زمن الغيبة إلى تمام سبعمائة سنة.

وبه& انتهت المرحلة الأخباريّة الأولى من هذه الفترة، والتي استغرقت قرابة قرن ونصف من الزمن، لتنطلق مرحلتها الثانية المعتدلة في مركز الأخباريّة وطلابها، في كربلاء المقدّسة وحوزتها العلميّة، في أواخر القرن الثاني عشر الهجري، على يد المحدِّث الكبير، فقيه الطائفة، الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم آل عصفور الدرازي البحراني(1186هـ)، والذي لعب دوراً كبيراً في توازن القوى بين «مدرسة فقهاء الاجتهاد والأصول»، وعلى رأسهم محمد باقر بن محمد، الملقّب بـ «الوحيد البهبهاني»(1208هـ)، و«مدرسة فقهاء الأخبار» من أتباع الشيخَيْن الأمين الإسترآبادي والفيض الكاشاني. فكان& الحلقة الوسطى، ونقطة الوصل، وزعيم مرحلة التبرير والجفوة الواقعة بين المدرستين، ولا سيّما في كتابه المسمّى بـ «الدرر النجفيّة»، الدال على نضجه الفكري، وأنصعيّته اللامعة، وإحاطته الكبيرة بمفاصل ودقائق كلا المنهجين.

وبهذا عادت الكرّة إلى مدرسة علماء الأصول، على يد الوحيد البهبهاني&، في حوزة كربلاء المشتعلة بالعلم والفكر والصراع، الذي ألقى بكلّ ثقله، ورسّخ كلّ جهوده، في سبيل إعادة المدرسة الاجتهاديّة إلى أَوْجها، والرقيّ بها إلى ما هو أبعد من ذلك، من خلال تطويرها، وتمتين أدلّتها، إلى درجة أنّه في مواجهاته مع المحدِّث الشيخ يوسف البحراني، المعتدل، قائد «المدرسة الأخباريّة» آنذاك، كان شديد العزيمة على كسب الجَوْلة، وتحقيق هدفه الكبير المستصعَب، إلى أنْ بلغه، إلى الحدّ الذي ارتقى ـ في ما ينقل عنه ـ في إحدى المرّات بكلّ إقدامٍ منبر الشيخ يوسف البحراني، وباحث تلامذته مدّة ثلاثة أيّام، فعدل ثلثا التلاميذ إلى مذهب الأصوليّة.

وهكذا انتهى الصراع في كربلاء بفضل الموقف المعتدل للشيخ البحراني&، وانتقل إلى مرحلته الثالثة من هذا الشوط في حوزة النجف الأشرف ـ على مشرِّفها آلاف التحيّة والسلام ـ بين زميلَيْ الدرس: الشيخ جعفر الكبير؛ والميرزا محمد الأخباري، إلى أنْ اضمحلّ وجود فقهاء الأخبار، وقلَّ أتباع مدرستهم، فقويَتْ شوكة «المدرسة الأصوليّة»، وتلألأت، وملأت الصروح والآفاق إلى يومنا الحاضر»([[572]](#endnote-560)).

### 4ـ على مستوى غلبة العودة لترقية التدوين من مرحلة الزمن الأوّل ومنتهى ما وصل إليه مؤخَّراً

هذا، ومع عودة المدرسة الأصوليّة إلى الساحة كان من الطبيعي أن يعود معها الشكل التدويني الثاني بقوّة. ثمّ مؤخَّراً، وتحديداً بعد نهوض المدرسة الأصوليّة بفترةٍ من زمن انتشارها وغياب وضعف القبضة الحديديّة للمنهج الأخباري على الصروح العلميّة، انتقلت الرسالة العمليّة إلى مرحلةٍ جديدة، أخذت فيها أسلوباً مغايراً تماماً لما كانت عليه في السابق. فقامت على أساس العَرْض الفتوائي المحض المنبوذ سَلَفاً، المنسلِخ كلاًّ عن الدليل، وإنْ كانت هنالك بعض المؤلَّفات الفتوائيّة غير الاستدلاليّة تتضمَّن شيئاً يسيراً جدّاً من الأدلّة والروايات، إلاّ أنّ الوضع الراهن قائم على استعراض الفتاوى بصورةٍ كاملة، بحيث لا يكاد يُرى في الرسالة العمليّة أكثر من خمس روايات، من أوّلها إلى آخرها، طولاً وعَرْضاً، في حين أنّ هذه الروايات المذكورة ليست للاستدلال أيضاً، وإنّما لبيان مثوبةٍ مثلاً، تماماً كما نجد في بعض الرسائل العمليّة عند مراجعة كلامها عن الدَّيْن. فهناك في بدايات مسائل الدَّيْن غالباً ما تذكر رواية في عظم مثوبة الإقراض والتفريج عن المؤمن.

إذن عند ملاحظة المراحل التي مرّت بها الكتب الفتوائيّة سنجدها تحمل ثلاثة خطوط، محصّلها كالتالي:

**الخطّ الأول**: خطٌّ لا يحوي الفتوى، وإنّما الدليل هو الفتوى. تماماً كما نرى في المراجع والمجاميع الحديثيّة القديمة، ككتاب «الكافي» مثلاً. ففروع الكافي كتاب منسلخ كلاًّ عن الاستدلال والإفتاء، بقلم مصنّفه الشيخ الكليني&...، حيث يجعل الرواية هي التي تنطق بالحكم الشرعي، وحصيلة ما يراه حجّةً بينه وبين ربّه، دون أن يتدخّل في بيانها. كما لا نرى فيه عرضاً لآيةٍ من آيات الأحكام، إلاّ ضمنيّاً، بما تفرضه الرواية قَسْراً عليه.

وكذا كموسوعة «وسائل الشيعة»، التي أُلِّفت في القرن الحادي عشر من الهجرة، للشيخ الفذّ، محمّد بن الحسن الحُرّ العاملي...، أحد أبرز دعاة «الحركة الأخباريّة» في مرحلتها الثانية. فليست موسوعته الفقهيّة «وسائل الشيعة» إلاّ طريقة عمليّة تفعيليّة لمشربه الفقهي.

**الخطّ الثاني**: خطٌّ يحوي الرواية والفتوى معاً، ولكنْ لا بحيث تكون الفتوى مستقلّةً عن الرواية، بل تكون بمعيَّتها، من باب بيان نفس الرواية لا غير. تماماً كما نرى في بعض مصنَّفات الكتب الأربعة، الجارية في مدوّناتها الثلاثة على محتوى «الكافي». وكذا في كتاب «الحدائق» للشيخ يوسف البحراني&، وإنْ كان هنالك كلامٌ في أنّه كان أخباريّاً أم لا، إلاّ أنّ هذا النهج التدويني الوسطي كان نهجاً مشتركاً بين المدرستين بشكلٍ كبير إلى فترة من الزمن، كما أشرنا.

**الخطّ الثالث**: خطٌّ يحوي الفتوى دون الدليل. وهذا مماثلٌ تماماً لما نراه في الرسائل الفتوائيّة المعاصرة، بما يوازي زمن نشاط المدرسة الأصوليّة بعد عودتها للساحة العلميّة في مرحلتها الثانية، وإقصائها للمدرسة الأخباريّة. فانظر منهاج السيد الحكيم والسيد الخوئي، وتحرير الوسيلة للإمام الخميني، وقبلهم المختصر النافع على شرائع الإسلام، وغيرها.

### ب ـ منهجهم في تقسيم الكتاب الفقهي

بعد أن تبلور لدى الفقهاء المنهج الذي ينبغي عليهم ـ حَسْب الرؤية ـ سلوكه في مضمون ومحتوى التدوين للكتاب الفقهي أخذوا في ملاحظة التقسيم الذي يجب أن يشتمل عليه الكتاب، فاختلف أيضاً التصنيف لديهم من هذه الجهة في جنبتين، كما يلي:

### الأولى: منهجهم في التقسيم للتعاليم الدينيّة ككلّ

وهنا توجد لدينا مرحلتان أساسيّتان؛ فعلماؤنا الأوائل، وبعضٌ قليل ممَّنْ لحق بهم من المتأخِّرين ومتأخِّري المتأخّرين إلى زماننا الحاضر، ساروا في منهجيّتهم التي قدَّموا على أساسها فتاواهم «العلميّة» و«الفقهيّة» بطريقةٍ درجوا فيها على طرح رؤاهم وعقائدهم الفكريّة المرتبطة بالعقيدة وأصول الدين. فالمفتي قديماً كان يبوِّب كتابه ضمن جزءٍ يخصِّصه للكلام عن الأصول الدينيّة ومسائلها، وآخر للكلام عن فروع الدين ومسائلها.

وهذا المسلك تارةً يمارس فيه الفقيه تقديم الروايات الواردة في الأصول، لتنطق بنفسها، وتعبّر عن فكر المعصوم وأطروحاته العقليّة الشخصيّة، بعيداً عن التدخّل في بيانها؛ وتارةً أخرى يقوم باستعراض قناعاته الذاتيّة وأدلَّته العقديّة، مضافاً إلى عرض الشواهد من جهة الرؤية الدينيّة، فيكون بذلك ـ إلى حدٍّ كبير ـ إمّا متكلِّماً صِرْفاً؛ أو حكيماً بمعالم الفقيه المتكلّم.

لذا لو لاحظنا ـ مثلاً ـ كتاب «الكافي»، وغيره من الكتب التي كتبت في تلك الحقبة الماضية، فسنجد أنّ الشيخ الكليني& لمّا كتب كتابه كفقيهٍ، وأراد تقديم رؤية الإسلام وتشريعاته للناس، قام بتقسيم كتابه كـ «رسالة عمليّة» ـ إذا صحّ التعبير ـ إلى قسمَيْن: قسم استعرض فيه مسائل أصول الدين؛ وقسم آخر استعرض فيه مسائل فروع الدين. وفي كلا القسمين لم يذكر إلاّ الروايات فقط. فهو لم يعلِّق عليها بشيء أبداً، ما عدا العناوين التي طرحها لكلّ باب، وصنَّف فيها المسائل، رغم كونه فقيهاً ومتكلِّماً مقتدراً.

أمّا في الفترات المتأخِّرة فقد تلاشى هذا المنهج، واندثرت معالمه بشكلٍ كبير في التدوين الحاضر، حيث أصبحت الرسالة العمليّة تتناول فروع الدين فحَسْب، ولا تعير لأصوله أيّ أهمّيّة من جهة الاستعراض.

### من أهم الأسباب التي أوجدت اختلافاً في التقسيم، وعلّة بحثنا له بعد التدوين

طبعاً نحن بحثنا مسألة التقسيم بعد الكلام عن المنهج في التدوين؛ لأن المنهج كان له ـ بصورة طبيعيّة ـ أثر كبير وبارز في الاختلاف من جهة التقسيم؛ وذلك لأنّ الفقيه الأخباري الرافض للعمل بالعقل والاجتهاد والتقليد لمّا جاء إلى كتاب الأحكام رأى أنّه (عبارة عن كتاب تجمع فيه روايات الأئمّة المعصومين^)، كما أنّه كتاب تجعل فيه هذه الروايات؛ لتنطق بدورها عن الحكم الشرعيّ، وعن الرؤية الإلهيّة تجاه القضايا «العقديّة» و«الفقهيّة». فلمّا جمع الروايات وجد أنّها تصبّ في موضوعين: أحدهما يتكفّل بيان مسائل أصول الدين؛ والآخر يتكفّل بيان فروع الدين والقوانين التنظيميّة المتَّصلة بحياة الفرد والمجتمع وما حولنا.

لذا اضطرّ إلى تقسيم هذا الكتاب إلى قسمة ثنائيّة، تحمل معالم القسمين المذكورين، ممّا يعني أنّ منهجيّته ومبناه ساهما كثيراً في جعل التقسيم لديه بهذه الطريقة.

أمّا «مدرسة فقهاء الأصول» فلأنّها جاءت بعد «مدرسة فقهاء الأخبار» اضطرّت للسير على هذا التقسيم الثنائي أيضاً، ثمّ عملت بعد هذا على تطوير البحث والكلام في كلا القسمين.

لكنْ ما الذي حصل بعد ذلك؟!

لمّا انتشرت «المدرسة الأصوليّة» في المراكز العلميّة، وسيطرت على صروح التدريس المختلفة، بدأت ترى أنّ الرسالة العمليّة ليست كتاباً يجمع روايات المعصومين^، وإنّما هي (عبارة عن كتاب فقهيٍّ قانوني؛ أي كتاب يجمع فتاوى الفقيه تجاه الأحكام الشرعيّة، ويقدّمها للمقلِّد)، ممّا يعني أنّ هذه الكتب ليست مكاناً للروايات والأدلّة.

فإذا لاحظنا كلمتي «إفتاء» و«مقلِّد»، مضافاً إلى الأخذ بعين الاعتبار عدم جواز التقليد ـ على أقلّ التقادير ـ في أصول الدين الرئيسة؛ لما يوجبه من محاذير عقليّة ممنوعة، فسننتهي إلى نتيجة مفادها أنّ هذه الكتب لا شأنيّة لها بتلك الأصول الدينيّة، وإنّما مكانها يجب أن يكون في مجالٍ آخر، يتم فيه تناولها وبحث مسائلها.

لذا راح الفقيه الأصولي يخصِّص مدوَّنه هذا للقسيم الثاني فحَسْب، دون أن يعطي لنا فيه وجهة نظره تجاه مسائل القسيم الأوّل. كلّ ذلك بسبب المنهج الذي اعتمده وأخذ يسلكه. وبما أنّ أكثر علمائنا المعاصرين ومَنْ مضى منهم مؤخَّراً يؤمن بأفكار المنهج الأصولي أصبحنا نرى أكثر الرسائل العمليّة الحديثة لا تعتمد على القسمة الثنائيّة القديمة.

### إشكالٌ مهمّ

قد يواجه هذا البيان إشكالاً عقديّاً مهمّاً، وهو أنّه كيف كان الفقيه التابع لـ «مدرسة الأخبار» يستعرض الروايات عند كلامه عن أصول الدين؟!

فهل معنى هذا أنّ الفقيه الأخباري يتَّبع المعصوم في تلك الأصول التي لا يجوز فيها التقليد، بناءً على اعتباره للقسم الأوّل قِسْماً استعراضيّاً كالقسم الثاني، وهو ينهى عن العمل بالعقل؟!

### الجواب

كلا؛ فالفقيه التابع لـ «مدرسة الأخبار» يؤمن أيضاً ـ كغيره من العلماء ـ بمحاذير العقل تجاه جواز التقليد في أصول الدين الرئيسة، بل هو أساساً لا يؤمن بالتقليد، وليس فقط في أصول الدين، بل حتّى في فروعه أيضاً، أو قُلْ: لا يؤمن بالتقليد إلاّ للمعصوم، مع المنع من تقليده في الأصول. وقد أوضحنا ذلك. غاية الأمر أنّ الفقيه الأخباري كما يستعرض الروايات في القسم الثاني، ويجعلها تتكلَّم عن الحكم الشرعي بنفسها، كذلك يستعرض الروايات في القسم الأوّل، مضافاً إلى توسعته البحث في بعض مناهجه ـ التي بيَّناها ـ تجاه مسائل هذا القسم، وعمله بالعقل عند استنباطه وتصنيفه لها. فهو تَبَعاً لمنهجيّته التي قرَّرها يستعرض الرواية في الأصل، كما يستعرضها في مسألة الفرع، وإنْ لم يكن من باب التبرُّك، وإنّما تبعاً لمنهجه.

علماً أنّ نفس أصول الدين لها مسائل تلحق بها، وهذه المسائل التي تلحق بها لا مجال لمعرفتها إلاّ من القرآن والمعصوم، وتقليدهما في الإيمان بذلك. تماماً كما في مسائل الغيبيّات، كوجود الملائكة والجنّ، وصفاتهم، وصفات الجنّة والنار، وغيرها.

وعليه فالفقيه وإنْ كان (قديماً) يضع الرواية وكلام المعصوم× في مجال بيان وجهة نظره في الأصول، إلاّ أنّه لا يعتمد عليها من باب التقليد لها والخضوع لما تقول، وإنّما من باب نقل وجهة نظر الإمام من جهة، وجعلها تتكلَّم عن حصيلة ما توصَّل إليه بالتوازي مع رأي المعصوم كمفكِّرٍ إلهيّ من جهةٍ أخرى.

### الآثار السلبيّة التي أوجدها التقسيم الجديد

**قد يقال**: ما المشكلة في أن يختلف تقسيم الفقهاء للرسائل العمليّة، كي يتمّ البحث في ذلك وطرق الحديث عنه؟

**والجواب**: إنّ هنالك إيجابيّات للتقسيم القديم، لا يمكن للتقسيم الحديث أن يحقِّقها. هذه هي المشكلة. فالفقيه قديماً بعد أن كان يتحدَّث في كتابه مع المكلَّف كمتكلِّم أو حكيم، ثمّ كفقيه، أصبح الآن يتحدَّث كفقيهٍ مباشرة. ولعلّ هذا أحد أهمّ الأسباب الجوهريّة التي دعَتْ لفتور البحث الفلسفي، وضعف البحث الكلامي، حيث ما عاد الفقيه يرى نفسه ملزماً بالحديث عن أفكاره العَقْديّة، وتدوين آرائه المرتبطة بالأصل الديني، خلافاً لما كان عليه سابقاً، رغم حاجة كلا العلمين اليوم، وخصوصاً علم الكلام، إلى الكثير من الوقفات والردود، ولا سيّما في ظلّ بروز تداعيات كلاميّة جديدة، وإشكاليّات فكريّة معقَّدة، تتهافت من هنا وهناك، من غير المسلمين، وكذا من المسلمين أنفسهم.

فالنقاش في الإلهيّات وإنْ أصبح أمراً ضئيلاً، بعد انحسار وجود الملحدين واللادينيّين، وانتشار الإيمان بالله في أغلب الأرجاء، ولدى أكثر الديانات في العالم البشريّ، إلاّ أنّ ما يُثار من إشكاليّات معقَّدة تختصّ بالنبوّة، وتعتبر الدعوات الإلهيّة وليدةً للإنسان والفكر البشري، بأساليب وحجج جديدة، وكذا ما يُثار من مسائل حول القضايا الأخرى، كالحرّيّة الفرديّة تفكيراً وتديُّناً، والتعايش، ونطاق الكلام الديني وحدوده، والتعدُّديّة الدينيّة، والمعرفة البشريّة في قبال المعرفة الدينيّة، وآفات الدين، والحداثة الدينيّة، وحدود ثوابت الدين ودائرة متغيِّراته القابلة للتمدُّد والتقلّص حسب المجتمع، والمساحة التي تركها الشرع للفقيه ليملأها وفق التحوُّلات الخاصّة والعامّة، بل حتّى معنى الدين وحقيقته، وغير ذلك الكثير؛ فما يثار تجاه هذه الأمور لم يتوقّف، وهو بحاجة ماسّة للتناول والطرح، وتنمية الفقه به في موارده، كتلك الموارد المهتمّة بالمسائل المستعرضة في «فقه المغتربين»؛ إذ لا شكّ في أنّ التزام الفقيه بالحديث عن الأصول في رسالته الفتوائيّة بنفس درجة التزامه بتدوين تلك الرسالة يساهم بشكلٍ كبير في نشر ورفد الحركة الفكريّة وتأجيجها في العلمين الآخرين، وإنْ كان بحث الكثير من هذه المسائل موكولاً إلى هناك.

وكما يساهم التعرُّض لمسائل الأصول العقديّة في الرسالة العمليّة في دعم وتقوية الحركة العلميّة كذلك يساهم في إيجابيّةٍ أخرى مهمّة، وهي أنّه يعمل على جعل الرسالة قطباً يجتذب غير مقلِّدي الفقيه، لا أنْ تكون مرغوبةً لدى مقلِّده فحَسْب. وهو ما ينتج عنه بالتالي تسيير المفاهيم والقيم الإلهيّة الأخرى بشكلٍ فنّي مبادري لا شعوري إلى الآخرين، وكذا حفظ تلك الرسالة وتخليدها، واستدامة استنساخها، حتّى بعد رحيل صاحبها المنتهي عهد تقليده، كما يجعل منها مرجعاً بقدر ما لديها من عطاءٍ علمي وفكري.

ومن هنا عند ملاحظة هذا التغاير المنهجي في كتب العلماء ندرك مدى ما تكبَّدته وتتكبَّده الأمّة من خسارة عظيمة في معرفة آراء هذا الفقيه أو ذاك في هذا المجال؛ إذ قد يرحل الفقيه العالم دون أن تنعم الأمّة بأفكاره السديدة ومعارفه العالية؛ نظراً لتركه ـ كثيراً ـ هذه المحطّة فارغة من إفاداته، وعدم شعوره بالمطالبة بذلك بمستوى ودرجة مطالبته بالرسالة الفقهيّة المثبِتة لفقاهته واجتهاده، في حين أنّه هو الأجدر ـ واقعاً ـ بالكلام والتفكير في هذه المجالات؛ نظراً لسعة اطّلاعه ومعرفته بآراء الدين فيها، وخطوطه العامّة تجاهها، وإنْ كان التفكير في بعضها موكولاً للجميع بلا استثناء.

ومن الغريب أنّ «المدرسة الأصوليّة» المؤمنة بالاجتهاد والتقليد لمّا وجدت نفسها في فترة من الزمن القديم ملزمة بأن تسير وفق منهج العلماء الأوائل في تقسيم الرسالة العمليّة أصبحت في الفترات اللاحقة لا تهتمّ بذلك التقسيم، وتكتفي بالكلام فيها عن الأحكام الفقهيّة فقط. وبعد أن رفعت الحديث عن الأصول، على أساس ما قرَّرته في مسارها التدويني من عزل المباحث اللاتقليديّة، سحبت ذلك حتّى على فروعها وملحقاتها ممّا فيه تقليد. رغم أنّ نفس العلماء الأوائل كانوا في الوقت الذي يتمّ عندهم استعراض المسائل العَقْديّة في مؤلَّفات خاصّة، والمسائل الفلسفيّة في مؤلَّفات منفردة، كذلك كانت الرسالة عندهم يتمّ تقسيمها إلى القسمين المذكورين. كلّ ذلك من أجل التماشي مع المكلَّف، فضلاً عن قضيّة جواز التقليد في إطار الملحقات والفروع العقديّة. فالمكلّف بمعناه العامّ لا شأن له بكتبهم البحتة المختصّة بالعلوم المحضة الأخرى، وإنّما يودّ أن يكتفي بمطالعة الرسالة الموجَّهة إليه، وأن يتعرّف على وظيفتيه الإيمانيّة والعمليّة، بحيث يطلب أن يجد في تلك الرسالة كلّ ما يريده عن الدين، بما يلبّي طموحاته، ويتسلسل معه في تقديم تعاليم الإسلام، ونظريّاته، وأحكامه، بصورةٍ متكاملة تكلّل بالإقناع والبناء القوي.

نسأل الله العلي القدير أن يعيد أمجاد هذه العلوم إلى حرارتها المعهودة ووجودها الأصيل.

نعم، من المهم أن تنفصل العلوم عن بعضها، فيكون لعلم الفلسفة مجاله، ولعلم الكلام مجاله، وللإفتاء مجاله، إلاّ أنّ ما نقصده لا مساس له بذلك.

### الثانية: منهجهم في التقسيم للمسائل التشريعيّة بالخصوص

ونفس ما وقع من تغاير في التدوين والتقسيم تجاه التعاليم الإلهيّة ككلّ وقع تجاه التقسيم والتدوين في فروع الدين؛ حيث سلك البعض طريقاً يختلف عن البعض الآخر. إلاّ أنّ التقسيم الأساسي العامّ الذي اتّخذته رسائل العلماء رفع الله شأنهم هو تقسيم المسائل الفقهيّة إلى: عبادات؛ ومعاملات، إلى: تعبّديّات؛ وتوصّليّات ـ وإنْ دخلت بعض المسائل في العبادات، وهي ليست منها، والعكس؛ بفعل تداخل المسائل وترابطها ببعضها تَبَعاً للافتعالات القانونيّة عندما تكوِّن دستوراً متكاملاً مترابطاً ـ. في الوقت الذي ظهرت فيه تقسيمات أخرى، جميعها ـ تقريباً ـ حديثة الولادة والتجربة، ولم تأخذ حيِّزاً واسعاً من التطبيق، بل قد لا يتوفَّر لها أكثر من تطبيقٍ واحد في الكتب. وهذا ما نلاحظه مثلاً في تجربة كتاب الفتاوى الواضحة، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر&، الذي هو مثالٌ للرسالة المستعرضة للأصول الدينيّة وفروعها ممّا كتب في العهد المتأخِّر، ومثال مبدئيّ لمنهجٍ مختلف في تقسيم الفروع والمسائل الفقهيّة، حيث قسَّمها تقسيماً رباعيّاً في أبواب متتالية كما يلي:

1ـ العبادات؛ 2ـ الأموال، ويشتمل على الأموال العامّة والأموال الخاصّة؛ 3ـ السلوك الخاصّ؛ 4ـ السلوك العامّ([[573]](#endnote-561)).

ويُراد بذلك ـ بعد العلم بما قلناه من أنّ أحكام الشريعة متداخلة ومترابطة مثلها مثل أيّ دستور وقانون قويم متماسك متكامل ـ ما يلي:

**العبادات**: وهي مسائل الطهارة، والصلاة، والصوم، والاعتكاف، والحجّ والعمرة، والكفّارات.

**الأموال**: **أـ الأموال العامّة**: وهي كلّ مال مخصَّص لمصلحة عامّة، فيدخل ضمنها الزكاة والخمس؛ فإنّه ـ رغم كونهما عبادتين ـ يعتبر الجانب المالي فيهما أبرز. وكذلك يدخل ضمنها الخراج، والأنفال، وغير ذلك. فالحديث في هذا القسم ـ وفق ما يرى& ـ يدور حول أنواع الأموال العامّة، وأحكام كلّ نوع، وطريقة إنفاقه.

**ب ـ الأموال الخاصّة**: وهي ما كان مالاً للأفراد.

وقد استعرض أحكام هذا القسم من الأموال في فرعين، هما:

**الأوّل**: في الأسباب الشرعيّة للتملُّك، أو كسب الحقّ الخاصّ، سواء كان المال عينيّاً؛ أي مالاً خارجيّاً، أو مالاً في الذمّة؛ وهي الأموال التي تشتغل بها ذمّة شخص لآخر، كما في حالات الضمان والغرامة.

ويدخل في نطاق هذا الفرع: أحكام الإحياء والحيازة، والصيد، والتبعيّة، والميراث، والضمانات، والغرامات، بما في ذلك عقود الحوالة والقرض والتأمين، وغير ذلك.

**الثاني**: في أحكام التصرُّف في المال، ويدخل في نطاق ذلك: البيع، والصلح، والشركة، والوقف، والوصيّة، وغير ذلك من المعاملات والتصرّفات.

**السلوك الخاصّ**: وهو كلّ سلوك شخصيّ للفرد لا يتعلّق مباشرةً بالمال، ولا يدخل في عبادة الإنسان لربّه. وأحكام السلوك الخاصّ عنده& نوعان، هما:

**الأوّل**: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل مع المرأة، ويدخل فيه: النكاح، والطلاق، والخلع، والمباراة، والظهار، والإيلاء، وغير ذلك.

**الثاني**: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاصّ في غير ذلك المجال، ويدخل فيه: أحكام الأطعمة والأشربة، والملابس، والمساكن، وآداب المعاشرة، وأحكام النذر واليمين والعهد، والصيد، والذباحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من الأحكام والمحرَّمات والواجبات.

**السلوك العامّ**: وهو سلوك وليّ الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب، ومختلف العلاقات الدوليّة، ويدخل في ذلك: أحكام الولاية العامّة، والقضاء، والشهادات، والحدود، والجهاد، وغير ذلك([[574]](#endnote-562)).

فهذه بعض النماذج المطروحة. غير أنّ المحاولات التي قامت هنا وهناك للتطوير والإصلاح، رغم ما جادت به من أفكار جبّارة وتطبيقات رائدة، وأهمّيّة تختصّ بها، لم ترقَ إلى المستوى الذي يعالج كافّة مشاكل التدوين في هذه الكتب.

الهوامش

# المنهجية النقدية عند النيلي بين التطرّف والاعتدال

أ. مختار الأسدي([[575]](#footnote-13)\*)

### **مقدّمة**

إنّ أول كلمة نزلت من السماء إلى أهل الأرض هي كلمة (اقرأ). وإنّ أول قَسَم أقسمت به السماء هو: ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾.

كما أنّ أوّل تأمُّل عميق لي في دلالة (اقرأ) هذه وحرف (النون) هذا جاء بعد قراءتي لكتاب (اللغة الموحّدة)، للكاتب والمفكِّر العراقي الراحل عالِم سبيط النيلي.

نعم، قرأتُ جميع كتب الرجل المنشورة والمخطوطة، بل قرأتُ كلّ ما كُتب حوله وحول كتُبه، من مدح وقدح، أو ذمّ وثناء، من الغلاف إلى الغلاف.

الأمران العجيبان اللذان استوقفاني في كلّ هذه الرحلة الطويلة هما:

1ـ منهجية الشخصية العراقية الاقتحامية، التي تمظهرت بكلّ تجلياتها الحادّة والمتطرّفة في جرأة الكاتب الفريدة، وتحدّيه للكثير من الثوابت التي ألفها المسلمون، وعاشوا لها أو اعتاشوا عليها، على امتداد قرون. الأمر الذي كان يهزّني أحياناً هزّاً عنيفاً، لا أستطيع مقاومته أو عدم الاكتراث به. ولكنّي في الوقت نفسه لا أستطيع ردّه في ما ردّ به على غيره من العلماء والمفسِّرين والمؤرخين والفلاسفة، ممَّنْ لم يُبْقِ منهم أحداً، لا من الأولين ولا من الآخرين، حتّى وصل به الأمر إلى خليفتَيْ رسول الله الأول والثاني، وقراءته للنصوص الثابتة التي جاءت حولهما، بحيث لم يُبقِ لهما جلداً أو عظماً، وفي تأويلات واستنتاجات وتحليلات لم يأتِ بها أحدٌ مثله، لا من الأولين ولا من الآخرين ـ كما سنقرأ ـ.

2ـ منهجية الشخصية العراقية في الرفض أو القبول، مجسَّدة هي الأخرى في ما كُتب عنه مدحاً أو ذماً. فهناك مَنْ يدافع عنه دفاعاً مستميتاً، وهو لم يفهم نظريته أصلاً ـ كما لم أفهمها أنا أيضاً بالكامل ـ، وخاصة في ما أتى به في (اللغة الموحّدة) حول القصدية في التعاقب الصوتي والحلّ القصدي؛ ومنهم مَنْ سلخ جلد الرجل عن عظمه، بل هرسهما معاً، نقداً وتحاملاً وتجريحاً.

كنتُ أرى أحياناً أن الرجل يتحدَّث في وادٍ ونقّاده يتحدَّثون في وادٍ آخر. وهذا ما سنأتي عليه بشواهد ومصاديق سريعة للاستدلال ليس أكثر، ومن نصوص كتبه، ومما كُتب عنه نصّاً أيضاً.

لا نريد بذلك أن نقف متفرّجين بين المعسكرين المتحاربين، ولا نريد أن نزيد في الطنبور نغمةً، أو نرمي سهماً على هؤلاء، وآخر على أولئك، كما يفعل الانتهازيون والوصوليون والكثير من السياسيّين المحترفين. ولكنّنا نقف فعلاً حائرين بين ما كتبه وكُتب عنه، فنقف عاجزين تماماً عن الوصول إلى الحقيقة التي جاهد في الوصول إليها، حتى نكاد ننسى كلمة (اقرأ) المقدّسة المذكورة، بل يكاد بعضنا يكفر بالقلم والقراءة والتأريخ، رغم إجلالنا لـ ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾. وبذلك يتحمل المؤرِّخون وزراً عظيماً لا ندري كيف ستعاقبهم السماء عليه، ولا سيما إذا كانوا متعمّدين في تضليل الناس، وتحريف عقائدهم، وتزييف تأريخهم.

وبما أننا لا نريد التعليق على ما كتبه الرجل، فكلّ ما كتبه موجودٌ في كتبه، وهو الآن في ذمّة الخلود، وبما أننا لا نريد التحامل على نقّاده وخصومه؛ لأن ما كتبوه هو الآخر موجود في كتبهم، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إلى محاكمة بعض نصوص الطرفين؛ لتجلية المنهجية والمنهجية المضادة، فقط في ما قلناه عن الشخصية العراقية في حدَّتها وجرأتها واقتحاميتها من جهةٍ، وفي انفعالها وغضبها الكافر من جهةٍ أخرى.

وقبول الولوج في عالَم عالِم سبيط النيلي واجتهاداته الصارخة أودّ القول: إنّ مَنْ يريد أن يعرف عالَم هذا الرجل عليه أن يقرأ كتبه، ويتأمَّل فيها، لا أن يطالعها أو يتصفَّحها كما كتب بعض نقّاده ـ مع الأسف ـ.

**أقول**: إني لم أشأ مناقشة أو دراسة أو عرض أفكار الرجل، أو مناقشة نقّاده وتأييدهم أو الردّ عليهم؛ لأن ذلك طويل مدّته، عريض نقاشه، واسع أمده. ولكني أخذتُ نتفة من هنا ونتفة من هناك؛ لعلّي أفتح كوّةً صغيرة لقراءةٍ منهجية علمية جديدة في النقد، نبتعد فيها عن الحدّة والتطرّف والانفعال، ونسعى من خلالها إلى التأنّي والتأمّل في كلّ ما يُكتب أو يُقال في هذا الموضوع أو ذاك، قدحاً أو مدحاً، ذماً أو ثناءً ـ كما قلتُ ـ.

### في صلب المقدّمة

كتب الرجل يقول مثلاً، وبكل تواضع، في كتابه (النظام القرآني: مقدمة في المنهج اللفظي)، ما نصّه: «يؤمن هذا المنهج ـ وذلك بعد كشفه عن النظام القرآني ـ بوجوب عرض السنّة على القرآن، وتنفيذ النصوص التي أكَّدت على ذلك من السنّة ذاتها، كقولهم^: «يُعرض الحديث على كتاب الله، فما وافقه يؤخذ به، وما خالفه يُضرب به عرض الحائط». وهي نصوص معطَّلة للأسف؛ بسبب ما تعارف عليه العلماء من أن السنّة تفسِّر القرآن، بينما تؤكّد النصوص على ضرورة جعل القرآن حاكماً عليها، ومصحِّحاً لمتونها. ولذلك ـ والكلام كلّه للنيلي ـ فإن المنهج اللفظي يعتبر المنهج التفسيري المسمّى بـ (تفسير القرآن بالسنّة) منهجاً باطلاً»([[576]](#endnote-563)).

ويقول في مكانٍ آخر ـ بعد أن وضع قواعده في منهجه اللفظي ـ ما نصّه: «فتكون التراكيب [أي التراكيب اللفظية في القرآن، بما فيها التعاقب الصوتي لكلّ كلمة] قد أحكمت نفسها وفيما بينها في كلّ النظام القرآني، وتكون أهميتها واحدة في هذا النظام، مَثَلها في ذلك مَثَل حلقات السلسلة، إذْ إن فقدان أيّ حلقة فيها يجزّئ السلسلة، ويفقدها وحدتها. وبذلك يكون كلّ لفظٍ في القرآن هو حلقة في سلسلة»([[577]](#endnote-564)).

وهكذا حتّى يصل إلى غضبته الكبرى، التي كان استعجلها قبل هذين النصّين، فدفعَتْه غاضباً إلى القول: «إن مبدأ الخضوع للنظام قد مكَّن المنهج ـ أي منهجه هو ـ من اكتشاف ما أملاه علماء التفسير على القرآن من آراء، وما خالفوا فيه نظامه...، حتى صار لديهم أهون من الكائنات البدائية أحادية الخليّة في نظر الباحث الغربي في علم الأحياء. فلم يتحرَّك المفسِّرون وفق القرآن ونظامه، بل جرُّوا القرآن وراءهم، وجعلوه مترجِماً لأفكارهم»([[578]](#endnote-565)).

وهنا يتوقَّف النيلي؛ ليتنفَّس الصعداء، ثم يواصل حديثه كأيّ خطيب متحمِّس يوصي كلّ مَنْ اقترب من تفسير القرآن، قائلاً له: «إن على الباحث أن يكون تابعاً للقرآن، لا أن يكون هو قائداً له».

هذا هو مختصر ما كان يهدف الوصول إليه في مقدّمته عن المنهج اللفظي في القرآن، بعد أن ثبت قواعده الستّة، وهي: «إبطال المترادفات؛ وإبطال تعدُّد المعاني للفظ الواحد؛ وإبطال التقديرات المتنوِّعة للمركبات والألفاظ؛ وإبطال التقديرات العشوائية للترتيب العام للجملة؛ وإبطال المجاز، كالتشبيه الاستفساري، والاستفسارات المزعومة، والكناية، والإيجاز، والإطناب؛ وأخيراً إبطال تعدُّد القراءات».

ولا أريد هنا الدخول في هذه التفاصيل؛ لأن الرجل فصّل كلّ ذلك في كتابه هذا وكتبه الأخرى، وراح يناقش النحويين والمفسِّرين والفلاسفة والمؤرِّخين، ويقاتلهم بلا هوادة. وقد ردّ عليه نقّاده بكل ما لديهم من أسلحة، وبلا هوادة أيضاً، مما سنمّر عليه مروراً. فكلّ ذلك لتوضيح هدفنا في نقد وتحليل المنهجيّة النقدية للطرفين (المتحاربين)، بل للأطراف المتحاربة، التي تبدأ في البداية فتية يافعة، كالحرب فعلاً تسعى بزينتها لكلّ جهولٍ:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| حتّى إذا اشتعلَتْ وشبَّ ضرامها |  | أضحَتْ عجوزاً غير ذات خليلِ |
| شمطـاء جزَّتْ شعرها وتنكَّرتْ |  | مـكروهـةً لـلـشـمّ والـتـقبـيـلِ |

### المنهج اللفظي واللغة الموحدة

نعم، يمكن أن يكون المنهج اللفظي الذي آمن به النيلي، أو زعم أنه اكتشف هو المحصلة النهائية لما طرحه في كتابه (اللغة الموحّدة)، الذي قال فيه بوجود قيمة مسبقة للموجات الصوتية وفسيولوجيا الحروف، كما سماها في كتابه، وجاء على أساسها بعلمٍ جديد قائم على القصدية وتفنيد النظرية الاعتباطية للجرجاني ودي سوسير، مؤكِّداً في كتابه الأخير، الذي لم أستطِعْ فهمه فعلاً؛ لما فيه من تعقيدات حول مخارج الأصوات وعلاقتها بالحنجرة والأوتار الصوتيّة والذبذبات والموسيقى.

وأقول: لم أستطع فهمه؛ لأني أدرك أن الفرق بين لفظتَيْ (بحر) و(حرب) مثلاً لم تأتِ اعتباطاً في التعاقب الصوتي لكلٍّ منها، بحيث تجعل الأولى تعبيراً أو اسماً للبحر الذي نعرفه، وكذلك التعاقب الصوتي لنفس الحروف، أي (ح ـ ب ـ ر)، لتجعل منها اسماً للحرب التي نعرفها، وهكذا في التعاقب المغاير الآخر لهذه الأصوات، والتي يُصنع منها كلمات كثيرة أخرى في حالة إضافة ضمّةٍ هنا أو كسرة هناك أو شدّة في ثالثة.

نعم، لم أستطِعْ في الحقيقة أن أصل إلى القصدية التي زعم الرجل أنّه توصَّل إليها في كلّ لفظة من الألفاظ التي صيغ منها القرآن، وقال: إنها غير عربية طبعاً؛ لأن القرآن ـ في هذه الحالة ـ يكون قد أنزل بلسانٍ عربي، ولكنْ ليس بلغةٍ عربية ما دامت هذه الأصوات أو بعضها موجودة في كلّ لغات العالم. وإنّ الخالق العظيم هو الذي رتّب هذه الأصوات، وجعل من تعاقبها ألفاظاً يتفاهم من خلال إطلاقها المخلوقين. هذا مع لفظٍ واحد بثلاثة أصوات، مَثَله مَثَل لفظة (حصان)، التي شرّق المؤلف فيها وغرّب، مقتحماً حصن اللغة واشتقاقات هذه الأصوات الأربعة، وكيف (تخرّج) منها أو خرجت من (ح ـ ص ـ ن)، فصار (حُصْن) و(حصين) و(حصان) و(صحن) و(نصح)، وانتقلت إلى اللغات الأخرى بعد التحريف المتعمَّد الذي طرأ عليها على امتداد ملايين السنين (طرأ على ألفاظها طبعاً)، لتُطلق على المسمّى الذي نعرفه، وهو (الحصان) المعروف في اللغة العربية، والذي لديه مائة اسم أو أكثر أو أقلّ، كـ (الجواد) و(المهر) و(الفرس) و(الخيل)، مَثَله مَثَل الجَمَل الذي صار (گمل)، ثم صار (كَمِل)(camel) باللغة الإنجليزية، وهكذا (الفتى، والحَدَث، والغلام، والصبيّ، والشاب، واليافع) وما اشتُقّ من كلّ هذه الأصوات،وانتهى إلى ما نسميه اليوم معنى أو دلالة تدلّ على مدلول. فصار الحصان اسماً للحيوان الذي نعرفه، وصرنا نطلقه على هذا المسمّى، ولا نطلقه على الثور أو الحمار أو البغل. ومثله الأسد المنشقّة من سدّ وسيادة وسؤود ومسدّد، وهكذا إلى ما لا يُعدّ ولا يحصى من هذه الألفاظ والأصوات وتعاقباتها التي تعبّر عن القوّة والقدرة والمنعة.

وما دام النيلي هذا يعتقد بأن هذه الأصوات من صناعة خالقٍ واحد، فإنها لم توضع اعتباطاً لتجعل من ألفاظ الحصان حصاناً، وليس حماراً أو بغلاً، وبالتالي فإن كلام الله الذي هو القرآن لا بُدَّ أن يكون مهندَساً بشكلٍ دقيق، ليس للاعتباط أو العشوائية فيه مكانٌ على الإطلاق ـ كما يرى الجرجاني ودي سوسير ـ، اللذان آمنا بالاعتباط اللغوي. وبالتالي يجب أن نفهمه (أي نفهم القرآن) ـ كما يقول الرجل ـ بألفاظه وتعاقب الأصوات فيها، دون أن نحشر مرادفاتنا أو مجازاتنا أو معانينا أو تقديراتنا؛ لكي نفسِّرها كما نحب ونهوى، وعلى أساس قواعد وضعناها اعتباطاً هي الأخرى، فنلتزم بها متى نشاء ونتنصَّل منها متى نشاء، وبالتالي نشوِّه القصد الذي نزلَتْ فيه هذه الألفاظ الدقيقة، كلٌّ في مكانها.

فلا يصحّ مثلاً ـ كما يقول النيلي ـ أن نشرح كلمة (سِجّين) التي لا نعرف معناها بكلمة (سجن) أو (جهنم)، في قوله تعالى: ﴿**كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ**﴾، وإنّما أن نفسِّرها كما فسَّرها منزِّلها في الآية التي بعدها مباشرة، حيث قال عزَّ من قائل: ﴿**كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ \* وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ \* كِتَابٌ مَرْقُومٌ**﴾، أي إن معنى كلمة سجين هو (كتابٌ مرقوم)، فلا هي سجن ولا سُجَيْن (تصغيراً)، ولا جهنم، ولا صقر، ولا جحيم، ولا معتقل، ولا حَبْس، ولا هم يحزنون.

ولكنّ الرجل نسي في زحمة اكتشافه لهذا التفسير (تفسيره هو) أن تفسيره الآية لا يأتي منسجِماً أو مفهوماً هو الآخر إذا أخذنا بتفسيره؛ إذ ما معنى أن يكون كتاب الفجّار في كتابٍ مرقوم، ولا سيّما مع وجود كلمة (في)، وتأكيدها (لفي)؟! فكيف يصحّ أن نقول: «كلاّ إنّ كتاب الفجار لفي كتابٍ مرقوم»، أي هذا الكتاب (موجودٌ) في كتابٍ مرقوم؟! كتابٌ في كتاب. لا أدري!!

ضربْتُ هذا المثال الذي أتى به النيلي كشاهدٍ وشاهد فقط على حيرتي حين أقف أمام عشرات، بل مئات، الأمثلة المثيرة، التي يُحرِج فيها الرجل المفسِّرين ويستوقفهم، ولا يجد نفسه خارجاً من حيرتهم وحيرته أحياناً إلاّ بشقّ الأنفس أو التَّرْك.

وهذا ما وجدتُه في معركة الضمائر في (آية) إبراهيم مثلاً، وكيف أن الرجل خاض غمارها بشكلٍ مقتدر حيَّر فيه كلّ ما قيل أو يُقال فيها عن عائديّة الضمائر، التي أعياني فيها، ولم أجد متنفَّساً إلاّ بشقّ الأنفس أيضاً.

الآية الكريمة هي: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ**﴾. فمَنْ هو الذي آتاه الله الملك هنا؟ إبراهيم أم نمرود؟ إذْ يؤكِّد المفسّرون أن نمرود هو المحتجّ هنا، وأنه هو الذي آتاه الله الملك، فيما يرى النيلي أنّ إبراهيم هو صاحب الاحتجاج، ويستغرب كيف يجعل المفسِّرون من إبراهيم باحثاً عن ربِّه بين الكواكب؛ فمرّة يعبد كوكباً؛ وبعدها يعبد قمراً؛ وأخرى يعبد شمساً؛ لأنها أكبر، فيما أراه ربّه ملكوت السماوات والأرض، فنسي (حاشاه طبعاً) هذا الملكوت العظيم، وراح يبحث عن ربِّه بين الكواكب.

تأمَّلْ معي أخي القارئ الكريم في الآيات الكريمة التالية: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنْ الْمُوقِنِينَ \* فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ \* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأَكُونَنَّ مِنْ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ \* إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ**﴾ (الأنفال: 75 ـ 79).

نعم، بعد أن أثار النيلي هذا التساؤل الغريب، وآتى بهذه الآية، وبعد أن تحامل قبلها على فلسفة الفارابي وابن سينا والكِنْدي وابن رشد، وكيف أنهم (أفسدوا عقول الخلق)، بل إنّ فلسفتهم «حوَّلَتْ المنطق إلى فلسفةٍ مضحكة ـ حسب تعبيره ـ حينما قاموا بالبرهنة على وجود الله بطرائق تشبه هذه كلّ الشبه، وانطلقت تلك الطرائق لتنعكس على تفسير الآيات»([[579]](#endnote-566))، راح يتساءل متهكِّماً مرّةً أخرى، قائلاً: «أسألُهم: كيف يبحث (إبراهيم) عن ربِّه ويبرهن لهم على أنه اكتشفه من أفول النجوم والكواكب، بعد أن جنَّ عليه الليل، وبعد أن رأى قبلها ملكوت السماوات والأرض؟».

ولا يكتفي النيلي بذلك، بل يواصل مقتحماً: «هل ترى أخي القارئ أنّ الذي زار الملكوت السماوي كان لا يدري مَنْ هو الله؟ فرجع وهو يبحث عنه بين الكواكب». ولكنه في نفس الوقت لم يجد القائل، وترك القارئ حائراً يبحث عن القائل بلا جدوى.

وبعد كلّ ذلك يختم النيلي هذه الاستفسارات، بل هذا الكتاب، بعبارةٍ موهمة، تحتوي ألف تساؤلٍ، يقول فيها: «نعم، لكنْ صدق مَنْ قال: «ليس كلّ ما يُعلَم يُقال»».

وهنا، ومن جانبي لا أريد الدخول في هذه المعمعة، ولا أريد العودة إلى تحليل إيمان أو دراية نبيّ الله إبراهيم×، وكيف أنه سأل ربَّه يوماً ليطمئنّ قلبه: ﴿**أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي**﴾، ولا في قلوب الفارابي والكندي وابن رشد وابن سينا ودرجات إيمانهم و(سفسطتهم) والتشكيك في نواياهم. كما أني لن أبحث عن مرام النيلي وهدفه ونيته، ممّا أظنه يخرجني عن منهجيتي في النقد، وربما يدخلني في منهجيته التي لم أكُنْ أتمنّاها فيه، بل كنتُ تمنَّيتُ عليه، في استطراده المخلص حول الآية المذكورة عن إبراهيم، وتعطُّشه لليقين المطلق، وعلى طريقة السيد النيلي نفسه في عدم التساهل في الخروج عن قواعده الستّ المذكورة سابقاً، وإصراره على تخطئة كل مَنْ يحوّل الماضي إلى حاضر، والحاضر إلى مستقبل، أو يتصرَّف خارج إطار القوالب الصارمة التي ثبَّتها في قواعده الأخرى للغة العربية، أنْ يوضِّح للقارئ الكريم الفرق بين كلمة (نُري) وكلمة (أرينا) في بداية هذه الآيات التي استعان بها على الاستدلال على فكرته، وهل ثمّة فرق بين الماضي والحاضر هنا (وكذلك نري)، أم أنه جعل الحاضر ماضياً (وكذلك أرينا)؛ لكي يمرِّر الفكرة، ويطبِّق منهجيته الغاضبة على الفلسفة والفلاسفة؟!

كلّ ذلك، وهو نفسه المحتجّ في كتابه (النظام القرآني)؛ تعليقاً على قول المفسِّرين في تحويل كان إلى يكون، وكيف تَرك هؤلاء المشكِّكين يُشْكِلون على القرآن استعمال صيغة الماضي بمعنى الحاضر، في قوله تعالى: ﴿**وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً**﴾، بقولهم (أي هؤلاء المشكِّكين): أَوَليس الله دائماً غفوراً رحيماً؟! وجواب النحويين والمفسِّرين: «إن ذلك من باب مجيء (كان) بمعنى (يكون)»!([[580]](#endnote-567)).

وكيف ردّ الرجل على الجميع معاً (المشكِّكين والمفسِّرين والنحويين) في أن (كان) في الآية المذكورة تتعلَّق بزمنٍ معين وواقعة معيّنة، «ولا تحتاج الآية إلى مثل تلك التأويلات التي تحرِّف اللغة، وتلوي الكلام، وتجعل من الزمن الماضي حاضراً أو العكس»([[581]](#endnote-568)).

ويضيف، مؤكِّداً على الدقّة في منهجه اللفظي، أنّه «ومن خلال هذا اللفظ وربطه مع باقي التراكيب تنكشف لنا قواعد وسنن المغفرة الإلهيّة، ونعلم به الحدود بين ما يُغفَر وما لا يُغفَر».

وإذا أردتُ أن أسوق أمثلةً أخرى، مجرّد أمثلة، فإني أرى نفسي غارقاً مع باحث متعمِّق ومفكِّر مبدع، ولكنْ يفوته ما يفوت كلّ إنسان، وله كَبَوات كما لكلّ جوادٍ كَبْوة.

ولعلّي أكون منصِفاً إذا جئتُ بأمثلةٍ ـ على سبيل الحَصْر ـ، مستدلاًّ على إبداع الرجل وعميق تأمُّلاته في كتاب الله. ومن هذه الأمثلة ما يلي:

### زكية أم زاكية؟

تثير الآيات الكريمة المتعلِّقة بقصّة النبيّ موسى والعبد الصالح تساؤلاتٍ عديدة لا بُدَّ من التأمل فيها أو التوقُّف عندها. وجوهر هذه التساؤلات هو الآية الكريمة التي تقول على لسان موسى، مخاطباً العبد الصالح: ﴿**أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً**﴾ (الكهف: 74)؛ إذ جميعنا يعلم أن موسى × جاء ليتعلَّم من العبد الصالح، لا ليجادله ويناكفه، ومعنى كلمة (زكيّة) لدى المفسِّرين هي النفس الطاهرة البريئة من الذنوب، التي لا تستحقّ القتل، ولا سيّما إذا كانت هذه النفس دون سنّ التكليف (غلام).

فهل كان خطأً أنْ يوصَف المقتول بأنّه (نفسٌ زكيّة) من قِبَل موسى؟ وإذا كان كذلك فلماذا قُتل إذن من قِبَل العبد الصالح؟ أو قُلْ: كيف عرف موسى أنه نفس زكيّة، وهو جاء يتعلَّم من الخضر، بعد أن ألزم نفسه أنّه لن يسأل ما دام تابعاً لهذا العبد الصالح (القاتل)؟ ثم لماذا قتل العبد الصالح نفساً طاهرة مبرّأة قبل ارتكابها جنايةً؟ ومَنْ قال: إنّ هذا الغلام لن يتوب عن ذنوبه التي ارتكبها في (مراهقته أو شبابه) عند بلوغ سنّ الرشد؟ وهل سأل موسى ذلك السؤال مستنكِراً هذا الفعل، أم أنّ سؤاله كان استفهاميّاً، وليس استنكارياً؟! وهل هناك معنى آخر لكلمة (زكيّة) هنا، لم يلتفت إليه المفسِّرون أو يوضِّحوه، بالدرجة التي تثير كلّ هذه التساؤلات وغيرها؟

هذا هو بعض ما أشار إليه النيلي، بل أثاره في هذه القصّة اللافتة. ولا سيّما بعد أن أكّد أنّ كلمة (زكية) هي في الأصل (زاكية)، وهو ما وجده فعلاً في ستّ قراءات من القراءات السبع للقرآن الكريم. ولكنّ المفسِّرين، وبالأحرى كُـتّاب (الوحي)، اختاروا كلمة (زكية)، وثبتوها في المصحف، رغم أنها قراءة واحدة من ضمن (سبع)، تقول ستٌّ منها: إنها (زاكية)، بتطويل الفتحة، وليس (زكيّة) التي تعني الناشطة والنامية، أو عدم معرفتها. فأوقعوا أنفسهم وأوقعوا المسلمين في ورطة لم يجدوا منها فكاكاً، أثارت كلّ التساؤلات السابقة، فراحوا ورحنا معهم مشرِّقين مغرّبين نبحث عن مخرجٍ ممّا حشرونا وحشروا أنفسهم فيه، ولكنْ دون جدوى.

نعم، يرى النيلي أن الكلمة هي (زاكية)، وليست (زكية). وراح يبني بنيانه هو الآخر على هذا الفَهْم الذي لم يُعطِه حقَّه في التوضيح، ومما نتمنّى على القارئ الكريم مراجعته في كتابه النظام القرآني([[582]](#endnote-569)).

مفسِّرون آخرون لم يفرِّقوا بين اللفظين، وعدّوهما معنىً واحداً، وراحوا يرتّبون تأويلاتهم على ضوء هذا الفهم الذي أخلَّ كثيراً بالمغزى العميق لقصّة الاتّباع، فصيَّروه معنىً مسطّحاً بين شخصيّتين متنازعتين، وكأنّ موسى يقول للعبد الصالح مستنكِراً: «لقد قتلتَ نفساً طاهرة بريئة، وجئت أمراً قبيحاً»، بدل أن يكون السؤال استفهاميّاً مؤدَّباً مفاده: «لقد قتلتَ (شابّاً) أو نفساً نامية نموّاً حسناً وسريعاً بغير نفس، وما فعلتَه هو أمرٌ نُكْرٌ بالنسبة لي، لم أستطع فهمه أو فهم حقيقته»، أي ليس منكراً ولا قبيحاً، وبالتالي يصير إخلال موسى بشرط الاتّباع فقط، وليس الاتّباع نفسه أو الصحبة نفسها، وهو (عدم السؤال)، بل تكرار السؤال.

والأنكى من ذلك أن العديد من المفسِّرين زادوا في الطين بلّة، وراح بعضهم يؤكِّد أن السؤال كان استنكاريّاً، فتوهّم حصول غضب وغضب مضادّ بين موسى والعبد الصالح، الأمر الذي جعل أحدهم (أي أحد المفسِّرين) يقول: إنّ موسى كان رجلاً انفعالياً، كادَ يهمّ بضرب العبد الصالح، بل رفعه وجَلَد به الأرض ـ حَسْب تعبير بعضهم ـ، وليس متسائلاً متسامحاً كان يلحّ عليه حبُّ الاستطلاع، ويسعى للحصول على إجابة مقنعة ترضي فضوله وفطرته، وظمأه للمعرفة، ولكنّه كان مستعجِلاً في إرواء ذلك الظمأ، فلم يستطِعْ صبراً.

هذا من ناحية. ومن ناحيةٍ أخرى إذا كانت كلمة (زاكية) تعني في ما تعنيه (المكتمل النمو النشيط فيه) ـ كما يقول النيلي ـ، ولا علاقة لها بالكفر والإيمان، والطهارة والبراءة، والهدى والضلال، فإن المغزى سيقترب أكثر. وإذا لم يكن كلّ غلام بريئاً وطاهراً؛ بلحاظ أن الكثير من الغلمان يرتكبون من المعاصي والآثام ما لا يرتكبه حتّى الكبار، يصبح المغزى أكثر وضوحاً. وإذا أضَفْنا شيئاً ثالثاً، وهو الأهمّ، وهو أن قرار القتل لم يكن في قصّة الغلام صادراً عن الله سبحانه وتعالى، كما جاء في الآية، وإنّما عن جماعةٍ لم يذكرهم القرآن الكريم؛ بقرينة نون الجمع المستخدَمة في هذه الآية تحديداً، إذْ قال العبد الصالح: ﴿**فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً**﴾ (الكهف: 80)، بينما كان قرار إعابة السفينة قراراً خاصّاً صادراً من قِبَل العبد الصالح نفسه: ﴿**فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا**﴾، أما قرار إقامة الجدار فكان أمراً إلهيّاً مباشراً: ﴿**فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا**﴾، وهذه كلّها فيها تفاصيل كثيرة تتعلَّق بمسائل الإرادة والقضاء والقدر والمشيئة الإلهية، وكيف أنّ المشيئة هي غير الإرادة؛ لأنّ الله تعالى يشاء للإنسان أن يفعل الخير والشرّ، ولكنّه لا يريد له أن يفعل الشرّ مثلاً. وهنا الفرق كبير بين المشيئة والإرادة، وهو ما لا مجال للإفاضة فيه هنا، فنتركه.

أما أنا فأرى أن سبب توجُّه المفسّرين إلى المعنى الذي ذكره النيلي، وإصرارهم على (زكية)، بدل (زاكية)، فهو عدم قدرتهم الغوص في فهْم المغزى الذي أرادت القصّة توضيحه، وهو التمييز بين الطاعة العمياء والطاعة الواعية، أو قُلْ: بين الطاعة الطيبة الطوعية والطاعة القهريّة المستبدّة، وخاصّة بين الأمير والمأمور، أو بين التابع والمتبوع.

نعم، إنّ الذي يترشَّح عن الطاعة الواعية الطيّبة هو التسامح والتكامل والارتقاء، مع استبعادٍ كامل للتنفيذ بدون أيّ تأفُّف أو تململ؛ وذلك للثقة التي يضعها التابع في تقديرات أميره وحكمه، وتُنبئ عن حبٍّ واحترام متبادل بين الطرفين. أما الطاعة الثانية فلا تشي إلاّ بالقهر والتعسُّف والشكّ، واستعباد التابع من قِبَل المتبوع، وعدم انفتاح الأخير على تساؤلات الأوّل رغم مشروعيتها، بل اعتبارها تساؤلات استنكاريّة، وليس استفهامية، وبالتالي ـ حسب هذا الفَهْم ـ لا يمكن الوصول إلى الانسجام والوئام الكاملين على الإطلاق.

صحيحٌ أنّ إثارة التساؤلات لحظة التنفيذ أمرٌ سيّئ غير مرغوب فيه، ولكنّ كمّ الأفواه وعدم السماح بإثارة التساؤلات الاستفهامية، حتّى بعد التنفيذ، لا تقلّ سوءاً عن الأولى، ولا سيما إذا كانت التساؤلات من أجل التكامل والتنمية المعرفية ـ كما يقولون ـ.

بغير هذا الفَهْم يأتي اجتهاد المفسِّرين، الذين يُصرُّون على فقه الطاعة غير المشروطة، ويأتي فهمهم الناقص لهذه الآية، فيعطي للمتبوع حقّ القهر والتسلّط، ولكنّه لا يجني من التابع غير التململ والحنق، أو على الأقلّ انكماش الإخلاص والتسليم المطلوبين لتحقيق الأهداف المرجوّة.

ومن هنا يأتي فهمُنا الآخر للآية القرآنية الكريمة: ﴿**فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً**﴾.

أما كيف تأتي القناعة، ويُرفع الحرج من النفوس، بل كيف يأتي التسليم المطلق الذي لا يتمّ الإيمان إلاّ به، إذا لم يكن هناك قاسمٌ مشترك بين الحاكم والمحكوم، أقلّه الاعتقاد بعصمة الأمير وحكمته مثلاً.

نعم، إن أكثر الناس مشركون، رغم إيمانهم الظاهر: ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾. وبالتالي فإن تكامل إيمان الإنسان لا يمكن أن يحصل إلاّ إذا وجد انسجاماً كاملاً بين قناعته وقناعة أميره. وهذه لا تتأتّى إلاّ بالتسليم الكامل للحكم المترشِّح عن قناعةٍ مطلقة بالحاكم، بمعنى أن تنفيذ الأوامر هو امتداد طبيعي للقناعة الكاملة المترشِّحة عن الإيمان الكامل، وليس العكس، فقد تحصل قناعةٌ ما بدون إيمان، ولكنْ من المستحيل حصول الإيمان بدون قناعة.

ويمكن أن يكون هذا الفَهْم مغايراً تماماً لما أرادَ المفسِّرون إيصاله إلى الناس. فالأصل أنْ يُقبل من المؤمنين إيمانهم بمجرَّد رضاهم عن حُكْم النبيّ في نزاعهم، وليس (إلاّ) أن يرضَوْا بحكمه| في هذا النزاع. مثال ذلك قول القائل: «أنا أقبل بحكمك إذا أقنعتني بهذا الحكم»، بقرينة «أنك تعرف أنّي أحبك وأؤمن بعدلك»، والآخر القائل: «أنا لا أقبل بحكمك إلاّ إذا أقنعتني بهذا الحكم»، والثالث المؤمن الكامل الإيمان فِعْلاً الذي لا يُتعِب أميره ولا يجادله، وكأنّ لسان حاله يقول: «أنا أقبل بحكمك كيفما يكون هذا الحكم»، وهو ما لا يتأتى إلاّ للقلّة (الذين يؤمنون بالله وليسوا به مشركين).

وهذا أمرٌ صعب مستعصب، لا يتحملّه إلاّ نبيّ أو وصيّ نبيّ، أو مؤمن امتحن الله قلبه بالإيمان، مَثَلُه مَثَل النبيّ موسى مع العبد الصالح.

أظنّ أن هدف النيلي الاستشهاد بهذه الآية والتوقُّف عندها هو ما أشار إليه عبر العنوان الذي جاءت تحته، وهو «مثال على القراءة المثبتة، خلافاً للنظام الهندسي في القرآن»، وتحت القاعدة السادسة في إبطال تعدّد القرارات التي عرَّفها النيلي بالنصّ الدقيق التالي: «لا يجوز للباحث في هذا المنهج الاعتقاد بصحّة جميع القراءات للفظ الواحد، ويتوجّب عليه الأخذ بالقراءة التي تطابق النظام القرآني، وإنْ كانت شاذّة. وعند غياب القراءة المطابقة للنظام يجب التوقُّف والمرور من طريقٍ آخر أو التَّرْك»([[583]](#endnote-570)). وهو هدفٌ نبيل في حدّ ذاته؛ كونه يسعى إلى التأمل الدقيق في ألفاظ ومعاني القرآن الكريم، الذي قيل: إنه حمّال وجوه، ولا يعلم تأويله إلاّ الله.

### الحمأ المسنون

يؤكِّد النيلي جزافية المناهج اللغوية التي سبَّبت اعتباطاً عامّاً لما سمّاه الفكر (المفسِّر) للدين. واعتبر ذلك سبباً، بل أداة فعالة، لكلّ مَنْ أساء إلى الدين، سواء كان من داخل المؤسَّسة الدينية أم من خارجها، عن قصد أو غير قصد. وهذا هو الذي أدى إلى انفصام العلاقة بين المؤسَّسة الدينية والمؤسَّسة الثقافية ـ حسب تعبيراته ـ([[584]](#endnote-571)).

استدلالاً على ذلك يستشهد النيلي، وفي نفس الكتاب، بنماذج من تفسيرات هشّة ينقل قبلها قولاً للإمام× يقول فيه: «لو عرف الناس كيف خُلِق آدم ما اختلف رجلان»، ويضيف: «لم يخطِئ المفسِّرون في معنى (الحمأ المسنون)؛ إذْ زعموا أنه الطين الأسود المنتن، خطأً فكرياً وعقائدياً وحَسْب، بل أخطأوا خطأً لا يغتفر من حيث اللغة».

فالمسنون هو الموضوع في سنّة وشرعة ومنهج من الأصل، ولا علاقة له بـ (المنتن). والمفعول الذي يتعلق بالنتن هو (متسنّه)، وليس مسنون، كما في قوله تعالى: ﴿**فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ**﴾. أي إن الفعلين (سنيهَ) و(سنّ) فعلان منفصلان، لا علاقة بينهما لا من قريب ولا من بعيد. فالفعل سنيهَ ـ يتسنّه معناه تبدّل وتغيرّ فهو متسنّه، أما سنّ ـ يسنّ فهو يبيِّن أو يضع فهو مسنون وموضوع ضمن سنّة. وهكذا في (الصلصال)، الذي هو الخلاصة المتركِّزة المأخوذة من (الحمأ)، وهو القطرات الأخيرة من الماء الجاري، فالماء يصلصل. وإذا لم يبقَ منه إلاّ القليل قيل: صلّ الماء أو صلصل.

وهنا لا تكون كلمة (الفخّار) في الآية الكريمة: ﴿**خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ**﴾ بمعنى الطين المفخور بالنار الذي يصلصل إذا ضربته ـ كما أجمع المفسِّرون ـ، وإنما المتفاخر في ذاته، والمتميِّز عن أشباهه. و(الحمأ) هو كتلة الطين أو المادة الحيّة التي يترشَّح منها هذا الصلصال، والموضوعة في شرعة ومنهاج (مسنون)، ولها قدرة ذاتية على حماية نفسها عبر التوالد، والبقاء عن طريق الانقسام والتكاثر، كما أن لها قدرة أخرى على التفاخر، أي الترقي والسموّ، وهكذا. وللمزيد من ذلك يمكن مراجعة كتاب أصل الخلق وأمر السجود([[585]](#endnote-572))، وتفصيل السنّة والمنهج الذي وُضعتْ فيه هذه المادة، وتشكّل منها الإنسان في أصل خلقه ونشأته وتطوّره من (سلالة من طين). وهذا يعني أن الإنسان خُلق في سنّة، ووُضع ضمن سنّة، وعليه أن يتجاوز هذه السنّة المسنون فيها قضاءً وقَدَراً. وما أدراك لعلّ النيلي ومناوئيه هم ضمن السنّة التي أراد الله تعالى من خلالها اختبار العباد، إنْ تكاملاً أو تسافلاً، رقيّاً أو نكوصاً، ليحقّ الحقّ على هؤلاء العباد، فيهلك مَنْ يهلك عن بيِّنة، وينجو مَنْ ينجو عن بيِّنة، ضمن ما حاول النيلي تجليته في شرحه المبدِع حول الذات ودورها في صياغة الإنسان سموّاً وارتقاءً أو نكوصاً وهبوطاً.

وراجع هذا الموضوع بالتفصيل في كتابه (المحاضرات القصدية)، وموضوعيه الرائعين: (الحرّية في الفهم الفلسفي)؛ و(يهدي الله مَنْ يشاء)، وقوله: «إن إبليس في قصة الخلق لم ينكر أنّ الله هو الخالق، وأنه هو الربّ الذي لا ربّ فوقه، ولم ينكر شيئاً من ضرورات الدين، لكنه (اجتهد) برأيه في مسألة السجود لآدم، فاتَّخذ رأياً مخالفاً لرأي الله في المسألة...»، فيما الذي يُفترض أن يكون هو «أن معنى الإله الواحد أنّي لا أمتلك أيّ رأي في أيّ مسألة»، وهذا يعني ـ حَسْب تعبير النيلي طَبْعاً ـ «أنّي أنتظر هذا الواحد أن يأمرني فأطيع»، ويضيف: «نعم، إنها عبودية وتسلُّط وقهر. فعليّّ أن أقبل بالعبودية والتسلّط والقهر الإلهي؛ لكي أبرهن أنّي راضٍ تمام الرضا بالإله الواحد. وإذا فكرتُ باختيار إله آخر فقد أبلغتُه بكلّ وضوحٍ أنّي أريد مشاركة في الألوهية».

وما دام النيلي يعتقد، ونحن معه أيضاً، بأنّنا لم نكن نملك أيّ إرادة في وجودنا ومجيئنا إلى الدنيا، كما لا نمتلك الإرادة في موتنا، فإنّنا مقهورون، وعلينا أن نكيِّف أنفسنا مع الوجود القهري والموت القهري؛ لكي لا ننتحر أو نجنّ.

يوضِّح النيلي هذه الإشكالية بكلماتٍ أخرى، جاء نصها كما يلي: «إنّ مشكلتي مشتركة؛ لأن هناك طرفاً آخر فيها. ذاك هو الذي ألقاني في أتون هذه الحياة، وهو الذي يسلبني حياتي بالموت...، وهو الذي ابتلاني بهذا البلاء.... فإذا كانت مشكلتي على هذا النحو فليس ثمّة شيء فيها سوى أنا وهو، وكلّ شيء آخر فيها إنما هو محنة من محن تلك العلاقة...»([[586]](#endnote-573)).

الهوامش

# مفهوم الحاكمية عند «حاج حمد»

# من النقد إلى البناء

أ. عبد العالي المتقي([[587]](#footnote-14)\*)

### **تمهيد**

تسعى هذه الورقة إلى مقاربة مفهوم الحاكمية عند الحاج حمد من خلال مستويين: مستوى النقد؛ ومستوى البناء، وذلك من خلال العناصر التالية:

**أولاً**: المنطلقات المنهجية لأبي القاسم حاج حمد في مقاربة مفهوم الحاكمية.

**ثانياً**: نقد مفهوم الحاكمية الإلهية عند الحاج حمد.

**ثالثاً**: بناء مفهوم الحاكمية عند الحاج حمد: الحاكمية والأطوار التاريخية.

### أولاً: المنطلقات المنهجية لأبي القاسم حاج حمد في مقاربة مفهوم الحاكمية

ينبني اشتغال الحاج حمد على المفاهيم القرآنية على مجموعة من المنطلقات التي تعدّ مدار أفكاره. وفي ما يلي أهمّ هذه المنطلقات التي أعتبرها مدخلاً في فهم منهج الحاج حمد في النظر إلى المفاهيم القرآنية:

### 1ـ لغة القرآن لغةٌ مثالية

يرى الحاج حمد «أن الاستخدام الإلهي للغة هو غير الاستخدام الكلامي البشري». وينطلق في ذلك من كون مرجعية القرآن المطلقة مبنية على تميّز لغته، «فلكي يكون القرآن مرجعاً مطلقاً ارتقى الله بلغته ومفرداته فوق الاستخدام اللساني العربي والتراثي، محقّقاً مفهوم اللغة المثالية، بلا مترادف أو مشترك»([[588]](#endnote-574)).

فلغة القرآن «منضبطة على مستوى دلالات الألفاظ والعائد المعرفي لكلّ مفردة، بحيث تعني دلالة واحدة، دون ترادف أو اشتراك أو تضادّ»([[589]](#endnote-575)).

ومن خلال مثالية لغة القرآن الكريم يرى حاج حمد أن المفردات القرآنية مفردات اصطلاحية، فالقرآن الكريم يرتقي بالمفردة إلى مستوى المصطلح.

ولهذا فإن التعامل مع «العائد المعرفي» لدلالات المفردة القرآنية يرتبط بكونها اصطلاحاً، لا مترادف ولا مشترك فيه ولا مجاز. فلغة القرآن ولسانه مثالية رياضية منضبطة الدلالات، كاللغة العلمية تماماً. فهي ترتقي على كلام العرب، ليس من حيث الإعجاز البلاغي في القرآن، ولكنْ من حيث الاستخدام الإلهي للمفردة بمستوى منضبط لا يخضع لبلاغة الشعر([[590]](#endnote-576)).

وتأتي أهمّية اعتبار المفردات القرآنية مصطلحات في كون القرآن يستند في تقديم منهجيته المعرفية وإحاطته المطلقة بالوجود على المفردات اللغوية، فهي أداته المعرفية، ولذلك يرتقي بالمفردة إلى مستوى المصطلح الذي يرتبط بدلالةٍ واحدة. فالمسألة اللغوية بالنسبة للقرآن منهجية. فعبر هذه الدلالات المميّزة للألفاظ يتمّ تفكيك وإعادة تركيب الموروث الروحي للبشريّة، بدءاً من سرمدية التكوين، ومروراً بآدم، مع تفكيك إشكاليات عديدة أخرى. فالأداة اللغوية المنضبطة هي المدخل لكونية القرآن، وإحاطته المنهجية والمعرفية بالوجود، كوحيٍ مطلق([[591]](#endnote-577)).

### 2ـ التجديد النوعي

إن بناء المفهوم عند حاج حمد لا ينطلق من خلال المنطق السائد في الفكر الديني، الذي يرتكز على منطق المقاربات، بل يندرج في سياق ما يسمّيه «التجديد النوعي»، الذي ينظر إلى القرآن الكريم باعتباره «كتاباً كونياً مطلقاً».

وهذا التجديد «لا يرتبط بالذكاء الطبيعي للاستنباط، ولكن «بآليات جديدة» للمعرفة والاستنباط، تعيد فهم التراث محكوماً بآليات إنتاجه التاريخية وظروفه الموضوعية الخاصّة به، ثم تعيد معالجة النصّ القرآني بآليّات المعرفة الجديدة، وضمن الأوضاع العالمية المعاصرة المتغيِّرة نوعيّاً. فتتحوَّل من مجرّد بلاغة اللغة إلى ضوابط الألسنية المعاصرة، ومن التفسير القرآني إلى التحليل، ومن تجزئة سور القرآن وآياته إلى وحدته العضوية التي تستخرج منهجه»([[592]](#endnote-578)).

### 3ـ المنهجية المعرفية القرآنية

يعتبر الحاج حمد علاقته بالقرآن الكريم علاقة منهجية ومعرفية، وهي علاقة اقتضت في نظره أن يتجاوز كلّ المناهج التي تعاملت مع القرآن الكريم؛ لأنها كانت أسيرة شروطها العقلية وأوضاعها الاجتماعية والتاريخية، ولم تلتفت إلى البعد المنهجي في القرآن الكريم([[593]](#endnote-579)).

وتكشف المنهجية القرآنية «ضمن كلّية القرآن ووحدته العضوية»، فلا يتناول القرآن كمجرّد نصوص وأحكام، لكن يتناول كمنهجٍ محيط بهذه الأحكام، ودالّ على خلفيتها، وضابط لمفهوميتها، فينفذ إلى «ما ورائيات» النصّ، عوضاً عن محاولات التأويل الذاتي لبعض النصوص؛ لكي تتلاءم قسراً مع محدثات الأمور وبِدَعها([[594]](#endnote-580)).

### ثانياً: نقد مفهوم الحاكمية الإلهية عند الحاج حمد

يرتكز الحاج حمد في تناوله لمفهوم الحاكمية الإلهية على المنهجية المعرفية القرآنية والجدلية الكونية الثلاثية: «الغيب؛ والإنسان؛ والطبيعة». وهو بذلك يتجاوز التصوّرات المتداولة حول المفهوم، سواء في الفكر الديني أو العلماني؛ لأن كلا التصوّرين يرتكزان على المقابلة بين حاكمية الله وحاكمية البشر. وهذه المقابلة لا تستقيم «وفق منهجية القرآن المعرفية؛ وذلك للتفاوت الجوهري بين الطبيعتين: الطبيعة الإلهية؛ والطبيعة البشرية. فالطبيعة الإلهية أزلية، تمارس الحاكمية بأشكال مختلفة، طبقاً لمقتضيات مكان الإنسان وزمانه، دون أن تسلبه، ودون أن يكون هذا الإنسان مكافئاً لها، مهما منحته من حاكمية خاصّة أو سلبته إيّاه»([[595]](#endnote-581)).

ومن هذا المنطلق ينتقد الحاج حمد التقابل بين الحاكمية الإلهية والحاكمية الوضعية في وعي الحركات الإسلامية؛ لما له من تداعيات في الوعي الديني لهذه الحركات، «الذي يمضي بتداعيات منطقية ميكانيكية إلى أقصى حالات الغلوّ والتطرُّف، مستجيبة في كلّ ذلك لتسلسلها المنطقي الخاصّ من الحاكمية لله إلى تكفير الآخرين، إلى مشروعية التصرّف الديني براحة ضمير تامّة ضدّ الجاهليين العلمانيين الوضعيين»([[596]](#endnote-582)).

ويرى الحاج حمد أن الأرضية في فهم النصوص لدى الحركات الإسلامية تتماثل، ويبقى الاختلاف لديهم فقط في كيفية الطرح وتبنّي الوسائل. ولهذا ينتقد بعض المواقف المتسامحة والتوفيقية والإصلاحية في صفوف الحركات الإسلامية؛ لأنها لا تستطيع أن تتخلّص من التداعي المنطقي لمفهوم الحاكمية الإلهية، الذي ينتهي إلى مجاهَدة الآخرين؛ لأن هذه المواقف في نظره أقرب إلى تحسين الوسائل منها إلى ضبط المفاهيم والغايات([[597]](#endnote-583)). بل إنّ «هذه المواقف الإصلاحية المَرِنة هي الحدّ الأدنى للتسلسل المنطقيّ ذاته، الذي يمضي في حدّه الأقصى إلى ما لدى الغير من غلوّ عصابي. فالمشكلة إذن هي «ضبط المفاهيم» بأكثر ممّا هي في «عقلنة» المواقف، وتحسين الوسائل. فمهما حسنت الوسائل دون ضبط المفاهيم سترتدّ الحركات الإسلامية إلى تداعي المنطق الميكانيكي، حيث تجد نفسها في قمّة السلطة السياسية؛ إذ لا تكون ثمة حاجة وقتها إلى تحسين الوسائل القولية أو العملية»([[598]](#endnote-584)).

ويلاحظ على الحاج حمد في نقده لمفهوم الحاكمية في الفكر الإسلامي عدم اعتماده على المصادر الأصلية، واكتفائه بالمصادر الثانوية([[599]](#endnote-585)). ولا يعفيه اختلاف منهجه في البحث من عدم البسط في النقد، وخصوصاً أن مكمن اعتراضه ينبني في نظره على عدم فهم الأستاذ المودودي وسيّد قطب لمعنى الحاكمية الإلهية. فكان من الأجدر بيان مواطن عدم الفهم بالتمثيل والتعيين، بدل الاكتفاء بتعميمات لا تعين القارئ على فهم جوهر الخلاف ومكمن المشكل.

إلى جانب أن الفكر الإسلامي المعاصِر تجاوز فهم كلٍّ من سيد قطب والمودودي للحاكمية الإلهية، وأصبح يطرح معاني جديدة للحاكمية، ترتكز على مفهوم الأمة وحاكمية الأمة. وكان من المفيد علمياً ومعرفياً فتح باب النقد على هذه التصوّرات الجديدة في الفكر الإسلامي لمفهوم الحاكمية، والتي لم يلتفت إليها الحاج حمد؛ لأنه في اعتقاده لا تعدو أن تكون إلاّ تحسيناً في الوسائل، ولا تتعلق بضبط المفاهيم.

ولكنّ هذا التعميم لا يعفيه من تجاوز هذه الأطروحات؛ لأن مقارناتها بما طرح المودودي وسيد قطب يظهر الفرق في الطرح والاشتغال، ولو أنها تشترك في الأرضية([[600]](#endnote-586)).

### ثالثاً: بناء مفهوم الحاكمية عند الحاج حمد: الحاكميّة والأطوار التاريخية

يمكن اعتبار مفهوم الحاكمية عند الحاج حمد مفهوماً وصفياً أعمله في إطار جدليته المعرفية، التي تسعى إلى فهم «فعل الله في التاريخ». وهذا المفهوم المركزي تتفرع عليه ثلاثة مفاهيم: «الحاكمية الإلهية»؛ و«حاكمية الاستخلاف»؛ و«الحاكمية البشرية». وهي مفاهيم تندرج في سياق تدريجي.

وسنورد دلالة كلّ مفهوم على حِدَة، مع إبداء بعض الملاحظات.

### 1ـ الحاكمية الإلهية

وتعني عند الحاج حمد «حكم الله المباشر للناس، دون استخلاف بشري. وهو حكم يتميَّز بالهيمنة المباشرة على البشر وعلى الطبيعة في آنٍ واحد، مع التصرُّف الإلهي فيهما تصرفاً محسوساً وملموساً»([[601]](#endnote-587)).

والحالة التاريخية الإسرائيلية تجسِّد المناط التطبيقي لهذا المفهوم، وتعكسه. لذلك أسبغ الله عزَّ وجلَّ على الأرض التي اختيرت لهذا الحكم الإلهي صفة التقديس([[602]](#endnote-588))، وعلى الشعب الإسرائيلي صفة التفضيل([[603]](#endnote-589)). كما اقتضت تلك الحاكمية أن يهيمن الله عزَّ وجلَّ على الإنسان والطبيعة. فقد مارس الله هيمنته على الطبيعة من خلال المعجزات الحسّية المنظورة، كشقّ البحر، وانبجاس الماء من الصخر، إلى تظليل بني إسرائيل بالغمام، وإنزال المنّ والسلوى([[604]](#endnote-590)). أما الهيمنة على البشر فلم يمارسها الله عزَّ وجلَّ عبر خليفةٍ عنه يتصرَّف من عند ذاته بموجب النظر في التوراة فقط، والاجتهاد في نصوصها، وإنما جعل حكمه مباشراً عبر الأنبياء المتعاقبين([[605]](#endnote-591))، وكلما مات نبيٌّ يخلفه نبيٌّ؛ لنقل تعليمات الله المباشرة إلى الشعب الإسرائيلي، بما في ذلك شرائع حسّية غليظة، أسماها الله «شرعة الإصر والأغلال»([[606]](#endnote-592)).

ولقد جمعت التجربة الإسرائيلية بين العطاء الخارق والعقاب الصارم. وآيات الذكر الحكيم دالّة على هذا المعنى.

### العطاء الخارق

قال تعالى: ﴿**وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ**﴾ (البقرة: 50).

وقال تعالى: ﴿**وَإِذْ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ (البقرة: 60).

### العقاب الصارم

قال تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: 63).

قال تعالى: ﴿**فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِآيَاتِ اللهِ وَقَتْلِهِمْ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاَّ قَلِيلاً \* وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً \* وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاَّ اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِيناً \* بَلْ رَفَعَهُ اللهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزاً حَكِيماً \* وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً \* فَبِظُلْمٍ مِنْ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللهِ كَثِيراً \* وَأَخْذِهِمْ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً**﴾ (النساء: 155 ـ 161).

فالحاج حمد أخضع التجربة الإسرائيلية التاريخية لهذا المفهوم بكلّ أبعاده التحليلية، واعتبر أن الحاكمية الإلهية بمعناها السابق ترتبط بشمولية التجربة الإسرائيلية التاريخية، وأنها لا تنفصل عنها، ولا تمتدّ إلى غيرها، وأنّ هذا المفهوم ليس تعبيراً جزافياً يقتصر معناه فقط على التزام البشر بشريعة الله([[607]](#endnote-593)).

ونخلص إلى أن مفهوم الحاكمية الإلهية عند الحاج حمد مفهومٌ وصفيّ، تقتصر كفايته في وصف التجربة التاريخية الإسرائيلية، ولا يمتدّ إلى ما هو أكثر من ذلك. عكس دلالة هذا المفهوم في الفكر الإسلامي الذي يحمل دلالات عقدية وفقهية وسياسية([[608]](#endnote-594)).

ولعل مقارنة بعض مقولات المودودي([[609]](#endnote-595)) أو سيّد قطب([[610]](#endnote-596)) حول معاني الحاكمية الإلهية مع مفهوم الحاكمية عند الحاج حمد يبيِّن مدى الفرق بين التصوّرين، من حيث مداخل الاشتغال، وآليات التحليل، وطبيعة النتائج.

### 2ـ حاكمية الاستخلاف

وهذه الحاكمية تلي في الدرجة الحاكمية الإلهية([[611]](#endnote-597)). وهي مرحلة وسيطة([[612]](#endnote-598)) بين الحاكمية الإلهية والحاكمية البشرية، وتتعلق بمرحلة تاريخية في تجربة بني إسرائيل، وهي المرحلة التي تمرَّد فيها الإسرائيليون على الحاكمية الإلهية، وطلبوا ملكاً من عند أنفسهم، بديلاً عن سلطة الأنبياء والربّانيين والأحبار المتّصلين بالله، وطلبوا من الله أن يبعث لهم ملكاً([[613]](#endnote-599)).

وحاكمية الاستخلاف عن الله في الأرض للإنسان في هذا السياق التاريخي تعني: «أن يكون «الخليفة» موصولاً بالله عبر الإلهام والإيحاء، وأن تسخَّر له الطبيعة والكائنات، وتعني أن يختار الله ـ لا المجتمع البشري ـ هذا الخليفة، تماماً كما اختار الله طالوت، ثم داوود، ثم سليمان. فالخلافة «اختيارٌ إلهي» مرتبط بترشيدٍ إلهي وتسخير إلهي، وليست مجرّد ممارسة سلطة دينية بموجب شرع الله، وباختيار بشري»([[614]](#endnote-600)).

وخليفة الله في الأرض يكون كلّ شيء مسخَّراً له، ويصرف له الله عزَّ وجلَّ بالتسخير من مظاهر قوّته ما يشاء. فالطبيعة رهن أمره، والطير محشورة، ومنطق الطير ولغة النمل معلومة، والجند من الإنس والجن محشورون، والريح مسخَّرة([[615]](#endnote-601)).

وهذا المفهوم تقتصر كفايته الوصفية على تفسير جزءٍ من تاريخ بني إسرائيل، ولا تتعدى ذلك. وهذا المفهوم بالذات قد يثير بعض الأسئلة، من قبيل: لماذا قصرت حاكمية الاستخلاف على مرحلة داوود وسليمان؟! وهل معنى حاكمية الاستخلاف يقتصر فقط على المعنى الذي أورده فقط لوصف مرحلة داوود وسليمان؟! أَوَليس للاستخلاف معانٍ أخرى في الذكر الحكيم([[616]](#endnote-602))؟!

ولعلّ النظر في الآيات التي يرِدُ فيها هذا المفهوم تكشف الغنى الدلالي لمفهوم الاستخلاف. وتحديد وظيفة مفهوم حاكمية الاستخلاف في الوصف التاريخي لتجربة بني إسرائيل تضييقٌ لغناه الدلالي.

### 3ـ الحاكمية البشرية

وهي المرحلة الأخيرة في الخطاب الإلهي. وهي أخطر المراحل التي تناولها الخطاب الإلهي للبشرية منذ خطاب الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف. فالله قد تدرَّج بالبشرية لتحكم نفسها، وتلك غايته من الخلق، وهي غاية انتهى الله إلى تأسيسها على يد «خاتم النبيّين»، وفي الأرض «المحرمة»، وجعل لها القرآن العظيم منهجاً([[617]](#endnote-603)).

وجوهر مفهوم الحاكمية البشرية عند الحاج حمد «هو التعلُّق الغيبي بالله، دون معجزات خارقة، ودون تسخير للإنس والجانّ والرياح»([[618]](#endnote-604)).

وتقتضي الحاكميّة البشرية أن يمارس الإنسان مسؤوليته الوجوديّة بأقصى ما لديه من قدرات الوعي، سمعاً وبصراً وفؤاداً، وأن يسعى إلى رؤية فعل الله في حركة الطبيعة والتاريخ، فعلاً غير مباشر، ولكنّه كامل التأثير.

إنها مرحلة جديدة في تاريخ البشرية، تتدامج فيها جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، فلا يتحوّل الغيب إلى لاهوت يستلب الإنسان والطبيعة، ولا يتحوّل الإنسان إلى وجوديّة عبثية إباحيّة فردية، ولا تتحول الطبيعة إلى جَبْرية مادّية([[619]](#endnote-605)).

فمفهوم الحاكمية البشرية هو المفهوم المركزي في مشروع الحاج حمد؛ لأنه لا تتحدَّد كفايته النظرية في الوصف التاريخي، كالمفهومين السابقين، بل تمتد وظيفة هذا المفهوم إلى طرح مجموعة من المراجعات الفكريّة والمنهجية في العديد من القضايا.

وسنذكر في هذا المقام بعض النتائج التي توصَّل إليها الحاج حمد من خلال إعماله النظري لمفهوم الحاكمية البشرية:

### أولاً: إنّ النبيّ| لم يؤسِّس دولة، وإنّما أسَّس دار دعوة

إن مقتضيات الحاكمية البشرية أنّ على الأمة أن تبتدع الأنماط الدستورية التي تلائمها، والتي تستجيب لمشاكلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من خلال قاعدة الشورى، التي تتأسَّس على الاختيار الحُرّ، دون غلبة تسلطية، ودون تميُّز اجتماعي([[620]](#endnote-606)).

وقاعدة السِّلم التي تؤسِّس للمجتمع المسلم عدم السقوط في براثين الطبقية والعبودية، التي تسلب حرّية الإنسان وقدراته على التعبير والحرّية([[621]](#endnote-607)).

وهاتين القاعدتين عند الحاج حمد متلازمتين، ولا يمكن تحقيقهما إلاّ في «المجتمع الإنساني الحرّ اللاطبقي»([[622]](#endnote-608)).

### ثانياً: قراءة ما ورائيّات النصوص

لأن من مقتضيات الحاكمية البشرية أن يتفاعل الإنسان مع فعل الله الغيبي، وأن يدرك أبعاده ومراميه، وأن ينفذ إلى ما ورائياته، «فلا تكون العلاقة بالتشريع مثلاً علاقة نصوص، بل علاقة اكتشاف لما وراء النصوص؛ ولا تكون العلاقة بقصص الأنبياء علاقة مع مجرد سير ذاتية، بل علاقة بما تتضمَّنه هذه القصص، وترمز إليه؛ ولا تكون العلاقة مع القرآن مجرّد ترتيل لفظي، ولكن علاقة استيعاب لهذا الكتاب بوصفه منهجاً للوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني، وحركته فيه، ومن خلاله يلج الإنسان آفاق المعرفة الكونية، التي تهيِّئه لممارسة حاكميّته في الأرض»([[623]](#endnote-609)).

وهذه القراءة أعمق من مقاصد الشريعة. ولقد قدم الحاج حمد نموذجاً لهذا النوع من القراءة عند دراسته لقضيّة تعدُّد الزوجات([[624]](#endnote-610)).

ومقصد الدين الأساسي بناءً على هذه القراءة أن يرتقي الإنسان من الحالة الطبيعيّة المادّية الغريزية إلى حالةٍ يتطهَّر فيها نفساً وحسّاً من المتعلّقات الدونية، بحيث يكون الخلق مكافئاً للحقّ.

وبهذا المعنى فالشرائع ليست سوى حدود تمنع الانهيار نحو الدونية، وتدفع باتجاه الترقّي. والقرآن كله منهج كلّي لهذا الترقّي، يتجاوز منهج العقاب الحسّي؛ لأنه يتّجه إلى معالجة النفس، لا الحواس وحدها؛ لأنّ ترقية النفس هي الأصل في حاكمية الإنسان، وهي حاكمية نسخت شرعة الإصر والأغلال([[625]](#endnote-611)).

### ثالثاً: إن الحاكمية البشرية نسخت الحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف

ولقد بيَّن الحاج حمد بتفصيلٍ مقتضيات هذا النسخ في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية). ونكتفي بإيراد الخلاصة التي أوردها لبيان ذلك: «بظهور محمد خاتم الرسل والنبيّين نُسخت المنظومة الحسّية الموسوية ـ اليهودية، وبكلّ متعلقاتها الجبرية، حيث بلغت إطلاقية الإنسان ذروتها بظهور دين الأنبياء، وهو الإسلام، لكافّة الناس.

منظومة الإطلاق هي منظومة إسلامية ومتكاملة أيضاً. فالخطاب الحصري لبني إسرائيل يُنسَخ بخطاب للناس كافّة «عالميّة الخطاب». والحاكمية الإلهية وحاكمية الاستخلاف تحل بديلاً عنهما حاكمية الكتاب، الذي يتَّجه عبر عالمية الخطاب ليتفاعل مع كافّة المناهج المعرفية، ومختلف الأنساق الحضارية للشعوب. وشرعة الإصر والأغلال التي ارتبطت شرطياً بمنظومة التجربة الحسّية ومعجزاتها الطبيعية الخارقة تُنسَخ بشرعة التخفيف والرحمة، التي ترتبط باتّساع خوارق المعجزات، فلا ينابيع تتفجَّر، ولا منّ ولا سلوى، والعلاقة بالغيب تصبح غير مباشرة، فالعلاقة بالله غيبية غير حسّية، مضمونها وحي لدني، وتتحول النبوّة من الأرض المقدّسة إلى الأرض المحرَّمة، وعوضاً من الدعوة إلى التوطن يؤمَر العرب بالخروج إلى الناس، وتختم النبوّة، وكذلك الرسالة»([[626]](#endnote-612)).

وخلاصة القول: إن مفهوم الحاكمية عند الحاج حمد لا ينفصل عن نسقه الفكري في النظر إلى المفاهيم القرآنية، وهو نسقٌ يمثِّل قطيعة نظرية ومنهجية عن النسق الوضعي واللاهوتي في منهجه ونتائجه، فهو يتجاوز منطق التقابل بين الحاكمية الإلهية والحاكمية الوضعية، ويؤسِّس تصوّراً للحاكمية يقتضي أن الخطاب الإلهي تدرَّج بالبشرية عبر ثلاثة أنماط من الحاكمية: الحاكمية الإلهية، وحاكمية الاستخلاف، والحاكمية البشرية، وأن لكلّ نمطٍ منها خصائص تميِّزها عن غيرها.

الهوامش

# صناديق الوقف الاستثماري والبدائل الفقهيّة

# دراسةٌ شرعية ـ اقتصادية

د. محمد بن جواد الخرس([[627]](#footnote-15)\*)

### **مشكلة البحث**

تأتي هذه الورقة في سياق تطوير المؤسسة الوقفية لدى المذهب الامامي في المنبع والمصبّ، وهو ما يدعى بالوقف النامي، حيث في المنبع يتم تنويع موارد أموال المؤسسة الوقفية، وفي المصبّ كيفية توظيف ما يتمّ الحصول عليه من أموال، وذلك وفقاً لمفهوم النماء في أموال الأوقاف، والذي يعتبر من أكثرها رواجاً «صناديق الوقف الاستثمارية»، حيث اتسعت دائرة انتشارها، وذلك وفقاً للثمار المالية الكبيرة التي تحقَّقت جراءها.

تعتبر صناديق الوقف الاستثماري أحد أهمّ الأساليب العصرية في مجال تنمية أموال الوقف. وقد سبق إلى العمل به العديد من المؤسَّسات الوقفية في العديد من الدول الإسلامية([[628]](#endnote-613))، كالكويت، والإمارات العربية المتّحدة (الشارقة، وعجمان)، والسعودية، وقطر، وماليزيا. لكنها غير متحققة لدى مؤسسات المجتمع المدني الآخذة بفتاوى علماء المذهب الإمامي، ولا سيما منها المؤسسات الوقفية؛ حيث الشهرة الفتوائية لديهم لا تجيز وقف النقود. وفي هذا الصدد يقول الشيخ الطوسي(460هـ): «وأما الدنانير والدراهم فلا يصحّ وقفها، بلا خلاف. وفيهم مَنْ قال: يصحّ وقفهما، وهو شاذّ. وإنما قلنا: لا يجوز؛ لأنّه لا منفعة لهما مقصودة غير التصرُّف فيهم»([[629]](#endnote-614)).

إن عدم جواز الوقف النقدي لدى الإمامية يعود إلى فقدانه شرط دوام الموقوف؛ لكون المنفعة من وقفها لا تتحقَّق إلاّ باستهلاكها، وهو خلاف شرط حبس العين الموقوفة، وتسبيل ثمرتها. وبذا يقف هذا الأمر مانعاً أمام توظيف تلك الصناديق لدى المؤسسة الوقفية وفق المذهب الإمامي. وهو شرط ليس من مختصات الفقه الإمامي تحديداً، بل يشاطرهم هذا الرأي العديد من علماء المذاهب الإسلامية، كالحنفية، والشافعية، والمالكية، والحنابلة([[630]](#endnote-615))، وليس جميعهم. إلاّ أنه تمت إجازته من قبلهم في مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشر المنعقدة في مسقط (سلطنة عمان)، وذلك في 14 ـ 19 من شهر محرّم، عام 1425هـ. والشهرة الفتوائية بعدم الجواز لدى علماء المذهب الإمامي حجبت فرصة قيام تلك الصناديق الوقفية الاستثمارية، رغم الحاجة الماسّة إلى تلك الصناديق الوقفية الاستثمارية، وخصوصاً في ظلّ تفاقم الحاجة المالية الكبيرة لتنمية المجتمع؛ بسبب ما آلت إليه إفرازات اقتصاد السوق، كأحد مظاهر العولمة، وتوجّه دول العالم نحو ممارسة دور الدولة الحارسة من جديدٍ، ولكن بنسخة مطوَّرة عمّا كانت عليه في دوره الأوّل، المقتصرة آنذاك على رعاية الأيتام الأربعة: العدل والقضاء والصحّة والتعليم، وما لحق من ضررٍ أجحف بالطبقة الفقيرة في المجتمع.

وعليه بات من الضروري أن تستفيد المؤسسة الوقفية في المذهب الإمامي من هذه الأساليب العصرية في تنمية الأموال واستثمارها؛ لتسدّ جانب النقص وقصور الموارد المحدودة أمام تعدّد الحاجات المعاصرة.

وهذه الورقة ستعنى بعرض حلولٍ تتناسب مع الطرح العلمي للاستثمار في مجال الأوقاف عبر صناديق تؤدّي نفس الغَرَض المأمول من الاستثمار في صناديق الوقف، ولو بعنوان فقهيّ غير مسمّى الوقف، بحيث يكون حلاًّ لا يخرق فيه الشهرة الفتوائية لعلماء الإمامية، وفي الوقت ذاته تستفيد من تراكم الخبرات في إدارة مثل هذه الصناديق الوقفية الاستثمارية لدى المذاهب الإسلامية الأخرى.

وفي حال تحقيق الهدف المذكور فإن آفاقاً واسعة ستفتح أمام المؤسسة الوقفية في المذهب الإمامي لاستقطاب جانب هامّ من شريحة صغار المدَّخرين، فضلاً عن كبارهم، ممّا يؤدّي إلى وفرة مالية تسمح بتنمية تلك الموارد المالية، وتوجيه عوائدها إلى العديد من أوجه البرّ والإحسان في المجتمع.

والأسئلة البحثية التي يتوجَّه به الباحث حيال هذا المانع الفتوائي هي:

1ـ هل يوجد مخرج شرعي يتجاوز بالمؤسّسة الوقفية في المذهب الإمامي إلى حالة اجتذاب شرائح جديدة من الراغبين في المساهمة في أعمال البرّ، وخاصة منه في مجال استثماره، ليدرّ عوائد يمكن التوسُّع بها في مجال الإنفاق الخيري، وذلك في حالة انسداد باب فتح صناديق الوقف الاستثماري، أم لا؟

2ـ في ظلّ سعة دائرة الفقاهة لدى علماء المذهب الإمامي، وانفتاح باب الاجتهاد لديهم، هل أن جيلاً جديداً منهم تعاطى مع الواقع المعاصر بنظرةٍ جديدة، من شأنها أن تمكِّن المؤسسة الوقفية من استقطاب جانب من مدَّخرات الأفراد نحو تلك الصناديق، وذلك من خلال إجازة الوقف النقدي، أم لا؟

3ـ في حال وجود مخرج شرعي يتجاوز بالمؤسَّسة الوقفية في المذهب الإمامي إلى مكانة تستطيع استقطاب أموال المحسنين إليها بشكلٍ أكبر ممّا هو عليه الآن ـ ولا سيّما منهم صغار المحسنين ـ هل هناك فتاوى لدى علماء الإمامية في مجال فقه المعاملات المعاصرة، بحيث تمنحها الجاهزية لإدارة تلك النقدية المتجمّعة في تلك الصناديق، وذلك وفق صيغ استثمارية حديثة، تأخذ بمعطيات المرحلة الاستثمارية المعاصرة وأساليبها، أم لا توجد فتاوى كافية لهذا الغرض؟

### أهمّية البحث

تتّضح أهمية هذا البحث في ما يلي:

1ـ تعزيز توجه المؤسّسات الوقفية المعاصرة للأخذ بالأساليب الاستثمارية الحديثة في مجال إدارة أصولها النقدية.

2ـ توجيه أنظار المسؤولين عن إدارة المؤسّسات الوقفية إلى بعض الأساليب التي من شأنها أن تدفع بتجربة الوقف في المذهب الإمامي نحو التطوير والتنمية، بما يتوافق مع طموحاتها في دعم أوجه البرّ التي تتطلّع إلى دعمها، دون أن تخالف مشهور الفقهاء في الوقف النقدي.

3ـ تلافي مشكلة جمود العديد من المؤسّسات الوقفية ومراوحتها في أساليبها التقليدية في إدارة مكوّنات الأوقاف، وفتح آفاق جديدة لتنويع مصادره، حيث من شأن غياب مثل هذه البحوث فيه تفويتٌ لفرصة الاستفادة من رغبة صغار المدَّخرين في توجيه جانب من مدَّخراتهم نحو مجالات الخير العامّ، هذا من جانب؛ ومن جانبْ آخر تفويت لفرصة نيل الثواب الموعود من الله عزَّ وجلَّ للمتصدِّقين.

4ـ المساهمة في نشر فتاوى علماء الإمامية حيال بعض الأساليب الاستثمارية الحديثة المعمول بها في المؤسّسات المالية الإسلامية.

### مسلَّمات البحث

ينطلق هذا البحث من تراثْ فقهي؛ وآخر استثماري، أهمّه ما يلي:

1ـ «الوقف: تحبيس الأصل، وتسبيل المنفعة»([[631]](#endnote-616)).

2ـ «الوقف في الأصل صدقة. ويثبت صحّته بأمرين: **أحدهما**: صحّة التصرف في ما يقفه الإنسان؛ إما بملك؛ أو إذن؛ **والآخر**: أن يقبضه ويخرجه عن يده إلى مَنْ هو وقف عليه أو لمَنْ يتولّى عنه ذلك أو يقوم مقامه في قبضه»([[632]](#endnote-617)).

3ـ «الصدقة ضربان: مطلقة؛ وغير مطلقة. فالمطلقة: هي كلّ صدقة حصلت عارية من جميع الشروط؛ والذي ليس بمطلق منها ضربان: مشروط؛ ومؤبَّد. والمشروط: كلّ صدقة عُلِّق الانتفاع بها بشرط لا يفيد التأبيد؛ وأمّا المؤبَّد فهو كلّ صدقة شرط إيصال الانتفاع بها إلى أنْ يرث الله الأرض ومَنْ عليها»([[633]](#endnote-618)).

4ـ «الوقف والصدقة شيءٌ واحد، ولا يصح شيءٌ منهما إلاّ ما يتقرّب به إلى الله تعالى، فإنْ لم يقصد بذلك وجه الله لم يصحّ الوقف. والوقف لا بُدَّ أن يكون مؤبَّداً، ولا يجوز أن يكون مؤقَّتاً»([[634]](#endnote-619)).

5ـ «أن يصحّ الانتفاع بها (العين الموقوفة) مع بقائها. ولا ريب أنه يجب أن يكون لتلك العين نفع محلَّل مع بقائها، فلو وقف ما لا نفع فيه بالكلية، أو كان الانتفاع به محرماً، أو كان الانتفاع موجباً لذهاب عينه، كالخبز، والفاكهة، والطعام، بطل. ولا يشترط في الانتفاع كونه في الحال، فيصحّ وقف العبد الصغير، والدابة الصغيرة. ولا يشترط كون العين ممّا تبقى مؤبداً، فيصح وقف العبد، والثوب، وأثاث البيت، والقفار، وضابطه ما عرفت من أنه ما يصحّ الانتفاع به منفعة محلَّلة مع بقائه. والتأبيد المشترط في الوقف إنّما هو بمعنى دوامه بدوام وجود العين الموقوفة»([[635]](#endnote-620)).

### فرضية البحث

يستهدف هذا البحث إثبات صحّة الفرضيات التالية من عدمها، وهي كما يلي:

**الفرضية الأولى:** «على الرغم من أن الشهرة الفتوائية لدى علماء الإمامية تنصّ على عدم مشروعية وقف النقود؛ لانتفاء شرط التأبيد فيها، إلاّ أنه يوجد في الجيل المعاصر من فقهاء الإمامية مَنْ أوجد مخرجاً شرعياً للمؤسّسات الوقفية، يمكن من خلاله تنمية أموال المحسنين، وبالتالي زيادة عوائدها المالية، دون الحاجة إلى القول بجواز الوقف النقدي».

**الفرضية الثانية:** «هناك من فقهاء الإمامية المعاصرين مَنْ أفتى بجواز وقف النقود».

**الفرضية الثالثة:** في حال صحّة الفرضية الأولى يمكن تأسيس صناديق استثمارية تهدف إلى تنمية أموال المحسنين، بما يحقِّق الملاك في الوقف النقدي.

### تساؤلات البحث

بالاضافة إلى هدف الباحث في إثبات صحّة فرضيّته من عدمها، فهو يستهدف الإجابة عن التساؤلات التالية:

1ـ ما هو الوقف النقدي؟ وما تفصيل الفتاوى الصادرة في صدده؟

2ـ هل يوجد من الفقهاء المعاصرين مَنْ يفتي بجواز الوقف النقدي؟ وما هي منطلقاته في تلك الفتوى؟ وهل لاحظ فيها واقع المؤسّسات الوقفية المعاصرة، وما يكتنفها من فرص استثمارية من شأنها أن تسهم في تنمية الأوقاف، الأمر الذي يسهم في تحقيق يسرٍ مالي يخدم توجهاتها، ويمنحها جانباً من المرونة النوعية، في مجال التخطيط لمشروعاتها، وتنفيذها بعيداً عن الضوائق المالية، التي كثيراً ما تمرّ بها؛ بسبب عدم اليسر المالي؟

3ـ هل يوجد من فقهاء الإمامية المعاصرين مَنْ قدَّم مخرجاً شرعياً للمؤسسة الوقفية؛ من أجل استقطاب جانب من مدَّخرات الأفراد نحو صناديق استثمارية، وفي الوقت ذاته تحقّق نفس الغرض من الصناديق الوقفية؟

4ـ ما هي صناديق الوقف الاستثماري؟ وما هو إطارها القانوني والفقهي؟

5ـ ما هي أنواع الصناديق الاستثمارية التي يمكن أن تشكِّل بديلاً يحقّق الغرض من الصناديق الوقفية؟ وما هي الآثار التي ستترتَّب عليها إنجازها؟

6ـ هل هناك فتاوى منظّمة لعمليات الاستثمار في الصناديق الاستثمارية؟

### حدود البحث

للبحث حدّان موضوعيان:

**الحدّ الأول:** فقهي. ويتمثّل في عرض الرأي المشهور لفقهاء الإمامية حول الوقف النقدي، وما يتمخض عنه من صعوبة تحول دون الوقف النقدي في الصناديق الوقفية، وعرض لبعض آراء المعاصرين حولها، والمخرج الشرعي الذي طرحوه.

**الحدّ الثاني:** اقتصادي. ويتمثّل في عرض الصناديق الاستثمارية البديلة للصناديق الوقفية، من حيث أهميتها، وضوابط تأسيسها.

**منهج البحث:** نهج الباحث منهج البحث الوصفي (غير التطبيقي)، ووظف خلاله طريقة الاستقراء ـ الاستنتاج Scientific Method.

### تقسيمات البحث

**المبحث الأول**: تعريف الوقف النقدي، وفتاوى علماء الإمامية فيه.

**المبحث الثاني**: الصناديق الاستثمارية كبديل للوقف النقدي.

### المبحث الأول: تعريف الوقف النقدي، وفتاوى علماء الإمامية فيه

هذا المبحث سيتعرّض لمشروعية الوقف بشكلٍ عامّ، والوقف النقدي بشكلٍ خاصّ، وذلك عبر المطلبين التاليين:

**الأول**: مشروعية الوقف بشكل عام.

**الثاني**: مشروعية الوقف النقدي.

### المطلب الأول: مشروعية الوقف العامّ

وفيه فرعان:

### الفرع الأول: تعريف الوقف

**الوقف لغةً**: هو القيام من جلوس، والسكون بعد المشي. يقال: وقف الحاج بعرفات: أي شهد وقتها([[636]](#endnote-621)).

**الوقف اصطلاحاً**: تعدّدت تعاريف الوقف لدى علماء الإمامية كما يلي:

1ـ منهم مَنْ عرف الوقف بأنه عقد، وضمَّن مفردة «عقد» في تعريفه، حيث قال: «عقد يفيد تحبيس الأصل، وإطلاق المنفعة»([[637]](#endnote-622)).

2ـ منهم مَنْ عرف الوقف بأنّه إيقاع، فقال: «هو تحبيس الأصل، وتسبيل الثمرة»([[638]](#endnote-623)).

ويلاحَظ بأن التعريفين منتزعان من مفردات رواية عن النبيّ|: «حبس الأصل، وسبل الثمرة»([[639]](#endnote-624)).

### الفرع الثاني: مشروعية الوقف

أوضح الشيخ الطوسي(460هـ) دليل الإمامية في مشروعية الوقف، في كتابه «الخلاف»، بقوله: «دليلنا: إجماع الفرقة؛ فإنهم لا يختلفون فيه. وإجماعهم حجّة»([[640]](#endnote-625)).

ومن الروايات التي حثّت على الصدقة والوقف ما ورد عن أمير المؤمنين× أنه قال: «الصدقة والحبس ذخيرتان، فدعوهما ليومهما»([[641]](#endnote-626)).

وعن أبي عبد الله× أنّه قال: «وليس يتبع الرجل بعد موته من الأجر إلاّ ثلاث خصال: صدقة أجراها في حياته فهي تُجرى له بعد موته؛ أو ولد صالح يدعو له؛ أو سنّة هدى استنّها فهي يُعمل بها بعده»([[642]](#endnote-627)).

ومن الأوقاف التي حبس عينها أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب× ما ورد عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن يحيى الحلبي، عن أيّوب بن عطية، قال: سمعت أبا عبد الله× يقول: قسم رسول الله| الفيء، فأصاب عليٌّ× أرضاً، فاحتفر فيها عيناً، فخرج منها ماء ينبع في السماء كهيئة عنق البعير، فسمّاها عين «ينبع»([[643]](#endnote-628))، فجاء البشير يبشر، فقال: بشر الوارث، بشر الوارث، هي صدقة بتّاً بتلاً في حجيج بيت الله، وعابر سبيله، لا تباع ولا توهب ولا تورث، فمَنْ باعها أو وهبها فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً([[644]](#endnote-629)).

أما عن أوقاف السيدة فاطمة الزهراء÷ فقد ورد عن محمد بن الحسن بإسناده عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، قال: قال أبو جعفر×: ألا أحدّثك بوصية فاطمة÷؟ قلت: بلى، فأخرج حقاً أو سقطاً، فأخرج منه كتاباً، فقرأه: بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أوصَتْ به فاطمة بنت محمد|، أوصَتْ بحوائطها السبعة، بالعواف، والدلال، والبرقة، والمبيت، والحسنى، والصافية، ومال أم إبراهيم، إلى عليّ بن أبي طالب، فإنْ مضى عليّ فإلى الحسن، فإنْ مضى الحسن فإلى الحسين، فإنْ مضى الحسين فإلى الأكبر من ولدي، تشهد الله على ذلك، والمقداد بن الأسود، والزبير بن العوام. وكتب عليّ بن أبي طالب×([[645]](#endnote-630)).

### المطلب الثاني: مشروعية الوقف النقدي

وقف النقود من المسائل المطروحة من قبل العديد من المذاهب الإسلامية: الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة. وقد تنوعت آراؤهم على خمسة أقوال كما يلي([[646]](#endnote-631)):

**الأول**: وقف الدراهم والدنانير لا يصحّ مطلقاً.

**الثاني**: كراهة وقف الدنانير والدراهم.

**الثالث**: يصحّ وقف الدنانير والدراهم إذا جرى بوقفها التعامل في عرف الناس.

**الرابع**: جواز وقف الدراهم والدنانير إنْ صيغ منها حليّ، وعدم جواز وقفها إنْ أريد بها الإقراض أو الاتّجار.

**الخامس**: جواز وقف الدنانير والدراهم؛ لغرض قرضها.

وأفتى مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة عشر المنعقدة في مسقط (سلطنة عمان)، وذلك في 14 ـ 19 من شهر محرّم، عام 1425هـ، وفق الرأي الخامس، حيث جاء في نصّ الفتوى ما يلي:

1ـ وقف النقود جائز شرعاً؛ لأن المقصد الشرعي من الوقف، وهو حبس الأصل وتسبيل المنفعة، متحقِّق فيها؛ ولأن النقود لا تتعيَّن بالتعيين، وإنما تقوم أبدالها مقامها.

2ـ يجوز وقف النقود للقرض الحسن، وللاستثمار؛ إما بطريق مباشر؛ أو بمشاركة عدد من الواقفين في صندوق واحد؛ أو عن طريق إصدار أسهم نقدية وقفية؛ تشجيعاً على الوقوف، وتحقيقاً للمشاركة الجماعية فيه.

3ـ إذا استثمر المال النقدي الموقوف في أعيان، كأن يشتري الناظر به عقاراً أو يستصنع به مصنوعاً، فإن تلك الأصول والأعيان لا تكون وقفاً بعينها مكان النقد، بل يجوز بيعها لاستمرار الاستثمار، ويكون الوقف هو أصل المبلغ النقدي.

وقد التقى فقهاء الإمامية مع بقيّة فقهاء المذاهب الإسلامية في الرأي الأول، والرأي الرابع، والرأي الخامس، وهو الرأي الذي تبنّاه مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشرة. وفي هذا المطلب سيتم عرض تلك الآراء عبر الفرعَيْن التاليين:

### الفرع الأول: آراء علماء الإمامية المتقدّمين زماناً في الوقف النقدي

جرت الشهرة الفتوائية بين علماء الإمامية حول الوقف النقدي بعدم الجواز. ومن أقدم المصادر في هذا المجال ما أفتى به الشيخ محمد بن عليّ بن حمزة الطوسي، المعروف بابن حمزة(573هـ)، في كتابه الوسيلة إلى نيل الفضيلة، حيث يقول: «الوقف تحبيس الأصل وتسبيل المنفعة، على وجه من سبل البرّ. وإنما يصحّ بثمانية أشياء: كون الواقف نافذ التصرّف في ماله، والوقف ملكاً له، وصحّة البقاء على الوقف بقاءً متّصلاً يمكن الانتفاع به، إلاّ الدراهم والدنانير»([[647]](#endnote-632)).

وقد تلاه العديد من الفتاوى، من قِبَل العديد من علماء المذهب الإمامي، على امتداد تاريخ الفقه الجعفري. ومن تلك الفتاوى ما ورد في «الغنية»، للحلبي(585هـ): «ولا يجوز وقف الدراهم والدنانير، بلا خلاف ممَّنْ يعتد به؛ لأن الموقوف عليه لا ينتفع بها مع بقاء عينها في يده»([[648]](#endnote-633)).

وقال الكيدري(610هـ) في «إصباح الشريعة»: «ولا يجوز وقف الدراهم والدنانير؛ لأن الموقوف عليه لا ينتفع بها مع بقاء عينها في يده»([[649]](#endnote-634)).

وجاء في «السرائر»، لابن إدريس الحلّي(598هـ): «فأما الدنانير والدراهم فلا يصحّ وقفهما بلا خلاف، وإنما قلنا: لا يجوز؛ لأنّها لا منفعة لهما مقصودة غير التصرّف فيهما، فأما إذا كانت حلياً مباحاً فلا يمنع من وقفها مانع. فأما ما عدا الدراهم والدنانير، من الأواني، والفرش، والدواب، والبهائم، فإنّه يجوز وقفها»([[650]](#endnote-635)).

وقد تساءل الشيخ جعفر الحلّي، الشهير بالمحقِّق الحلّي(676هـ)، في كتابه «شرائع الإسلام» عن وقف النقد، فقال: « وهل يصحّ وقف الدنانير والدراهم؟ قيل: لا. وهو الأظهر؛ لأنه لا نفع لها إلاّ بالتصرف فيها؛ وقيل: يصحّ؛ لأنه قد يفرض لها نفع مع بقائها»([[651]](#endnote-636)).

كما وافقهم ابن المطهَّر الحلّي(726هـ) في «قواعد الأحكام»، بقوله: «فلا يصحّ وقف الدَّيْن.... وفي الدراهم والدنانير إشكال»([[652]](#endnote-637)).

ويلاحظ الباحث على مجمل الفتاوى ما يلي:

1ـ الوقف النقدي لدى علماء الإمامية الوارد ذكر فتاواهم غير جائز؛ وذلك بسبب أن النقود لا يتم النفع منها إلاّ بإتلافها؛ وذلك لعدم وجود نفع لها إلاّ بالتصرُّف فيها، وهو ما يتنافى مع المقتضي من الوقف، وهو بقاء الأصل، حيث افترض المانعون أنّ نفعها منحصر في التصرُّف فيها.

2ـ إنّ صياغة فتاوى علماء الإمامية في أواخر القرن الثامن الهجري حيال الوقف النقدي تغيَّرت إلى جواز وقف الدراهم والدنانير بشرط المنفعة الحكمية مع بقاء العين، وهو ما يمنع التصرُّف فيهما بالاتّجار الذي من شأنه زوال عين النقود، وبقاء القيمة مكتنزة في أعيان يتمّ المتاجرة بها. وهو شرطٌ لم يغيِّر في موقف علماء الإمامية من حيث عدم جواز الوقف النقدي غير الصياغة فقط. ومن أوائل مَنْ تعرَّض لذلك النوع من التغيير في الصياغة الفتوائية الشهيد الأوّل في «الدروس الشرعية»، حيث يقول: «ويصحّ وقف الدراهم والدنانير إنْ كان لها منفعة حكمية مع بقاء عينها، كالتحلّي بها»([[653]](#endnote-638)).

3ـ على الرغم من سعة اطّلاع فقهاء الإمامية، واطّلاعهم على الفرق بين المثليّات والقيميّات، كما هو الحال في العديد من بحوثهم([[654]](#endnote-639))، فإنهم لاحظوا بقاء العين الموقوفة؛ تمسُّكاً بنصّ الدليل الروائي. وعليه لم يجيزوا الوقف النقدي. وهو ما تجاوزه فقهاء المذاهب الإسلامية الأخرى، فأفتوا بجواز الوقف النقدي، وهو متمثِّل في الرأي الخامس المشار إليه سابقاً، وما ورد في فتوى مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشر المنعقدة في مسقط، ورأي الشيخ السبحاني، أحد فقهاء الإمامية، كما سيرد لاحقاً، حيث سيتمّ عرض رأيه، والدليل الذي لاحظه الشيخ عند فتواه بخلاف المشهور.

### الفرع الثاني: آراء علماء الإمامية المعاصرين في الوقف النقدي

لا يزال الرأي المشهور الذي يرى عدم جواز وقف النقود يواصل حضوره، حتّى في المعاصرين منهم. وقد نصَّتْ فتاواهم على ذلك. غير أنّ منهم مَنْ أورد مخرجاً شرعياً لاستثمار التبرُّعات؛ لتكون متوائمة مع طبيعة آليّة المؤسّسة الوقفية المعاصرة. ومن أبرز أبعاد تلك الآلية ضرورة توفّر نقود قابلة للنموّ بما يخدم أوجه البرّ الذي تنفق عليه.

كما أن منهم مَنْ أفتى بجواز الوقف النقدي.

وتلك الآراء الثلاثة سيتمّ عرضها في ما يلي:

**الأول:** وهو رأيٌ اتَّفق مع الرأي المشهور، دون أن يذكر مخرجاً شرعياً يتوافق مع أهداف الوقف. وهو رأي العديد من الفقهاء، ومنهم: السيد محسن الحكيم(1390هـ)، والسيد الخوئي(1413هـ)، والسيد السيستاني؛ حيث تنص فتواهم على أنه «يجوز وقف الدراهم والدنانير إذا كان ينتفع بها في التزيين، وأما وقفها لحفظ الاعتبار ففيه إشكالٌ»([[655]](#endnote-640)). هذا ما وصل إلى يد الباحث من فتاوى عن الفقهاء المذكورين إلى حين تحريره لمادّة البحث.

**الثاني:** وهو رأيٌ اتّفق مع الرأي المشهور، لكنّه أوجد مخرجاً شرعياً يتوافق مع أهداف الوقف النقدي؛ حيث يرى إمكانية تقديم النقود على نحو التبرُّع للجهات الخيرية، ومن ثم يمكن استثمارها. وهو رأي طرحه السيد محمد سعيد الحكيم، والذي تنصّ فتواه على أنّ «الظاهر عدم جواز وقف النقود لينتفع بها في الاقتراض، أو وقفها لينتفع بها في الاستثمار؛ لعدم بقاء عينها معه، بل لا يتحقَّق الانتفاع إلاّ باستبدالها. نعم، الظاهر جواز جعلها لذلك على أن تكون نحواً من الصدقة غير الوقف، كما في التبرُّع لبعض المشاريع الخيرية، فيجعل قسماً من المال لصندوق خيري من أجل إقراض المؤمنين، أو يتبرَّع به لمؤسّسة خيرية من أجل الاتّجار به، أو غيرهم من وجوه الاستثمار لصالحها». وهو رأي يتضمَّن مخرجاً شرعياً يوصي من خلاله باستثمار أموال المتبرِّعين.

ومن مجالات الاستثمار المنسجمة مع هذه الفتوى صناديق الاستثمار المنضبطة وفق الفتاوى الشرعية، حيث تؤدّي هذه الصناديق نفس الغرض من الوقف النقدي المستثمر في الصناديق الوقفية، حسب تعريف الدكتور محمد الزحيلي لصناديق الوقف بأنه «عبارةٌ عن تجميع أموال نقدية من عدد من الأشخاص عن طريق التبرُّع والأسهم؛ لاستثمار هذه الأموال، ثمّ إنفاقها أو إنفاق ريعها وغلّتها على مصلحة عامّة تحقق النفع للأفراد والمجتمع؛ بهدف إحياء سنّة الوقف، وتحقيق أهدافه الخيريّة التي تعود على الأمة والمجتمع والأفراد بالنفع العامّ والخاص، وتكوين إدارة لهذا الصندوق تعمل على رعايته، والحفاظ عليه، والإشراف على استثمار أصوله، وتوزيع الأرباح بحسب الخطّة المرسومة»([[656]](#endnote-641)).

وقد وافق الشيخ ناصر مكارم الشيرازي رأي السيد محمد سعيد الحكيم، بوجهة نظر عبَّر فيها عن صورة التبرُّع بالنقود بـ «تمليك النقود للمؤسّسات الوقفية»، وزاد عليها ضرورة توفّر الصبغة القانونية التي تخوّلها من حقّ التملّك، حيث تنصّ فتواه على أنّ «المؤسّسات والجمعيات التي يتمّ تشكيلها في زماننا هذا، ولها شخصية حقوقية يمكن تمليكها، وفي هذه الصورة يجب العمل بمنافع هذا الملك طبقاً لما ورد في وثيقة التأسيس؛ لأنّ أموال مثل هذه المؤسّسات تشبه الوقف من بعض الجهات، ولكنها ليست وقفاً، بل هي ملكٌ لهذه المؤسّسات. ولو مات أحد المؤسّسين أو المدراء فلا يصل شيءٌ من أموال هذه المؤسّسات إلى وارثه، إلاّ أن يكون مذكوراً في وثيقة التأسيس. ويجري هذا الأمر في مورد المؤسّسات التي شكلت وفقاً لموازين العقلاء، ولكنّها لم تسجّل في السجلات القانونية»([[657]](#endnote-642)).

**الثالث:** وهو خلاف المشهور؛ حيث يرى جواز وقف النقود. وهو للشيخ جعفر السبحاني. وقد أدرج رأيه في بحث منشور([[658]](#endnote-643)) مفاد ما ورد فيه ما يلي:

1ـ إن المانع من عدم جواز وقف النقدين عند أعلام الإمامية إنّما يعود إلى لزوم حفظ العين وإبقائها في الوقف. وفي نظر السبحاني إن هذا غير ميسَّر في المسكوكين إذا أريد الانتفاع بهما بالمنفعة الرائجة، كالتجارة بهما. ومع ذلك ـ على حدِّ قوله ـ يمكن أن يقال: إنّ الضابطة المذكورة وإنْ وردت في كلام النبيّ|، لكنْ يحتمل كونها ناظرة إلى ما هو الأغلب آنذاك؛ حيث إن الوقف كان يدور حول الأراضي والبساتين، والآبار، والعيون الجارية، إلى غير ذلك من الأمور التي تدرّ نفعاً مع بقاء عينها.

2ـ إذا أمكن الانتفاع بالتصرّف بالعين مع الحفاظ على ماليتها فلا وجه لعدم صحّة الوقف حينئذٍ. وضرب مثلاً لهذه الحالة: «إذا وقف سجّادة، وشرط أنها إذا صارت قديمة تُباع ويشترى سجّادة أخرى، فالمنع عن هذا النوع من الوقف بحاجةٍ إلى دليل». ورتب على هذا الاحتمال جواز الوقف لثمن على جهة، ورخص لهم الاتّجار بها؛ حتى يعود نفعها للموقوف عليهم، بشرط الحفاظ على المالية في عامّة المبادلات والبيع والشراء.

3ـ رتّب على ما ورد في كلٍّ من (1، و2) أن جواز وقف الذهب والفضة لا يقتصر على المسكوكين، بل يعمّ الأوراق النقدية الرائجة حالياً، فلا مانع من أن يوقف الواقف مبلغاً مالياً على عائلة فقيرة، ولكن رخص للمتولّي البيع والشراء بها طول الزمان حتّى تدرّ نفعاً للموقوف عليه، وتبقى المالية محفوظة.

4ـ نصّ الشيخ على ما يتعلّق بوقف النقود لدى المؤسّسات الخيرية فقال: «من حسن الحظّ أنه صار هذا (وقف الماليّة دون العين) من الأمور الشائعة في عصرنا الحاضر. فالجمعيات الخيرية والبِرِّية تقوم بالمساهمة وجمع الأموال لأهداف إنسانية لا تورث، ويشرون بها الأراضي، والبنايات والمدارس، والمراكز الثقافية، وغيرها. فالأموال تخرج عن ملكية المتبرِّعين، وتنتقل إلى العنوان الذي اختاره أعضاء هذه الجمعيات لأنفسهم. فالعنوان يملك مالية الأعيان وعينها. فلهم أن يتصرَّفوا في الأعيان بالبيع والشراء، وليس لهم التصرُّف في ماليّتها بالإتلاف وتوريثها، بل تبقى المالية ما دامت الظروف لا تساعد على بقائها، وإلاّ فيعمل على وفق ما اتّفقوا عليه في الاتفاقية المعقودة بينهم».

### اختبار صحّة الفرضيات الثلاث

يتّضح من خلال ما ورد من فتاوى في الفرع الثاني من المطلب الثاني المنعقد حول مشروعية الوقف النقدي صحّة الفرضية الأولى والثانية، والتي تنصّ على ما يلي:

**الأولى:** «على الرغم من أن الشهرة الفتوائية لدى علماء الإمامية تنصّ على عدم مشروعية وقف النقود؛ لانتفاء شرط التأبيد فيها، إلاّ أنّه يوجد في الجيل المعاصر من فقهاء الإمامية مَنْ أوجد مخرجاً شرعياً للمؤسّسات الوقفية، يمكن من خلالها تنمية أموال المحسنين، وبالتالي زيادة عوائدها المالية، دون الحاجة إلى القول بجواز الوقف النقدي».

**الثانية:** «هناك من فقهاء الإمامية المعاصرين مَنْ أفتى بجواز وقف النقود».

### المبحث الثاني: الصناديق الاستثمارية كبديلٍ للوقف النقدي

اتّضح مما سبق أن لعلماء الإمامية المعاصرين ثلاثة آراء: فمنهم مَنْ اكتفى بفتوى عدم الجواز، وهو الرأي المشهور لعلماء الإمامية؛ وآخر تبنّى الرأي المشهور، لكنه قدَّم مخرجاً شرعياً في صالح المؤسّسات الخيرية، يحقِّق لها تدفقاً نقدياً قابلاً للتنمية، وفق أطر استثمارية برؤيةٍ إسلامية؛ والثالث تبنى إجازة الوقف النقدي. وفي ظلّ تنوع هذه الآراء سيعمد الباحث إلى طرح رؤية استثمارية تتناسب مع المخرج الشرعي؛ لكونها تتّفق مع الرأي المشهور، الأمر الذي يجعل منها رؤية قابلة للتطبيق والقبول في أوساط المؤسّسات الخيرية، دون أيّ معوّق شرعي. وسيتم عرض تلك الرؤية الاستثمارية في ظلّ التنوع الواسع من طرق الاستثمار وأدواته عبر المطلبين التاليين:

**الأول**: الضوابط الشرعية لاستثمار النقود المتبرَّع بها للمؤسّسات الوقفية.

**الثاني**: الأساليب الاستثمارية الإسلامية الملائمة للصناديق الخيرية بما يتوافق مع المؤسّسات الوقفية.

### المطلب الأول: الضوابط الشرعية لاستثمار النقود المتبرّع بها للمؤسسات الوقفية

بالنظر إلى أن الرأي المشهور هو عدم صحّة الوقف النقدي سيسعى هذا البحث إلى استثمار المخرج الشرعي الذي ورد في المبحث السابق، والذي من شأنه أن يفتح مجالاً لاستثمار الموارد النقدية التي تفِدُ على المؤسّسات الوقفية على نحو من التبرُّع وتمليك الجهة الوقفية، كما هو الحال على رأي السيد محمد سعيد الحكيم، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، على الترتيب. وعليه سيتم الاستفادة من الأدبيات البحثية التي سطّرت في مجال استثمار الوقف النقدي. وفي إطار ذلك هناك عدّة مسائل تميّز طبيعة أموال الوقف، وليس البحث في صدد بحثها؛ لكون النقود المتدفّقة إلى المؤسّسة الوقفية لن يتمّ التعامل معها على أنّها نقود موقوفة، بل متبرَّع بها، أو مُملَّكة للمؤسّسة الوقفية. ولعل أبرز تلك المسائل: كون أموال الوقف متنوّعة بين: ثابتة، كالأراضي، والمباني، والحدائق، والبساتين، والعيون، والمصانع، والمستشفيات؛ وأموال منقولة، مثل: السيارات، والحيوانات، والأثاث، والثياب. وطبيعة كون الوقف يجري على أصل المال، وأنّ التسبيل يكون للعائد والغلّة. ومسألة عدم جواز نقل الملكيّة إلاّ في حالات الاستبدال إذا اقتضت الضرورة الشرعية لذلك. هذه المسائل لن يتم التعرُّض لها؛ للسبب المذكور.

ولعلّ أهم الضوابط التي ينبغي للمؤسّسة الوقفية مراعاتها عند استثمار التبرّعات النقدية التي سترد إليها ما يلي([[659]](#endnote-644)):

1ـ عدم التعدّي والتقصير. ويقصد بالتعدّي: التجاوز، والتخطّي، والخرق، والمخالفة. واصطلاحاً: مجاوزة الحدّ المأذون فيه شرعاً، كمجاوزة الحلال إلى الحرام، أو مجاوزة مقتضى العقد، مثل: عقد الإجارة، والاستعارة، أو غيرهما([[660]](#endnote-645)).

ويراد بالتقصير: الإهمال، والتفريط([[661]](#endnote-646)).

2ـ تقليل المخاطر الاستثمارية؛ حيث يجب مراعاة درجة المخاطرة، بأنْ لا تتسبَّب في ضياع الأموال، وبذلك تفقد العديد من الجهات المحتاجة إلى الدعم المالي ما هي أَوْلى به.

3ـ ضرورة تحقيق أكبر عائد ممكن؛ لينفق منه على الجهات التي ترعاها المؤسّسات الوقفية. ويقصد بذلك اتّخاذ الوسائل الممكنة لتحقيق عائد مجزٍ مناسب يمكن الإنفاق منه على الجهات التي ترعاها المؤسّسة الوقفية، حيث التوازن بين التنمية الاجتماعية والتنمية الاقتصادية أمرٌ يجب مراعاته.

4ـ مراعاة أساس التوازن في النشاطات الاستثمارية. ويقصد بذلك تحقيق التوازن بين الآجال، والصيغ، والأنشطة، والمجالات؛ لتقليل المخاطر، وزيادة العوائد.

5ـ توثيق العقود. ويستهدف منها رفع الجهالة أو الغرر الذي يمكن أن تُمنى به المؤسّسات الوقفية، حيث من شأن التوثيق أن يعلم أطراف العقد في العملية الاستثمارية الحقوق والواجبات المترتبة عليهم، وبالتالي يمكن حساب عوائده، ومكاسبه المتوقّعة.

6ـ المتابعة، والمراقبة، وتقويم الأداء؛ من أجل الاطمئنان إلى صحّة مسار العملية الاستثمارية وفق ما تمّ تخطيطه، والوقوف على الانحرافات التي تحدث أثناء العملية الاستثمارية، وتحديد أسبابها، وتقديم العلاج اللازم لها. وهذا من شأنه أن يحقِّق عنصر المحافظة على الاستثمارات، والعمل على تنميتها، وفقاً لأصول العمل الاستثماري.

### المطلب الثاني: الأساليب الاستثمارية الإسلامية الملائمة للصناديق الخيرية بما يتوافق مع المؤسّسات الوقفية

من الآن فصاعداً سيتعامل البحث مع النقود المتبرّع بها إلى الجهات الوقفية على أنها نقودٌ تمّ تقديمها للمؤسّسة الوقفية، وأنّها تبرُّعات، وليست أوقافاً. ويمكن توجيهها إلى دوائر استثمارية على النحو التالي:

ـ أن تباشر المؤسّسة الوقفية عملية استثمار السيولة النقدية المتوجّهة إليها.

ـ أن تستفيد من الخبرات المتوفّرة في المؤسّسات المالية الإسلامية، عبر الاشتراك في الصناديق الاستثمارية، أو ما يصطلح عليها أيضاً بـ (المحافظ الاستثمارية).

ويقترح الباحث الخيار الثاني؛ لمزايا تحظى بها صناديق الاستثمار، سيعرض لها لاحقاً. وفي ظلّ الوفرة المتوقّعة من تدفّق أموال المحسنين إلى هذه الصناديق ينبغي للمؤسّسة الوقفية أن تديرها وفقاً للأصول العلمية في المجال الاستثماري من الوجهة الإسلامية، مراعية الضوابط التي تمّت الإشارة إليها في المطلب الأوّل من هذا البحث. وحيث إن العمل في المجال الاستثماري من وجهة النظر الإسلامية متنوّع الصيغ والأساليب ينبغي للجهة المسؤولة عن إدارة صناديق الاستثمار تلك أن تنفتح على تلك الأساليب، وتتعاطى معها في ظلّ الرؤية الشرعية. وعليه سيعمد هذا المطلب إلى التعريف بصناديق الاستثمار، والمزايا التي تمنح الأفراد والهيئات التي تستثمر من خلالها، وعرض قائمة بالبحوث التي أوردت فتاوى فقهاء الإمامية، ما من شأنها ـ في حال تكاملها بضمّها إلى البعض الآخر ـ أن تشكِّل إطاراً شرعياً للعديد من أدوات الاستثمار، وأسواقه، ومجالاته.

### أولاً: تعريف الصناديق (المحافظ) الاستثمارية

تعرف صناديق الاستثمار، المسمّاة عند بعض الباحثين بـ (المحافظ) بأنّها «وعاء مالي تكوِّنه مؤسّسة مالية متخصِّصة، وذات دراية وخبرة في مجال إدارة الاستثمارات ـ بنك أو شركة استثمار مثلاً ـ؛ وذلك بقصد تجميع مدَّخرات الأفراد، ومن ثم توجيهها للاستثمار في مجالات مختلفة، تحقِّق للمستثمرين فيها عائداً مجزياً، وضمن مستويات معقولة من المخاطرة، عن طريق الاستفادة من مزايا التنويع»([[662]](#endnote-647)).

وهي صناديق معروفة. وقد ساعد على انتشارها، وميول الأفراد والهيئات للاستثمار فيها، عدّة مزايا، أهمها([[663]](#endnote-648)):

1ـ إدارة الأصول بواسطة خبرات متخصِّصين، حيث يهيّئ الفرصة لمَنْ لديهم مدَّخرات، لكن تنقصهم الخبرة الكافية للتشغيل المناسب.

2ـ ملائمة لمقدرة المستثمرين، حيث وحداتها الاستثمارية ذات فئات مختلفة، فمنها الفئات الصغيرة والكبيرة. وبهذا فهي مرنة وفقاً لكافّة المستثمرين.

3ـ تنويع الاستثمارات، وتخفيض التكلفة. وهذه الميزة تعتبر من أهمّ مزايا الصناديق الاستثمارية، حيث من الرشد الاستثماري تنويع مجالات الاستثمار حماية ضد تقلُّب القيمة السوقية لمكوّنات المحافظ الاستثمارية.

4ـ تقليل مخاطر الاستثمار. وهذه أيضاً ميزة هامّة تميِّز الصناديق الاستثمارية؛ لكونها تحوي أوراقاً مالية لعشرات بل مئات المنشآت، ممّا يقلص من تأثير التقلّبات المفاجئة للورقة الاستثمارية.

5ـ سهولة الاشتراك والاسترداد. وهذا من شأنه أن يجعل إدارة الصندوق على استعدادٍ دائم لإعادة شراء الوحدات التي تمّ بيعها على المستثمرين فيه، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى يمكن للمستثمر إضافة أيّ مبالغ جديدة للاشتراك بوحداتٍ جديدة، وفي أيّ وقت يشاء.

### ثانياً: تصنيف المحافظ الاستثمارية

تصنَّف المحافظ الاستثمارية إلى عدّة أصناف، وفقاً لأسس واعتبارات متنوّعة؛ فتارة بموجب مكوناتها؛ وأخرى على أساس القابلية لدخول أعضاء جدد؛ وثالثة وفقاً لأغراض المستثمرين؛ ورابعة وفقاً لضمان رأس مال المحفظة.

وسيكتفي الباحث؛ وفقاً لحدود بحثه، بالتعرض لها من حيث الأدوات الاستثمارية المكوّنة لها، وهي على قسمين، كما يلي:

### القسم الأوّل: صناديق الاستثمارات الحقيقية(**[[664]](#endnote-649)**)

الاستثمار الحقيقي هو ذلك الاستثمار الذي يتوفّر فيه للمستثمر حقّ حيازة أصل حقيقي، كالعقار، والسلع، والمعادن، ونحو ذلك. ويقصد بالاستثمار الحقيقي كلّ أصل له قيمة اقتصادية في حدّ ذاته. وعليه يبدو الفرق بين العقار والأسهم؛ فبينما يعتبر العقار أصلاً حقيقياً لا يعدّ السهم كذلك، بل يعدّ أصلاً مالياً؛ وذلك لأن السهم لا يرتِّب لحامله حقّ حيازة أصل حقيقيّ، وإنّما ادعاءً فقط، يرتّب له الحصول على عائد هذا الأصل. أما شهادة السهم التي بحوزة المستثمر فهي في حدّ ذاتها لا قيمة لها، وإنما تستمد قيمتها من قيمة الأصول الحقيقية في الشركة المصدّرة للسهم. وعليه يطلق على الاستثمارات الحقيقية: الاستثمارات المباشرة.

وتتنوّع صناديق الاستثمارات الحقيقية إلى أنواع كثيرة، بحسب الأصل المستثمر فيها. ومن أمثلة ذلك:

ـ صناديق الاستثمار العقارية: وهي المتخصِّصة في العقارات، بيعاً وشراء وتأجيراً.

ـ صناديق المرابحة بالسلع والبضائع: وهي التي تستثمر في سلعٍ معينة. وغالباً ما تكون هذه السلع من السلع المتداولة في أسواق المال العالمية: كالقطن، والنفط، والسكر، وغيرها.

ـ صناديق الاستثمار في سوق الصرف الأجنبيّ والمعادن الثمينة.

### القسم الثاني: صناديق الاستثمارات المالية(**[[665]](#endnote-650)**)

وتشمل الاستثمارات المالية الاستثمار في سوق الأوراق المالية، حيث يرتّب على عملية الاستثمار فيها حيازة المستثمر لأصل ماليّ غير حقيقي، يأخذ شكل سهم أو سند أو شهادة إيداع...إلخ.

وتنقسم صناديق الأوراق المالية المتداولة في سوق رأس المال إلى عددٍ من الأوراق، التي تمتاز بأنها طويلة الأجل. ومن أهم هذه الصناديق ما يلي:

1ـ صناديق الأسهم.

2ـ صناديق السندات.

3ـ الصناديق المتوازنة: وتشمل هذه الصناديق على مزيج من أسهم عادية، وأوراق مالية أخرى ذات دخل ثابت محدّد، مثل: السندات التي تصدرها الحكومة، ومنشآت الأعمال، والسندات القابلة للتحويل إلى: أسهم عادية؛ وأسهم ممتازة.

### ثالثاً: شهادات الوحدة الاستثمارية

يحوز المشارك في الصناديق الاستثمارية شهادة وحدة استثمارية. وتعريفها وأهمّ خصائصها تتمثَّل في كونها صكوكاً تمثّل حقّ الملكية لصاحبها في حصّة مشاعة من إجمالي المبالغ المستثمرة لدى البنك. وهذه الحصة تتغير؛ فقد تزيد قيمتها وتنقص بحسب العوائد المتحقّقة من الاستثمار. كما أنها قابلة للتداول، إلاّ في بعض الحالات الاستثنائية، التي تمنع فيها جهة الإصدار تداولها. كما أن رأسمالها وأرباحها غير مضمونة([[666]](#endnote-651)).

### رابعاً: فتاوى علماء الإمامية في مجال الاستثمار

اشتملت أدبيات البحث العلمي في فقه المعاملات لدى علماء الإمامية على العديد من المسائل المنظّمة لعمليات الاستثمار في شتّى المجالات. وحصر تلك التشريعات، وما اشتملت عليه من صور واحتمالات، قد يُخرج هذه الورقة عن هدفها، الأمر الذي يحسن بالباحث أن يفرد له ورقة أخرى تقوم بحصرها، وتصنيفها وفق مجالات الاستثمار، وأدواته، وأسواقه. وأبرز تلك البحوث ما يلي:

1ـ الرسائل العملية لفقهاء الإمامية المعاصرين والمتقدِّمين.

2ـ بحوث فقهية، للشيخ حسين الحلّي، تقرير: السيد عز الدين بحر العلوم.

3ـ البنك اللاربوي، للسيد محمد باقر الصدر.

4ـ أحكام البنوك والأسهم والسندات والأسواق المالية (البورصة)، للشيخ محمد إسحاق الفياض.

5ـ بحوث متفرّقة في مجال المصرفية الإسلامية وفقه المعاملات، منشورة في مجلة فقه أهل البيت^، للسيد محمود الهاشمي.

6ـ الربا والبنوك الإسلامي، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي.

7ـ فقه المصارف والنقود، للشيخ محمد السند، تقرير: الشيخ مصطفى الإسكندري.

8ـ دروس في الفقه الإمامي (الجزء الثاني، والثالث، والرابع)، للشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي.

9ـ بحوث في الفقه المعاصر، للشيخ حسن الجواهري.

### اختبار صحّة الفرضية الثالثة

في ظلّ وجود المخرج الشرعي الذي يمكن للمؤسّسات الوقفية من خلاله القدرة على زيادة اجتذاب مدَّخرات الأفراد، على هيئة تبرُّعات يقصد بها المتبرِّعون توظيفها في مجال الاستثمار، والاستفادة من العوائد المالية منها؛ للإنفاق على المشاريع الخيرية والبِرِّية (ما ورد في نتيجة اختبار الفرضية الأولى)، هذا من جانب؛ ومن جانبٍ آخر في ظلّ وفرة الفتاوى المنظّمة لعملية الاستثمار بشكلٍ عام من قبل علماء الإمامية، والتي يمكن الاستفادة منها في استثمار التبرُّعات التي تمّ التبرُّع بها لاستثمارها في المؤسّسات الوقفية، تثبت صحّة الفرضية الثالثة، والتي تنصّ على ما يلي: في حال صحّة الفرضية الأولى يمكن تأسيس صناديق استثمارية تهدف إلى تنمية أموال المحسنين، بما يحقِّق الملاك في الوقف النقدي.

### الخاتمة

وتشتمل على نتائج البحث وتوصياته:

### نتائج البحث

لقد استهدف هذا البحث التعرُّف على رأي علماء الإمامية حيال الوقف النقدي. وخلص إلى النتائج التالية:

1ـ إن الشهرة الفتوائية لدى علماء الإمامية بعدم جواز الوقف النقدي تعود لانتفاء شرط التأبيد في النقود عند وقفها؛ حيث يلزم من وقفها بهدف الاتّجار بها أن تتبدّل، وهو خلاف مسألة حبس الأصل.

2ـ إن هناك جيلاً جديداً من فقهاء الإمامية أوجد مخرجاً شرعياً للمؤسّسات الوقفية يتيح لها قبول الصدقات بهدف استثمارها؛ لتؤتي نفس الثمار المرجوّة من وقف النقود. وبالتالي يمكن التوسُّع في الإنفاق على أوجه البِرّ والإحسان في إطارٍ من اليسر المالي، الذي يخدم توجّهاتها، كما يمنحها جانباً من المرونة النوعية في مجال التخطيط لمشروعاتها، وتنفيذ تلك الخطط، بعيداً عن الضوائق المالية التي طالما وقفت عثرةً أمام العديد من طموحاتها.

3ـ تمثّل المخرج الشرعي المذكور في النتيجة رقم (2) في جواز قبول النقود المقدّمة للمؤسّسات الوقفية على أنّها تبرُّعات تمتلكها بموجب شخصيتها الاعتبارية التي تخولها تملُّك تلك النقود، ومن ثم تقوم باستثمارها. وهو رأي كلٍّ من: السيد محمد سعيد الحكيم، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي. وهي نتيجة يمكن التقدُّم بها لأيّ مؤسّسة تسعى لوضع صياغة قانونية للوقف، طبقاً لأحكام وضوابط الشريعة الإسلامية.

4ـ تعتبر الصناديق الاستثمارية من أبرز أدوات الاستثمار في الوقت الراهن. وقد نجحت العديد من المؤسّسات المالية الإسلامية في إدارتها، وتعظيم ربحيّة المساهمين فيها.

5ـ هناك من الفقهاء المعاصرين مَنْ أفتى بخلاف الرأي المشهور في مسألة الوقف النقدي، وهو الشيخ جعفر السبحاني، موافقاً بذلك العديد من علماء المذاهب الإسلامية الأخرى، وما ذهب إليه في مجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة عشر المنعقدة في مسقط (سلطنة عمان)، وذلك في 14 ـ 19 من شهر محرّم، عام 1425هـ.

6ـ يحظى الفقه الإمامي بالعديد من البحوث والدراسات المتخصِّصة في مجال تنظيم عملية الاستثمار، عبر الأدوات الاستثمارية الحديثة، وأسواقها، وعقودها الحديثة.

### التوصيات

في ضوء ما أسفرت عنه هذه الورقة من نتائج يمكن تقديم عدّة توصيات قد تسهم في تطوير الموارد المالية في المؤسّسات الوقفية، وفقاً للأساليب العصرية الحديثة، المنسجمة مع روح الشريعة الإسلامية وأصولها، دون أن تخالف مشهور الفقهاء في مسألة الوقف النقدي. الأمر الذي من شأنه أن يفسح المجال لها بأنْ تعمل على اجتذاب العديد من التبرُّعات المالية من العديد من فئات المجتمع، وخاصّة منهم صغار المدَّخرين، الذين تحول انخفاض مقدار مساهمتهم النقدية دون رغبتهم في المساهمة في الخير العامّ. ولعل أهمّ تلك التوصيات ما يلي:

ضرورة اهتمام المؤسّسة الدينية في المذهب الإمامي على نشر وعي التبرُّع للجهات الوقفية، عبر منابرها التوعوية، وحثّ الأفراد والمؤسّسات على تقديم تبرُّعات نقدية بعنوان تمليك تلك الجهات لتلك النقود، حتّى يتسنّى لها استثمار تلك النقود عبر الأساليب الشرعيّة الحديثة في الاستثمار، والتي من أبرزها الصناديق الاستثمارية.

ضرورة اهتمام المؤسّسات الوقفية بالاستفادة من فتاوى الفقهاء المعاصرين، المتمثِّلة في جواز قبول تلك المؤسّسات لتبرُّعات المحسنين وتملّكها، بعد أن تستكمل المسائل الاعتبارية في شخصيتها القانونية، ليتسنّى لها بعد ذلك استثمار النقود المتدفِّقة إليها عبر الأساليب الاستثمارية الأكثر نجاحاً.

أـ أن تأخذ المؤسّسات الوقفية كامل الاعتبار لأهمّية دراسات الجدوى في عمليات الاستثمار، ولا سيما منها دراسة مخاطره، واختيار أفضل أساليبه، وأكثرها فرصة في النموّ، ووفرة في العائد.

ب ـ أن تعمل المؤسّسات الوقفية على ترتيب أولويّات الصرف والإنفاق على وجوه الخير، ما كان أكثرها إلحاحاً، وأوسع دائرة، وأجلى أثراً؛ ليكون في ذلك مدعاة لاجتذاب العديد من فئات المجتمع الذين يلزمهم الحصول على مؤشّرات جادّة، تثبت جدوى مشاريع المؤسّسات الوقفية.

ج ـ أن تعمل المؤسّسات الوقفية على رفع درجة الشفافية في مجال الإنفاق على المشاريع؛ إذ من شأنه أن يكون حاملاً لأفراد المجتمع على زيادة مساهماته وتفاعله مع المشاريع التي تنادي بتدشينها ودعمها.

د ـ أن تراعي المؤسّسة الوقفية عند طرح مستندات المساهمة النقدية فئات صغار المدَّخرين وأقلّها مساهمة؛ لما في ذلك من إتاحة الفرصة للجميع، كلٌّ حسب قدرته المالية، ورغبته في دعم أوجه الخير والإحسان.

الهوامش

# ضمان الخسارات المالية الناشئة عن الأضرار البدنية

د. علي مظهر قراملكي([[667]](#footnote-16)\*)

أ. فاطمة قدرتي(\*[[668]](#footnote-17)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

### تمهيد

يعتبر موضوع «الخسارة الزائدة على الدية» من المباحث المستجدّة في الفقه. وقد تعرض لها الفقهاء إما على شكل مقالٍ خاصّ؛ أو ضمن الإجابة عن الاستفتاءات. كذلك لم تتضمّن المجامع الحديثية إلا القليل من الروايات التي تتعرض إلى هذا الموضوع بالتفصيل والتبيين. بينما الموضوع، سواءٌ بلحاظ علمي أم عملي، حائزٌ على أهمية كبرى؛ حيث إنّه إلى جانب الصدمات والأضرار البدنية التي تنشأ عن فعل الجاني تكون لتلك الأضرار خسارات تستتبع مصاريف وتكاليف مالية، كمصاريف التداوي والعلاج وغيرها، التي تتجاوز قيمتها في أغلب الأحوال قيمة ومقدار الدية. وفي هذه الحال لن يكون من مجالٍ سوى رفع هذه المنازعات إلى القضاء وذوي الاختصاص؛ لإيجاد الحلّ وتسوية الخلاف.

ونسعى في هذا المقال إلى الكشف عن الجانب الفقهي في المسألة من خلال عرضٍ للأدلة والآراء حول عدم انحصار جبران الخسارة في الدية، وبالتالي يصبح ضمان الخسارات الإضافية ثابتاً. وهذا ما سنبيِّنه من خلال دراسة الأدلة الواردة في الموضوع، حيث سيتبين في نهاية البحث ومناقشة أدلّة المخالفين، وكذا المؤيِّدين، أنها تشمل هذا النوع من الضمان.

في النظام الحقوقي غير الإسلامي لا وجود لشيء باسم (الدية)، ويستطيع المجني عليه المطالبة بالخسارات المترتبة على الأضرار اللاحقة ببدنه، نظير: مصاريف العلاج والتداوي وما يحتاجه في مثل هذه الحالة. لكنْ في الفقه الإسلامي؛ حيث توجد الدية التي تتفاوت قيمتها وفق الشروط الموضوعية، يكون مجالٌ للتساؤل: هل الدية هي عوضٌ عن الأضرار اللاحقة ببَدَن المجني عليه أم أن لها عنواناً آخر غير ذلك، بحيث يمكن للمجني عليه ـ إلى جانب الدية ـ المطالبة بتعويض وجبران ما زاد عنها؟

إن تعيين وتشخيص حدود ونطاق الضمان في الحوادث التي ينشأ من ورائها عاهات وأضرار بالبدن لازمٌ لاستيفاء الجواب عن العديد من الأسئلة المطروحة في هذا الإطار، مثل:

1ـ بالنظر إلى ماهية الدية كيف يكون الضمان في الخسائر المالية الناتجة عمّا لحق البدن من أضرار؟

2ـ هل حكم ضمان الدية خاصّ؟ وهل مقدار الدية تعبُّدي؟

كلّ ما يمكن قوله في القوانين والنظريات الفقهية أنها غير واضحة في ما يخصّ هذا الموضوع. وبلحاظ أهمية الموضوع استشعرنا ضرورة تتبُّع أدلة وجوب الدية وضمان الحوادث، وتحليلها، بما يلامس قيمة الموضوع، ويلبي ضرورة من ضروريات المجتمع في العصر الحاضر.

لذا فبعد أن نطرح محدودية ضمان الأضرار في الخسارات الزائدة على الدية سنعمل على عرض كلّ الآراء الواردة في إمكان المطالبة بالخسارة الزائدة عن الدية، ومن ثم نعمل على تحليلها ونقدها بما يتوافق وحجم الموضوع.

### محدودية الضمان في الخسارات وفق ماهية الدية

في ما يخصّ محدودية ضمان الصدمات والآفات عندما يراد دفع الدية يأتي السؤال التالي: هل الجاني ضامن لكلّ التبعات المالية الناشئة عن الإصابات التي لحقت بَدَن المجني عليه، أم أن مسؤوليته تنحصر في الدية، أم أنه في حال تجاوزت المصاريف قيمة الدية يكون الضامن معنياً بدفع الدية وما زاد عنها؟

إن تعيين حدود المسؤولية والضمان في الخسارات الزائدة على الدية متوقف بشكلٍ مبدئي على بحثنا في ماهية الدية؛ لأننا إذا حدَّدنا ماهية الدية في التدارك والتعويض فإن الضامن، وبعد إثبات ضمان كل الخسارات المالية، يكون معنياً بأداء ما زاد على الدية من مجموع الخسارات المالية. وبأسلوب آخر نستطيع القول: إن المبلغَ المحدَّد اليوم في الدية إذا كان مقصود الشارع منه هو تعويض المجني عليه في ما لحقه من أضرار وخسارات فإنّه غير مستوفٍ لهذا المقصود، ويكون على الجاني أن يؤدي الفرق الزائد عن الدية. نعم، هذا إذا ثبت أن الشارع قد وضع الدية لغرض التعويض عن الخسارات البدنية، وإلاّ فإنّ التعويض سيأخذ أبعاداً أخرى.

أما إذا ثبت لدينا أن الدية ذات ماهية جنائية ففي هذه الحال لا بُدَّ من النظر إلى نوعية وأشكال التدابير التي نصّها الشارع في باب التعويض عن الخسارات والمصاريف التي تكبّدها المجني عليه. وإذا ثبت الضمان في هذه الحال فإن الجاني، إلى جانب دفع الدية، يكون ملزَماً بدفع الخسارات المالية التي يطالبه بها المجني عليه، والتي تتناسب وقيمة الأضرار الجسدية التي لحقت به.

من هنا نجد الضرورة تلحّ علينا، وبالدرجة الأولى، بدراسة ماهية الدية، وحدود الاختيارات المتاحة أمام المجني عليه؛ لكي يمكنه المطالبة بتكاليف ومصاريف ما زاد على الدية.

### أـ الدية طبيعتها التعويض والتدارك

وفقا لإحدى النظريات فالدية تعتبر من زمرة الديون([[669]](#endnote-652))؛ وذلك لأنها **أولاً**: ورغم أن قيمتها مشخصة، إلاّ أنها يمكن أن تختلف من موردٍ إلى آخر، بينما ميزان العقوبات لا يتغيَّر؛ **ثانياً**: إنّ أولياء الدم أو المجني عليه يمكنه العفو عن الجاني وإسقاط الدية؛ لأنها تندرج في ما يطلق عليه في عُرْف الشارع بحقّ الناس، ولها خصوصياته([[670]](#endnote-653)). وعموماً في باب الجرائم ضد الأشخاص فإن القانون ينظر إلى المجني عليه في ما يخصّ ما لحقه من جراحات وصدمات. وممّا جاء في لجنة الاستفتاءات في مجلس القضاء الأعلى في قسم إظهار النظر، عدد 925/7، المؤرخ بـ 26/2/63، في تعيين الضابطة في حقّ الناس: «يتبين أن كلّ جرم يكون سبباً في الإضرار بالشخص أو أشخاص خاصّين يندرج ضمن حقّ الناس...»([[671]](#endnote-654)).ووفق إجماع الفقهاء فإنّ أداء حقّ الناس منوطٌ بمطالبة صاحب الحقّ([[672]](#endnote-655)).

في ما يخصّ الدية فإن الشارع إذا تناولها من حيثية عامّة وجزائية فصلاحيات القاضي في إجراء أنواع العقوبات محدودة ومنصوص عليها، ولا يكون عفو المجني عليه مؤثراً أو مانعاً لها. وهو ما عبَّرت عنه المادة 294 من قانون العقوبات المنصوص عليها في الشريعة بشكلٍ صريح: «إن الدية مالٌ جعله الشرع على الجناية النفسية أو العضوية حقّاً للمجني عليه ولأولياء الدم». ولأن أولياء الدم لهم الحقّ في إسقاطها والعفو عنها، بالإضافة إلى شرط العقل في المجني، دليل على أن الدية ليست ذات طبيعة جزائية والجنائية.

ونشير إلى أن العديد من فقهاء المذاهب الاسلامية يعبِّرون عن الدية بلفظ «الضمان»([[673]](#endnote-656))، والضمان بإجماع فقهاء المذاهب هو التعويض، وليس عقوبة إجرامية([[674]](#endnote-657)).

من هنا فالدية هي «تعويض شرعي»، طبيعتها وماهيتها جبران الضرر، جعل لها الشارع قانوناً خاصاً يختلف عن التعويض في غير الدية في جبران الضائع والمتلف والأضرار الأخرى. وقد اختلفت آراء الفقهاء في ما تكون الدية تعويضاً عنه:

### تعويض عن حقّ الحياة وحقّ التمتُّع بالبدن

جمع بعض فقهاء أهل السنّة بين ضمان تكاليف العلاج والمداواة وبين الضمان في الدية. ورأَوْا أن الدية تعويض للمجني عليه عمّا فقده من عضوٍ أو عن الصدمات النفسية، وغير ناظرة إلى كلّ الخسارات. لذا فالمجني عليه يمكنه إلى جانب الدية المطالبة بالتعويض عن مصاريف ما لحقه من خسارات، فيكون الجاني ضامناً كذلك لكلفة العلاج والطبابة([[675]](#endnote-658)). والسبب في اتّخاذهم هذا النظر كون الشارع لم يعين نوعية المنافع التي يتمّ التعويض عنها بالمال، والتي لا تقبل ذلك، بل هي أمورٌ موكولة إلى العرف يقضي فيها بحَسَب ما هو متعارف([[676]](#endnote-659)). وظاهر تعبير بعض فقهاء الإمامية عن الدية ببدل النفس يدعم هذا الرأي، ويزيد في قوته([[677]](#endnote-660)).

ووفقاً لهذا الرأي فإن المجني عليه له الحقّ في المطالبة بالخسارات المالية التي لحقت به جرّاء الطبابة والمعالجة بشكلٍ مستقلّ عن المطالبة بحقّ الدية، وليس أن الجاني إنما يدفع ما زاد على الدية. طبعاً إذا اعتبرت الدية بدلاً وتعويضاً عن النفس يصبح ميزان الدية متساوياً وواحداً مهما كان جنس المجني عليه، ذكراً أو أنثى، مسلماً أو ذمياً، عبداً أو حراً. كما أنها لن تختلف بين ما وقع في الأيام الحرام أو في غيرها. لكنّ الواقع غير هذا، فهي تختلف باختلاف الحالات والأزمان. بالإضافة إلى أن هذا النظر يتنافى وظاهر الروايات، ففي بعض الروايات الجاني ضامنٌ للخسارات الناتجة عن الطبابة والمداواة ضمن الدية، وليس خارجها([[678]](#endnote-661)).

### الدية عوض عن الألم والمعاناة

ملاك هذه النظرية في مقولتها كون نفس الإنسان وفق النظرية القانونية غير قابلة للمعاملة أو المعاوضة بالمال، طوعاً أو قسراً. لذا فالدية لا يمكنها أن تكون تداركاً عن النفس أو العضو المتضرِّر، وبالنتيجة تكون الدية شكلاً من أشكال جبران الخسارات المعنوية. وبالتالي يصبح للمجني عليه الحقّ، بالإضافة إلى الدية، في المطالبة بتعويض الخسارات الزائدة عن الخسارات المعنوية، وأن يطالب بجبران الضرر المالي([[679]](#endnote-662)).

أما هذا النظر فلا يخلو من إشكال:

**أولاً**: من الممكن أن نفترض نقص العضو بالنسبة إلى الشخص الميت، والذي بطبيعة الحال لن يسبب له ألماً أو معاناة. وبالطبع مع هذا الفرض لا تسقط الدية؛ لأنه وفق القول المشهور للفقهاء فالدية حقّ ثابت ثبوتاً قطعياً([[680]](#endnote-663)). كذلك هناك روايات متعدّدة في هذا الموضوع([[681]](#endnote-664)). كذلك نجد مشهوراً بين فقهاء الإمامية، ضمن تنظيم المادة 494 من قانون المجازاة الإسلامية، أي المادة المختصّة بالجنايات المرتكبة في حقّ الميت، التأكيد على حق الدية.

**ثانياً**: ظهور روايات باب الدية في أنها ضمان للشخص والنفس والأعضاء. ونذكر ـ على سبيل المثال ـ صحيحة عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله× قال: «إذا دعا الرجل أخاه بليلٍ فهو له ضامنٌ حتّى يرجع إلى بيته»([[682]](#endnote-665)). ففي هذه الرواية «الشخص» مورد حكم الضمان، وبالتالي يكون هذا الرأي مخالفاً لظهورات روايات باب الدية، وللمشهور من أقوال الفقهاء.

### الدية عوض عن مطلق الخسارة (أعمّ من العضوية أو المالية)

وفق هذه النظرية فإن صدور الحكم بالدية يسقط كلّ الدعوات للمطالبة بضمان الخسارات والتعويض عن كلّ الأضرار الحاصلة للمجني عليه. كما تسقط معها المطالبة بأيّ مبلغ أو تكلفة إضافية. وبعبارةٍ أخرى: إن الدية هي عوض عن مجموع الخسارات اللاحقة بالمجني عليه، وبصدورها يصبح الجاني غير معنيّ بتحمل أيّ خسارة مهما كان نوعها([[683]](#endnote-666))؛ لقاعدة لا ضرر، والإطلاق في قواعد لزوم تعويض الضرر. ففي حالةٍ ما تشمل الدية الخسارات الناشئة من تكلفة العلاج والآلام وتفويت المنفعة، لكن الدية غير شاملة لكل هذه الموارد وليست تعويضاً عنها.

ويلاحظ أن هذا النظر يتوافق وظاهر روايات باب الدية([[684]](#endnote-667))، كما يتناسب وحكم الفقهاء بأن الدية هي تعويض عن الخسارة البدنية للمصدوم. وفي هذه الحال إذا ثبت الحكم بضمان الخسارات، بالإضافة إلى قيمة الدية، فإن الجاني يكون مطالباً بأداء ما به التفاوت بين الدية وتكلفة الخسارة فقط.

وعلى ما يبدو فإن هناك إشكالات على النظرية القائلة بالطبيعة التداركية والجبرانية للدية؛ لأن الاعتقاد بالصبغة المدنية المحضة للدية (أي إنها من ضمن الديون، وأن الدية تعويض) يجعل من إثبات حقوق إضافية للمجني عليه أمراً في غاية الصعوبة والتعقيد؛ لأن ما يظهر من هذا الأمر أن المشرِّع في مقام بيان كيفية جبران الخسارة، وميزان القيمة التي على الجاني أداؤها قد نظر إلى تمام الخسارة، وليس فقط إلى جزءٍ منها. بالإضافة إلى أننا إذا اعتبرنا الدية تعويضاً عن الخسارة التي لحقت بالمجني عليه فهنا لن يكون تمييز بين الصدمة التي كانت عن عمدٍ والتي كانت عن غير عمد؛ لأن الدية في هذه الحالة ستكون ضمن الديون الواردة في قسم حقّ الناس، الأمر الذي يعني وجوب أدائها في جميع الحالات والصور، مع أننا نعلم أن الفقهاء لا يجوِّزون إعطاء الدية لغير المسلمين من وَرَثة الميت، بل ترجع أموال ودية المسلم في هذه الحالة إلى الحاكم الشرعي([[685]](#endnote-668)). وهذا الرأي الفقهي يؤيِّده منطوق الآية الشريفة 92 من سورة النساء التي تبين أن دية المسلم متعلِّقة بورثته المسلمين: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ**﴾. ونشير إلى أن من ملازمات القول بأنّ ماهية الدية تكمن في التعويض عن الخسارة، وأنّها دين، أن الشخص المرتكب للجناية هو المسؤول عن الضرر؛ لأن الأضرار الواردة هي من عمله وارتكابه، بينما الواقع يجعله مسؤولاً عن دفع الدية فقط.

### ب ـ الدية ذات ماهية جزائية

لم يحدِّد المتقدمون من فقهاء الإمامية، أمثال: الشهيد الأول والشهيد الثاني، تعريفاً خاصاً للدية، وإنما اقتصروا في ذلك على عرض مصاديق، وهو الأمر الذي غيَّب أيّ فرصة للتعرُّف على نظريتهم بخصوصها. لكنْ وبالنظر في الأحكام التي جعلوها لها نستطيع الكشف عن ماهية الدية عندهم؛ وذلك لأن البحث على لسان الحقوقيين إنما يدور حول الجنائي والمدني. لكنْ وبشكلٍ عام فالملاحظ أن فقهاء الإمامية ينظرون إلى الدية على أنها قابلة للتغليظ، فيكون تعيين مقدارها وحجمها بيد الشارع (إذ لو كانت عبارةً عن تعويض عن الخسارة فإن الشارع لن يكون له دخل في تعيين مقدارها...)، ولهذا فهم يرَوْن اندراجها ضمن باب عقوبات الجاني.

ويلاحظ وجود هذا المنحى في المواد القانونية المتعلِّقة بالدية، حيث تندرج قوانين الدية ضمن قانون العقوبات الإسلامية. لكنّ قسماً آخر من فقهاء الإمامية قد كشفوا النقاب عن تعاريف للدية. فعلى سبيل المثال: عرَّف صاحب رياض المسائل الدية بأنها «عقل»؛ لأنها تعقل وتمنع جرأة الأفراد على الإقدام على الجريمة، من قتلٍ وسفك الدماء المحرّمة([[686]](#endnote-669)). وعرَّفها آخرون بأنها المال الذي يؤدّيه الفرد الجاني عقوبةً له عما ارتكبه من جرم([[687]](#endnote-670)). إن التدقيق الكافي في هذه التعاريف يبين أن الدية نوع من المجازات والعقوبات؛ لأنه في التعريف الأول توجه أصحابه إلى العبرة من العقوبات، والتي تكمن في اتخاذ العبرة والمنع؛ وفي التعريف الثاني يلاحظ استعمال عناوين مثل: المجرم والجناية، وهو الذي يكشف في الجملة عن الطبيعة الجزائية للدية. ولعل وضع كتاب الدية جنباً إلى جنب قرب كتاب الحدود والقصاص يشير إلى أنهم ينظرون إليها على أنها تعني العقوبة والجزاء.

ومن خلال هذا التعريف ففي حال تمّ إثبات مسؤولية الجاني عن الخسارات المالية التابعة للجناية فإن الجاني مطالَبٌ، بالإضافة إلى الدية، بضمان الخسارات بشكلٍ مستقلّ.

وبطبيعة الحال فالقول بأن الدية ماهيتها جزائيّة لا يخلو من إشكال:

**أولاً**: في القتل الخطأ العاقلة هي المسؤولة عن إعطاء الدية. وهذا يتنافى كلياً مع الأصل في المجازاة، والذي يقوم على شخصانيتها.

**ثانياً**: إن وفاة الجاني لا يسقط حقّ الدية، وهو ما ينافي الأصل الجاري في المجازاة القانونية، حيث إنه بوفاة الجاني تتوقَّف المتابعة([[688]](#endnote-671)).

**ثالثا**ً: إذا كانت الدية مجازاةً فلماذا تُعْطى لأولياء الدم؟ ولماذا في بعض الموارد يكون بيت المال هو المطالَب بدفعها لمستحقّيها؟([[689]](#endnote-672)).

**رابعاً**: إنّ الهدف من وضع الجزاء المالي لمعاقبة الجاني هو أن يرتدع عن تكرار هذا الفعل، بينما نجد المشرِّع قد جعل للجاني أن يختار بين الأقلام الستّة المخصّصة في الدية([[690]](#endnote-673)).

ويلاحظ كذلك تخيير الجاني بين الأقلام الستّة في المادة 297ق.م، وللقائل الحق في القول: إن التخيير المتاح للجاني إنما هو من باب التدبير، حتى لا يمتنع الجاني بأيّ حجّة عن أداء ما عليه من حقّ الدية، وبالتالي يتمكّن في المقابل المجني عليه من أخذ ديته كاملة وفق ميزان الشرع، مع العلم أن هذه الإجازة في الاختيار بين أقلام الدية تتاح في حال كانت الدية عن القتل، وغير معطاة للجاني في حال قطع العضو أو الجراحات. ومن هنا لن تكون فرصةٌ أمام الطعن في المجازاة، وخصوصاً أن الفارق بين قيمة كلّ واحد من الأقلام الستة في الدية كبير، وهو ما يتنافى وطبيعة التعويض وتدارك الضرر([[691]](#endnote-674)).

ولكن يمكن الإجابة عنه بأنّه من المفترض أن يكون قد أخذ بعين الاعتبار مثل هذه الحالة، بحيث يكون قد عين أنواعاً من المجازاة تصلح لأن يجازى بها الجاني المعسر. لكنّ الملاحَظ أنّ الشارع في حالة عدم قدرة الجاني على دفع الدية المستحقة عليه؛ لفاقته وعسره، يقوم هو بدفعها عنه؛ تفادياً لتضييع حقوق المجني عليه أو أوليائه. مع ملاحظة أنّ المشرِّع في حالة القتل العمد أو شبه العمد يعتبر الجاني مسؤولاً عن أداء ما عليه من الدية. ومما جاء في هذا الخصوص ضمن المادة (304ق.م.ا) و(المادة 313 ق.م.ا): «الدية في القتل العمد وشبه العمد على الجاني. وإذا فرّ فالدية تؤخذ من أمواله. وإذا لم يكن له مالٌ فأقاربه مطالَبون بدفعها عنه، مع مراعاة الأقرب ثم الأقرب. وإذا لم يكن لأقاربه مالٌ فما داموا غير متمكِّنين مادّياً من دفعها حينها تؤخَذ من بيت المال». لكنّ المشكل في هذا القانون أنّه إذا سلَّمنا بالطبيعة المجازاتية للدية فإنّه في حال لم تكن لأقارب الجاني في القتل العمد أو شبه العمد المُكْنة من دفع الدية يقوم بيت المال بدفعها عنه. ورغم أنّ الشارع قد لاحظ في هذا التدبير حقوق المجني عليه، إلاّ أنّه يفوِّت الفرصة على مجازاة الجاني، وهو ما يختلف ومقولة الطبيعة المجازاتية للدية. بالإضافة إلى أن اختلاف القيمة بين العناصر الستّة في الدية جعل الفقهاء يضعون تفسيرات واجتهادات محاولين إيجاد تناسب بين مجموع الآيات والروايات الواردة في الموضوع. فعلى سبيل المثال: قال السيد محمد حسن المرعشي في اختلاف قيمة الأقلام الستة في الدية: «بالنظر في الآيات والتحقيق الدقيق في الروايات الواردة في الموضوع فإنّ غير الإبل باقي الأقلام قد عيّنت حتّى تناسب قيمة الجمل. إذاً ففي حال تعين واحد من هذه الأقلام لا بُدَّ وأن تتساوى قيمتها وقيمة الجمل. فالشارع قد عين مائتي بقرة، وألف خروف؛ لأن قيمتها في ذلك الزمان تساوي قيمة مائة جمل. وإذا كانت هذه القيمة غير متساوية اليوم فلا يجب الاكتفاء بذلك العدد»([[692]](#endnote-675)). مع الإشارة إلى أن العلاّمة المرعشي لا يات الواردة في الموضوع ن من الشارع بل لابد من تحصيل العدد الذي يرى للجمل موضوعية في الدية، بل المهم هو قيمته([[693]](#endnote-676)). بينما هناك فقهاء آخرون يرَوْن جميع العناصر الستة أصيلة في الدية، لكنْ بالنظر إلى الروايات في باب القضاء ووظائف القاضي في الفصل في الدعوى يتبين أن المخيَّر بين عناصر الدية ليس هو الجاني، بل القاضي، بناءً على إجراءات في البحث حول ملابسات الجريمة، وما يقوم عليها من آثار وعوارض اجتماعية ومختلف التبعات الناجمة عنها، ولأجل قطع النزاع بين المتخاصمين، والوفاء بجبران الخسارات، فإنّ القاضي مخيَّر بشكل يستوفي شروط العدالة في أن يحكم بأيّ واحد من تلك الأقلام الستّة([[694]](#endnote-677)). وبطبيعة الحال هناك آراء أخرى غير ما ذكرناه. وعلى العموم فإنّ ما طُرح من استفسارات والأجوبة التي تمَّت عنها، لا يمكنها أن تكون أدلّة تامّة على مقولة الماهية الجزائية للدية.

### ج ـ الدية ذات طابع وماهية مزدوجة

القول بالطابع الحقوقي للدية نظرٌ تلقّى القبول وسط العديد من العلماء المسلمين([[695]](#endnote-678))؛ وذلك لأن الدية في حقيقة الأمر من الأمور الاعتبارية. لذا فوحدة أو تكثر ماهيتها من الأمور التي ينظرها الذهن والاستعمال الاجتماعي؛ فمن وجهة مختلفة يمكنها أن تأخذ الطابع الجزائي أو الطابع المدني([[696]](#endnote-679)). كذلك فإن أكثر الذين يؤمنون بالماهية المزدوجة للدية يرَوْن أن قيمة الخسارة اللاحقة بالمجني عليه هي نفسها قيمة الدية. فحسب نظريتهم كما أن الحاكم الشرعي لا يمكنه الزيادة أو النقيصة في قيمة ومقدار الدية، كذلك المجني عليه لا يمكنه المطالبة بأكثر من قيمة الدية([[697]](#endnote-680)). وقد جادل البعض في هذه النظرية بالقول: إنه إذا كان الهدف الأساس من المجازاة المالية هو التضييق والتعسير على الجاني؛ حتّى ييأس من جرمه، فالضرورة تستلزم الأخذ بعين الاعتبار الوضع المالي للجاني، حتّى تستوفي الدية هدفها، لكنّ الملاحظ أن مقدار الدية هو واحدٌ، لا فرق فيه بين أن يكون الجاني فقيراً أو غنياً، ممّا يعني أن هدف الدية ليس المجازاة([[698]](#endnote-681)). ويرى البعض أن تعيين وتقدير مقدار الدية نوعٌ من المجازاة المالية، الذي لا يخلو من تأثير سلبيّ على الجاني، لكنّ دفعها للمجني عليه أو لأولياء الدم، بدلاً من دفعها إلى خزانة الدولة، يعطي تلك الدية صفة الغرامة. وكذلك فإن استثناء الدية والضمان في حالات الاضطرار أو حالات الضرورة، مع العلم أنه في هذه الحالات ستقوم العاقلة أو بيت المال بدفع الدية عوضاً عن الجاني، يسلب الطابع الجزائي عنها، وفق رؤية المشرِّع.

### اتخاذ المبنى والنظرية المنتَخَبة في البحث

في ما يخصّ كون الدية في الواقع عوضاً عن الخسارات البدنية فقط، أم إنها أعمّ من ذلك، حيث إنها عوض عن الأضرار المالية والنفسية، أم إنها في الأساس ذات خاصية جزائية، فالظاهر من خلال مجموع الروايات الواردة والمرتبطة بموضوع الدية، وبالنظر إلى تعاريف الفقهاء للدية، والتي اعتبروها في عنوانها الكلّي عوضاً عن النفس، وكذلك بالنظر المشهور لها، فإن الدية في بعدها الماهوي هي تعويضٌ وجبران للأضرار، وتعويضٌ عن فقدان النفس والعضو. ولإثبات ضمان التكاليف في غير النفس لا بُدَّ من اعتماد نفس الأدلّة المستعملة في الضمان (كبناء العقلاء، قاعدة التسبيب، قاعدة الإتلاف، و...).

وبالطبع فإن اعتماد هذا المبنى لا يخلو من نقاشٍ؛ لأن هدف المشرِّع من قراءته للروايات الواردة في باب الدية في أن الدية جبرانٌ وتعويض عن الأضرار البدنية هو الكشف عن المبنى والملاك في تعيين الضرر والخسارة الناشئة عن الأذى الذي لحق بالعضو أو بالنفس. والسبب في الجري وراء تعيين هذا المعيار هو بشكلٍ كلّي لأن تعيين ميزان الضرر في هذه الموارد أمرٌ لا يخلو من التعقيد؛ إذ بسبب تعيين الضرر والخسارة بشكلٍ صريح في بعض المواقع (مثلاً: مع الأخذ بعين الاعتبار تكاليف الطبابة والدواء) يمكن أن يصير ميزان الضرر والخسارة هذا بديلاً عن معيار المشرِّع النوعي والفرضي...، وخصوصاً إذا عرفنا أن بعض الروايات، نظير: صحيحة ابن ميمون، ترى الجاني مسؤولاً عن ضمان تكاليف الطبابة والعلاج ضمن الدية، والحال أن تكاليف العلاج والمداواة هي في الحقيقة جزءٌ من الخسارات المالية([[699]](#endnote-682)). وعلى ما يبدو لو تمّ القول بأن الدية ذات طبيعة جبران وتدارك وتعويض مطلق الخسارة (المالية والبدنية) لكان هذا أكثر تناسباً وتوافقاً والروايات الواردة في الدية. ومواصلةً للموضوع سيكون لنا ضمن البحث في الأدلة فرصةٌ في تبيين الروايات المذكورة.

كذلك في الجواب عن ذلك النقاش فإنّه وفقاً لمبدأ أسبقية نص المشرِّع يصبح لزاماً اعتبار الدية جبراناً وتعويضاً عن مطلق الضرر البدني (من فقد النفس أو العضو، الجروح وتفويت الانتفاع من العضو)، وإنّما يتم إثبات الضمان في ما يتعلق بسائر التكاليف بأدلة الضمان الثابتة في كتب الفقه. ولعلّ القول بأن مقدار الدية أمرٌ تعبُّدي لا يتنافى وجبران الخسارة الزائدة عن مقدارها، حتّى لو قلنا: إن الشارع قد جعل الدية لمجموع الخسارات المالية والبدنية؛ لأن أدلة الضمان حاكمة على أدلة الدية، لذلك فإنّ أدلة الدية ليست لها قابلية تخصيص هذه الأدلة الفقهية. والنتيجة أن الفرد الجاني إلى جانب ميزان الدية مطالَب بأداء ما به التفاوت في ما يتعلّق بتكاليف الخسارات؛ لأن الدية لتغطيها، وليس أنها تضمن بشكلٍ منفصل عن الدية مجموع الخسارات الزائدة عنها.

### النظريات المطروحة ضمن باب إمكان المطالبة بالخسارة الزائدة عن الدية

بدءاً نشير إلى أن كتب الفقه الاستدلالي لم تكن لها سابقة في طرح هذه النظريات. وقد طرحتها بعد أن تمّ إعمال قانون المجازاة الإسلامية في مدوّنات المحاكم العدلية، وذلك ضمن مقالات أو استفتاءات. ونحن في هذا المقال سنسعى، بالإضافة إلى بيان أدلة كلّ واحدة من تلك النظريات، إلى عرض المناقشات الواردة فيها كذلك.

### أـ وجوب تعويض كلّ الخسارات

وفقاً لإحدى النظريات فإن المجني عليه له كامل الحقّ في المطالبة بتعويض عن كلّ الخسارات الناشئة عن الأضرار التي كان فعل الجاني سبباً أو علّة مباشرة فيها([[700]](#endnote-683)).

ويرى بعض الفقهاء المعاصرين الحقّ في المطالبة بتلك الخسارات. مع التذكير أن المادة 7 ـ 112، والتعليق 2 في لائحة المقترحات القانونية في قانون الإجراءات الجنائية، قد أيَّدت المطالبة بالتكاليف المتعارفة الزائدة عن الدية.

وفي ما يخصّ هذه النظرية هناك مجموعة من الأدلة التي تطرح، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

1ـ أدلة خاصّة (أعمّ من أن يكون دليلاً لفظياً أو غير لفظي). وهي تدل على المدَّعى بشكل مباشر.

2ـ أدلة عامّة، أو نفس القواعد الفقهية، والتي يجب أن نثبت انطباقها على الموضوع.

### 1ـ الأدلة الخاصّة

### 1ـ1ـ روايات في ضمان الجاني لقسمٍ من تكاليف العلاج

جاء في وسائل الشيعة حول الحكم في الجروح بأقلّ من السِّمحاق، نقلاً عن كتابَيْ الكافي والتهذيب:

**الرواية الأولى**: صحيحة أبي مريم، عن أبي جعفر× قال: «قضى أمير المؤمنين× أنْ لا يُحمل على العاقلة إلاّ الموضِحَةُ فصاعداً، وقال: ما دون السِّمحاق أجرُ الطبيب سوى الدية»([[701]](#endnote-684)).

فالعاقلة حسب هذه الرواية المرويّة عن الامام الباقر× غير مطالبة إلاّ في جروح الموضحة وما فوقها، أما في ما هو أقلّ من السِّمْحاق فهي تدفع أجر الطبيب، سوى الدية.

**الرواية الثانية**: صحيحة غياث، عن جعفر الصادق×، عن أبيه×، عن الإمام عليّ× قال: «ما دون السِّمْحاق أجرُ الطبيب»([[702]](#endnote-685)).

والرواية تقول أنّه في أقل من السِّمْحاق أجر الطبيب.

### طريقة الاستدلال

حين يكون قسمٌ من تكاليف العلاج في مورد أقلّ من السِّمحاق حَسْب الرواية يكون لازم الأداء. والنقطة التي نجنيها من هذا الاستدلال أنّ هدف الشارع من جعل الدية هو جبران كلّ الخسارة الواردة على المجني عليه. وعليه تكون قد أجابت في ما يخصّ كلّ الخسارة. ولهذا ففي الجراحات السطحية، والذي أشارت إليه الرواية بالموضحة، يكون الواجب فقط أداء تكاليف علاجها. وهي في الحقيقة تمثِّل القسم الأعظم من تكاليف العلاج الكلّي.

وبهذا فإذا كان بأيّ سببٍ كزيادة مصاريف العلاج، بحيث لا تغطيها الدية كاملة، فالواجب تأمين الناقص، وواجب على الجاني ضمانها.

### نقد الاستدلال

**الاعتراض الأول**: ظاهر الرواية خاصّ؛ لأن عبارة «ما دون السِّمحاق» جاءت في مقابل «ما فوقه». لذا فتجاوز الموارد المذكورة إلى غيرها لا يخلو من إشكال.

إذن ففي ما فوق السمحاق يكون الجاني أو عاقلته ضامنة للدية المقدَّرة شرعاً، وأما في ما هو أقلّ من السمحاق يكون تعويض المجني عليه في ما لحقه من خسارة في ما يخص تكاليف العلاج.

وفي الردّ على الإشكال نستطيع القول: إن تفصيل الدليل يكون بالقول: إنه في السمحاق وما دونه عموماً تكون الأضرار الملحقة بالبدن مختصرة، في حين أن الأساس في تكاليف العلاج أن تعوّض خسارات التطبيب والعلاج، وبالتالي في ما فوق السمحاق، حيث تكون عادةً الخسارات الجسمية وتكاليف العلاج مرتفعة، وغالباً ما تكون الدية غير كافية لتغطية تكاليف العلاج، في هذه الحال (ما فوق السمحاق) يجب تعويض القدر الزائد على الدية بشكلٍ أَوْلى. وهذا في الحقيقة يؤيِّد مدَّعانا من قبل، ونستطيع من باب قياس الأولوية في ما يخصّ الرواية أن نثبت كذلك وجوب تعويض ما فوق السمحاق.

**الاعتراض الثاني**: توجد روايات تعين الدية في ما دون السمحاق، كصحيحة زرارة، ورواية منصور بن حازم، حيث جعلت لـ «الباضعة» (تمزُّق الجلد من دون خروج دم) ثلاث جمال، أو كما عيَّنت لـ «الدامية» (الجرح مع الدم) جملين اثنين، وفي «الحارصة» (الخدش الصغير) الدية جمل.

إذن يتّضح تعارض مضمون الرواية مورد الاستدلال ومجموعة من الروايات الأخرى. لذا فإن العمل بها غير ممكن، سواء بلحاظ التساقط (إذا تعارضا تساقطا) أو القول بالتقية أو غيرهما.

وبهذا الإشكال نستطيع الجواب قائلين: إن الرواية مورد الاستدلال والروايات الأخرى إنما تتعارض من هذا اللحاظ «ما دون السمحاق غير معيَّن في الدية»، لكنّ تعويض أتعاب الطبيب والعلاج خارجةٌ عن التعارض.

بل نستطيع القول: إن الرواية الشاهد هنا لا تحكي عدم وجوب الدية في ما هو أدنى من السمحاق، بل إن أجرة الطبيب تنضاف إلى عهدة الجاني، ولا تعارض. وفي غير هذا فإن التعارض مع التجزئة المذكورة غير قابل للرفع([[703]](#endnote-686)).

وعلى هذا الأساس فهناك بعض الفقهاء يرَوْن أنه في الحال الذي يمكن للإجماع تحصيل جواب من أدلّة المخالفين يكون العمل بمضمون الروايات المتقدّمة بلا مانع([[704]](#endnote-687)).

### 1ـ2ـ روايات باب حدّ السرقة

هناك رواياتٌ أخرى، نظير: صحيحة محمد بن قيس، روايات محمد بن مسلم والحارث بن حزيرة وغيرهم، الواردة في باب حدّ السرقة([[705]](#endnote-688))، يمكن الاستناد إليها في ضمان تكاليف العلاج، حتى مع كون هذه الروايات في باب السرقة، وليس في الجراحات التي يقوم بها الجاني ضدّ المجني عليه. لكنّ ظاهر حكم الإمام هو وجوب تعويض تكاليف العلاج على بيت المال. إذن فبيت المال ضامنٌ لمثل هذه التكاليف. من هنا فأينما كان الجرح من باب إعمالٍ للعدالة وممارسة للحقّ، كما هو في إقامة الحدود الشرعية، فالواجب أداء تكاليف العلاج، وأينما كانت الجراحات بسبب إقدامات الجاني فإنّ الواجب كذلك ضمان كلفة العلاج من باب أَوْلى؛ لدخولها في باب حقّ الناس.

ومع ثبات الضمان بالنسبة إلى تكاليف العلاج فإنْ صدق الضرر المالي عليها فلا فرق بين أجرة الطبيب وتكاليف الذهاب إلى المشفى، وكذا تكاليف المطالَبات العدلية. وكما أنّ الجاني مطالَبٌ بأداء أجرة الطبيب وتكاليف معالجة الجراحات وسائر التكاليف المرتبطة، مثل: المستشفيات وتكاليف التنقل والمحاكم.

### 1ـ 3ـ سيرة العقلاء

يرى العقلاء أن إتلاف مال الغير موجبٌ لضمانه، وأن الخسارات الزائدة على الدية، ومن جملتها: تكاليف العلاج، وتكاليف المؤسّسات العدلية، يجب تأديتها أيضاً، وخصوصاً أن وصف السلامة والصحّة بالقياس مع المرض والأضرار الجسمية من الأمور الخاصة التي يرغب فيها ويطلبها العقلاء، بل إن الصحة والسلامة من الأمور التي يرى العقلاء لها أهمّية أعظم من المال. من هنا فكل فرد قام بإلحاق الضرر والمساس بصحّة وسلامة فردٍ آخر معنيٌّ بنفقة العلاج وتعويض المجنيّ عليه عن كلّ الخسارات. وبالطبع هناك شروط يكون معها الحقّ في المطالبة بالخسارات. وهذا الأسلوب والسلوك من العقلاء لم يعترِضْ عليه التشريع الإسلامي، ولم يرَ فيه خروجاً على العَدْل.

بالإضافة إلى ما سبق فهناك روايات تتحدّث فعلاً عن ضمان السلامة بشكلٍ صريح، كالرواية التي تجعل المُضيف ضامناً لسلامة ضيفه، أو كهذه الرواية: محمد بن الحسن بإسناده عن جعفر بن محمد، عن عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله× قال: «إذا دعا الرجل أخاه بليلٍ فهو له ضامنٌ حتى يرجع إلى بيته»([[706]](#endnote-689)). فالمجال الملاحظ في ضمان المضيف ليلاً في ما يخصّ رجوعه إلى بيته هو وصف سلامته، مع الإشارة إلى أنّ هناك روايات حيث يكون ادّعاء الإجماع هنا كذلك ملفتاً([[707]](#endnote-690)).

كما أن المعيار في الضمان عند العقلاء ليس هو إتلاف وضياع المال، بل معيار الضمان عندهم هو فقدان الملكية. وعليه كل مالك خسر ماله أو حصل له نقص فيه؛ بسبب عمل شخصٍ آخر، سواء أتلفه أو أخذ منه أو صرفه تحت الضغط، فالفرد الذي كان وراء هذه الخسارة ضامنٌ لها، ويجب عليه تعويض صاحب المال.

ومضافاً إلى هذا فقد جرى العقلاء على وجوب ردّ حقّ الآخرين، أعمّ من أن يكون مالاً أو غيره. وعدّ الصحة والسلامة من العلل والأمراض من حقوق الإنسان أمرٌ بديهي. كما أن العقلاء قد جرَوْا على أنّ عدم تعويض الخسارة الناشئة عن جرمٍ ظلمٌ، والظلم قبيح. من هنا فعدم ضمان كلّ الخسارات محرَّمٌ عقلاً، فكيف إذا أضفنا رأي الشرع الذي يرى كذلك هذه الحرمة، ويزكّي نظر العقلاء؟!([[708]](#endnote-691)).

### نقد لهذا الاستدلال

هناك من المراجع الحاضرين مَنْ يخالف جبران الخسارة الزائدة عن الدية، وهم عموماً يرَوْن أن القول بجريان سيرة العقلاء في هذه المسألة لا يخلو من إشكال؛ لأن صحة هذا القول منوطٌ **أولاً**: بأن الدية ذات طابع مدني محض، وأن لها جبران الخسارات المعنوية والمادية الواردة على الخاسر.

**ثانياً**: إن قيمة النفقة والتكلفة في ذاك العصر كانت قليلة ورخيصة، بحيث إن الدية كانت تغطي وبشكلٍ تامّ كلّ الخسارات. ولذلك لم يكن هناك لزوم كي تذكر الروايات ضمان الجاني لتكاليف العلاج وغيرها من النفقات الأخرى.

**ثالثاً**: كان بإمكان هذا الادّعاء أن يحلّ لنا الإشكال لو ادّعينا أن الأصل في الدية في عصر المعصومين^ كان هو سيرة العقلاء، واستناداً إلى الخسارات التي لحقت الضحية، حتّى نثبت اليوم وجوب إضافة المقدار المحتاج، حتّى تكون مسؤولة عن كلّ الخسارات والأضرار.

وردّاً على ما طرح نستطيع القول: إنّه سبق أن عرضنا أدلّة القائلين بالماهية المدنية للدية، وناقشناها بما يستوفي الحاجة. بالإضافة إلى كون الدية تشريعاً، وهذا لا يتنافى والقول بجريان سيرة العقلاء فيها. فمن المحتمل أن الشارع في تعيينه للدية قد أمضى نفس تلك السيرة ونفَّذها، وعيَّن الضمان من خلال نفس تلك السيرة، ولا نستطيع القول في المقابل: إن الشارع في تعيينه للدية قد ردع عن تلك السيرة؛ فالشارع في العديد من الموارد إنّما أجرى سيرة العقلاء فيها تحت اصطلاحات، كالإمضاء([[709]](#endnote-692)).

### 2ـ الأدلة العامّة

### 2ـ 1ـ قاعدة الإتلاف

مفاد القاعدة أنه إذا أتلف شخصٌ؛ بسبب من الأسباب، مالاً متعلقاً بالآخرين، أو المنفعة المترتِّبة عنه، وجب عليه أداء قيمته أو مثله. وبالرغم من أن موضوع القاعدة عند الفقهاء هو المال، إلاّ أن ما يفهم من كلام صاحب الشرائع في بحث الضمان وبحث موجبات ضمان الدية أنّ ظاهر التلف يتعلَّق بالمال([[710]](#endnote-693))، وكذلك بالنفس أو العضو ونحوها([[711]](#endnote-694)).

وأما تطبيق القاعدة على موضوع البحث فيتمّ من خلال تقريبين:

### البيان الأوّل

وفق قاعدة التلف فإن أيّ تلف يستوجب الضمان، ما يعني أن إتلاف أيّ طرف أو عضو من جسم الإنسان من قِبَل الآخرين يعني أنّ المُتلِف مسؤولٌ عن جبران كل الخسارات المترتبة على هذا الإتلاف، مهما كانت الخسارات، وسواء كانت مادية أو معنوية. وإذا ذهبت عناصر صحّة وسلامة المجني عليه، وهي خسارة في عين العقلاء عظيمة، وأغلى من الملكيات المادية، إذن لا بُدَّ من اعتبار الجاني مسؤولاً عن هذه الخسارة، وملزَماً بأداء ما أتلفه.

### نقد البيان الأوّل والجواب عليه

في مقام نقد البيان الأول يرى بعض المحقِّقين أن موضوع قاعدة الإتلاف جاء على أساس عبارة: «مَنْ أتلف مال الغير فهو له ضامنٌ»، أو روايات هذا الباب التي جاءت كلّها مقتصرة موضوع القاعدة على المال، وليس النفس. وفي المادة 328 و331 من القانون المدني، الذي أسِّس بناء على قاعدة الإتلاف، وكان سبباً في تشريعها، فإنّ موضوع هاتين المادتين هو «المال»([[712]](#endnote-695)).

ويبدو أن التلف لا يصدق على النفس والعضو في اللغة فحَسْب، بل كذلك هو في اصطلاح الفقهاء. وكما جاء في «العناوين»، في مقدّمة عنوان قاعدة الإتلاف، حيث عيَّن الموارد التي قال الفقهاء بجريان القاعدة فيها، وكان من ضمن تلك الموارد «إتلاف النفوس أو الأطراف، لحُرٍّ أو عبد»([[713]](#endnote-696)). وكذلك يلاحظ في الروايات أنّها استعملت الضمان والتلف في موارد غير المال، نحو:

ـ ضمان شاهد الزور للصداق، الدية أو المال المتلَف([[714]](#endnote-697)).

ـ الروايات التي تتحدَّث عن ضمان الرجل لمَنْ دعاه إلى بيته، وفي الطريق إليه تعرض له كلب صاحب البيت، فأصابه بالضرر([[715]](#endnote-698)).

ـ الروايات الدالّة على أن الرجل إذا قام بتخويف راكبٍ حتّى أسقطه عن مركبه فهو له ضامنٌ([[716]](#endnote-699)). وغيرها.

### البيان الثاني

إن الجاني مجبَر؛ بسبب ما ارتكبه من جنايةٍ، على دفع المال في أمور مثل: تكاليف العلاج، المعاملة القضائية، وغيرها. وهذه المخارج والتكاليف مصداقٌ للتلف، والإتلاف موثَّق في حق الجاني للمجني عليه، إذن فهذا الضمان في عهدة الجاني. فالدية المال الذي جعل الشارع الجاني ضامناً له، وما دام مغطّياً لكلّ المصاريف فالجاني مطالَبٌ بأدائها لا غير، لكنْ إذا لم يكن هذا المال (الدية) كافياً فإنه وعلى أساس قاعدة الإتلاف على الجاني أداء قيمة الدية، بالإضافة إلى ما به التفاوت بالنسبة إلى الخسارات الناشئة عن الجناية.

وممّا جاء في المادة 328 من القانون المدني، في خصوص قاعدة الإتلاف: «مَنْ أتلف مال غيره فهو له ضامنٌ، وعليه دفع مثله أو قيمته، سواء أتلف عن عمدٍ أو عن غير عمد، وأعمّ من أن يكون المال عيناً أو منفعة. وإذا أصابه بالعيب أو بالنقص فهو ضامن لقيمة ذاك المال بمقدار ما نقص منه أو عيب فيه».

ومن إطلاق ومضمون هذه القاعدة نستنتج أن عدم تقصير الفاعل «الجاني» لا يعدّ سبباً في تحميل الخسارة للمتضرِّر، وما دامت العلاقة بين الفعل والضرر ورجوع علّتهما موجودة فليس هناك سبيلٌ لدفع المسؤولية عن المرتكِب والفاعل.

### 2ـ 2ـ قاعدة التسبيب

رغم أن لفظ «التسبيب» لم يرِدْ في الروايات، إلاّ أنه من خلال مجموع الروايات تستخلص قاعدة كلّية مفادها: إذا ارتكب شخصٌ جناية في حقّ شخص آخر فهو مسؤولٌ عن جنايته.

ومبحثنا هنا هو أن الجاني؛ بسبب الجرم الذي ارتكبه في حقّ المجني عليه، قد تسبَّب لهذا الأخير في تكاليف ومصاريف، وبذلك فالجاني سببٌ في ذهاب بعض أموال المجني عليه، ودوره مسبِّب لتلك الخسارات المالية. ورغم أنه موردٌ من موارد اجتماع السبب والمباشر، إلاّ أنّه من خلال ما سبق فإنّ قوّة السبب عاملٌ في جعل الضمان على الجاني، والمباشر بالجناية في هذا الوضع مسلوب الاختيار، وإرادته ثانوية أمام عمل الجاني. لذا فإنّ ضعف المباشر وقوّة السبب محرَز في القضية([[717]](#endnote-700)). ومع ذلك فملاك الضمان سببٌ في هذه القاعدة، حيث إنّ استناد تلف المال إليه جاء إثر استناد الجناية إليه في حقّ المجني عليه، وهو خالٍ من كلّ إشكال. ومن جهة كونه حكماً عقلائياً، والعقلاء لا يقولون بالفرق بين الدية وسائر الخسارات، نستطيع تقبُّل الحكم بالضمان الوارد في الروايات على أنه حكمٌ كليّ، والنظر إليه على أنه لا يختصّ بالدية وحدها. والروايات المذكورة رغم أنها تنصرف إلى الدية، إلا أنه؛ للقرينة المذكورة، يمكننا تعميمها، بحيث تشمل كلّ تلك المواضيع([[718]](#endnote-701)).

ويطرح إشكالان على تطبيق قاعدة السبب على المسألة المطروحة:

**الأول:** لقد كرَّر بعض الفقهاء مراراً أنّه كلما كان بين الفعل والسبب العاقل المختار واسطة فإن استناد العمل إلى السبب مقطوع عُرْفاً([[719]](#endnote-702)). وعليه فإن المصاريف التي يبذلها المجني عليه مباشرة لا تستند إلى عامل الجناية، وبالتالي فلا يقوم عليها ضمان. وكما جاء في الروايات ضمان السبب([[720]](#endnote-703)) في موارد نظير: فتح الباب للسارق، أو فتح رباط رجل العبد العاقل، أو إرشاد السارق إلى أموال الآخرين، حيث ليس هناك حكم بالضمان لمَنْ أرشد إلى المال أو فتح رباط العبد أو غيرهما؛ وذلك لأن السارق أو العبد الآبق كلاهما عاقلان مختاران، وكانا واسطة بين الفعل والسبب([[721]](#endnote-704)).

**جواب الإشكال الأول:** ذكر أن ملاك المسؤولية في الضمان هو صدق التلف عرفاً على الشخص. والتسبيب كعنوان عُرْفي هو من هذا الباب. وهذه المسألة في علم الفقه لا تندرج ضمن الحكم الشرعي حتّى لا تقبل التخلف، بل لها عناوين أخرى، نحو: الإغراء، شاهد الزور، و...؛ حيث إن حكم الضمان فيها بدليل قاعدة التسبيب حتّى مع وجود المباشر العاقل البالغ المختار. وبصرف النظر عن أن وضوح الأمثلة قابل للترديد، فإن إرشاد السارق أو فتح رباط رجل العبد لا يعني كونهما مسلوبَيْ الاختيار([[722]](#endnote-705)).

وعلى أيّ حال فمن خلال ملاحظة مجموع روايات ضمان السبب يحصل اليقين، أو في أقلّ الأحوال الاطمئنان، بأن تلك الموارد ليست لها خصوصية، بل هي مصاديق كبرى كلّية بهذا المعنى: متى وقعت إرادة المباشر؛ بسبب الجهل أو الاضطرار أو الإجبار، تحت تأثير عاملٍ آخر فإنّ ما تحقق في الخارج (في الواقع) استناده بالسبب أقوى، وجعل الضمان له من طرف الشارع مناسب، وبالتالي يستبعد أن يكون جعل الشارع للضمان في هذه الروايات من باب الحكم التعبُّدي.

**الثاني:** حتى ولو تمّ قبول أنّ التلف مع وجود العاقل المختار يستند إلى السبب فإنّ مصاريف المجني عليه لن تكون ضمن مصداق التلف؛ لأن تلك المصاريف هي للاستفادة في العلاج والطبابة، أو لإقامة دعاوى قضائية، ولا يشملها التلف عُرْفاً. وكتب بعض الفقهاء: «إن من باب الإنصاف أنّ ذهاب المال والأضرار الناتجة عنه لا يصدق عليه عنوان التلف؛ لأنه في واقع الأمر الاستفادة من المال، وليس تلفه، وإلاّ كنا مجبرين على اعتبار كلّ المال الذي يصرف الإنسان على نفسه ومصالحه نقصاً في المال، مع أن موارد الحكم بالضمان لا تشمله»([[723]](#endnote-706)).

**جواب الإشكال الثاني: أولاً**: حصر صدق عنوان التلف بإبادة وسحق المال فيها نظر؛ وذلك لأنه قد تنقص قيمة المال، أو قد يخرج المال من تحت ملكية الآخرين، ويشمل عنوان التلف كلّ ذلك.

**ثانياً**: إنّ القدر المتيقَّن من ضمان المال إثر التسبيب حين يكون الفعل التسبيبي حراماً شرعاً، وهو ما يعتبر في حدّ ذاته جنايةً([[724]](#endnote-707))، ما يعني أن إتلاف أعضاء البدن تعدّ جناية، وتستتبع بالتالي ضمان المصاريف التي تصرف عليها في الدواء والعلاج وما شابه([[725]](#endnote-708)).

ومن خلال ما سبق، وطبقاً لقاعدة الإتلاف بالتسبيب، يمكن استنباط مسؤولية الجاني عن الخسارات الزائدة على الدية.

والتسبيب سواء بالفعل أو بترك الفعل يزيد من مساحة موجِبات الضمان، وينظر فيه من الأول إلى احتمال وقوع الضرر المالي أو النفسي. وجاءت المادة 331 من القانون المدني، في باب التسبيب، لتقول: «كلّ مَنْ كان سبباً في تلفٍ ماليّ عليه أن يعوِّض صاحبه مثله أو قيمته. وإذا سبَّب نقصاً أو عيباً فيه عليه أن يبذل سعر أو قيمة ما عيب أو نقص فيه».

وبناء على ذلك، وبالإضافة إلى تكاليف الطبابة، فإن الخسارات الناشئة عن المحاكم والمرافعات العَدْلية تدخل ضمن عنوان التسبيب. وفي الحقيقة فإنّ التسبيب من المسؤوليّات المَدَنية ذات الصلاحيات الواسعة، ولها أوجه واسعة ومختلفة، بمعنى أنها لا تنحصر في نوعٍ واحد أو قضيّة شخصية واحدة.

كذلك وجدنا الإدارة القانونية للقوّة القضائية، ضمن الرأي الاستشاري المرقوم في محله، والهيئة العامة للديوان العالي الوطني، في مذكّراتها؛ واستناداً إلى قاعدة التسبيب، يعلنان جواز المطالبة بما زاد على الدية.

### 2ـ 3ـ قاعدة لا ضرر

في تطبيق القاعدة على الموضوع مورد البحث يطرح تقريبان:

### البيان الأول

إن الاستفادة من قاعدة لا ضرر لإثبات الضمان في مسألةٍ يمكن أن يتّخذ شكلاً منطقياً، كما بيَّنه بعض الفقهاء([[726]](#endnote-709)). ونحن بدورنا نقبل أن القاعدة، بالإضافة إلى نفيها لحكم الضرر، تثبت الحكم كذلك بالموازاة. ومن هنا فإذا كانت القاعدة المزبورة تثبت الحكم، إلى جانب نفيها لحكم الضرر، فإننا نستطيع من خلال قاعدة لا ضرر استفادة الأحكام التالية:

1ـ عدم جواز إيراد الضرر. وإذا سبَّب عملُ أحدٍ الضرر للآخر وجب عليه جبران ذلك الضرر، وتعويض المتضرِّر عنه.

2ـ لا يجوز دفع الضرر بالضرر، والضرر مرتبط بالموارد والأشكال المتعارف عليها، كردّ المبيع المعيب.

وفي تأييد هذا النحو من الاستفادة من القاعدة يستند إلى مجموعة من الروايات، ومن جملتها: صحيحة ابن أبي عمير، عن حمّاد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله× قال: سألتُه عن الشيء يوضَع على الطريق، فتمرّ الدابة، فتنفر بصاحبها، فتعقره؟ فقال×: كلّ شيء يضرّ بطريق المسلمين فصاحبه ضامنٌ لما يصيبه([[727]](#endnote-710)).

وكذلك في روايةٍ أخرى عن الإمام الصادق× أنه قال: «كلّ مَنْ أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامنٌ»([[728]](#endnote-711)).

والظاهر أن مراد الإمام× في كلتا الروايتين المذكورتين الدية الناشئة عن الإضرار بالغير. إذن يمكن الخلوص إلى أنّ حديث النبيّ الأكرم|: «لا ضرر» دليلٌ كافٍ في إثبات ضمان كلّ الخسارات الناشئة عن جرمٍ، سواء كانت تلك الخسارات قابلةً للجبر بواسطة الدية أو بغير الدية، كما لو كانت زائدة عنها.

وقد قال صاحب «العناوين»، متعجِّباً من رأي صاحب «عوائد الأيام»، والمبني على عدم صلاحية قاعدة لا ضرر لجعل الحكم: «إن مقتضى القاعدة استنباط عنوان الضرر. وهذا ممكنٌ من خلال منحيَيْن: إما أنّ الضرر في الأصل غير وارد؛ أو هو بعد الاعتراض الجبر والتدارك. نعم، في المنحى الثاني لا وجود للضرر كذلك؛ لأن انطباقه متعلِّق بعدم وجود الجبر. أمّا إذا كان غير هذا، ورفع الضرر (الذي يساوي الضمان) ليس لازماً شرعاً، فإن جوازه ووقوعه سيكون ثابتاً، وهذا خلاف الفرض. أمّا الجواب فيكون حول: مَنْ يكون الرافع؟ وبطبيعة الحال؛ ووفق المعطيات، فلن يكون غير الفاعل للضرر؛ وذلك لثلاثة أمور:

**الأوّل**: فعل الضرر بلحاظ كونه عملاً قبيحاً يجب على الفاعل جبرانه؛ بدليل الحكم القطعي العقلي.

**الثاني**: إن النهي عن الإضرار يعني تحريم بقائه، إذن في حال مُكْنة الفاعل للضرر من رفعه عن المتضرِّر فإنّ هذا يصبح واجباً في حقّه.

**الثالث**: إن ما يتبادر من النصوص الواردة في الموضوع إلزام الفاعل للضرر من رفع الضرر عن المتضرِّر، وهو نفس المعنى المتعارف في العُرْف المشهود»([[729]](#endnote-712)).

### البيان الثاني

إذا قلنا بأن قاعدة لا ضرر إنّما تتحدث عن انتفاء حكم الضرر ففي هذه الحال نستطيع بنحوٍ من الأنحاء؛ ومن خلال الاستناد إليها، إثبات لزوم أداء الخسارات الزائدة. تماماً كما فعل بعض الفقهاء([[730]](#endnote-713))، وبعض الحقوقيين([[731]](#endnote-714))، حيث كتبوا: «حين لا يكون واجباً على الشارع تشريع أحكام الضرر يكون بالتالي عدمها سبباً في وجود أحكام الضرر على الشارع واجباً»؛ لأن عدم تشريعها مستلزم لوجود الحكم الموجِب للضرر. وحين تتحقَّق الخسارة بحيث تكون زائدة على الدية، ولا يكون حكمٌ بضمانها، فمراجعة المتضرِّر لعامل الضرر قصد المطالبة بتعويض الضرر سيكون حراماً...، يعني عدم الحكم يستلزم حرمة مراجعة المتضرِّر والمطالبة بتعويض عن الخسارات. وهذه الحرمة بدورها تفصح عن أن حرمة المراجعة حكمٌ وجودي. وهذا الأمر الوجودي يستلزم الضرر، ومثل هكذا حكمٌ منتفٍ في الشرع المقدَّس... ومن هنا لازم نفي حرمة مراجعة المتضرِّر ومطالبته بحقّه في رفع الضرر هو جواز جبران الضرر.

### ب ـ عدم قبول المطالبة بالخسارة الزائدة على الدية

ذهب بعض الفقهاء إلى القول بعدم إمكان المطالبة بالخسارة الزائدة على الدية. ونذكر منهم على سبيل المثال: الإمام الخميني&، السيد محمد رضا الكلبايكاني&، حيث قالا: أخذ أيّ شكل من الخسارات غير ما هو معيَّن في الدية في الجنايات غير جائز، ولا شرعية له([[732]](#endnote-715)). وكذلك وجدنا الشيخ محمد علي الأراكي يقول، في ما يرتبط بإمكان أخذ المجني عليه تكاليف العلاج: «لا يمكنه أخذ مصاريف وتكاليف العلاج الزائدة عن الدية»([[733]](#endnote-716)).

وبالإضافة إلى مناقشة أصحاب هذا الرأي لأدلّة الطرف الآخر، القائل بإمكان المطالبة بالخسارات الزائدة على الدية، فقد استندوا في إثبات مدَّعاهم إلى مجموعة من الأدلة، ومن جملتها:

### 1ـ إطلاق الآيات والروايات (عدم احتمال جبران الخسارة الزائدة على الدية من طرف الشارع) اني 1حقه ..

لقد جعل الشارع المقدَّس من خلال الآيات والروايات الجاني ضامناً للدية، أما في ما يخصّ مصاريف الطبابة وتكاليف العلاج وباقي الخسارات الأخرى التي ترِدُ على المتضرِّر جراء عمل الجاني فلم يُدْلِ بشيء. ومن سكوت الشارع في هذا الخصوص يتبيَّن أن الجاني غير ضامن للزائد على الدية. وهذا ما يتبيَّن من قوله تعالى في الآية الشريفة: ﴿...**وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ**﴾ (النساء: 92).

كما نستفيد نفس المعنى من مجموعة من الروايات الواردة في الموضوع. ومن تلك الروايات: ما رُوي عن الإمام الصادق×: «ما كان في الجَسَد منه اثنان ففيه نصف الدية، مثل: اليدين، والعينين. قال: قلتُ رجل فُقِئَتْ عينُه؟ قال: نصف الدية. قلت: فرجلٌ قُطعَتْ يده؟ قال: فيه نصف الدية. قلتُ: فرجلٌ ذهبَتْ إحدى بيضتَيْه؟ قال: إنْ كانت اليسار ففيها ثلث الدية، قلتُ: ولِمَ؟ أليس قلتَ: ما كان في الجَسَد منه اثنان ففيه نصف الدية؟! فقال: لأنّ الوَلَد من البيضة اليُسْرى»([[734]](#endnote-717)).

الملاحظ في الرواية الشاهد، والتي كان فيها الإمام× في مقام تبيين ما على الرجل إذا ألحق ضرراً بجسد غيره؛ إذ السائل يسأل والإمام× يجيب، أن الأساس الذي كان يستعمله الإمام× في كلّ أنواع الجراحات والأضرار هو الدية. وبعبارة أخرى: إن القرآن والروايات رغم أنّهما في مقام بيان أحكام الدية، إلاّ أنّهما سكتا في ما يخصّ الزائد عن الدية. وعملاً بالقاعدة: «السكوت في مقام البيان يجري مجرى البيان شرعاً، فيكون من الكاشف الفعلي، كالتقدير»([[735]](#endnote-718))، يكون سكوت المشرِّع دليلاً على عدم جواز المطالبة بالخسارات الزائدة على الدية.

وبالإضافة إلى أنّ الجواب على الاستدلال لا يمكن من خلال التمسّك بماهية الدية، من جهة كون ماهية الدية ليست مدنية وتداركية، فلا تتعين بذلك طريقة جبران الخسارات الواردة على المتضرِّر، بل يكون المتلِف ضامناً فقط لما تعيَّن، سواء كانت الدية ذات طبيعة مدنية أو جزائية أو كلاهما. هذا مضافاً إلى أنْ لا أثر لضمان ما زاد على الدية في تلك الروايات.

### نقد الاستدلال

إحدى مقدّمات الحكمة أنّ المتكلِّم في مقام البيان. وفي مقام التردُّد يكون العمل بالأصل العقلائي حيث يفترض أنّ المتكلِّم في مقام البيان. لكنّ اختلاف زماننا عن زمان المعصوم يسقط هذا الأصل العقلائي، وينفي إمكان الاستفادة منه في الاستدلال([[736]](#endnote-719)). وبعبارة أخرى: إن وجود القدر المتيقَّن في مقام التخاطب، بحيث يكون سبباً في انصراف اللفظ إلى القدر المتيقَّن، يقف مانعاً في وجه الاستناد والاستدلال بالإطلاق([[737]](#endnote-720)). وفي موضوع البحث القدر المتيقَّن موجودٌ في كلام كلٍّ من المعصوم والسائل؛ لأنّ الامام× حين يقول: «ثبوت نصف الدية كاملاً على الجاني» فإنّ ذهن المخاطب إنّما ينصرف إلى المصاديق الرائجة في زمانه، ومن البعيد جدّاً أن يتصور المخاطب أنّه سيأتي زمانٌ لن تكون الدية كافيةً في تغطية الخسارات الواردة على المجني عليه من علاجٍ وطبابة. ومن هنا لا نستطيع إثبات أن المتكلِّم كان في مقام بيان كلّ المصاديق، ومتعرِّضاً لكل القيود التي تتعلَّق بمتعلَّق الحكم والموضوع، وخصوصاً إذا قصد بالإطلاق هنا الإطلاق المقامي، وحينها لن يكون للإطلاق اللفظي أيّ اعتبار.

ولعلّ سكوت الروايات عن الخسارات الزائدة على الدية كان بسبب أنّ الدية كانت تغطي جميع المصاريف والتكاليف، بل لعل قيمتها ومقدارها كان أكثر مما يحتاج إليه المجني عليه، ما يعني وجود مقتضى ضمان تكاليف العلاج والدواء، وهذا يعني تعيين الشارع لهذا الضمان ضمن المقدار الذي عيَّنه. وبالتالي لا توجد حاجة إلى ذكر وجوب أداء تكاليف العلاج ومختلف الخسارات إلى جانب المقدار الثابت موضوعاً.

أو يُقال، كما ذهب إليه بعض الفقهاء: إن سكوت الروايات يطرح احتمالاً آخر، مفاده أنّ الروايات إنما تنظر إلى ما يلحق البَدَن المجني عليه من عيوب ونقائص إثر الجرم والمعصية المرتكبة في حقّه، ولا تنظر إلى الخسارات الأخرى المالية والمادية التي قد تلحق بالمجني عليه([[738]](#endnote-721)).

أما إذا قلنا بالماهية الجزائية للدية، أو أن الدية ذات ماهية في جبران الضرر، ولكنْ بشكلٍ تكون فقط في صدد جبران الخسارات الواردة على البَدَن، نستطيع إعطاء توجيهٍ آخر لسكوت الروايات، وهو أن جبران الإضرار والخسارات، كذهاب المال أو تكاليف ومصاريف العلاج، يحتاج إلى معيارٍ وملاك آخر غير الموجود في تعيين الدية. وهذا هو السبب في عدم ذكر روايات الدية لضمان الأموال (كثَمَن اللباس) التي فقدت أثناء الجرم، أو جبران الأضرار والخسارات التي نشأت عن الجرم، وعدم الإشارة إليها. فإذا كانت مصاريف العلاج محسوبةً على النقص في الأموال، أو كانت الخسارات الواردة على المجني عليه خارج البَدَن تُحسَب على الجانب المالي، وليست محسوبة على الأضرار التي لحقت المجني عليه في بَدَنه، كنقص العضو وحصول العيب فيه، فالظاهر أنّ الروايات خارجةٌ موضوعاً عن الكلام فيها؛ لأنها إنما نظرت إلى العيوب والنقائص التي تلحق بالبَدَن، وليس كلّ الخسارات الأخرى الخارجة عن البَدَن بما هو بَدَن. ومن هنا فسكوت الروايات لا يُعتبر دليلاً على انتفاء الضمان في ما عدا أضرار البدن.

وبالإضافة إلى ما سبق، ولكلّ الاحتمالات المطروحة، لا يوجد شيءٌ نرى أن الشارع قد ردَّ به أو نفى به عدم وجود الضمان بالنسبة إلى ما زاد على الدية. ووجود أدلة باب الضمان في المسألة مؤيِّد آخر على مدَّعانا.

لكنّ المسألة المهمة في النظر القائل بلزوم جبران كلّ الخسارات أن ليس كل خسارةٍ تقبل المطالَبة بجبرانها، بل هناك ضوابط في ما يخصّ شروط قبول المطالبة بالخسارة، وتحميل مسؤوليتها للجاني، كوجود الضرر، ارتكاب فعل يسبِّب الإضرار والخسارات، الارتباط السببي المباشر بين الفعل والخسارة. أما الخسارات الناشئة عن السقوط أثناء التدريب، أو أثناء العمل، حيث تتعرَّض منافع للضرر، من غير أن يكون هناك ربطٌ مباشر، فلا مجال للمطالبة بالضمان. بينما إذا تعرَّضت منفعة يقطع بالحصول عليها إلى الاضمحلال والانتفاء بواسطة فعل الجاني مباشرة، كأن يكون فعل الجاني سبباً في منع المتضرِّر من الحضور في معاملةٍ مقرَّرة، و...، يمكن أن تؤخَذ بعنوان الضرر المسلَّم والقطعي، ويكون الفاعل ضامناً للخسارات الواقعة.

### 2ـ تقييم الشارع للدية

يرى المخالفون لإمكان المطالَبة بالخسارة الزائدة على الدية أنّ قدر الدية أمرٌ تعبُّدي. وإذا نظرنا إلى الدية من باب الجبران، وأردنا بذلك إثبات لزوم جبران الخسارة الزائدة على الدية على الجاني، فسنُواجَه بمانعٍ مفاده أنّ مقدار الدية معيَّن من طرف الشارع المقدَّس، وأيُّ تغيير في هذا القدر والمقدار يعتبر اجتهاداً في مقابل النصّ([[739]](#endnote-722)). وهذا هو السبب الذي منع العديد من الفقهاء المعاصرين من قبول القول بالضمان في ما زاد على الدية.

### نقد الاستدلال

نستطيع القول: إنّ تعبُّدية مقدار الدية ـ والذي نقبله بدورنا ـ يختلف في الأساس عن تعبُّدية تسديد الدية، حيث لا يمكن القول: إن تعبُّدية الثاني نستخلصها من مجرّد سكوت الروايات، وخصوصاً أن بعض الروايات قد صرَّحَتْ بضمان مصاريف وتكاليف العلاج ضمن تصريحها بالدية، ونذكر منها: رواية أبي مريم، عن الإمام أبي جعفر الباقر×، أنه قال: «قضى أمير المؤمنين× أنْ لا يحمل على العاقلة إلاّ الموضحة فصاعداً، وقال: ما دون السِّمْحاق أجر الطبيب سوى الدية»([[740]](#endnote-723)).

لذلك وكما بيّنّا في نهاية بحث ماهية الدية، وفي الجواب ضمن هذا النقاش اعتماداً على الأصل الأوّلي في تقدُّم نصّ الشارع، أنّ الدية إنما جعلها الشارع لجبران مطلق الضرر البدني (فقدان النفس، أو قطع العضو، الجراحات، وتفويت الانتفاع بالأعضاء). ومن خلال ذلك نستطيع القول: إنّ تعبدية مقدار الدية لا يتنافى وجبران الخسارة الزائدة عليها؛ وذلك لأن الأدلة المتعلِّقة بتقويم الشرع للدية إنّما قيّمت النفس والعضو المتعرّض للتلف، بينما لم يتضمَّن هذا التقييم الخسارات الأخرى، والتي يمكن حسابها واردة على المجني عليه.

وحتّى وفق المبنى المنتخَب، والقول المشهور الذي يذهب إلى أن الشارع شرَّع الدية لمجموع الخسارات المالية والبدنية، في هذه الحال كذلك لن يكون تقييم الشارع للدية مانعاً للضمان؛ لأنه في حال أثبتنا الضمان فإنّ أدلّته ستكون حاكمةً على أدلّة الدية. لذا فإن أحكام الدية غير قابلة لتخصيص هذه الأدلّة الفقهية. ومن هنا يصير إمكان المطالبة بالدية وما به التفاوت، أي علاوةً على الدية يؤدّي ما زاد عنها، حيث لا يمكن للدية تغطيته وجبران الضرر الذي ألحق بالمجني عليه جرّاء جرم الجاني.

كذلك ليس هناك دليلٌ على نوعية المنافع القابلة للمعاوضة بالمال وغير القابلة لتلك المعاوضة، ويبقى العُرْف هو المحدِّد لها، والمميِّز لكلا نوعَيْها. وهناك من الفقهاء مَنْ لم يقبل مقولة تعبُّدية الدية، وفق الاستدلال الذي أدرجناه سابقاً؛ إذ لا يعقل في نظرهم أن يجعل الشارع المقدَّس شيئاً كافياً لجبران الخسارات، وهو غير كافٍ في الأصل في تغطية كلّ خسارات المجني([[741]](#endnote-724)). مضافاً إلى ـ وكما ذكرنا سابقاً ـ أنّ الدية في زمن الصدور كانت تغطي كلّ الخسارات المالية الواردة على المجني عليه وتجبرها. ومن هنا؛ ولعلّة تغيُّر الظروف، إذا لم نفهم ونأخذ بعين الاعتبار هدف وغرض الشارع سنعمل على تضييع حقوق الآخرين.

وإنْ قلنا: إن الشارع جعل الدية لجبران الخسارات، أعمّ من المالية والبدنية، ففي هذه الحال، وفي ما يتعلَّق بمقدار المصاريف التي تعتبر اليوم زائدة عن الدية، نستطيع القول: إنه؛ وانطلاقاً من أن عنوان الدية ومقدارها حكمٌ إمضائيّ، وهو ما يعني أن الشارع استند إلى حكم العقلاء بما هم عقلاء في ذاك الزمان في تعيين ميزان الدية، والتي بمقتضى الشروط الزمانية كانت كافيةً في جبران كلّ الخسارات الواردة على المجني عليه، وهو ما يعطينا الحقّ في إيجاد ميزانٍ آخر تُحْسَب فيه مصاريف الأضرار والخسارات، نعوِّض به معيار الشارع في تحديد قيمة الدية ومقدارها.

وبعبارة أخرى: إن القبول بتعبُّدية ميزان الدية لا يعني القبول بتعبُّدية انحصار دفعها، وكما تقول القاعدة: «إثبات الشيء لا ينفي ما عداه».

### 3ـ الإجماع

الإجماع هو الدليل الثالث الذي يستند إليه المخالفون لتحميل الجاني الخسارات الزائدة على الدية. وهو الاستدلال الذي لم يقُلْ به القائلون بمسؤولية الجاني عن أداء الخسارات التي تلحق المجني عليه، من مصاريف العلاج والتكاليف المحكمة([[742]](#endnote-725)).

ويرى مَنْ يستدل بالإجماع أنّ الحكم بالضمان سيجد له جواباً من خلال هذا الإجماع([[743]](#endnote-726)).

### نقد الاستدلال

بالنسبة إلى طرح الإجماع في الخسارات الزائدة على الدية لا وجود له في كتب المتقدِّمين كالدية ها . الخسارات عيين ميزان الدية و التي بمقتضى ، وإنما يدخل ضمن الطروحات المعاصرة، مع الإشارة إلى أن تحقُّق الاجماع غير مسلَّم به، بالإضافة إلى أنه ليس هناك اتّفاق في وجهات النظر بين الفقهاء والمرجعيات الحالية حوله. وكلّ ما نستطيع قوله من خلال قراءة المتون الفقهية: إن الفقهاء لم يتعرَّضوا إلى مسألة مسؤولية الجاني بالنسبة إلى مصاريف العلاج وتكاليف المحاكمات وغيرها من المصاريف الناشئة عن الخسارات التي تحصل للمجني عليه من فعل الجاني بشكلٍ مباشر. وإنّ عدم تعرضهم لهذه المسألة لا يمكنه أن يحيلنا إلى مثل هذا الإجماع.

أما في الروايات فلم نجد دلالةً لفظية على عدم الضمان لهذه الخسارات. وإن الروايات قد سكتَتْ عن الخوض في الموضوع، بل رأينا في رواية أبي مريم، عن الإمام أبي جعفر×، تصريحاً بضمان مصاريف العلاج ضمن الدية([[744]](#endnote-727)).

ومن هنا فسكوت الروايات لا يدلّ على عدم ضمان الجاني للخسارات التي نشأت وبشكلٍ مباشر عن نقصٍ في بَدَنه أو عيب فيه؛ نتيجة جرم الجاني وجنايته في حقّ المجني عليه. فإذا كانت تكاليف العلاج ومصاريفه تتجاوز مقدار الدية فالروايات التي تحدَّثت عن مطلق الخسارات تجعل احتمال حقّ المجني عليه في ما زاد على الدية وارداً. ومن تلك الروايات التي تحدَّثت بشكلٍ واضح عن ضمان سلامة الآخر: رواية محمد بن الحسن بإسناده عن جعفر بن محمد، عن عبد الله بن ميمون، عن أبي عبد الله× قال: «إذا دعا الرجل أخاه بليلٍ فهو له ضامنٌ حتّى يرجع إلى بيته»([[745]](#endnote-728)). وواضح أن ضمان الرجل للضيف إنّما هو ضمان لسلامته. وكذلك صحيحة الحلبي، عن الإمام الصادق×: «كلّ مَنْ يضرّ بطريق المسلمين فهو ضامنٌ لما يصيبه»([[746]](#endnote-729)). وكذلك يمكن أخذ معتبرة الكناني، روايةً عن أبي الصلاح، قال: «قال أبو عبد الله×: مَنْ أضرّ بشيءٍ من طريق المسلمين فهو له ضامن»([[747]](#endnote-730))، دليلاً على ضمان الخسارات الزائدة على الدية.

### النتيجة

ـ بعد مناقشة ماهية الدية والآراء المطروحة في مسألة محدوديّة المطالبة بالخسارات الزائدة على الدية تمّ إثبات أن تشريع الدية هو من باب التعويض عن مطلق الخسارات (يعني أعمّ من الخسارة البدنية أو المالية). وفي حال تمّ إثبات إمكان المطالبة بتمام الخسارات (الخسارات التي ترتبط بشكلٍ مباشر بفعل الجاني) فإنّ الجاني سيكون ملزَماً بأداء ما به التفاوت عن مبلغ الدية.

ـ في مقام إثبات ضمان الخسارات المالية؛ واستناداً إلى الأدلّة الخاصة والعامة المطروحة في المسألة، فإن المطالبة بالخسارات أمرٌ ممكن ووارد. وبالتالي تمّ من خلال مباني إطلاق الروايات إثبات أنّ حصر التعويض من لدن الشارع فقط في الدية أمرٌ يقبل النقاش، مع بيان أنْ لا إطلاق في المقام؛ وفق الأدلّة السابقة، وإنّما الشارع قد سكت في قبل هذا التعويض، وهو ما فسح المجال لتعدُّد الأقوال في تفسير هذا السكوت واحتمالاته.

ـ في مقابل الأدلة التي تثبت الضمان هناك عدة أدلة يستند إليها المخالفون. فبالإضافة إلى انحصار الحكم بالدية، وذلك تحت عنوان «الروايات تعين الدية في الموارد التي يكون فيها الضَّرَر جسمانياً»، وأن مقدار الدية تعبُّدي، وهو ما جعل العديد من الفقهاء يستنكفون عن القول بضمان الجاني لما زاد على الدية، تمّ إثبات أن وجود تلك الروايات لا ينفي إمكان المطالبة بما زاد على الدية. فسكوت الروايات المتعلِّقة بالموضوع، والذي يرجع سببه إلى عدم ظهور مثل هذه المسألة في عصر الصدور، وكذلك تحليل الوضع الاقتصادي والاجتماعي لزمن الصدور، يقودنا إلى القول بأن مقدار الدية كان يغطي كلّ المصاريف، وبما يزيد عن حاجة المجنيّ عليه.

الهوامش

# الجهاد الابتدائي وحرية الإنسان

# دراسةٌ نقدية

د. الشيخ علي أكبر جهاني([[748]](#footnote-18)\*)

### تمهيد

يعدّ بحث حرية الإنسان في الحياة الفردية والاجتماعية من الأبحاث التي كانت دائماً موضع اهتمام الباحثين، والتي ورد التأكيد عليها في النصوص الدينية. والذي قد يلفت النظر إليه أن تشريع الجهاد الابتدائي فيه جنبة الضدّية والشدّة، فإن الإسلام أراد بتشريعه نشر الدين والتديّن بين الناس والمجتمع، علماً بأنّ الاعتقاد بالدين من الأمور الإرادية والاختيارية.

ويرى العلماء ـ بعد تسليم الجهاد الابتدائي، والتأكيد عليه ـ أن الدفاع عن التوحيد والوحدانية والعدل والإيمان يقع في صراط حرّية الإنسان، ويرَوْن تحقق الحياة الطيبة من خلال هذا المنظار.

وسوف نقوم في هذا المقال بنقد ودراسة أقوال الفقهاء في الجهاد الابتدائي، ومنافاته مع قانون الصلح، وحقّ الحياة، والشؤون الإنسانية، وحرّية الدين والعقيدة، حيث سنبيِّن أن الدفاع عن الدين والعقيدة بحاجة إلى استنفار القوى الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية.

### بيان المسألة

قال المحقق النجفي: إن الأصلي منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام، وهو الذي نزل فيه: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ**﴾، وهو فرضٌ على كلّ مكلّف حُرّ ذكر، غير هِمٍٍّ ولا معذور([[749]](#endnote-731)).

ولا بُدَّ من معرفة أن الدفاع ومواجهة الكفار والمشركين والمعتدين على الدين والكيان الإسلامي يعدّ من ملاحق الجهاد الابتدائي، وأنه واجب على كلّ الناس. فما ينبغي أن يقال في هذا المجال هو أن الإسلام ـ بعد التأكيد على أصل الحياة وأهمّيته([[750]](#endnote-732))، والتصريح بدور وأهمّية كرامة الإنسان([[751]](#endnote-733))، واعتماداً على الحرّية في العقيدة والدين([[752]](#endnote-734)) ـ كيف يريد أن يهدي الإنسان الحُرّ الدين والعقيدة بالإكراه والسيف؟

وهل يكون مثل هذا الدين مقبولاً ومطلوباً وموضع اهتمام؟

هل لا يتنافى تشريع الجهاد الابتدائي مع قانون الصلح والحياة السلمية التي يتطلع إليها كلّ إنسان حُرّ؟

وسوف يكون اهتمامنا في هذا المقال ـ اعتماداً على كلام العلماء والفقهاء ـ دراسة منافاة أو عدم منافاة الجهاد الابتدائي مع الأصول المذكورة، وبيان أنّ الجهاد إنما شُرِّع لأجل تحقّق الحياة الطيبة للإنسان، وأن المعرفة الصحيحة والعقلانية له تمنع الإنسان المنصف عن الحكم غير الصحيح.

وعلى هذا الأساس سوف نبين المباحث المرتبطة بالمقام في أربع نقاط:

### النقطة الأولى: الجهاد الابتدائي في كلام الفقهاء

ورد في كتاب الدروس أنّ جميع الفقهاء اتَّفقوا على وجوب الجهاد على جميع المسلمين؛ لدلالة الآيات والروايات على ذلك، وعدم اختصاصه بزمان حضور الإمام×([[753]](#endnote-735)).

ويرى أتباع المذهب المالكي ـ أيضاً ـ وجوب الجهاد في سبيل الله، وقالوا: يعدّ الجهاد في سبيل الله؛ من أجل علوّ كلمة الله، وجوباً كفائياً عندما يقوم به بعض المسلمين، ووجوباً عينياً عندما يدعو الإمام والحاكم المنصوب من قبله الناس إلى الجهاد([[754]](#endnote-736)).

ويرى المذهب الحنفي ـ أيضاً ـ وجوب الجهاد مع الكفّار والمشركين، وأنّه وظيفة جميع المسلمين([[755]](#endnote-737)).

كما يرى علماء الشافعية والشيعة وجوب الجهاد ولزومه، إلا أن الشيعة يرَوْن ضرورة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال([[756]](#endnote-738)).

قال القمّي: يجب جهاد الكفار والمشركين وأمثالهم على المسلمين حتّى تستقرّ كلمة الله ودينه([[757]](#endnote-739)).

وقال المحقق النجفي: لا ريب في أن الأصلي منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام... ويلحق به قتال مَنْ دهم المسلمين منهم([[758]](#endnote-740)).

وقال في موضعٍ آخر: وهو فرض على كلّ مكلَّف حُرّ ذَكر، غير هِمٍّ ولا معذور، فلا يجب على الصبيّ، ولا على المجنون...، ولا على المملوك...، ولا على المرأة([[759]](#endnote-741)).

وقال في موضعٍ ثالث: وعلى كلّ حال فلا خلاف بيننا، بل الإجماع بقسمَيْه عليه، في أنه إنّما يجب على الوجه المزبور، بشرط وجود الإمام× وبسط يده أو مَنْ نصبه للجهاد([[760]](#endnote-742)).

يجب جهاد الكفار والمشركين على نحو الوجوب الكفائي، ويجب القيام به بحسب الضرورة، وأقلّ ما يمكن القيام به مرّة واحدة في السنة على يد الإمام أو نائبه([[761]](#endnote-743)).

ومستند الفقهاء في وجوب الجهاد الابتدائي الآيات والروايات. ونشير إلى بعضها:

أما الآيات فهي:

قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ**﴾ (التوبة: 29).

وقوله تعالى: ﴿**فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ**﴾ (التوبة: 5).

وأما الروايات فمنها:

ـ قول النبيّ|: أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا بأن لا إله إلا الله. والجهاد في أمتي إلى يوم القيامة([[762]](#endnote-744)).

ـ قول الإمام عليّ×: الجهاد فرض على جميع المسلمين؛ لقول الله تعالى: ﴿**كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ**﴾([[763]](#endnote-745)).

ـ ما رُوي عنه× أيضاً: إن الله عزَّ وجلَّ كتب على الرجال الجهاد([[764]](#endnote-746)).

ـ ما رواه بشير عن أبي عبد الله×: قال: قلتُ له: إني رأيت في المنام أنّي قلتُ لك: إن القتال مع غير الإمام المفترض طاعته حرامٌ، مثل: الميتة والدم ولحم الخنزير؟ فقلت لي: نعم، هو كذلك، فقال أبو عبد الله×: هو كذلك([[765]](#endnote-747)).

وعلى الرغم من مخالفة فقهاء كبار للجهاد الابتدائي، أمثال: الشيخ الطوسي والقاضي ابن البراج ومحمد بن عليّ بن حمزة الطوسي ومحمد بن إدريس الحلّي والمحقق الحلّي والعلاّمة الحلّي وفخر المحقِّقين والشهيد الثاني([[766]](#endnote-748))، إلاّ أن جماعة آخرين من العلماء، أمثال: الشيخ المفيد وسلاّر بن عبد العزيز والشيخ أبي الصلاح الحلبي، لا يرَوْن اشتراط الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة بإذن الإمام.

قال الشيخ المفيد: فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنصوب من قبل الله تعالى، وهم أئمة الهدى من آل محمد×، ومَنْ نصبوه لذلك من الأمراء والحكام. وقد فوَّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان، فمَنْ تمكن من إقامتها على ولده وعبده ولم يخَفْ من سلطان الجور إضراراً به على ذلك فليُقِمْها، ومَنْ خاف من الظالمين اعتراضاً عليه في إقامتها، أو خاف ضرراً بذلك على نفسه أو على الدين، فقد سقط عنه فرضها. وكذلك إن استطاع إقامة الحدود على مَنْ يليه من قومه، وأمن بوائق الظالمين في ذلك، فقد لزمه إقامة الحدود عليهم... وهذا فرضٌ متيقَّن على مَنْ نصبه المتغلِّب لذلك على ظاهر خلافته له أو الإمارة من قبله على قومٍ من رعيّته، فيلزمه إقامة الحدود وتنفيذ الأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد الكفّار ومَنْ يستحقّ ذلك من الفجّار([[767]](#endnote-749)).

وقال سلاّر بن عبد العزيز: فأما الجهاد فإلى السلطان ومَنْ يأمره السلطان، إلا أن يغشى المؤمنين العدوّ، فليدفعوا عن نفوسهم وأموالهم وأهليهم([[768]](#endnote-750)).

وقال الشيخ أبو الصلاح الحلبي في هذا الصدد: يجب جهاد كلٍّ من الكفار والمحاربين من الفساد؛ عقوبةً على ما سلف من كفره أو فسقه، ومنعاً له من الاستمرار على مثله بالقهر والاضطرار؛ لكون ذلك مصلحة للمجاهِد على جهة القربة إليه سبحانه، والعبادة له([[769]](#endnote-751)).

### النقطة الثانية: أدلة تضادّ الجهاد الابتدائي مع الصلح (حقّ الحياة، حرية العقيدة، الشؤون الإنسانية)

### أـ تضادّ الجهاد مع حقّ الحياة

ورد في المادّة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكلّ فردٍ الحقّ في الحياة والحرّية وسلامة شخصه»([[770]](#endnote-752)). وكما هو الملاحظ فإن الحياة حقّ الإنسان، ولا يمكن لأحد سلبه عنه. والحق الثاني هو الاستفادة من حقّ الحرّية؛ إذ إنّ كلّ إنسان حُرّ في حياته له أن يعيش كيف يشاء. والحقّ الثالث المذكور هو حقّ الأمن الفردي، فلكلّ إنسان أن يشعر في حياته بالاطمئنان، ولا يجوز لأحدٍ سلب هذا الحقّ منه. والسؤال المطروح الآن هو كيف يمكن أن يشرِّع الإسلام الجهاد الابتدائي قبل أن يقوم الكفّار والمشركون بفعلٍ ضدّ المسلمين؛ لكي يسلب من الإنسان الحقوق الطبيعية والقانونية، كالحياة والحرّية؟

إن مقتضى هذه الحقوق أنه لا يحقّ لأحدٍ سلبها عن الإنسان، في حال أعلن الإسلام رسميّاً بتشريعه للجهاد الابتدائي عن موقفه المنافي لهذه الحقوق.

### ب ـ منافاة الجهاد الابتدائي لحرّية الدين والعقيدة

ورد في المادة الثامنة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكلّ شخص الحقّ في حرّية التفكير والضمير والدين. ويشمل هذا الحقّ حرّية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرّية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة»([[771]](#endnote-753)). ويستفاد من صراحة هذه المادة القانونية أنّ الإنسان حُرّ في اختيار الدين والعقيدة، وأنه قادرٌ على تغييرهما متى أراد ذلك. لكنّ الإسلام بتشريع الجهاد الابتدائي يسلب الحقّ الطبيعي والمسلَّم للإنسان، ويخيره بين الدين على إكراهٍ أو القتال. ولما كان الدين أمراً فردياً فما معنى الإكراه في قبوله؟

وكذا ورد في المادة الأولى من هذا الإعلان: «يولَد جميع الناس أحراراً، متساوين في الكرامة والحقوق، وقد وُهبوا عقلاً وضميراً، وعليهم أن يعامل بعضهم بعضاً بروح الإخاء»([[772]](#endnote-754)).

والسؤال المطروح هو: بماذا يمتاز المسلمون عن غيرهم؛ لكي يفرضوا دينهم على غيرهم؟ فيستفاد من التأمُّل في هاتين المادتين وبعض المواد الأخر منافاة وتضادّ الجهاد الابتدائي مع حقّ حرّية الدين والعقيدة.

### ج ـ منافاة الجهاد الابتدائي للشؤون الإنسانية

ورد في المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لا يعرض أيّ إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو الحاطّة بالكرامة»([[773]](#endnote-755)). مضافاً إلى مواد أخرى كثيرة من إعلان حقوق الإنسان المبيّنة للمادة الخامسة. وبعبارة أخرى: يمكن أن تكون المادة الخامسة نتيجة للمادة الأولى والثانية والثالثة والرابعة والسادسة عشر والثامنة عشر والحادية والعشرين والرابعة والعشرين والسابعة والعشرين والثامنة والعشرين. فالإسلام بتشريع الجهاد الابتدائي ضدّ الكفار والمشركين العزّل يكون قد استهدف الشؤون الإنسانية، ووفَّر بذلك أسباب وهن وحقارة الإنسان.

### النقطة الثالثة: دراسة أدلّة تضادّ الجهاد الابتدائي مع الأصول المذكورة

### أــ نقد نظرية منافاة الجهاد الابتدائي لحقّ الحياة

### عدم إطلاق حقّ الحياة ومشروطيّته

يتصوّر الذين يرَوْن مناقضة الجهاد الابتدائي للصلح أن حقّ الحياة حقّ مطلق، لا يمكن سلبه عن الإنسان مهما كان. وعلى هذا الأساس يكون نظام القيم هو المحور في تفسير الحرّية، وبتفسير الحرّية تتجلّى مظاهر عدم الاعتراف بالقِيَم ونفيها. لكنّ الملفت للنظر أن كثيراً من القِيَم في حقوق الإنسان ليست مطلقة، بل مقيدة بقِيَم أخرى، وأن القِيَم المطلقة في نظر الإسلام ـ والتي لها دائرة أوسع من سائر القِيَم ـ هي الكمال الروحي والمعنوي للإنسان، الذي لا يحصل إلاّ بالتقرُّب إلى الله تعالى، ونيل مقام الزلفى والمنزلة الخاصّة لديه([[774]](#endnote-756)).

وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من القول بأنّ حقّ الحياة ليس أمراً مطلقاً؛ لكي يكون السلب الاحتمالي له ناقضاً لحقوق الإنسان، أي إن تشريع الحرب والجهاد الذي يحتمل أن يؤدّي إلى القتل وإراقة الدماء لا ينافي قانون الصلح والحياة والسلم؛ لأن الحرب والصلح في نفسهما ـ ومع قطع النظر عن سائر القِيَم الأخرى ـ لا ينبغي المقارنة بينهما، أي إن الحرب إذا كانت في سبيل إقامة نظام ديني، وفي سبيل رقيّ الإنسان ووصوله إلى الكمال الإلهي المنشود، فهي أمر مقدَّس، ولكنّها إذا لم تكن في هذا الصراط، ولم تكن في سبيل رقيّ الإنسان إلى الكمال، فهي حربٌ غير مقدَّسة، أي إن الحياة السلمية للمسلم مع الكافر إذا كانت في سبيل الكمال والقرب الإلهيّ فهي أمر مطلوب ومقدَّس، وأما اذا كانت حياته مع الكافر مقرونة بالذلّ والعار والاستسلام للظلم فإنّه لا يكون الجهاد حينئذ أمراً مقدَّساً، ويكون مبغوضاً. لذا فإن قيام وقعود الأئمّة× يوزَن بهذا المعيار المقدَّس ـ أي القرب الإلهيّ ـ، وهو واضح في الكثير من كلمات الإمام الحسين× في كربلاء، كقوله: «ألا إن الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين، بين السلّة والذلّة، وهيهات منّا الذلة»([[775]](#endnote-757))، وقوله× في مسيره إلى كربلاء: «إنّي لا أرى الموت إلاّ سعادةً، والحياة مع الظالمين إلاّ بَرَماً»([[776]](#endnote-758)).

### ب ـ نقد نظرية تضادّ الجهاد الابتدائي مع حرية الدين والعقيدة

### 1ـ شمولية الدين وعدم كونه أمراً شخصيّاً

حاول مدَّعو تناقض الجهاد الابتدائي مع قانون الصلح الضرب على دفّ حرّية الفكر والرأي. فهم يرَوْن أنفسهم أنّهم منادو الديموقراطية والدفاع عن حقوق الإنسان، حتّى إنهم اتَّهموا الإسلام، بل طالبوا بحذف آيات الجهاد من القرآن الكريم. فهم يرَوْن تضادّ الجهاد الابتدائي مع حرّية الفكر والرأي والعقيدة. والسبب في هذا النوع من التفكير أنّهم يرَوْن أنّ الدين والتوحيد والاعتقاد الديني أمر شخصيّ وفرديّ، فكما أن الإنسان حُرٌّ في اختيار نوع الغذاء واللباس والسَّكَن والزوجة وغيرها من الأمور، وأنّه لا يحقّ لأحدٍ التدخّل في شؤونه، كذلك بالنسبة إلى كونه موحِّداً أو مشركاً، متديِّناً أو غير متديِّن، فإنّها أمور فرديّة لا شأن للمجتمع بها.

وهذا الكلام وإنْ كان بالنسبة إلى منكري التوحيد والدين أمراً مقبولاً، لكنّه لاحظّ له من الحقيقة؛ لأن الإنسان المتديِّن إنسان موحِّد، ويعترف بالآخرة، وهو يعلم بأنه مخلوق من أجل هدف معين، وأنّ عليه تجاوز مراحل الكمال؛ لأن تحقق أسباب الكمال لا تتيسَّر إلاّ بفعليّة الأحكام الفردية والاجتماعية، والقيام بأداء تكليف العبودية؛ إذ إن هداية كلّ فرد وضلالته ـ حسب التعاليم الدينية ـ بمثابة هداية المجتمع وضلالته، وإن صلاح المجتمع وفساده يتأثَّر بصلاح كلّ فرد وفساده. وعلى هذا الأساس فإن إحدى وظائف الأنبياء والأئمة والمصلحين المهمّة هي التبشير والإنذار والتبليغ، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمْ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلاَلٍ مُبِينٍ**﴾ (الجمعة: 2).

والحقّ أن الدين لوكان شخصيّاً، ولو كان توحيد العقيدة أمراً فردياً، فما معنى إرسال الرسل؟ ولو كان التكامل أمراً شخصياً، ولا علاقة له بالمجتمع، فما معنى حقوق الإنسان؟ هل لا تكون مثل هذه الرؤية سبباً في صحّة كلام علماء الدين حيث قالوا: إن الأنظمة غير الإلهية قائمة على أساس الشرك، وإنّ الوحيد الذي له حقّ التقنين هو العالِم بأسرار العالَم والإنسان، وهو الله تبارك وتعالى، فلا حقّ لمَنْ لا حظّ له من هذا العلم أن يكون مقنِّناً([[777]](#endnote-759)).

وعلى هذا الأساس لا بُدَّ من القول بأنّ التوحيد والإيمان بالوحدانية إنّما هو من أجل تحقّق السعادة والكمال البشري، الكمال الذي يؤدّي إلى القرب الإلهي، ومن الواضح والمعلوم أن التوحيد والتديّن ليس حقّاً شخصيّاً.

### 2ـ الجهاد الابتدائي سبب رفع موانع التوحيد والتدين

بعد أن علمنا أهمّية التديُّن ودوره الكبير اتَّضح أن الجهاد هو من أجل رفع الموانع التي تكون سدّاً في طريق التوحيد والتدين. فكما أن موانع الحرّية لا بُدَّ من رفعها وقمعها كذلك لا بُدَّ من إزالة ما يقع في طريق التوحيد والتديّن من موانع وعقبات. فاذا كان رفع موانع الحرية أمراً مطلوباً وحسناً فإنّ إزالة موانع التوحيد أمر مقبول وممدوح أيضاً([[778]](#endnote-760)).

إنّ التأمّل في الآيات والروايات يعرِّفنا الموانع التي أوجدوها في طريق التوحيد والتديّن، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ**﴾ (الأنفال: 36).

كيف لا يكون الإنفاق من أجل إيجاد الموانع وصدّ الناس عن سبيل الله قبيحاً وغير مطلوب ـ بل قد يكون حسناً ـ، ويكون رفع الموانع الدينية والإيمانية متنافياً مع الصلح والحياة السلمية؟

إن المهم هو أن التعاليم القرآنية تعرّفنا وتوقفنا على الموانع العقائدية والإيمانية، وتطالبنا بمواجهتها، قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ فَإِنْ انتَهَوْا فَلاَ عُدْوَانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ**﴾ (البقرة: 193).

ويظهر من التفاسير أن المراد من الفتنة الشرك بالله تعالى، وهو ما كان يقوم به مشركو مكّة، حيث كانوا يجعلون الأصنام شركاء لله. يقول المفسِّرون بأنّ في الآية دلالة على وجوب الدعوة قبل الشروع في القتال؛ فإن أسلم المشركون فقد وضعت الحرب أوزارها؛ وإن لم يُسلموا فلا حرمة لدمائهم، ويجب قتالهم. فيُعلَم أنّ الدين وحقيقة التديّن تنتهي إلى الله تبارك وتعالى([[779]](#endnote-761)).

### 3ـ الجهاد الابتدائي سبب الخلاص من قيود أسر الشرك

يعتبر الشرك وعبادة الأوثان في نظر التعاليم الدينية من أكبر أنواع الأسر، فإن المشرك ببُعْده عن الحقيقة، وعمله على خلاف فطرته الباطنية ـ حيث يجعل غير الله دخيلاً وشريكاً في تحديد مصيره ـ، يكون قد ظلم نفسه، قال تعالى: ﴿**يَا بُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ (لقمان: 3).

إنّ الإنسان باعتقاده غير الله يجعل نفسَه أسيراً لوجودات لا تملك لنفسها نفعاً ولا ضرّاً، قال تعالى: ﴿**قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لاَ يَمْلِكُونَ لأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً**﴾ (الرعد: 16)، فكيف يمكن لهذه الموجودات أن ترفع مشاكل غيرها؟ قال تعالى في كتابه العزيز: ﴿**قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلاَ يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنكُمْ وَلاَ تَحْوِيلاً**﴾ (الإسراء: 56).

إنّ المشرِك قد يصل بشِرْكه حدّاً يكون فيه من أولياء الشيطان، قال تعالى: ﴿**يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِنْ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيّاً**﴾ (مريم: 45). فالكافر من أجل تحقيق أهدافه يجعل معبوده هوى نفسه، قال تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ**﴾ (الجاثية: 23).

وهذا القيد والصفد مبغوض إلى الله جدّاً، بحيث إنّ الله يغفر كلّ ذنب برحمته ولطفه، إلاّ الشِّرْك، فقد استثني المشرك من جميع العصاة والطغاة، ولا يخلف الله وعده في عدم المغفرة له، قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً**﴾ (النساء: 48)، وقال النبيّ| لعبد الله بن مسعود: «يا بن مسعود، إيّاك أن تشرك بالله طَرْفة عَيْن، وإنْ نشرت بالمنشار أو قطِّعت أو صلِّبت أو حرِّقت بالنار»([[780]](#endnote-762)).

فلا بُدَّ أن يُعْلَم أنّ الله؛ ومن أجل منع الإنسان من السقوط في أسر الكفر والشرك، جعل المشرك نَجِساً، فقال عزَّ من قائل: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا**﴾ (التوبة: 28).

وجاء في مفردات الراغب: إن النجاسة بمعنى كلّ ما هو قَذِر، وهي على نوعين: **الأول**: القذارة الحسّية، **والآخر**: القذارة الباطنية([[781]](#endnote-763)).

وقال الطبرسي: كلّ شيء يرفضه طبع الإنسان وينفر منه فهو نَجِس([[782]](#endnote-764)).

إذن المراد من النجاسة ما هو أعم من النجاسة الاصطلاحية الشاملة للأمور الحسّية، أي إنّ نجاسة الكافر والمشرك نوع قذارة باطنية، لا بُدَّ من الخلاص من أسرها. وأيّ قذارة أفظع من هذه القذارة؟ ومن أجل ذلك كانت النجاسة قذارةً وأسراً باطنياً، بحيث منع الكافر شَرْعاً من دخول المسجد الحرام، على الرغم من عدم الإشكال في حَمْل النَّجِس والمتنجِّس الاصطلاحي إليها، مثل: الدم، واللباس المتنجِّس به. ومن هنا لا بُدَّ من معرفة أن الكفر والشرك بالله مبغوضٌ؛ لأن الكافر عدوّ لله، ولا يجوز دخول عدوّ الله إلى المسجد الحرام([[783]](#endnote-765)).

ولما كان الكفر والشرك قذارة، والمُشْرِك نَجِساً في الشريعة، ولا يمكن في حقّه المغفرة، وكان الشرك ظلماً عظيماً، حينئذ يكون الشرك ـ كما في التعاليم الدينية ـ من الأسر، كما هو واضح.

إذن فالجهاد الابتدائي إنّما هو لخلاص المُشْرِك من هذا الأسر، فإنّ مَنْ أنقذ إنساناً من الكفر فقد أحياه، قال تعالى: ﴿**وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً**﴾(المائدة: 32).

وقال الإمام× في آداب الجهاد الابتدائي: «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد»([[784]](#endnote-766)).

إذن تحرُّر المُشْرِك من قيود العبودية وأسرها أمر مقدَّس. وإن الجهاد لتحقيق مثل هذا الهدف من أعظم مصاديق الأمور الإنسانية.

### ج ـ نقد نظرية تضادّ الجهاد الابتدائي مع الشؤون الإنسانية

### كون الجهاد الابتدائي دفاعياً، لا هجومياً

إن مَنْ يرى أن الجهاد الابتدائي مخالِفٌ للصلح والتعايش السلمي يعتقد أن الجهاد الابتدائي نوعٌ من التعذيب والعقوبة الظالمة في حقّ المشركين والكفّار، وأنها خلاف الإنسانية والشؤون الإنسانية. ولا بُدَّ من القول بأن هؤلاء قارَنوا الجهاد الابتدائي مع هجوم الظالمين على المظلومين والعُزَّل، في حين أنّ الجهاد الابتدائي هو مصداقٌ من مصاديق الدفاع، كما ذكر العلاّمة الطباطبائي، فإنه قال: لا رَيْب أن الاجتماع أينما وجد، كاجتماع نوع الإنسان، وسائر الاجتماعات المختلفة النوعية التي نشاهدها في أنواع من الحيوان، فإنما هو مبنيّ على أساس الاحتياج الفطري الموجود فينا، الذي يراد به حفظ الوجود والبقاء. وكما أن الفطرة والجِبِلّة أعطتها حقّ التصرُّف في كلّ ما تنتفع به في حياتها، من حفظ الوجود والبقاء، كالإنسان يتصرَّف في الجماد والنبات والحيوان، وحتى في الإنسان، بأيّ وسيلة ممكنة، فيرى لنفسه حقّاً في ذلك، وإنْ زاحم حقوق غيره من الحيوان، وكمال غيره من النبات والجماد، وكأنواع الحيوان في تصرّفاتها في غيرها، وإذعانها بأنّ لها حقّاً في ذلك، كذلك أعطتها حقّ الدفاع عن حقوقها المشروعة لها بحسب فطرتها، إذا كان لا يتمّ حقّ التصرُّف بدون حقّ الدفاع. فالدار دار التزاحم، والناموس ناموس التنازع في البقاء. فكلّ نوع يحفظ وجوده وبقاءه بالشعور والحركة يرى لنفسه حقّ الدفاع عن حقوقه بالفطرة، ويذعن بأن ذلك مباحٌ له، كما يذعن بإباحة تصرُّفه المذكور. ويدل على ذلك ما نشاهده في أنواع الحيوان من أنّها تتوسَّل عند التنازع بأدواتها البدنية الصالحة لأنْ تستعمل في الدفاع، كالقرون والأنياب والمخالب والأظلاف والشوك والمنقار وغير ذلك، وبعضها الذي لم يتسلَّح بشيء من هذه الأسلحة الطبيعية القوية تستريح إلى الفرار أو الاستتار أو الخمود، كبعض الصيد والسلحفاة وبعض الحشرات، وبعضها الذي يقدر على أعمال الحيل والمكائد ربما أخذ بها في الدفاع، كالقرود والدبّ والثعلب وأمثالها. والإنسان مسلَّح بالشعور الفكري الذي يقدر به على استخدام غيره في سبيل الدفاع، كما يقدر عليه في سبيل التصرُّف للانتفاع، وله فطرة كسائر الأنواع... فكلّ قتال دفاعٌ في الحقيقة، حتى أن الفاتحين من الملوك والمتغلِّبين من الدول يفرضون لأنفسهم نوعاً من الحقّ، كحقّ الحاكمية، ولياقة التأمُّر على غيرهم، أو عسرة في المعاش، أو مضيقة في الأرض، أو غير ذلك، فيعتذرون بذلك في هجومهم على الناس وسفك الدماء وفساد الأرض وإهلاك الحرث والنسل. فقد تبين أن الدفاع عن حقوق الإنسانية حقّ مشروعٌ فطري مباح الاستيفاء للإنسان. نعم، لمّا كان هذا حقّاً مطلوباً لغيره، لا لنفسه، يجب أن يوازن بما للغير من الأهمّية، فلا يقدَّم على الدفاع إلاّ إذا كان ما يفوت الإنسان بالدفاع من المنافع هو دون الحقّ الضائع المستنقَذ في الأهمّية الحيوية. وقد أثبت القرآن أنّ أهم حقوق الإنسانية هو التوحيد، والقوانين الدينية المبنيّة عليه([[785]](#endnote-767)).

إذن من الواجب علينا الدفاع عن الدين والعقيدة، كما ندافع عن أموالنا وأرواحنا وأعراضنا ووطننا. ولكن الأمر المهمّ هو أن العدوّ يعتدي على الأمة أحياناً، فيسلب أموالها وممتلكاتها، فيتصرف فيها، وعندما يعجز عن ذلك يحاول تركيعها باستخدام أساليب سياسية وثقافية، فيتسلط على عقائدها وأفكارها. ولمّا كان العدوّ المشرك والكافر في صدد الهجوم على الإسلام والمسلمين، والقضاء على الإسلام، أفلا يجب على المسلمين في مثل هذه الظروف التسلُّح والدفاع عن دينهم وعقيدتهم، عِلْماً منهم بأنّ العدوّ في حال استعدادٍ وتجهيز لنفسه بالسلاح باستمرار([[786]](#endnote-768))؟

ثم إن هناك آياتٍ كثيرةً في القرآن الكريم تدلّ على أن العدوّ يطمع في تغيير الدين والعقيدة، وأنه يحارب من أجل ذلك. ومنها:

ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلاَ النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللهِ هُوَ الْهُدَى**﴾ (البقرة: 120).

ـ قوله تعالى: ﴿**وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً**﴾ (النساء: 189).

ـ قوله تعالى: ﴿**وَلاَ يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا**﴾(البقرة: 179).

وحيث إن العدوّ يطمع دائماً في تغيير الدين، ويعمل يوماً بعد آخر على تقوية بنيته العسكرية، كان من اللازم علينا الاستعداد لجهاد المشركين والكفّار، وذلك أن الله وعد المؤمنين في قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾(النساء: 141)، فإنّ فرض مثل هذه السلطة للكافرين أمرٌ محال في قاموس التشريع؛ لقوله تعالى: ﴿**أَيَبْتَغُونَ عِنْدَهُمْ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ للهِ جَمِيعاً**﴾ (النساء: 141)، وقال تعالى في موضعٍ آخر: ﴿**وَللهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾ (المنافقون: 8).

والحاصل أن الجهاد الابتدائي هو نوعٌ من أنواع الدفاع، وأنّه لا يتنافى مع الصلح، بل هو يقع في طريق الصلح وأمن المجتمع. كما قال المطهري بأن النزاع هنا صغرويّ، لا كبرويّ، فإنه لا يتردَّد أحدٌ في مشروعيّة الدفاع، إلاّ أن البحث في الصغرى، وهل أن مصداق الدفاع هو الدفاع الشخصي أو الوطني على أكثر التقادير؟ أو أن الدفاع يشمل الدفاع عن الإنسانية أيضاً؟

نحن نقول في المقام: إنّ من المسلَّم أنّ أصل التوحيد كأصل الحرّية؛ بلحاظ كونه من الحقوق الإنسانية. فاذا جاهدت الأمّة من أجل التوحيد وقاتلت الشِّرْك فإنه سوف يكون لقتالها جنبة دفاعية، لا جنبة استعمارية واستثمارية وعدوان([[787]](#endnote-769)).

بل للجهاد بجميع أقسامه جنبة دفاعية، حتى الجهاد الذي يعبِّر عنه الفقهاء بالجهاد الابتدائي، إلاّ أنّ المهمّ هو متعلَّق الدفاع؛ فإنه تارة يكون دفاعاً عن الماء والتربة؛ وأخرى يكون دفاعاً عن نفوس وأموال المسلمين. فإنْ كان الأمر كذلك يكون الدفاع دفاعاً عن العزّة والشرف الإسلامي، ويكون الدفاع عن حقّ الله تعالى نوعاً آخر من الجهاد، وهو الذي يعبَّر عنه بالجهاد الابتدائي([[788]](#endnote-770)).

ولا بُدَّ أن يُعلَم بأنّ حقّ الله تعالى أكثر الحقوق أصالة، وسائر الحقوق إنما يكون لها معنى ضمن هذا الحقّ؛ لأن الله خالق ومالك الكون وجميع الموجودات، بما فيها الإنسان، وهي تحت إرادته. وعلاقة الخالقية والمالكية تقتضي أن يكون المخلوق والمملوك متجانِساً مع رأيه وإرادته، بأنْ يرى حقَّه تعالى محترَماً، وأيُّ حقٍّ أفضل من أن تكون إرادته في سبيل تحقُّق كلمة التوحيد، فإنّ ﴿**كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا**﴾ (التوبة: 40)، وقد أرسل تعالى من أجل تحقيق هذه الكلمة الرُّسُل، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ**﴾(الصف: 9).

ومن الملفت للنظر أنه تعالى دعا الإنسان إلى تجارةٍ رابحة تضمن له سعادة الدنيا والآخرة، ألا وهي تجارة الإيمان بالله ورسوله والجهاد في سبيل الله، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ \* تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ (الصف: 10 ـ 11)، فكيف لا يكون من المناسب أن يقول: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لاَ تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ للهِ**﴾ (الانفال: 139)؟!

وعلى أساس هذه التعاليم الدينية قال الفقهاء في تعريف الجهاد بأنّه شَرْعاً بمعنى بذل النفس وما يتوقف عليه من المال في محاربة المشركين، أو الباغين على وجه مخصوص، أو بذل النفس والمال والوُسْع في إعلاء كلمة الإسلام، وإقامة شعائر الإيمان. وهو وإنْ كان شاملاً للكافرين والباغين، إلاّ أنّه غير مانع؛ لأن إعزاز الدين أعمّ من كونه بالجهاد المخصوص([[789]](#endnote-771)).

### النقطة الرابعة: التبرّي وقانون الصلح

يقع الكلام في أن الإسلام اذا كان دين المحبّة، ويفكِّر في مصير البشرية، وكانت قوانينه شاملة لجميع الناس، وكان رسوله رحمةً للعالمين، فلماذا بوضعه لقانون التولّي يطالب بمحبّة أولياء الله، وبوضعه لقانون التبرّي البراءة والعداء لأعداء الله؟

وبعبارة أخرى: إن وضع هذين الفرعين الدينيّين ـ وخصوصاً التبرّي ـ ينافي روح المحبّة للإنسانية؛ وذلك أن الفروع الدينية تبيِّن الجانب العلمي للإسلام، حيث تتحقَّق أصول الدين والمذهب من خلال التطبيق العملي لهذه الفروع. ومع وضع قانون التبرّي سوف لا يكون قانون التولّي والمحبّة والإحسان إلى غير المسلم مشروعاً، كما ورد في عددٍ من الآيات الكريمة، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ**﴾ (النساء: 144)، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ**﴾ (الممتحنة: 1)، وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ**﴾ (المائدة: 51).

### دراسة نقديّة لآيات التبرّي

1ـ لو لاحظ المستشكِل تتمّة الآيات المذكورة آنِفاً فسوف يدرك الحِكْمة من التبرّي، مما لا حاجة بعد ذلك إلى مراجعة الآيات والروايات.

فقد ورد في تتمّة الآية 144 من سورة النساء: ﴿**أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا للهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَاناً مُبِيناً**﴾.

وورد في تتمة الآية 1 من سورة الممتحنة: ﴿**تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنْ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَاداً فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ**﴾.

وورد في تتمّة الآية 5 من سورة المائدة: ﴿**وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾.

وقال تعالى في موضعٍ آخر: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُواً وَلَعِباً مِنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللهَ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ (المائدة: 51).

ويظهر من تتمّة الآيات الثلاثة المذكورة، ومن الآية الرابعة، أن التبرّي بالنسبة إلى غير المسلمين ليس صِرْفاً من أجل عقيدتهم وكفرهم، بل لأنّ أعمالهم وسلوكهم يحكي عداءَهم العمليّ للإسلام والمسلمين، لذا صاروا يستهزئون بالدين، وقصدوا السلطة على المسلمين، فأخرجوهم من ديارهم، وحاولوا تغيير دينهم.

2ـ هناك آياتٌ أخرى تدلّ بصراحة على أن حبّ الكفّار والإحسان إليهم ليس منهيّاً عنه إذا لم يُظْهِروا العَداء العملي للمسلمين، بل هو أمرٌ ممدوح وحسن، قال تعالى: ﴿**لاَ يَنْهَاكُمْ اللهُ عَنْ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ \* إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللهُ عَنْ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ**﴾ (الممتحنة: 8 ـ 9).

إذن الإسلام يرى أنّ الحُبّ والإحسان والعدل لا يختصّ بالمسلم، بل من اللازم على كلّ إنسان مؤمن القيام بهذه الأمور الحَسَنة تجاه جميع المخلوقات. ولكنّ عليه أن يعلم بأنّ علاقته بغير المسلم يجب أن تكون محدودةً، بحيث لا يعدّه عضواً من بدنه، ويطلعه على سرّ باطنه وظاهره، ويعدّ أرضية نفوذه.

3ـ آيات التبري وقاعدة نفي السبيل: النكتة المهمّة والأساسية في التبرّي هي نفي كل أنحاء السلطة الاحتمالية للكافر على المسلم. وسرّ احتياط المسلم في علاقته مع غير المسلم وتولّيه مخفيّ في هذا الأمر الأساس. فلا ينبغي أن تكون العلاقة بينهما بنحوٍ يتأثَّر المؤمن بالكافر في العقيدة والدين، بحيث يعدّ من خلال ذلك أرضية نفوذه، ويمهِّد لسلطته على الإسلام والمجتمع المسلم؛ فإنّ هذه السلطة رفضتها الشريعة، وقد نهى الله تعالى عن جميع أنحاء السلطة على المؤمن والمسلم، وسدَّ الطريق أمام غَلَبة الكفّار وسلطتهم على المسلمين، قال تعالى: ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**﴾ (النساء: 141). فإنّ هذه المسألة في غاية الأهمّية والقيمة والاعتبار في المجتمع الديني، بحيث لا بُدَّ أن يعلم المسلم بأنّ عليه سدّ الطريق أمام أي نحوٍ من أنحاء سلطة الكفّار على المسلمين، الأمر الذي يعبِّر عنه الفقهاء في القواعد الفقهية بقاعدة (نفي السبيل). إلا أنّ المدرك الأصلي والمتقن لقاعدة نفي السبيل، التي تعيِّن نوع علاقة المسلم بالكافر في الأمور الاجتماعية والتجارية والسياسية والعلمية والثقافية، هو هذه الآية الشريفة([[790]](#endnote-772)).

فلنعلم أنّه لا بُدَّ من معرفة أنّ المراد من نفي السبيل ليس هو سدّ طريق السلطة تكوينيّاً وفيزيائيّاً، بل سدّ طريق التسلُّط تشريعاً وقانوناً، أي إن قوانين المسلمين الفقهية (الحقوقية) ينبغي أن تكون بنحوٍ لا ينفتح من خلالها طريق السلطة للكفّار وغير المسلمين.

إذن يجب على المسلم رعاية الاحتياط التامّ في علاقاته و روابطه مع الكفّار؛ وذلك أنّ الحقّ تعالى جعل دينه وما شرَّعه هو الأفضل، ونفى أيّ حقٍّ للكافر على المسلم، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلاَمُ**﴾ (آل عمران: 19)، وقال تعالى: ﴿**وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ**﴾ (آل عمران: 85).

كما ورد عن النبيّ| أنّه قال: «الإسلام يعلو، ولا يُعْلى عليه»([[791]](#endnote-773)).

فعلى أساس هذه القاعدة (نفي السبيل) ذكر الفقهاء مصاديق، وحذَّروا المسلمين من أيّ علاقة مع الكفّار؛ لكي لا يكون ولاؤهم سبباً في نفوذهم إلى المجتمع المسلم، فيكون ذلك في النتيجة سبباً لتسلُّطهم على المسلمين.

ومن مصاديق عدم ولاية الكافر على المسلم: عدم لزوم إذن الأب الكافر في نفوذ نَذْر وَلَده المسلم، عدم جواز تولّي الكافر لأوقاف المسلمين، عدم ثبوت حقّ الشُّفْعة للكافر في المعاملات، عدم جواز زواج المرأة المسلمة من الكافر، بطلان الزواج في حال كُفْر الزوج، سقوط حقّ القصاص لورثة المقتول الكافر، عدم جواز استشارة الكافر في مختلف أمور الحياة.

### قاعدة نفي السبيل وكلام الإمام الخميني&

لا بُدَّ من القول بأنّ أهمّية كيفية علاقة المسلم مع الكافر ليست من الأمور المغفول عنها في كلمات الفقهاء. فقد أشار الإمام الخميني، ضمن مسائل، إلى كيفية العلاقات التجارية والثقافية والسياسية مع الكفّار، فقال: «لو خيف على حوزة الإسلام من الاستيلاء السياسي والاقتصادي، ووهن الإسلام والمسلمين وضعفهم، يجب الدفاع بالوسائل المشابِهة والمقاومات السلبية، كتَرْك شراء أمتعتهم، وترك استعمالها، وترك المراودة والمعاملة معهم مطلقاً»([[792]](#endnote-774)).

وقال أيضاً: «لو كان في المراودات التجارية وغيرها مخافة على حوزة الإسلام وبلاد المسلمين من استيلاء الأجانب عليها، سياسياً أو غيرها، الموجب لاستعمارهم أو استعمار بلادهم، ولو معنوياً، يجب على كافّة المسلمين التجنُّب عنها، وتحرم تلك المراودات»([[793]](#endnote-775)).

وقال: «لو كانت الروابط السياسية بين الدول الإسلامية والأجانب موجبة لاستيلائهم على بلادهم أو نفوسهم أو أموالهم، أو موجِبة لأسرهم السياسي، يحرم على رؤساء الدول تلك الروابط والمناسبات، وبطلت عقودها، ويجب على المسلمين إرشادهم، وإلزامهم بتركها، ولو بالمقاومات السلبية»([[794]](#endnote-776)).

إن هذه الرؤية هي التي دعَتْ الإمام الخميني إلى اتّخاذ موقفٍ تجاه ما يُسمّى بقانون (كاپيتولاسيون)، القانون الذي صوّت أعضاء البرلمان عليه في الواحد والعشرين من شهر مهر سنة(1343هـ.ش). وهذا القانون في الواقع يجعل البلاد تحت سيطرة أمريكا، وإن كان يحافظ بحسب الظاهر على حياة الأمريكيّين والأوروبيّين، ويمنحهم الحصانة تجاه الجرائم السياسيّة والجنائيّة لهم في إيران، وأنّه لا بُدَّ من دراسة جرائمهم وإحالتها إلى بلدانهم. ولكنّ هذه السياسة في الواقع وضعت علامة استفهام على الاستقلال السياسي والقضائي لإيران، كما هيّأَتْ أرضيّة هيمنتهم من جميع الجوانب. لذا اتَّخذ الإمام الخميني بعد التصويت على هذا القانون موقفاً صارماً وتاريخياً في بيانٍ أصدره، بدأ فيه بالبسملة، وآية ﴿**وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ...**﴾، ثم أسهب في الكلام عن قانون الذلّ والعار المذكور، وعاتب أعضاء البرلمان على تصويتهم لهذا القانون.

وبعد أنْ ردَّ الإمام الخميني هذا القانون أشار إلى خطر هيمنة أمريكا وإسرائيل، ومعارضتهما للدين والمذهب والقرآن، ثم حذَّر جميع أطياف المجتمع ـ وخصوصاً الطبقة المثقَّفة، وكذا العلماء والمراجع ـ، وختم بيانه بتأسُّفه على الوضع الاقتصادي لإيران([[795]](#endnote-777)).

وفي الرابع من شهر آبان من تلك السنة خطب سماحته خطبته الشهيرة في مدينة قم المقدَّسة، وعرض فيها بإسهاب الأوضاع السياسية والاقتصادية والثقافية في البلاد، وذكر عظمة ما يتركه هذا القانون من الذلّ، حيث اعتبر سكوت الساكتين عنه من المعاصي الكبيرة، ودعا الجميع إلى مواجهة هذا القانون، فإنّه يرى أن المستكبرين من الشرق والغرب أحدهما أسوأ حالاً من الآخر، حيث إنهما في صدد السلطة والهيمنة، ثم أشاد بموقف السيد حسن المدرس الذي ردَّ اقتراح الروس، وأكَّد على ضرورة حضور المجتهدين وعلماء الدين في البرلمان، وإشرافهم على التصويت على القوانين، معتبراً الدولة وبرلمان ذلك الوقت من الخائنين للشعب([[796]](#endnote-778)).

وبعد أن تبيَّن سرّ الاحتياط في تولّي الكفّار ظهرت أهمّية التبرّي منهم في المجتمع الديني؛ لتضيء الطريق أمام روابط وعلاقات المسلمين، وتصونها من المخاطر والمزالق في العقيدة والدين والسياسة والاقتصاد، وتنقذ الأمّة من الاستئثار والاستعمار، وتعطي الحياة السلمية معنىً. فقد ورد عن النبيّ الأكرم| أنّه قال: «انصُرْ أخاك ظالماً أو مظلوماً، إنْ يكُ ظالماً فاردُدْه عن ظلمه، وإنْ يكُ مظلوماً فانصُرْه»([[797]](#endnote-779)).

إنّه بعد التأمُّل في كلام النبيّ| نعلم أنّ الإسلام ألغى قانون النظام القبلي، وأن الملاك في ذلك لا بُدَّ أن يكون على أساس التعاون على التقوى، وأنّ على المسلم أن يوظِّف نفسه بدعوة الظالم إلى الحقّ، وكفِّه عن ظلم الآخرين؛ فإنّ هذا من أبرز مصاديق البرّ والتقوى التي أكَّدت التعاليم الدينية عليها. وقد وظف الأئمة المعصومون^ قدراتهم للقيام بمثل هذا العمل. وعلى أساس ذلك تعتبر مساعدة ضحايا الحقّ أمراً مطلوباً جدّاً. وإن وظيفة المسلم الدفاع عن المظلومين ومهجَّري الحروب، وهي من مصاديق التعاون على البرّ والتقوى، والتي يراها المسلم أمراً لازماً عليه.

### حصيلة البحث ونتائجه

ممّا تقدّم يستفاد أن الجهاد الابتدائي من الأمور المذكورة في الدين الإسلامي وجميع الأديان التوحيدية.

وأما الذي يجعل من الجهاد الابتدائي بحَسَب الظاهر أمراً غير مبارك فهو حقّ الحياة السلمية، المقرونة بالطمأنينة والراحة، وحرّية الدين والعقيدة ومختلف الشؤون الإنسانية والكرامة. أي إن هذه الحقوق المسلَّمة والمؤكَّدة، العقلية والشرعية، هي التي تكون سبباً في تمسُّك العقلاء والعلماء بقوانين حقوق الإنسان. ولذا فهُمْ يرَوْن منافاة تشريع الجهاد الابتدائي للكثير من موادّ إعلان حقوق الإنسان.

ونحن بعد التأكيد على تشريع الجهاد الابتدائي، والتصريح بالموادّ المذكورة، بيَّنّا هذه المواد، وأوضحنا أنّ حقّ الحياة ليس حقّاً مطلقاً، ليكون الإنسان مكلَّفاً بالحفاظ عليه على كلّ حال، بل هذا الحقّ، كالكثير من الحقوق، مقيَّد بقِيَم أخرى، بحيث بعد الالتفات إليها يجد هذا الحقّ معنىً ومفهوماً، ولكنْ ضمن التأكيد على حرّية العقيدة والدين ـ وهو أمرٌ معقول؛ لأن فرض العقيدة وتحميلها لا يتصوّر منطقياً لكي يصل إلى مرحلة التصديق ـ.

وقد أشرنا إلى عدم كون الدين والتديّن أمراً شخصيّاً، وكونه أمراً عامّاً.

وأوضحنا أن الهداية والدعوة إلى التوحيد في صراط تحرُّر الإنسان من الغِلّ والأصفاد العقائدية أمرٌ صحيح ومعقول، وأنّ الدفاع عن العقيدة من وظائف الجميع؛ وذلك أن الجهاد سببٌ في رفع موانع التديُّن. وكما أنّ رفع موانع الحرية العقائدية والتعبير عن الرأي في الحياة الاجتماعية أمرٌ مطلوب، كذلك رفع موانع التوحيد أمر معقول ومنطقي أيضاً؛ فإنّ الإنسان يتحرَّر بالجهاد الابتدائي والدفاع عن العقيدة من أسر الشرك، ويطهِّر فطرته الباطنية من كلّ قبيح، ويجلي مرآة ضميره الطاهرة.

إن التعاليم الدينية لا تتنافى مع الشؤون الإنسانية؛ لأن هذا الجهاد ليس هجومياً ومباغتاً، بل فيه جنبة دفاعية؛ إذ كما أن الدفاع عن المال والنفس بحكم الغريزة والفطرة وظيفة إنسانية وجماعية فإنّ الدفاع عن الأمور الفطرية والباطنية وظيفة إنسانية وجماعية.

وعلى هذا الأساس كان الجهاد باباً من أبواب الجنّة، وإن المتخلِّفين عنه يسيرون في طريق الضلال.

ولا بُدَّ أن يعلم أن التولّي والتبرّي مقرونٌ بقانون الصلح والحياة السلمية، وأنّه لا منافاة بينهما؛ لأن الإسلام والأديان التوحيدية ـ وبعد اهتمامها بمصير جميع الناس، وسعيها في تحرير الجميع من قيود الظلم والجَوْر العقائدي والاجتماعي والثقافي ـ تحاول إخافة المسلمين من مخاطر التأثُّر بالمشركين والحاقدين. وعلى هذا الأساس عمل المسلمون بقاعدة التبرّي، فأخذوا بالحيطة والحذر في تعاملهم مع غير المسلمين. ولذا لا بُدَّ أن تكون العلاقة معهم بمقدار الضرورة، بعيداً عن أيّ نحوٍ من أنحاء السلطة. وهذه هي الإرادة الحقّة التي ورد التأكيد عليها.

الهوامش

# الأحاديث الموضوعة

# قراءةٌ في كتاب «الموضوعات في الآثار والأخبار»

د. زهراء إخوان صراف([[798]](#footnote-19)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

### مقدّمة

يكشف التقليب في صفحات تاريخ الحديث الشيعي النقاب عن حوادث مشرقة ومشرفة؛ وأخرى تستدعي التأسُّف والأسى.

المذهب الشيعي هو مذهب الأئمّة المعصومين، أئمةٍ جمعوا بين العلم الإلهي، الذي يمدّهم بمفاتيح أسرار العلم والمعرفة، والعصمة، التي تجعل الاشتباه والخطأ شيئاً مستحيلاً في حقّهم، فكانوا الوارثين للنبيّ الأكرم| في مقامَيْ الاستخلاف والتشريع، ولذلك فهم حجّة الله على العباد، قبلة الناس في الأحكام والعقائد...

لكنّ التاريخ لم يحمل فقط هذه الصفحات، التي تزرع الأمل، وتمدّ البشرية بخطٍّ مستقيم مع السماء، بل هناك من الأحداث التي تبين كيف اندسّ في الأمة طوال المسيرة التاريخية أناس هدفهم حجب النور عن العيون، وتغطية الحقائق الإلهية. وقد تفنَّنوا في اختيار أساليبهم الحربية، فكانوا فئتان؛ واحدة عملت على إشعال نار الحرب والفتنة من الخارج، كهؤلاء الذين بسطوا سلطتهم على رقاب الخلائق، وسعَوْا مجدّين في استبعاد الأئمّة المعصومين عن القيام بدورهم الرسالي في ترشيد وهداية الأمّة؛ وأخرى كانت تنخر عظم بنيان الأمّة من الداخل، وتمثَّلت في مجموعة من المدلِّسين والوضّاعين الذين عمدوا إلى تشويه وتشويش الموروث المعرفيّ للأمّة، من أحاديث وروايات صدرت عن النبيّ الأكرم| وأهل بيته^.

فكان أن ضاع قسمٌ من الموروث الديني، والذي بقي لم يسلَمْ من التحريف والوضع، فاختلط الصحيح بالسقيم. وفي الطرف المقابل قامت فئةٌ من العلماء الشرفاء بقصد تنقية المتبقّي، وإزالة الأحاديث والأخبار الدخيلة، إلاّ أنّ المسيرة لا زالت طويلة، والحاجة ملحّة لمزيد من الجدّية وبذل الجهد.

قام الإمامان الصادقان‘ طوال فترة إمامتهما بتعرية ماهيّة بعض المؤامرات التي كانت تتربَّص بالحديث وسيرتهما المباركة، حيث فضحا بعض وجوه الوضع والكذب، وبيَّنا في أكثر من موقعٍ أسلوبَ التعامل مع الروايات التي تخالف كلامهم ومنهجهم وفق ما كانت تفرضه التقيّة.

وقد سار على دربهم علماء في حفظ معارف أهل البيت^، ووضعوا معايير وقواعد لمعرفة الصحيح من السقيم، معايير لم تكن تنظر فقط إلى مَنْ نقل وروى، بل أعطَتْ الأهمّية كذلك إلى المضامين ومحتوى الروايات والأخبار.

كان العلاّمة هاشم معروف الحسني واحداً من ذلك الرَّكْب الذي اهتمّ كثيراً بالحديث، وكانت له مؤلَّفاتٌ متنوِّعة حاول فيها كشف الضعيف. ولعل كتابه «الموضوعات في الآثار والأخبار» يبيِّن جدّية مسعاه في عملية التصحيح والتنقيح.

### دواعي التأليف

يبيِّن هاشم معروف الحسني بنفسه الباعث الذي حثّه إلى تأليف هذا الكتاب بقوله: ...بعد أن وقفت على مجموعة من الكتب حول المحدِّثين...، ورأيت بعض الكتب التي تسيء إلى عليّ وبنيه الأئمّة الهداة، كمشارق الأنوار للبرسي، وقضاء عليّ للتستري، وشجرة طوبى للحائري، ومختصر البصائر، وأمثال هذه الكتب...، من قِبَل بعض المؤسّسات والمكاتب التي تتاجر بالدين والتشيُّع، فيطَّلع عليها القريب والبعيد، وحتّى مَنْ لا يؤمن بالله ورسله، فضلاً عن الغيبيّات والكرامات، وحسب تقديري فإن هناك تصميماً على المضي في نشر هذا النوع من الكتب الذي لا يعبِّر عن واقع الأئمّة، ولا يمتّ إلى التشيُّع الصحيح بصلة من الصلات؛ لأغراض لا أستطيع تحديدها في هذه المقدّمة، عزمتُ على تأليف هذا الكتاب، وتمّ ذلك بتوفيق الله سبحانه([[799]](#endnote-780)).

فالمؤلِّف يرى أن انتشار العديد من الكتب لم يكن غرضها إظهار الوجه الحقيقي للمذهب الشيعي، ولا أن تكون منصفة في التحدّث عن الأئمّة، بل كانت تهدف في كبراها إلى تشويه سمعة التشيُّع، والحطّ من قدره، ومَسْخه على حد تعبيره. فهو لم يجِدْ أيّ تفسيرٍ لوضع أحاديث كاذبة في فضائل أهل البيت^ وشمائلهم، سوى الذي ذكره. ويؤكِّد على سوء نيات هؤلاء الكتاب ومَنْ ورث نهجهم ويقول:

1ـ لنقول لأولئك الذين قد حاولوا، ولا يزال أحفادهم يحاولون، مَسْخ التشيُّع من خلال بعض المرويّات في كتب الحديث: إن كتب الحديث الموجودة بين أيدي الشيعة فيها الصحيح والفاسد؛ لأنها من صنع الإنسان الذي يخطئ ويصيب، وتستبدّ به الأهواء والأغراض، فتكيّفه كما تشاء.

2ـ لتنزيه الأئمّة الطاهرين ممّا ألصق بهم زوراً وبهتاناً، وبيان الأخطار التي تكمن في التغاضي عن بعض الأحاديث والمتاجَرة فيها على حساب الدين([[800]](#endnote-781)).

### المنهج الذي اتَّبعه المؤلِّف في عرض مطالب الكتاب

أـ يتناول عيِّنات من الروايات التي تتحدَّث عن الفضائل والمثالب من تلك الكتب المتَّهمة في نظره، سواء كانت شيعية أو سنية،فيتعرض لنقدها. وفي أثناء نقده للسند والمتن يعرض بعض أسس مبناه في النقد. لكنّ ملاكه في تقييم الروايات ومنطلقه في الترتيب والتبويب محدود جدّاً، ويكاد لا يخرج عن تلك الروايات التي تعرَّض لها بالنقد، حتّى يمكننا القول: إن أسلوبه يبدو ضعيفاً ومحدوداً، بالمقارنة مع كتب أخرى في نفس الميدان، ككتاب الأخبار الدخيلة.

ب ـ يُلاحَظ في هذا الكتاب نوعٌ من الخلط بين نقد المتن ونقد السند، بحيث إن المصنِّف يأتي بالروايات فيقسمها إلى قسمين؛ واحد يحمل روايات الفضائل والمناقب؛ والثاني يختصّ بروايات المثالب والرذائل. لكنّه يأخذ الروايات مورد النظر فيعلِّق عليها في ختامها بأنّها مورد إشكال من حيث الصدور، أو إشكال سندي، أو إشكال متني من حيثيات متنوِّعة.

كما أنه في كلّ فصلٍ خاصّ بالفضائل أو المثالب، وبعد أن ينتهي من الكتب الشيعية، يتعرّض لنماذج من كتب السنّة، من غير أن يتعمَّق في البحث فيها أو ينقدها بشكلٍ مفصَّل ودقيق، وإنما يعرضها بغرض إظهار أنّ آفة الكذب والوضع هي أكبر وأضخم في كتب الحديث السنّية منها في الكتب الشيعية.

ج ـ بالإضافة إلى أنّ المصنِّف قد عرض معايير في نقد الحديث، ولو أنها كانت بشكلٍ ضمني، فإنّه قد حاول الإتيان بعرض تاريخيّ لعملية الوضع، والأسباب الذاتية والموضوعية التي أفرزَتْها تاريخياً([[801]](#endnote-782)).

و ـ لا بُدَّ من الإشارة إلى أنّ عمل هاشم معروف الحسني قد غاب عنه إرجاع الروايات إلى مصادرها ومنابعها. وهو ما سيحاول هذا البحث القيام بعبئه، قَدْر الإمكان.

### مبنى المؤلِّف ونظرته إلى الشكل الذي تبلورت به الآثار

يلاحَظ من الأسلوب، ومن العرض التاريخي لدوافع وأسباب الوضع، أن المؤلِّف في مقام الدفاع في مقابل النظرة النمطية لأهل السنّة في اتّهامهم للشيعة بالمبادرة إلى الوضع. فكان المخاطب في هذا الكتاب أهل السنّة بالدرجة الأولى. كما أنه رشقهم بالغلوّ؛ وذلك لأنهم يدَّعون الصحّة لمجامعهم الحديثية، وينزِّهون رواتهم عن الوضع والكذب، على الأقلّ في ما يخصّ رواة الصحاح. بينما يؤكِّد الواقع أن الشيعة لم ينزِّهوا مجامعهم الحديثية، وخصوصاً الكتب الأربعة، وتحدَّثوا كثيراً عن وجود أحاديث ضعيفة وموضوعة، ووجود رواة سقطت عدالتهم أو انعدمت من الأصل. والدليل أنها خاضعة للنقد والتمحيص، بل قال: إنّ مسألة الغلو منسوبة إلى السنّة في خلفائهم، بينما الشيعة قد نفَوْا أيّ صلةٍ لهم بالمغالين في أمير المؤمنين×. وممّا قاله في هذا الخصوص: ...وكما أن كتب الحديث الشيعية تحوي أحاديث تنتقص من قدر الشيخين كذلك هناك العديد من الروايات التي تمسّ بشخصيّة أمير المؤمنين، وتحاول التنقيص منه، وإنْ كانت لا تمثِّل في الواقع إلاّ رأي الفئة المرتزقة من أهل السنّة:

1ـ أريد أن يفهم غيرُنا أن جميع مؤلَّفاتنا في الحديث تخضع للنقد والتجريح، حتى الكتب الأربعة، ولا نصفها بالصحّة، كما وصف غيرنا ستّةً من مجامعهم، بالرغم من أنها مشحونة بالموضوعات والأساطير([[802]](#endnote-783)).

وبعد أن يذكر بعض الروايات التي تبيِّن شدّة غلوّ أهل السنة تجاه مجامعهم الحديثية، يضيف قائلاً:

2ـ إنّ هذه المرويّات، التي نقلتُها عن بعض محدِّثي السنّة، كما أنها لا تعبِّر إلاّ عن رأي المغالين في خلفائهم فكذلك بعض المرويّات الشيعية في عليّ× وبنيه الأئمّة الأطهار لا تعبِّر عن رأي الشيعة([[803]](#endnote-784)).

وبعد أن ذكر نماذج للروايات التي تهدف للنيل من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب×، والموجودة في مجامع الحديث السنية، يقول:

3ـ فكما أن هذه المرويّات لا تعكس رأي السنّة في عليّ× كذلك المرويات المنسوبة إلى الشيعة فإنّهم عندما يحاكمون أسانيدها يحكمون عليها بالضعف([[804]](#endnote-785)).

فالظاهر أن المؤلِّف هدف في هذا الكتاب إلى التأكيد على أنّ الروايات المغالية، سواء كانت في الخلفاء أو في أمير المؤمنين× وباقي الأولياء، لا تعبِّر مطلقاً عن عقيدة السنّة، كما أنها لا تعبِّر عن عقيدة الشيعة.

فالكتاب بلحاظ الهدف منه، الذي كانت يتجلّى في ردّ اتّهامات أهل السنّة الموجّهة إلى المذهب الشيعي، خطوةٌ في النقد، ولكنْ من خارج الإطار المذهبي (المذهب الشيعي). فالفضاء الذي انبنى عليه موضوع الكتاب كان حاسماً في جعل المعايير وقواعد النقد ليست بالدقّة المفروضة في مثل هذه المواضيع. وبناءً عليه فإنّ الكتاب قد كتب في فضاء خاصّ، كان المخاطب الأصيل فيه هو أهل السنّة؛ محاولة منه لتكذيب تلك الصورة التي حاول أهل السنّة عبر أزمان متفرِّقة إلباسها بعقائد الشيعة والمذهب الشيعي بشكل عامّ.

وكما تبين فإنّ الكتاب قد سلك مسلكاً خاصاً في تنقيح ونقد الروايات، وهو مسلك لا يعرف إلى أيّ حدٍّ قد تناغم وانسجم مع طبيعة المخاطب. إلاّ أنّ الواقع بيَّن أن نقد الكتاب وتصفيته للروايات قد ابتعد إلى حدٍّ ما عن النقد العلميّ والتحليل الواقعي. كما لا يعرف قدر النتائج التي جرَّ إليها هذا النوع من النقد، والنتائج التي وصل اليها. لكنْ سنحاول قدر المستطاع، ضمن النقد الكلّي لمنهج الكتاب، التعرُّض لجزئيّات هذا المطلب بكيفيّة دقيقة ومركَّزة([[805]](#endnote-786)).

### الموضوعات والمشكلات التي تلحق الأسانيد فيها

ضمن مبنى التوثيق السندي الرواية الصحيحة هي التي تتمتَّع بسندٍ متّصل إلى المعصوم×، ورجاله ثقات، وأهل ضبط...

ومن العثرات التي قد تصيب السند، وبالتالي تسقط من اعتبار الرواية:

1ـ وضع السند وجعله.

2ـ وقوع التحريف (بكلّ أنواعه) في السند.

3ـ وقوع الخلل في إدراج طبقة الرواة، كأن ينقل المتأخِّر عن المتقدِّم...

4ـ تعرّض الراوي لإحدى التُّهم التي تمسّ عدالته وضبطه، كاتّهامه بالكذب، أو الغلوّ، أو عدم الضبط، أو النقل عن الضعفاء، أو فساد في عقيدته أو مذهبه، أو أن يكون ممَّنْ لعنهم أحد الأئمة، أو أن يكون مجهول الحال، وغيرها من الأصول الموضوعية.

5ـ أن يصاب السند بإحدى مشكلات الإسناد، من قبيل: الإرسال، القطع، التدليس، الاضطراب، القلب...

وقد عمد السيد هاشم معروف الحسني في هذا الكتاب إلى تصفية الروايات ضمن المعايير المتقدّمة، باستثناء المعيار الثاني. واستند في هذا التحليل إلى كتب الرجال، وحاول ذكرها بتطبيقها على نماذج من الروايات التي اختارها لهذا الغرض، دون التقيُّد بعددٍ معين من الروايات.

### أـ وضع السند وجعله

انطلاقاً من قاعدة (صحّة السند لا تثبت صدور الرواية عن المعصوم بالضرورة) حاول إثبات أنّه رغم خلوّ سند بعض الروايات من جميع الإشكالات المقرَّرة في علم الدراية فإنّ احتمال الوضع والكذب قد تبين وتتواجد بها. ومن الموارد التي استشهد بها من كتاب إكمال الدين الرواية الطويلة التي رُويت عن محمد بن يحيى العطّار وأحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى، وهي رواية تتحدَّث عن كرامات ومعجزات حصلَتْ قبل الولادة المباركة للنبيّ الأكرم| بخمسين سنة([[806]](#endnote-787))، وقال: على تقدير صحّته (السند) فسلامة السند لا تثبت صدور الرواية عن المعصوم، فلقد روى الثقات عشرات الأحاديث المدسوسة، التي وضعها المغيرة بن سعيد وأمثاله من الوضّاعين، وأدخلوها في كتب أصحاب الإمامين الباقر والصادق‘([[807]](#endnote-788)).

فساحة الأحاديث التي يشير ظاهر سندها إلى الصحّة غير نائية عن يد الدسّ والوضع، سواء أكان الوضّاعون غلاةً وأصحاب المغيرة أم كانوا من المرتزقة الذين يقتاتون على هوامش المذهب السنّي.

### ب ـ وقوع الخلل في طبقات الرواة

من الأمور الملاحَظة في سند الرواية تتبُّع طبقات الرواة، كسقوط أحد الرواة ضمن سلسلة السند، ووجود طفرة زمانية بين راويين متتاليين (المرسل)، أو أن يروي المتقدِّم عن المتأخِّر....

ومشكلات طبقة الرواة غالباً ما تتواجد في الروايات الموضوعة، وبالتالي تكون من النقاط الأساسية في الوصول إلى وضع الرواية وجعلها.

نقلاً عن كتاب الوافي: روى بسطام بن مرّة، عن إسحاق بن حسان، عن الهيثمة بن واقد، عن عليّ بن الحسين العبدي الإسكاف، عن الأصبغ، أن أمير المؤمنين سُئل عن قوله تعالى: ﴿**أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ...**﴾([[808]](#endnote-789)).

حيث أوّل الوالدين إلى النبيّ| وعليّ×. وأما قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ جَاهَدَاكَ**﴾ فالمقصود بهما الشيخان، اللذان إنْ منعاك عن الحظوة بولاية عليّ× ﴿**فَلاَ تُطِعْهُمَا**﴾،﴿**وَصَاحِبْهُمَا**﴾، وهُما في الكلمة الأخيرة النبيّ وعليّ×. وفي سند الرواية أن سعد الإسكاف قد روى عن الأصبغ، رغم أنّ «بينه وبين الأصبغ أكثر من تسعين عاماً»([[809]](#endnote-790)).

### ج ـ تعرض الراوي لإحدى التهم

**1ـ أن يكون مجهول الحال**: أي أن لا يكون اسم الراوي قد ذُكر في كتب الرجال. وهو عاملٌ في تضعيف سند الرواية. والروايات التي ضُعِّفت بهذا اللحاظ كثيرة جداً، مثلاً: ما جاء في سند الرواية المذكورة في نخبة المناقب عن محمد بن عليّ بن شهرآشوب، عن زيد بن قعنب وجابر بن عبد الله الأنصاري، في مسألة ولاية أمير المؤمنين×. وقد اشتملت على أمور غريبة([[810]](#endnote-791)). ومن الأسماء التي ذكرت في سند هذه الرواية زيد بن قعنب، والذي لم يرِدْ له ذكرٌ في كتب الرجال. وقال عنه هاشم معروف الحسني: أحد الرواة لها هو زيد بن قعنب. لم أعثر له على ذكرٍ بين رواة الشيعة والسنّة([[811]](#endnote-792)).

ومن الأمثلة الأخرى في هذا الباب الرواية التي تتحدَّث عن حضور الجنّ بين يدي الأئمّة^، وسؤالهم عن أمور دينهم: عن محمد بن عليّ، عن يحيى بن مساور، عن سعد الإسكاف، والتي جاء في آخرها: «فقال×: يا سعد، رأيتهم؟ قلتُ: نعم. قال: أولئك إخوانكم من الجنّ. فقلتُ: يأتونك؟ قال: نعم، يأتوننا يسألون عن معالم دينهم وحلالهم وحرامهم»([[812]](#endnote-793)).

وممّا قاله المؤلِّف حول يحيى بن مساور: أمّا يحيى فهو مجهول الحال، ولم أجد مَنْ تعرَّض له بمدحٍ أو قدح([[813]](#endnote-794)).

كذلك الحال بالنسبة إلى الرواية المرويّة عن الإمام الصادق×، حيث سُئل عن الوَزَغ، وكان جوابه× في هذه الرواية: إنّ بني أميّة حال موتهم يمسخون وَزَغاً([[814]](#endnote-795)). وممَّن جاء في سند الرواية عبد الله بن طلحة، وهو من رواها عن الإمام الصادق×. قال المؤلِّف فيه: وأمّا عبد الله بن طلحة الراوية لها عن الإمام الصادق× فلم أجد له ذكراً في كتب الرجال([[815]](#endnote-796)).

**2ـ عامّي المذهب غير موثَّق**: كما في الروايات التي أوردها الواقدي حول بحيرا الراهب الذي رأى النبيّ الأكرم|([[816]](#endnote-797)). قال: وجميع ما أورده المؤلِّف (الواقدي) حول هذا الموضوع رواية بين عامّي غير موثَّق في أحاديثه وبين شيعيّ مجهول الحال([[817]](#endnote-798)).

**3ـ أن يكون الراوي ممَّنْ اتُّهم بالكذب**: عن محمد بن بابويه، عن محمد بن موسى بن المتوكِّل، عن محمد بن سنان، عن زياد بن منذر، عن الليث بن سعد، أنه قيل لكعب الأحبار في مجلس معاوية: هل لعثرة النبيّ من فضيلة، وأن كعب الأحبار قد استرسل يعدّ فضائل أهل البيت في محضر معاوية!([[818]](#endnote-799)). ومحمد بن سنان سقطت عدالته؛ لأنّه ـ بحسب المؤلف ـ من المتَّهمين بالكذب على الأئمّة^([[819]](#endnote-800)).

**4ـ أن يكون ممَّنْ اشتهر بالإسرائيليّات (مثل: كعب الأحبار)**: من الكتب التي كان مؤلّفها موضع النقد كتاب معالم الزلفى. وممّا جاء فيه رواية عن ابن عباس وكعب الأحبار، حيث نقلا كلاماً لعبد الله بن عمر، ذكر فيه أن أباه أحد الاثني عشر المحشورين في النار([[820]](#endnote-801)). وقال هاشم معروف الحسني: هذا الحديث لو تغاضَيْنا عن سنده المتّصل بكعب الأحبار، المعروف بين المحدِّثين والمؤرخين بالكذب على الرسول والصحابة الكرام، وإدخال البِدَع والمنكَرات بين أحاديث المسلمين وتفاسيرهم للقرآن الكريم...([[821]](#endnote-802)).

وأضاف في ختام كلامه عن هذا الحديث أنّ هذا الحديث صنيعةُ كعب الأحبار، ومن نتاج مخيِّلته.

**5ـ الاتّهام بفساد العقيدة أو المذهب**: ممَّنْ جاء في سند الرواية السابقة، التي ذكرت أن كعب الأحبار عدّ فضائل أهل البيت في مجلس معاوية، زياد بن المنذر. ويقول المؤلِّف في شأنه: فقد كان زيدي المذهب، وإليه تنسب الفرقة الجارودية، وتصفه بعض المرويّات عن الأئمّة بالكذب والكفر([[822]](#endnote-803)).

وفي محمد بن إدريس، في رواية أخرى، قال: وقد جاء عنه في إتقان المقال أنه عامّي المذهب. وقال ابن حجر في لسان الميزان: إنه كان ضعيف الحديث، يروي المناكير، لا يصحّ الاعتماد على مرويّاته([[823]](#endnote-804)).

وفي شأن سعد الإسكافي، الذي جاء في الرواية السابقة التي تتحدَّث عن سؤال الجنّ للأئمة عن أمور دينهم، قال: فهو من المتَّهمين، وقيل بأنه كان ناووسياً من أتباع عجلان بن ناووس، وقد جاء عن الإمام الصادق× ما يشعر بمدحه... وعلى أيّ الأحوال فإنّ الذين تحدَّثوا عنه لم يخرجوا بنتيجة إيجابية توجب الوثوق به والاطمئنان إلى حديثه، وبخاصة اذا تعلَّقت أحاديثه بالأمور الغيبية([[824]](#endnote-805)).

### نقدٌ وتحليل

لم يكن السيد هاشم معروف الحسني يرى أن فساد العقيدة أو المذهب عاملٌ مستقلٌّ فاعل في الخَدْش في صحّة الرواية، بل لا بُدَّ من أن ينضمّ إليه عوامل أخرى تستنتج من خلال الموارد التي طرحها في مَنْ اتُّهموا بفساد العقيدة أو المذهب؛ حيث كان المورد الأول رواية الراوي المتَّهم روايات مباشرة عن الأئمّة؛ والثاني ما قاله صاحب لسان الميزان «كان يروي المناكير»؛ والثالث عدم الاطمئنان إليه، وخصوصاً حين تتعلَّق الروايات بالأمور الغيبية.

والملاحَظ أن المؤلِّف يرى من شأن فساد العقيدة أو المذهب التضعيف من روايات المتهمين. وهذا ما جعله يتعقَّب عوامل أخرى تؤيِّد ما ذهب إليه.

**6ـ اتّهام الراوي بالغلوّ**: كان اتّهام الراوي بالغلوّ من المعايير والملاكات الأساسية في كتاب الموضوعات التي يعتمد عليها في تقييم سند الروايات. وقد تعدَّدت بالفعل الروايات التي كان هذا العامل أساسياً في تضعيفها. والنموذج التالي يبيِّن المطلب، حيث نقل في شأن الجنيدي بن عليّ الطخّان: قال جماعة: إنّ في مذهبه ارتفاع، يعنون بذلك الغلوّ([[825]](#endnote-806)).

**7ـ صدور اللعن أو الذمّ في حقّ الراوي من أحد الأئمّة**^: أنْ يوجد مثل هؤلاء الأفراد في سند الرواية عاملٌ يراه المؤلف كافياً في ردّها:

نقل في معالم الزلفى عن المفضَّل بن عمر أنّه يوم القيامة سيُدعى شيطان كلّ قوم للمحاسبة، وذكر اسم أبي بكر وعمر وعثمان...؛ باعتبارهم أحد شياطين القوم([[826]](#endnote-807)).

وبالإضافة إلى مشكلات المتن التي سيتمّ التعرُّض لها لاحقاً فإنّ سند الحديث كما يقول المؤلِّف: ...في حين أن الامام قد لعن المفضَّل بن عمر، وحذَّر أصحابه من مَكْرِهِ ودسائسه في أكثر من مناسبة، ووصفه بالشرك والكفر، وقلَّما تخلو رواية من مرويّاته من الغلوّ في الإمام...([[827]](#endnote-808)).

وفي خصوص سند رواية أخرى، ضمن مبحث المتَّهمين بالغلوّ، تعرَّض المؤلِّف لأحد رواتها، وهو أبو الخطّاب، حيث قال فيه: وأما أبو الخطّاب محمد بن أبي زينب، أحد الرواة لهذا اللون من الأحاديث...، قد لعنه الإمام الصادق، وحذَّر أصحابه من دسائسه ومرويّاته([[828]](#endnote-809)).

ونفس الشيء بالنسبة إلى زياد بن المنذر، الذي مرَّ علينا في إحدى الروايات السابقة، حيث قال فيه المؤلف: وتصفه بعض المرويّات عن الأئمّة بالكذب والكفر([[829]](#endnote-810)).

**8ـ الرواية عن الضعفاء**: من العوامل التي تضعف من عدالة الراوي، وتمسّ بصحة الرواية، اشتهاره بالنقل عن الضعاف. ومن الأمثلة على هذا الأمر ما جاء في آخر الحديث الذي يذكر ولادة أمير المؤمنين×، حيث قال: هذه الرواية من مرويّات ابن شهرآشوب، وحاله معروفٌ في الاعتماد على الروايات الضعيفة، وبخاصّة إذا كانت في المناقب([[830]](#endnote-811)).

**9ـ أن يغلب عدم الاعتماد على مرويّات أحد الرواة إلاّ بوجود قرائن وشواهد حالية**: وقد شمل هذا العامل العديد من الرواة، ووضعهم موضع استفهام لدى المؤلّف. وكمثال: ما قاله في خثيمة الجعفي: أما خثيمة الجعفي فقد ورد اسمه في كتب الرجال مع حسّان، ولم يرِدْ في حديثهم (أي حديث الرجاليين) عنه ما يشعر بوثاقته وصحّة الاعتماد على مرويّاته، ما لم تتأيَّد ببعض القرائن والشواهد([[831]](#endnote-812)).

أو كما قال في موردٍ آخر: جاء في سند هذه الرواية سلمة بن الخطاب. والظاهر اتّفاق المصنِّفين في أحوال الرجال على ضعفه، وعدم جواز الاعتماد على مرويّاته، إلاّ اذا اقترنت ببعض القرائن التي ترجِّح صدورها عن الإمام×([[832]](#endnote-813)).

وفي مكانٍ آخر قال: عبد الله بن حماد...، لا يجوز الاعتماد على حديثه إذا لم يكن مدعوماً ببعض القرائن التي ترجِّح صدوره([[833]](#endnote-814)).

فانعدام القرائن في خصوص هؤلاء الرواة جعل المؤلِّف يتحاشى رواياتهم، ولا ينظر فيها.

### مشكلة الروايات

من الأمور التي تؤخَذ على السيد هاشم معروف الحسني بالنسبة إلى كتاب الموضوعات عدم توسُّعه في الرجوع إلى أمّهات الكتب والمجاميع الحديثية، بحيث إن الرجوع إلى المصادر يعطي نظرة أوّلية حول ما إذا ذكرت الرواية في الكتب المعتبرة والمشهورة، والتي تعتمد معايير وقواعد حديثية ورجالية رئيسة وأصيلة في قبول أو ردّ الروايات، أو في غيرها ممّا لم يعرف عنه الأخذ بمعايير الرجال.

لكنّ المؤلِّف لم يرجع إلى المصادر والمراجع الأصيلة، اللهمّ إلاّ في بعض الروايات، بل كثيراً ما كان يكتفي في ردّه للرواية بلحاظ أنها ذكرت في كتبٍ رواياتُها في الجملة ضعيفة أو موضوعة. ومن الأمثلة على منهج المؤلِّف في هذا الصدد: ويكفي في هذه الرواية أنّها من مرويّات نزهة الأبصار([[834]](#endnote-815)).

وقد كانت خطوته هذه واضحة في الروايات التي تحدَّثت عن سؤال الجنّ للنبيّ| ولأمير المؤمنين× عن أمور دينهم([[835]](#endnote-816)).

### نقدٌ وتحليل

إن وجود رواية في كتبٍ بعينها يكون كاشفاً عن ضعفها وعدم اعتبارها في حال ثبوت عدم اعتبار تلك الكتب. وعدم اعتبار كتبٍ بعينها يكون من طريقين: إما وجود دليل خارجي يسقط اعتبارية تلك الكتب، وهو مفقود بالنسبة إلى كتاب كنزهة الأبصار، وغيره من الكتب التي لم يعتبرها السيد هاشم معروف الحسني؛ وإما أن ينظر في كلّ روايات تلك الكتب واحدة واحدة.

أما ثبوت عدم اعتبار بعض روايات تلك الكتب فإنّه لا يعدّ مسوِّغاً لعدم اعتبار الكتاب بالجملة، وردّ كل ما جاء فيه من الروايات.

### معايير نقد متن الروايات في كتاب الموضوعات

من المعايير التي تقاس بها الروايات المتَّهمة بالوضع:

### 1ـ مخالفتها لكلّيّات الدين ومنهج الأئمّة^

إن الاستئناس أو حتّى مجرد التدقيق في أسلوب الأئمّة^ في عرضهم للمطالب التشريعية والعقائدية والأخلاقية في الدين يكسب مَلَكة ومهارة علميّة في التمييز بين ما صدر عنهم في الواقع وبين ما نُسب إليهم عنوةً وقَسْراً.

فقول وفعل وأسلوب المعصوم ووجود بعض العناصر الثابتة في شخصيّته ملاك يجعل عدم قبول ما يخالفها أمراً لا رجعة فيه.

### أـ السبّ والشتم والتشفّي مخالفة لأخلاق الأئمّة^

من الأمور التي تلفت النظر في بعض الكتب الحديثية تواجد بعض الروايات التي تحمل عبارات قاسية وصريحة في المواجهة العنيفة والصاخبة بين المعصوم× والمخالفين والأعداء.

بينما المشهور والمعروف في الأئمّة أنّهم مركز التسامح ولمّ القلوب والعفو، وسجيّتهم الكرم والعدل، الذي يتناقض والعنف والشتم والسبّ بامتياز.

ومن الروايات التي استدلّ بها السيد هاشم معروف الحسني، المخالِفة والمنحرفة عن هذا الملاك: ما جاء في كتاب معالم الزلفى، عن سليم بن قيس. وممّا جاء فيه: إن تابوتاً من النار فيه اثنا عشر رجلاً: ستّة من الأوّلين؛ وستّة من الآخرين، في قعر جهنم في تابوت، مقفل على ذلك الجب ّصخرة، إذا أراد الله أن يسعِّر جهنم... والأربعة من أصحاب الكتاب، وجِبتهم وطاغوتهم اللذين تعاهدوا وتعاقدوا على عداوتك يا أبا الحسن([[836]](#endnote-817)).

كذلك جاء في نفس الكتاب رواية في اليوم التاسع من شهر ربيع، والمعروفة في أوساط العوام من الشيعة برواية «كلا... كلا». ومما جاء فيها: «فإنّه يوم الذي يقبض فيه عدو الله.... وعدوّكما (الحسن والحسين)، ويستجيب فيه دعاءكما، كلا فإنه اليوم الذي يقبل الله فيه أعمال شيعتكما ومحبّيكما، كلا...، كلا...،... ورفع القلم عن الخلق ثلاثة أيام...؛ كرامة لمحمد...»([[837]](#endnote-818)).

وأورد روايات أخرى من نفس الطيف، ليستأنف الكلام قائلاً: متون تلك الروايات وصياغتها، التي لا تنسجم وأسلوب الأئمّة^ في التعبير عن مقاصدهم وأهدافهم النبيلة الفاضلة... ولكنّ أصحاب الحقّ كانوا فوق مستوى الإنسان الذي يريد أن ينفِّس عن غمّه بمثل هذه الأساليب التي لا تجدي نفعاً، وقد تجرّ عليهم وعلى مَنْ يتحدث بها أنواع البلاء والتعذيب، والله سبحانه لكلّ ظالمٍ بالمرصاد([[838]](#endnote-819)).

### ب ـ كراهة الأئمّة لنقل روايات لها جنبة غيبيّة

يرى السيد هاشم معروف الحسني أن الروايات التي تتحدَّث عن الجانب الغيبي للأئمّة^، والتي كانت لها مساحة واسعة في كلٍّ من: كتاب نزهة الأبصار؛ وجامع الأخبار؛ ومختصر بصائر الدرجات، كالروايات في مولد النبيّ الأكرم| وأمير المؤمنين والسيدة الزهراء وباقي الأئمّة^، وهي روايات لم تخلُ من نفحة الأسطورية والقصص الخيالي، وتفوح من نبرتها رائحة الغلوّ والعلوّ والتحريف. كما أنه يرى أن الأئمّة^ قد كرهوا أن تنقل الغيبيّات حتّى لو كانت صحيحة، وأمروا الشيعة بعرض تلك الروايات على القرآن كخطوةٍ للحدّ من انتشار الوَضْع والكذب عنهم، الذي تشابكت خيوطها بخيوط الصحيح والواقعي([[839]](#endnote-820)).

ويضيف: إن الأئمّة^ أنفسهم قد أنكروا صدور مثل تلك الروايات عنهم. وقد كره الإمام زين العابدين× ذلك، حيث قال: حبِّبونا إلى الناس، ولا تبغِّضونا إليهم، لعن الله مَنْ قال فينا ما لم نقُلْه في أنفسنا، لنا ذكرٌ في كتاب الله، ونسبٌ من رسول الله، وولادة طيبة، هكذا قولوا إلى الناس، أي لا تحدِّثوا عنّا بأكثر من ذلك، واطرحوا الغيبيات جانباً، وردّوها على مَنْ جاءكم بها.

ومن روايات كتاب معالم الأخبار([[840]](#endnote-821)) تناول بالنقد روايةً حول خِلْقة السيدة فاطمة الزهراء÷، وقال: رُوي عن رسول الله| أنّه قال: خلق الله نور فاطمة قبل أن يخلق الأرض والسماء... فلما خلق الله آدم، وأخرجني من صلبه، أحبّ الله أن يخرجها من صلبي، فجعلها تفاحة في الجنّة، وأتاني بها... فأخذتُها وضممتُها إلى صدري قال (جبرائيل): إنّ ربَّك يقول لك: كُلْها...([[841]](#endnote-822)).

ويعتقد السيد هاشم معروف الحسني أنه من المستحيل أن يصدر عن النبيّ الأكرم| والأئمة^ من بعده كلاماً يفتقد إلى دعمٍ عقلاني، بل حتّى الوَهِم لا يجرؤ على تصديقه.

### ج ـ الإمام المعصوم× لا يتعامل مع الأسطورة بأيّ شكلٍ من الإشكال

جاء في الكافي، عن صالح بن أبي حمّاد، عن أبي عبد الله×، أنه سئل عن الوَزَغ؟ فأجاب: «رِجْسٌ، وهو مسخٌ كلّه». وأضاف×: إن أباه، يعني الإمام الباقر×، كان في حجرة برفقة أحد الأشخاص، وحين رأى الإمام وَزَغاً تحرَّك لسانها توجَّه إلى الرجل سائلاً عمّا تقوله تلك الوزغ؟ فأجاب الرجل: لا أعرف، فقال الإمام×: إنها تقول: «واللهِ، لئن شتمتُم عثمان لأشتمنَّ علياً، حتّى تقوم من هنا». وأضاف: لا أحد من بني أمية يغادر هذه الدنيا إلاّ بعد أن يمسخ وَزَغاً و... ([[842]](#endnote-823)).

أما رأي السيد هاشم معروف الحسني فهو استنكاره كون هذا الكلام قد صدر من الإمام المعصوم×، قائلاً: وبلا شكّ فإنّ هذه الرواية من الموضوعات؛ لأن الإمام الصادق× أرفع شأناً وأعلى مقاماً من أن يستمع إلى مثل هذه الأساطير، ويحدِّث بها([[843]](#endnote-824)).

وقد استنبط المؤلِّف هاهنا معياراً وملاكاً آخر ينطلق منه في نقد متون الأحاديث.

### 2ـ مخالفة مضمون الحديث للقرآن

عرض الروايات على القرآن، فما توافق معه فهو صحيح، وإذا خالفه وتناقض معه يضرب بها عرض الحائط. وهذا المعيار في النقد قد أرشد ووجَّه إليه الأئمّة^ أنفسهم. وقد تأكَّد أن الروايات الموضوعة لا تخلو من مخالفة لظاهر وصريح القرآن.

### أـ المخالفة لما نصّ عليه القرآن

من الروايات التي تخالف صريح النصّ القرآني الرواية التي جاءت في الكافي، والمعروفة برواية الطين، والتي تتناقض بشكلٍ صريح مع الأسس القرآنية التي لا تحمِّل أحداً وزر الآخر، والإنسان رهينة أعماله، يكافأ عليها إنْ كانت حسنة، ويعاقب عليها إنْ كانت سيئة. ومما جاء في هذه الرواية: ...فما تراه من شيعتنا ومحبّينا من زنا ولواط وخيانة وشرب خمر وترك للصلاة وبقية الواجبات فهي كلّها من عدوّنا الناصب وسنخه ومزاجه الذي مزج بطينته، وما تراه من الناصب من الزهد والعبادة والمواظبة على الصلاة وعلى أعمال الخير والواجبات فذلك كلّه من طينة المؤمن. فإذا عرضت الأعمال على الله سبحانه يقول الله عزَّ وجلَّ: أنا عادل لا أجور، ومنصف لا أظلم. وعزَّتي وجلالي وارتفاع مكاني لا أظلم مؤمناً بذنبٍ مرتكب من سنخ الناصب وطينته. هذه الأعمال كلّها من طينة المؤمن. والأعمال الرديئة التي أتى بها المؤمن تلحق الناصب؛ لأنها من طينته([[844]](#endnote-825)).

يقول المؤلِّف: إن هذه الرواية تسلب عن الإنسان الاختيار في عمله، وإنّ أيّ شيء يصدر منه فمرجعه إلى طينته. الإنسان مغلوب على أمره، لا حول له ولا قوّة ولا قدرة ولا إرادة.

وتكرِّر روايةٌ أخرى نفس المعنى، بتحدُّثها عن كيفية خلقة الإنسان، وتشرح تلك الكيفية بأنّ الله جلَّ جلاله خلق أجزاءً، وقسّم كلّ جزءٍ إلى عشرة أقسام، وجعل في كلّ إنسان قسماً من تلك الأجزاء، ومن كان فيه عشر تلك الأجزاء ليس كمثل مَنْ فيه عشرين، وهكذا كلما زاد عدد تلك الأجزاء في تكوينه اختلف عمَّنْ هو أقل منه... وفي الأخير تقول الرواية: لو علم الناس أن الله تعالى خلق هذا الخلق على هذا لم يلِدْ أحدٌ أحداً([[845]](#endnote-826)).

ويرى الكاتب أن الروايتين قد رفعت المسؤولية عن الإنسان تجاه أفعاله؛ لأن كلّ إنسان هو محلّ حلول أجزاء أراد الله أن توجد فيه، فلا ملامة ولا محاسبة لبعضنا البعض؛ لأن أمرنا وفعلنا خارج عن إرادتنا. وليس هذا فحَسَب، بل لا عقاب ولا جزاء. هذه الرواية تجعل الفرد يعيش اليأس، ويفقد كلّ أمل في الحياة([[846]](#endnote-827)).

ومن الروايات التي جاءت في الكافي والوافي بهذا المضمون: كان مع أبي عبد الله الصادق× جماعةٌ من الشيعة في حجرة، فقال: علينا عين، فالتفتنا يمينه ويساره، فلم نجد أحداً، فقلنا: ليس علينا عين، فقال: وربِّ الكعبة، وربِّ هذه البنية، ثلاث مرات، لو كنتُ بين موسى والخضر لأخبرتهما أنّي أعلم منهما، ولأتيتهما بما ليس في أيديهما؛ لأن موسى والخضر أُعطيا علم ما كان، ولم يُعْطيا علم ما يكون وما هو كائنٌ حتّى تقوم الساعة، وقد ورثناه عن رسول الله| وراثةً([[847]](#endnote-828)).

ما زال موضوع العلم يفرض حراكاً جدلياً في الأوساط الدينية. وهذه الرواية واحدة من الروايات التي تبيِّن تفاعلاً؛ إمّا مع؛ وإمّا ضدّ.

ويرى الكاتب أن الاعتقاد بأنّ النبيّ الأكرم عنده علم ما كان وما هو كائن وما سيكون يعني أن علم الله قد انتقل إلى النبيّ|، الذي أورثه بدوره إلى الأئمّة من أبنائه^. وهو كلامٌ مخالف لظاهر القرآن بكلّ المقاييس([[848]](#endnote-829)).

ولعلّ الكاتب قد جعل بين عينَيْه الآية الكريمة: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾.

### ب ـ مخالفة لظواهر وأسلوب الآيات القرآنية

جاء في الوافي أن الإمام الصادق× فسَّر قوله تعالى: ﴿**وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ...**﴾ بأنّ المراد أبو بكر وعمر وعثمان. وهذا تأويلٌ للآية وتفسيرٌ بالباطن. وهو بعيدٌ كلّ البعد عن ظاهر الآية. والأمثلة من هذا النوع كثيرة. فالعديد من الروايات شملت هذا النوع من التأويل، الذي يخالف ظواهر وأسلوب الآيات. وما دام حمل الآية على الظاهر عقلائيّ ومرغوب فلماذا الذهاب إلى التأويل واستعمال التفسير بالباطن، الذي يبتعد عن العرف اللغوي، كما يشتدّ بعداً عن التوجه العقلائي؟!

### 3ـ التهافت والاختلاف بين معاني الروايات ذات الموضوع الواحد

حضرت الرواية التي تتحدَّث عن سفر النبيّ الأكرم| قبل البعثة إلى بلاد الشام، وملاقاته ببحيرة الراهب، في كتب الحديث بشكلٍ مكثَّف، في إكمال الدين وتمام النعمة، في كتاب ابن كثير، والمسعودي، و...([[849]](#endnote-830)). لكنّ الملاحَظ أن هذا الحضور أبرز نوعاً من الاختلاف في الرواية بين كتاب وآخر. فالرواية التي نقلها الصدوق تختلف عن تلك التي نقلها ابن كثير.

والكاتب وإنْ كان يرجِّح رواية الواقدي، إلاّ أنّه يرجع ليقول: إنه لم يرَ من سبب في هذا الاختلاف سوى تدخُّل يد الوضع والجعل([[850]](#endnote-831))، التي لم تُصِبْ هذه الرواية فقط، بل امتدّت إلى روايات كثيرة، فتجعل الروايات تتعارض فيما بينها.

### 4ـ تطرُّف بعض الروايات بمخالفتها لجميع الروايات

مثلاً: هذه الرواية التي جنحت طريقاً آخر في تفسير الآية المباركة: ﴿**كهيعص**﴾، فقالت: «الكاف» بمعنى كربلاء، «الهاء» العترة، «الياء» يزيد، و«العين» بعطش الإمام الحسين يوم كربلاء، حيث حبس عنه جيش يزيد بن معاوية الماء، و«الصاد» ترمز إلى صبر الإمام الحسين×([[851]](#endnote-832)). وهذه الرواية بما تحمله من تفسير غريب خالفت كلّ الروايات التي اشتغلت بتفسير هذه الحروف المقطَّعة. ومن هذه الروايات: «إنّ الله هو الكافي الهادي الوالي العالم الصادق في وعده»، وفي روايةٍ عن الإمام الصادق×: الكاف كاف لشيعتنا و...، وفي روايةٍ أخرى: إن هذه الحروف ترمز إلى أسماء الله سبحانه وتعالى([[852]](#endnote-833))، أو الرواية التي تقول: إنّ أمير المؤمنين كان في ساعة العُسْرة ينادي: «يا كهيعص».

والملاحَظ أن الروايات الأخيرة تخالف بالجملة ما ذهبت إليه الرواية الأولى.

### 5ـ مخالفة الرواية لموازين العقل

المخالَفة للعقل، سواء باشتمال الرواية على أمور غريبة، أم لعدم انسجام موضوعها ومعانيها ومبادئ الإسلام وأهدافه السامية، أم لجهة حديثها عن كرامات ومعجزات تكسر جدار الغايات والأهداف العقلية من المعجزات. وهي أوصاف كلّها تكشف عن يد الوضع والجعل، بحسب المؤلِّف.

وكذلك روايات تتحدّث عن وقائع وأحداث قبل الولادة الشريفة للنبيّ الأكرم| بما يقرب الخمسين سنة، ليخبرنا فيها الصحابي الجليل سلمان الفارسي عن أحداث تاريخية سبقت ولادته بـ 250 سنة، ورحلته إلى عالم الإسلام. وكذلك المشاهد التي شهدها العالَم قبل ولادة النبيّ بمئتي سنة، والتي أنبأت بولادته المباركة ونبوّته|([[853]](#endnote-834)).

ويرى الكاتب؛ أنّه وبلحاظ كون هذا النوع من الروايات التاريخية تحكي أموراً غيبية عجيبة، ليس لها ما يجعلها تحظى بتصديق العقل لها، فحتّى لو تبيَّنت صحّة سندها فإنّ محتواها يبقى محلّ شكّ وتردُّد([[854]](#endnote-835)).

كذلك أدرج الرواية التي تتحدّث عن الدافع وراء إسلام أسقف بأنه رأى حيواناً في الماء يهلِّل ويصلّي على النبيّ وأهل بيته([[855]](#endnote-836))، وقد دعاه إلى الإسلام.

ويرى المؤلِّف أن الطريقة والأوصاف التي جاءت لذاك الحيوان، الذي تجاوز كل التصورات، وفتح بالتالي الباب للنقد؛ للنيل منها([[856]](#endnote-837)).

كذلك الشأن بالنسبة إلى الرواية التي تضمَّنَتْ حديثاً طويلاً بين النبيّ الأكرم| وكوب، حيث جاء فيه توهين لعمر([[857]](#endnote-838)). ورأى المؤلِّف أن الحديث كان على نحو «تملّه النفوس، ولا تقبله العقول»([[858]](#endnote-839))، وأضاف: إنّ هذه الروايات تتحدَّث عن معجزات وكرامات فاقدة لموضوعها، حيث إن واقع الحال والمقام هو الذي يبرِّر وجود المعجزة والكرامة، أما أن توجد بدون مقدّمات موضوعية فشيءٌ يحتِّم توجيه النقد لهذه الروايات، مع افتراض صحّة سندها.

كذلك من الروايات ما يتحدَّث عن حوادث تاريخية غريبة وعجيبة سبقت ميلاد النبي الأكرم|، وتخبر عن ولادته، وخصوصية نبوّته وزمانه([[859]](#endnote-840)).

والكاتب لا يرى فيها سوى أنّها بحجم الأسطورة وسبكها([[860]](#endnote-841)). وقد استعملت هذه الروايات الجمادات والنباتات والحيوانات من أجل طرح أفكار غريبة حول النبيّ الأكرم|. وأضاف السيد هاشم معروف الحسني: إن شأن المعجزات التي تجري على أيدي الأنبياء إثبات النبوّة وصدق الرسالة، ويتساءل عن الغاية من وقوع المعجزة والنبيّ لا زال طفلاً أو جنيناً لم يدَّعِ النبوّة بعد؟

لذا فإنّ هذه الروايات التي تخرج عن الدليل العقلي لا تخلو من كونها موضوعة.

وشبيهٌ بهذه الروايات روايات أخرى تتحدَّث عن ولاية أمير المؤمنين×، ومنها روايات متواترة. ويرى المؤلِّف أن إثبات الولاية لا يستدعي الحديث عن معجزات وكرامات وقصص أسطورية([[861]](#endnote-842))، ويضيف إليها أخباراً في قضاء عليّ بن أبي طالب×، وهي الروايات التي جمعها العلاّمة الشوشتري في الأخبار الدخيلة، واعتبرها على حالها.

### 6ـ عدم الانسجام والتوافق مع الأحداث التاريخية

هناك وقائع وأحداث تاريخية أثبتت الوثائق والمستندات التاريخية صحّتها، ويمكن اتّخاذها معياراً يستفاد منه في ملاحَظة مدى صحّة مضمون بعض الروايات التي تناولت أحداثاً ووقائع تاريخية.

ومن الروايات التي يرى المؤلِّف أنها مغايرة للحقائق التاريخية تلك التي تتحدَّث عن رؤيا عبد المطلب لأبي طالب. وممّا جاء فيها فقرة تشير إلى عدم إسلام أبي طالب: ...هذا الحديث إن صحّ شيءٌ منه، وليس ببعيد... ولكنّي لا أشكّ بأن آخره من الموضوعات؛ لأن أبا طالب كان أسرع الناس إلى الإيمان بمحمد|، وأقواهم يقيناً به، وأخلصهم لدعوته، وكيف يرى إسلامه عاراً وسبّة، كما يزعم الراوي؟!([[862]](#endnote-843)).

والجدير بالذكر هنا أنه في نهاية الرواية سُئل أبو طالب: لماذا لم تؤمن به؟ فأجاب: «خوف السبّة والعار»، مع العلم أنّ إسلام أبي طالب حدثٌ موثَّق تاريخياً.

كذلك الشأن بالنسبة إلى الرواية التي تتحدَّث عن سفر النبيّ الأكرم| إلى بلاد الشام وهو في سن الثانية عشرة، وما رافقها من أخبار عن نبوته([[863]](#endnote-844)). في حين أنّ التوثيقات التاريخية لم تتحدَّث إلاّ عن سفرٍ واحد، وكان النبيّ| حينها في العشرين من عمره المبارك، في تجارة خديجة÷([[864]](#endnote-845)).

ويستفهم المؤلف عن الداعي لكلّ هذا الحديث عن معجزات وخوارق، والنبيّ في سنّ الثانية عشرة لم يدَّعِ النبوّة والاتّصال بالسماء، حتى يكون في حاجةٍ إلى ما يدعم ويثبت ادّعاءه؟! ولا غَرْوَ فإنّ الوضع قد أحاط تلك الروايات.

والشأن لا يختلف بالنسبة إلى الروايات التي تروي أن كعب الأحبار كان لا يعزف عن ذكر فضائل أهل البيت^ في مجلس معاوية([[865]](#endnote-846)). فالتاريخ أكَّد حقيقةً لم يشكّ فيها موافق، ولا مخالف، مفادها أنّه لم يكن يطيق سماع الأذان يرتفع في السماء؛ لكونه يحمل عبارات التقديس وعلوّ شأن النبيّ الأكرم| وأهل بيته الأطهار^، فكيف سيسمح لأيٍّ كان أن يسرد أمامه ما هو كارهٌ له وحاقد عليه: «من غير الممكن أن يسمح معاوية ويأذن لأيٍّ كان بأنْ يذكر في مجلسه فضائل السيّدة فاطمة الزهراء÷ وأولادها الأطهار^، بل كان عنيفاً مع مَنْ تجرّأ بنقل حديث فقهيّ عن عليّ×»([[866]](#endnote-847)).

وأحاديث كثيرة عمل السيد هاشم معروف الحسني إلى مقايسة مضمونها بالمسلَّمات التاريخية. وهي في الأغلب أحاديث تطرَّقت إلى أحداث ما قبل البعثة النبوية أو في أثنائها، والتي إنْ صحَّتْ فلا يجب أن يوجد كافرٌ بنبوّته. ولربما كان الوضع في بداية البعثة، وما رافقها من عناد القوم وتشدّدهم في إنكار النبوّة، يفترض أن يحتجّ بها أبو طالب على القوم، فلماذا لم يستند إليها أبو طالب في احتجاجه على كفّار قريش؟!

### 7ـ عدم موافقة بعض الروايات للأسس العقائدية والكلامية

ينطلق المؤلِّف من قاعدة مفادها أن مخالفة الرواية للمحكَمات الكلامية دليلٌ وعلامة على تعرُّضها للوضع. فقد تم إعطاء صفات خاصّة بالخالق إلى المخلوق، ونسبة أمور إلى النبيّ والأئمّة^ لا تتناسب ومقامهم، أو تلك التي تحاول تمجيد الشيعة والرفع من مكانتهم، والتي تعمق من الفوارق بين الفِرَق والمذاهب.

من روايات بصائر الدرجات التي رفضها المؤلِّف، ولم يقبلها، تلك التي تروي أنّ أمير المؤمنين× يقول متحدِّثاً عن نفسه، وهي الرواية التي يرويها الإمام الباقر×، والتي تمَّ فيها نسبة صفات لا يمكن أن تكون لبشرٍ، مهما كانت مكانته وعلوّ مقامه: أنا بارز الشمس، أنا الذي أهلكت فرعون، وأنجيت موسى بن عمران، وإليّ إياب الخلق وحسابهم...([[867]](#endnote-848)). أنا صاحب الكرّات والرجعات والدولات العجيبات...([[868]](#endnote-849)).

وفي الوافي أن جابر الجعفي سأل الإمام الباقر× في تفسير الآية: ﴿**وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً**﴾؟ فأجابه×: «إنّه عهد إلى آدم بولاية محمد والأئمّة من ولده، فترك، ولم يكن له عزمٌ على ذلك»([[869]](#endnote-850)).

ويتساءل المؤلِّف: كيف يمكن قبول هذا القول الذي يجعل واحداً من الأنبياء يخالف عهد الله، ولا يكون له عزم على عهد الله؟([[870]](#endnote-851)).

والكلام يشير إلى التفلّت من الشريعة، فحبُّ عليٍّ× يمحو كلَّ الذنوب، ويقف سدّاً مانعاً من نار جهنّم([[871]](#endnote-852)). ويرى السيد هاشم معروف الحسني أنّ هذا الحديث من الموضوعات؛ لأن الله سبحانه وتعالى جعل النار مقرّاً للمذنبين والعاصين، ولو كانوا ينتسبون إلى عليّ×. فالقرآن والحديث الصحيح يؤكِّد هذا الموقف. ومن الأحاديث التي استند إليها المؤلف هنا الحديث المرويّ عن النبيّ الأكرم|، والذي قال فيه لابنته فاطمة÷: «اعملي يا فاطمة، فلن أغني عنك من الله شيئاً». ويضيف: إنّ مَنْ وضعوا ذاك الحديث كان غرضهم تشويه صورة الشيعة، والحطّ من قدرهم. وحكَمْنا عليها بالوضع بعدما تبيَّن أنها تتناقض ورواية الإمام الصادق× التي يقول فيها: «ليس من شيعتنا مَنْ كان في بلدٍ فيها أربعون ألفاً وفيهم مَنْ هو أورع منه»([[872]](#endnote-853)).

### 8ـ وجود الخلل والاضطراب في وحدة موضوع الرواية

وحدة الموضوع وانسجامه من علامات صدور الرواية عن المعصوم×، حتى وإنْ وقع تدخُّل في اللفظ. وقد استند المؤلِّف إلى هذه الخاصّية، وجعلها معياراً يميِّز من خلاله بين الموضوعات وغيرها.

ومن الروايات التي تمّ التعرُّض لها في السطور السابقة تلك التي تتحدَّث عن أن عبد الله بن عمر وهو على فراش الموت قد رأى نفسه يُحشَر في تابوتٍ من نار إلى جانب أفراد آخرين.

وبغضّ النظر عن أن الرواية لم تبيِّن مَنْ هم هؤلاء الأفراد، إلاّ أنها لم تخلُ من الاضطراب.

وقد تحدَّثت روايةٌ أخرى من روايات مختصر بصائر الدرجات عن الرجعة، ونقلَتْ بعض الجزئيّات. ولكنْ لعلّة الاضطراب وتهافت نقاط موضوعها عدَّها المؤلِّف من الموضوعات([[873]](#endnote-854)). فالمعتقدون بالرجعة يقولون: إنّ أول مَنْ يرجع هو النبيّ الأكرم| والمشركين والمنافقين الذين كانوا في عهده، وبعده يرجع الإمام عليّ ويتوالى رجوع الأئمّة بشكلٍ ترتيبي، بينما هذه الرواية تنصّ على أنّ الإمام الحسين× سيرجع مع الإمام المهدي #، وفي نفس الوقت سينزل النبيّ| والإمام عليّ× والملائكة من السماء، ورجعة الحسين وعليّ‘ في وقتٍ واحد([[874]](#endnote-855)).

وتحت نفس العنوان يُورِد المؤلِّف رواية أخرى تنصّ على أن عبد الله بن العباس فقد بصره؛ عقاباً له على مخالفته لأمير المؤمنين عليّ×، وفي مماسّته لأحد جناحي جبرائيل×([[875]](#endnote-856)).

وقد ردّ العلاّمة التستري هذه الرواية؛ بسبب مخالفتها للحقائق التاريخية، التي تبيِّن أن عبد الله بن العباس قد فقد نور بصره من كثرة حزنه على الإمامين عليّ والحسين‘.

ويقول المؤلِّف، بصرف النظر عمّا أورده التستري: إنّ الرواية تفتقد الانسجام والوضوح، ويكتنفها الغموض، وتعاني من الاضطراب، وهي عوامل تجعلها تختلف عن كلام المعصوم([[876]](#endnote-857)).

### 9ـ مخالفة الرواية للأسلوب العربي وقواعد اللغة العربية

بعض التأويلات التي جاءت ضمن بعض الروايات، والتي تبيِّن أن تلك الروايات تختلف عن العُرْف اللغوي، وتنحرف عن السبك الأدبي المتعارف.

فبالنسبة إلى الرواية المنقولة عن أمير المؤمنين×، في خصوص تفسير قوله تعالى: ﴿**أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ \* وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفاً**﴾ (لقمان: 14): «إنْ جاهداك، أي الشيخان، على أن تعدل عمّا أمرت به من وصاية عليّ، فلا تطعهما، وصاحب النبيّ والوصيّ في الدنيا معروفاً، أي عرِّف الناس فضلهما، وادعُ إلى سبيلهما»([[877]](#endnote-858)).

ولم يَرَ المؤلِّف في هذا التأليف إلاّ انحرافاً عن كلّ الموازين اللغوية، وتصرُّفاً خاطئاً في الكلام. وهذا سببٌ كافٍ في ردّها([[878]](#endnote-859)).

### 10ـ مخالفة الرواية لأصول الدين وضروريات المذهب

هناك أمورٌ يقوم عليها المذهب، وتعتبر من الضروريات، أقيم عليها الاعتقاد، وانبنى عليها الفقه، بحيث لا يؤثِّر فيها نبوغ المجتهد، ولا استنباط الفقيه. هي بمختصر العبارة ثابتةٌ لا تتغيَّر، كلّ مَنْ فكّر وقدّر في هذا المذهب لا بُدَّ أن يتوصل إليها، ويقفل أبواب بحثه عليها.

منها ما بلغ الشهرة، ووقع عليه الإجماع، ففاض عن دائرة الاجتهاد، فسُمِّيت ضروريات الفقه، واتُّخذت معياراً للنقد في ميدان الأحاديث والروايات.

ومن الروايات التي خالفت وخرجت عن ضروريات المذهب وأصوله هذه الرواية، المنقولة عن النبيّ الأكرم|، والتي يقول فيها لأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب×: «أنا وأنت واثنا عشر من ولدك عماد هذه الأمّة»([[879]](#endnote-860)). وفي رواية أخرى أنّ الأئمّة من ذرّية علي× اثنا عشر.

يقول المؤلِّف: إن هاتين الروايتين مخالفتان لإحدى ضروريّات المذهب، وإجماع علماء الإمامية؛ لأن مقتضى كلامها أنّ الأئمة ثلاثة عشر، ولم يقُلْ أحدٌ في الأولين والآخرين من الإمامية بهذا([[880]](#endnote-861)).

وينقل عن أمير المؤمنين× أنه وزَّع الإرث بين أخت وأخ الهالك الذي له ولد([[881]](#endnote-862)). وهو خلاف ما يقوم عليه توزيع التركة في الفقه الشيعي، الذي التزم به الإمامية منذ الزمن الأوّل. ولا يرى المؤلِّف في هذه الرواية التي يرويها أهل السنة في كتبهم، سوى أنها تبرز تعصُّب أهل السنة تجاه فقههم، حيث اضطروا لوضع هذه الرواية، ونسبوها إلى الإمام عليّ×؛ ليزكّوا بها ما ذهبوا إليه([[882]](#endnote-863))، بعد أن أثبتت الروايات عندهم أن لا أحد أعرف بالفرائض من عليّ× .

### 11ـ مخالفة الرواية للواقع وواجب الإنصاف

من المسائل العقلائية أن ما قاله أو فعله المعصوم، سواء كان النبيّ الأكرم| أو الأئمة من ولده^، لا يمكن أن يخالف الواقع، أو أن يجانب الإنصاف والعدل، سواء تعلق الأمر بالأحكام والقضاء أو أمور أخرى. وهذا معيار ثابت لا بُدَّ للباحث أن يضعه نصب عينيه.

ومن الروايات الغريبة عن الواقع والإنصاف ما نقله المرحوم التستري، من أن ثلاثة نفر أتَوْا إلى عليّ× يريدون منه أن يقسِّم بينهم 17 ناقة، وأنه× أضاف واحداً من ملكه الخاصّ؛ ليصبح عددها 18، وتكون القسمة منصفة (ادّعى واحدٌ منهم أن له النصف، وادّعى الثاني الثلث، وادعى الثالث التسع، حيث أعطى للأول 9، وللثاني 6، وللثالث 2)، فأرضى الثلاثة جميعهم، وأنصفهم حقّهم، وبقي الجمل الذي أضافه الإمام× في الأخير له، (وهي مسألة عادية في القِسْمة، بحيث يُضاف واحدٌ حتى تكون القسمة قابلةً للتقسيم).

وقد تُنوقلَتْ هذه الرواية على أنّها من الأمر العجيب، ومورد الفخر والافتخار، إلاّ أن صاحب الكتاب رأى أن تلك القسمة كانت بخلاف ما يقتضيه الواقع، وما تستدعيه العدالة والإنصاف، حيث قد أعطى لكلّ واحد أكثر من حقّه، ووقع الجور على أحدهم([[883]](#endnote-864)).

وبالإضافة إلى ما قاله المؤلِّف من أنَّها قِسْمةٌ حملَتْ الظلم وعدم الإنصاف، فإن المسألة يمكن النظر إليها من زاويةٍ أخرى، وهي كيف يقبل الإمام تقسيم ثروة لا يعلم مالكها؟! فمن أين أتَوْا بتلك الجمال؟!([[884]](#endnote-865)).

### 12ـ تشابه الرواية وأساطير بعض الأقوام

من المعايير في باب نقد الرواية أن تشبه الرواية بعض الأساطير التي سادَتْ في الأزمنة السابقة، والتي تلوح بدخول الثقافات السابقة في أوساط المجاميع الحديثية وتغلغلها بطريقةٍ أو بأخرى.

ومن تلك الروايات، التي هي أقرب إلى أساطير الأولين، تلك التي تتحدَّث عن أنّ حياة النبيّ الأكرم تشمل أموراً غريبة وعجيبة، كالرواية الطويلة التي ممّا جاء فيها أن النبيّ| وقف على صخرة وسمع صوتاً يخرج من جبل: الويل لك من محمد خير المرسلين([[885]](#endnote-866)). ليقول المؤلِّف: ...أساطير تشبه أساطير الهنود القدامى والأمم الغابرة([[886]](#endnote-867)).

### ملاحظة

في ختام كلّ قسم من الفضائل والمثالب يذكر السيد هاشم معروف الحسني نماذج من روايات أهل السنة؛ وذلك بلحاظ كون معايير النقد واحدة عند الفريقين. ولعل غرضه من هذا الدرج لبعض روايات أهل السنّة بيان أنه كما أن كتب أهل السنّة تحوي روايات في الفضائل والمثالب غير معتبرة، ولم تخضع للتنقيح والنقد، كذلك الأمر محتمل بالنسبة إلى المجاميع الحديثية الشيعية، ووجود هذه الفجوات لا يعني أن كل الكتب والمجاميع الحديثية عند الفريقين فقدَتْ اعتبارها، وسقطت؛ بلحاظ الحكم على بعض رواياتها بالوضع. وهي خطوة لبيان أن مسألة الغلوّ لا تقتصر على كتب الحديث الشيعية.

لكنّ المؤلِّف يقول: إن مسألة الغلوّ وإنْ ابتُليت بها أحاديث الفرقتين، إلاّ أنها عند الشيعة في درجة أخفّ من تلك التي عرفتها كتب أهل السنّة؛ وذلك لأنّ أحاديث الفضائل لعليّ وأهل البيت^ التي تناقلها الرواة السنة وبكثرة جعلت الغلاة في مدرسة السنّة يسارعون إلى وضع أحاديث في الخلفاء الثلاثة، بالإضافة إلى أن علماء الشيعة لم يدَّعوا صحّة كتبهم، بينما نجد على ضفّة الفريق الآخر القول بأن كتبهم الحديثية صحيحة، بل يُغالون كثيراً في قولهم: إن كتاب البخاري أصح كتابٍ بعد كتاب الله، مع علمهم بوجود الروايات الضعيفة والموضوعة فيه. وكما أنّ السنّة لا يفصحون عن قضية الغلوّ كذلك الشيعة لا يفصحون عنها([[887]](#endnote-868)).

### خاتمة البحث (نقدٌ كُلِّي)

لقد سعى السيد هاشم معروف الحسني إلى إثبات وجود الوضع في بعض كتب الحديث التي خصَّصها بالنقد (معالم الزلفى، كتاب سُلَيْم، مشارق الأنوار، قضاء عليّ×، نزهة الأبصار، و...)، ولم يقتصر على نقد السند ومتن الروايات، بل اتَّخذ كل المعايير من صدور السند وصدور المتن. لكنّ الجالب في أسلوب ومنهج هاشم معروف الحسني هو فرزه لأسباب وعلّة الوضع في الكثير من الموارد. فخلص إلى عدّة عوامل كانت سبباً مباشراً أو غير مباشر في تواجد حركة الوضع، ومن أهمّها:

1ـ عمل أعداء الشيعة على إظهار الشيعة والتشيُّع بصورةٍ بشعة([[888]](#endnote-869)).

2ـ الانحراف الفكري للغلاة، وعبثهم بقدسيّة الروايات([[889]](#endnote-870)).

3ـ محاولة أهل السنّة إيجاد روايات في الفضائل والمثالب، على نفس منوال ما لدى الشيعة([[890]](#endnote-871)).

4ـ إبداء صورة الأئمّة وحياتهم بشكلٍ أسطوري؛ لتفويت أيّ فرصةٍ أمام أتباعهم في الاقتداء بهم([[891]](#endnote-872))، على نفس المنوال الذي سار عليه القسِّيسين في رفع مقام عيسى× إلى درجة لا يمكن للبشر الاقتداء به.

5ـ إفساد أحاديث الأئمّة، وإيجاد حالة من الهَرْج والمَرْج في وسطها، ممّا يصعب الطريق أمام طالبها([[892]](#endnote-873)).

6ـ إيجاد نوع من الاتفاق والتوافق مع الآراء الفقهية للمذاهب الأخرى([[893]](#endnote-874)).

7ـ التدخُّلات ذات الصبغة المؤامراتية لأعداء الإسلام، من مستشرقين وغيرهم([[894]](#endnote-875)).

وفي الجملة فالكتاب (الموضوعات في الآثار والأخبار)، شأنه شأن باقي الإنتاجات البشرية، كما أنّ له نقاط قوة كذلك له نقاط ضعف. ومن نقاط قوّته أنه عمل على تعرية جذور الوضع في الكثير من الموارد، وإجراؤه لعملية النقد وفق معايير متعدّدة.

أما نقاط الضعف في (الموضوعات في الآثار والأخبار) بشكلٍ كُلِّي:

### أـ في نقده لمتن الروايات

1ـ اعتماده على الافتراض والاحتمال، كقوله: إنّ الشيخين لا يمكن أن يكونا موقع الإهانة والإساءة في رواياتنا... وهذا يحتاج إلى دليلٍ واقعي، وليس مجرّد الاحتمال.

2ـ انطلاقه من الحكم على البعض ليشمل الكُلّ؛ فإنّ وجود روايات أحد الكتب في مثلَّث الوضع لا يعني أن يصدر الحكم بالوضع على كلّ الكتاب.

3ـ لا يمكن عدّ كلّ تفسير باطني، ومختلف عن العرف اللغويّ، باطلاً. فالنبيّ الأكرم| نفسه قد بيَّن وجود الباطن: «ما من آية إلاّ ولها ظهرٌ وبطن». والسيد هاشم معروف الحسني لم يصرِّح ببطلان التفسير الباطني، أو ما يصطلح عليه بـ (التأويل). وحتى إنْ كان يرى أنّ هناك قسماً من التأويل مردودٌ فما هي المعايير والملاكات التي اعتمد عليها في ردّه وعدم قبوله لتلك التفاسير؟!

كما أنه قد ردّ عدّة روايات في تأويل الآيات التي لم يُعلَم ما هو الظاهر أو النصّ الذي خالفَتْه، وخرجت عنه.

4ـ حكمه بالغرابة على روايات كثيرة. لكن الكاتب لم يبيِّن ملاك الغرابة فيها. فأن يتحدّث النبيّ عن أمور غيبية ليس غريباً؛ لأنّه يستمدّ بعض الأمور والأخبار من الغيب، وهو أمر طبيعيّ في ساحتهم المقدَّسة. فأنْ تتحدث الرواية عن أمور ماورائية هو شيءٌ طبيعيّ؛ بلحاظ انفتاح المعصوم× على عالم الغيبيّات، والاعتقاد بهذا لا يعدّ غلوّاً، بل الحكم عليه بالغلوّ مذمومٌ. ومتى كان الاستئناس بالأمور الغيبية معياراً في ردّها أو قبولها؟!

5ـ استبعاده للكثير من الروايات، وخصوصاً تلك التي تتحدّث عن أمور تتعلق بالنبيّ والنبوة قبل البعثة؛ بحجّة عدم وجود الداعي للمعجزات والكرامات. والسؤال ما هو دليله؟ ألا يمكن القول: إن وجود بعض المعجزات قبل البعثة كان بغرض تهيئة النفوس للتعرُّف على أن النبيّ شخصية ليست بالعادية، حتّى في ميلادها وواقع نشأتها.

ثم إن وجود المعجزة قبل البعثة مسانِدٌ للبعثة، ومقوٍّ لها، وليست البعثة ونزول الوحي شرطاً في حدوث المعجزة. فالمعجزة تحدث متى رأى الله سبحانه وتعالى الصلاحية في حدوثها. وإذا وصلت إلينا عبر أخبار معتبرة فقبولها واجبٌ، ما دام لا يوجد فيها محذور عقليّ أو عقلائي. ولربما كان ردّ هذه الروايات بلحاظات أخرى ووفق معايير أخرى. لكنّ نقد المؤلف لها لم يكن دقيقاً وصلباً.

6ـ تعارض الروايات يكون دليلاً على وضعها، بشرط انعدام قابلية الجمع بينها، كأنْ تؤوَّل ﴿**كهيعص**﴾ واحدة من الحروف المقطَّعة، والتي تعدّ رموزاً لا يمكن أن تحمل أكثر من معنى. فتأويلها حتّى لو تعدَّدت الروايات مشروط بأن يكون بين الروايات انسجامٌ ويسمح بالجمع بينها. أما لو أوّلت الكاف مثلاً بكربلاء، وتأتي رواية أخرى تأوّلها بشكلٍ مختلف تماماً، ففي هذه الحالة تسقط الروايات، وتعدّ من صنع الوضّاعين.

7ـ لإثبات وضع إحدى الروايات يعمد إلى الاستدلال برواية متَّهمة وبشدّة بالوضع، كما فعل في ردّه علم النبيّ الأكرم| بالغيب، حيث استدلّ بروايةٍ فيها أن النبيّ الأكرم| قال لأصحابه: «أنا أعلم بأمور دينكم، وأنتم أعلم بأمور دنياكم». ويقول المؤلف: إنّ هذه الرواية تبيِّن أنّ النبيّ الأكرم| لم يدَّعِ بأنه يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون([[895]](#endnote-876)). بينما هذه الرواية التي استدلّ بها المؤلِّف لا تخلو من إشكالٍ، بل لقد أثبت العديد من علمائنا، كالسيد مرتضى العسكري، أنها واحدة من الموضوعات.

### ب ـ في نقده لسند الروايات

أما سند الروايات ورجالها في هذا الكتاب فهي مورد تحقيق كبير، والكلام فيه عريض. والظاهر أن الكتاب كان لغرض بيان منهاج خاصّ في الكتاب، وليس لإجراء نقدٍ رجاليّ، الأمر الذي يحتاج إلى مجالٍ أكثر تفصيلاً. بالإضافة إلى العديد من الإشكالات التي رافقت عملية تقييمه لسند ومصدر الروايات. ونذكر منها على سبيل المثال:

1ـ ما صرَّح به حول الرواية التي جاء في سندها أبو بصير، حيث قال: كلٌّ من المكنَّيَيْن بأبي بصير هما من المتَّهمين، رغم أن هناك توثيقاً لأبي بصير إذا ذكر بشكلٍ مطلق؛ لأنّه مردَّد بين يحيى بن أبي القاسم الأزدي والليث بن البختري، وكلاهما من الثقات([[896]](#endnote-877))، ومن الأجلاّء.

2ـ لقد تعرّض لجابر الجعفي، ووصفه في أكثر من موقع بالكذب والضعف... إضافة إلى أنّ جابر قد روى روايتين في فضل أبي بكر وعمر، وحظيَتْ بالقبول لديه!([[897]](#endnote-878)).

الهوامش

**قسيمة الاشتراك**

مجلة الاجتهاد والتجديد

**🞎 أفراد 🞎 مؤسسات**

اســــم المشترك:

العنوان الكامل:

الهاتــــف:.................فاكــــس:

مدة الاشتراك:....................... ابتــداءً مـــن:

المبلغ:......................عـــدد النســـــخ:

نقـداً إلى:............................ شيك مصرفي:

التــــاريــخ:.......................التوقيــــع:

الاشتراك السنوي

**سائر الدول:** 🞎**للأفراد 100 دولار** 🞎**للمؤسسات 200 دولار (خالصة أجور البريد)**

ثمن النسخة

⮘لبنان 5000 ل.ل ⮘سوريا 150 ل.س ⮘الأردن 2.5 دينار ⮘الكويت 3 دينار   
⮘العراق 3000 دينار ⮘الإمارات العربية 30 درهماً ⮘البحرين 3 دينار ⮘قطر 30 ريالاً ⮘السعودية 30 ريالاً ⮘عمان 3 ريال ⮘اليمن 400 ريالاً ⮘مصر 7 جنيهات ⮘السودان 200 دينار ⮘الصومال 150 شلناً ⮘ليبيا 5 دنانير ⮘الجزائر 30 ديناراً ⮘تونس 3 دينار ⮘المغرب 30 درهماً ⮘موريتانيا 500 أوقية ⮘تركيا 20000 ليرة ⮘قبرص 5 جنيهات ⮘أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى 10 دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

**Autumn 2013-1434 / Winter 2014-1435 7 - 8 st Year – No. 28 - 29**

**Editor-in-chief:**

Haidar Hobballah

**Editor-in-Director:**

Mohamad Dohaini

**Responsible Director:**

Rabie Sowaidan

**Correspondence:**

**To the office of the Editor-in-chief**

**P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon**

**E-mail: info@nosos.net**

1. (\*) أحد أبرز الفقهاء والمراجع المعاصرين، وتلامذة السيد الشهيد الصدر، الرئيس السابق للسلطة القضائية في إيران، ورئيس دائرة معارف الفقه الإسلامي، له مؤلّفات علميّة قيّمة. [↑](#footnote-ref-1)
2. (\*) باحثٌ في الحوزة والجامعة. حائزٌ على دكتوراه في العلوم السياسية. عضو الهيئة العلمية في كلية الفكر السياسي الإسلامي، وأستاذٌ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة المفيد في قم. [↑](#footnote-ref-2)
3. () مجموعة آثار أفلاطون، الجمهورية، المقطع 543. [↑](#endnote-ref-1)
4. () المصدر السابق، القطعة 412. [↑](#endnote-ref-2)
5. () أرسطو، السياسة: 116. [↑](#endnote-ref-3)
6. () ماكيافيلي، گفتارها: 199. [↑](#endnote-ref-4)
7. () كوننتين، فلسفه سياسي: 250. [↑](#endnote-ref-5)
8. () أشتراوس، الحقوق الطبيعية والتاريخية: 209 ـ 210. [↑](#endnote-ref-6)
9. () مير موسوي، مصلحت همگاني وحکومت ديني: 36 ـ 66. [↑](#endnote-ref-7)
10. () فاكر ميبدي، «مصلحت نظام در أنديشه إمام خميني»؛ إمام خميني وحكومت إسلامي، 7 (أحكام حكومتي ومصلحت): 321 ـ 323. [↑](#endnote-ref-8)
11. () رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: 110 وما بعدها. [↑](#endnote-ref-9)
12. () الغزالي، المستصفى في علم الأصول. [↑](#endnote-ref-10)
13. () الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة 1: 393 ـ 409. [↑](#endnote-ref-11)
14. () المصدر السابق 1: 17. [↑](#endnote-ref-12)
15. () البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية: 110 وما بعدها. [↑](#endnote-ref-13)
16. () مير أحمدي، نظريه مقاصد الشريعة در فقه سياسي أهل‏ سنّت: 70 ـ 89. [↑](#endnote-ref-14)
17. () مير موسوي، مصلحت همگاني وحکومت ديني: 36 ـ 66. [↑](#endnote-ref-15)
18. () الصرامي، أحكام حكومتي ومصلحت: 214 ـ 256؛ الصرامي، در آمدي بر چالش‏هاي نظري مصلحت ودموكراسي در أنديشه سياسي شيعه: 181 ـ 185. [↑](#endnote-ref-16)
19. () انظر: شفيعي، كنش ارتباطي وگفتمان مصلحت در جمهوري إسلامي إيران: 137 ـ 164. [↑](#endnote-ref-17)
20. () الحسيني، «ضوابط أحكام حكومتي»، أحكام حكومتي ومصلحت 7: 98 ـ 108. [↑](#endnote-ref-18)
21. () المصدر السابق: 70. [↑](#endnote-ref-19)
22. () الإمام الخميني، صحيفة النور 1: 170 ـ 171. [↑](#endnote-ref-20)
23. () خسرو پناه، گفتمان مصلحت در پرتو شريعت وحكومت: 74. [↑](#endnote-ref-21)
24. () مشروح وقائع جلسة مراجعات القانون الأساسي 3: 1537. [↑](#endnote-ref-22)
25. () أمير أحمدي زاده، مصلحت وعرفي شدن حقوق، العدد 13: 99 ـ 109. [↑](#endnote-ref-23)
26. () تقوي، «مصلحت به عنوان پارادايم حكومت إسلامي»، إمام خميني وحكومت إسلامي، أحكام حكومتي ومصلحت 7: 84 ـ 89. [↑](#endnote-ref-24)
27. () يزداني مقدم، إدراكات اعتباري، مصلحت وسكولاريزاسيون، العدد 13: 120 ـ 136. [↑](#endnote-ref-25)
28. () الصرامي، أحكام حكومتي ومصلحت: 79 ـ 80. [↑](#endnote-ref-26)
29. () حقيقت، تحديد مصلحت، فرهنگ أنديشه، العدد 13: 26 ـ 34. [↑](#endnote-ref-27)
30. () حقيقت، مسئوليت‏هاي فراملي در سياست خارجي دولت إسلامي، صفحات متعددة. [↑](#endnote-ref-28)
31. () الإمام الخميني، صحيفة النور 20: 171. [↑](#endnote-ref-29)
32. () حقيقت، ‌«شناختي در فقه سياسي شيعه»؛ فصلية علمية ـ أبحاث شيعية ‌«تحوّلي روش شناسي»، العدد 29: 193 ـ 207. [↑](#endnote-ref-30)
33. () مير موسوي، مصلحت همگاني وحکومت ديني: 36 ـ 66. [↑](#endnote-ref-31)
34. () انظر: حقيقت، «ظرفيت ‏سنجي مفاهيم سياسي مدرن»؛ مجلة العلوم السياسية، العدد 38: 131 ـ 138. [↑](#endnote-ref-32)
35. (\*) كاتبٌ وباحث. من المملكة العربيّة السعودية. [↑](#footnote-ref-3)
36. () Peirce 1877; The Fixation of Belief; Pop Sci Mo, v. 12, pp 1-15 " It is not in the least the question whether, when the premisses are accepted by the mind, we feel an impulse to accept the conclusion also. It is true that we do generally reason correctly by nature. But that is an accident; the true conclusion would remain true if we had no impulse to accept it; and the false one would remain false, though we could not resist the tendency to believe in it. [↑](#endnote-ref-33)
37. () Goldhaber & Nieto 2010; p. 940. [↑](#endnote-ref-34)
38. () Brodhead & Paris 1831; Pharmacologia; p. 27. [↑](#endnote-ref-35)
39. () Ian Maclean; Logic, Signs and Nature of the Renaissance 2002; p. 207. [↑](#endnote-ref-36)
40. () Pollak, Melissa 2002; Sci & Eng Inicators; Public Attitudes and Public Understanding: Science Fiction and Pseudoscience, pp. ch. 7. [↑](#endnote-ref-37)
41. () Magendie 1843; An Elementary Treatise on Human Physiology; p. 150. [↑](#endnote-ref-38)
42. () Shermer 1997; Why People Believe Weired Things, Superstition, and Other Confusions of our time; p. 17 - 33. [↑](#endnote-ref-39)
43. () Kuhn 1996; The Structure of Scientific Revolutions. 3rd ed. [↑](#endnote-ref-40)
44. () Cain, D. M. and Detsky, A. S. Everyone's a Little Bit Biased (Even Physicians) JAMA 2008;299(24) : 2893-289. [↑](#endnote-ref-41)
45. () Ruth Fischbach and Joyce Plaza; Columbia Center for New Media Teaching & Learning (CCNMTL) in collaboration with the Columbia University Center for Bioethics and the Columbia University Office for Responsible Conduct of Research.

    [http: //ccnmtl. columbia. edu/projects/rcr/rcr\_conflicts/foundation/](http://ccnmtl.columbia.edu/projects/rcr/rcr_conflicts/foundation/) [↑](#endnote-ref-42)
46. () السبحاني، الرسائل الأربع: 66: «يشترط في جواز العمل بالرأي، فضلاً عن رجوع الغير إلى مَنْ يجوز له العمل به، استنباط الحكم عن أدلّته الشرعيّة. وهذا موقوفٌ على تحصيل مقدِّمات إليك بيانها». [↑](#endnote-ref-43)
47. () دروس في علم الأصول ١: ١٧٤.

    والذي ندركه بعقولنا أن مولانا سبحانه وتعالى له حقّ الطاعة فى كلّ ما ينكشف لنا من تكاليفه بالقطع أو بالظنّ أو بالاحتمال، ما لم يرخِّص هو نفسه فى عدم التحفُّظ. وهذا يعني أن المنجزية ليست ثابتة للقطع بما هو قطع، بل بما هو انكشاف، وأن كلّ انكشاف منجّز مهما كانت درجته، ما لم يحرز ترخيص الشارع نفسه في عدم الاهتمام به. [↑](#endnote-ref-44)
48. () دروس في علم الأصول ١: ٧٢: «والدليل الناقص إذا حكم الشارع بحجّيته، وأمر بالاستناد إليه في عملية الاستنباط، على الرغم من نقصانه، أصبح كالدليل القطعي، وتحتّم على الفقيه الاعتماد عليه. ومن نماذج الدليل الناقص الذي جعله الشارع حُجّةً: خبر الثقة؛ فإنّ خبر الثقة لا يؤدّي إلى العلم؛ لاحتمال الخطأ فيه أو الشذوذ. فهو دليل ظنّي ناقص، وقد جعله الشارع حجّةً، وأمر باتّباعه وتصديقه، فارتفع بذلك في عملية الاستنباط إلى مستوى الدليل القطعي». [↑](#endnote-ref-45)
49. () الشيخ جعفر السبحاني، الإيمان والكفر: ٥٠. [↑](#endnote-ref-46)
50. () كمثال: راجع: د. حيدر حب الله، الوضع في الحديث الشريف، دراسة في المواجهة وأساليبها: «ظهر من مطاوي ما أسلفناه أهمّية دراسة الوضع والحديث الموضوع، ورأينا كيف أنّ هذا الأمر يكاد لا يخلو منه كتابٌ في الحديث، وأنّ الأهم من كلّ شيء أن يملك المشتغل بالحديث ثقافةً وخبرة وحسّاً تسمح له مع اجتماعها بالتقاط عناصر القوة والضعف في هذه الرواية أو تلك؛ كي لا يطيح بحديث قد صدر واقعاً نتيجة استعجاله الأمور، أو حرقه المراحل، ولا تنطلي عليه كذبة كاذب، فيُدخل في الدين ما ليس منه». [↑](#endnote-ref-47)
51. () بحوث في علم الأصول ٤: ٢٧٠. [↑](#endnote-ref-48)
52. () دروس في علم الأصول: ٢٧٠. [↑](#endnote-ref-49)
53. () Feingold, M. (1999) , The measure of reality: Quantification and western society, 1250ـ1600. J. Hist. Behav. Sci. , 35: 423. [↑](#endnote-ref-50)
54. () Personal Biases - Barriers to Decision Making, Boundless Open Textbooks:

    [https: //www. boundless. com/management/decision-making/barriers-to-decision-making/personal-biases/](https://www.boundless.com/management/decision-making/barriers-to-decision-making/personal-biases/) [↑](#endnote-ref-51)
55. () بحوث في علم الأصول ٤: ٣١١. [↑](#endnote-ref-52)
56. () أصول الحديث: ٧٣ ـ ٧٥. [↑](#endnote-ref-53)
57. () علي محمد الحمد، أزمة العلوم الشرعية في مقابل المنهجية العلمية الحديثة. [↑](#endnote-ref-54)
58. () Daston and Galison, 2007.

    "Objectivity is the idea that scientists, in attempting to uncover truths about the natural world, must aspire to eliminate personal biases, a priori commitments, emotional involvement, etc". [↑](#endnote-ref-55)
59. () Jan Golinski "How To Be Objective" The American Scientist, July-August 2008, v96, p332.

    "When factual claims are evaluated, the persona of the scientist is as much at stake as the procedures that were followed". [↑](#endnote-ref-56)
60. () Personal Biases - Barriers to Decision Making.

    Boundless Open Textbooks [https: //www. boundless. com/management/decision-making/barriers-to-decision-making/personal-biases/](https://www.boundless.com/management/decision-making/barriers-to-decision-making/personal-biases/)

    "Confirmation bias: This is probably the most common and the most subliminal, as many people naturally exhibit this bias without even knowing it. Often times called selective search for evidence, confirmation bias occurs when decision makers seek out evidence that confirms their previously held beliefs, while discounting or diminishing the impact of evidence in support of differing conclusions". [↑](#endnote-ref-57)
61. () انظر كمثال: قانون الغذاء والدواء ومستحضرات التجميل الأمريكي:

    The United States Federal Food, Drug, and Cosmetic Act (abbreviated as FFDCA, FDCA, or FD&C).

    والذي أقرّه الكونجرس الأمريكي في العام ١٩٣٨م، بضغوط شعبية، بعد وفاة مئة شخص في حادثة تسمُّم دوائي. [↑](#endnote-ref-58)
62. () DEPARTMENT OF HEALTH AND HUMAN SERVICES.

    42 CFR Part 50.

    45 CFR Part 94.

    [Docket Number NIH–2010–0001] RIN 0925–AA53.

    "-Maintaining objectivity in research requires a commitment from Institutions and their Investigators to completely disclose, appropriately review, and robustly manage identified conflicts.

    -The Institution is responsible for complying with the regulations, including maintaining a written and enforced FCOI policy; managing, reducing, or eliminating identified conflicts; and reporting identified conflicts to the PHS Awarding Component. The reports denote the existence of an FCOI and the Institution’s assurance that it has been managed, reduced, or eliminated". [↑](#endnote-ref-59)
63. () السيد محمد سعيد الحكيم، فاجعة الطف: ٥١٩. [↑](#endnote-ref-60)
64. () انظر كمثال: مدير مكتب سماحة المرجع الشيخ بشير النجفي في لقائه مع إحدى الفضائيات: إن المرجعية صمام الأمان للشارع الإسلامي (22/8/2013): «مبيناً في هذا الصدد موقف المرجع وحجم مسؤوليته الكبرى في أداء عمله الأوّل، وهو بيان الأحكام الشرعية في المقام الأول، ذلك عن طريق استنباطها من المصادر المتوافرة لديه، وبعد أخذها من مظانّها الشرعية، ومواردها في القرآن والسنّة النبوية الأئمة الأطهار^».

    وانظر كمثال: موقع سماحة المرجع الشيخ بشير النجفي: «رجل عزم على الحجّ، ولكنّه لم يخمس، وضاق الوقت، فماذا يفعل؟ **الجواب**: يمكنه أن يخمِّس ما ينفقه على الحجّ فقط، ثم يخمس سائر أمواله بعد العودة من الحجّ فوراً. وإنْ عجز عن ذلك أيضاً ففي مثل هذه الحال يمكنه أن يتّصل بنا مباشرةً بالهاتف أو الفاكس، أو بواسطة مدير مكتبنا في بريطانيا، ويتمّ محاسبته وتحديد ما عليه من الخمس، ويدفع المقدار الذي لا يضرّ بالحال، ولا يعوقه عن إتمام الحجّ، ويبقى الباقي في ذمته إلى التمكُّن من الوفاء، ولو أقساطاً. والله العالم». [↑](#endnote-ref-61)
65. () السيد مرتضى العسكري، معالم المدرستين، ج٢. [↑](#endnote-ref-62)
66. () موقع السيد السيستاني ـ الاستفتاءات:

    [http: //www. sistani. org/index. php?p=525390&id=463](http://www.sistani.org/index.php?p=525390&id=463) [↑](#endnote-ref-63)
67. (\*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية. [↑](#footnote-ref-4)
68. () الأصول العامة، النصّ: 191. [↑](#endnote-ref-64)
69. () أصول الفقه 2: 320. [↑](#endnote-ref-65)
70. () الرسائل 1: 320. [↑](#endnote-ref-66)
71. () مطارح الأنظار: 249. [↑](#endnote-ref-67)
72. () أصول الفقه 2: 91. [↑](#endnote-ref-68)
73. () أنوار الهداية1: 105. [↑](#endnote-ref-69)
74. () لقد تحدّث الأصوليون عن السيرة العقلائية وضرورتها حين حديثهم عن الأمارات الأصولية والقواعد الفقهية. وبعبارة أخرى: إنّ كلامهم في الاضطرار ضمن المبنى العقلي ليس لإثبات الاضطرار لكلّ البناءات العقلية، وإنما كان لغرض الإثبات الجزئي، أي تلك المجموعة من البناءات التي استعملت في الأصول والفقه على أنها إذا رفعت حصل الاختلال في نظام الحياة وفسد نظامها.

    **وهنا قد يرد إشكال على هذا المقال**؛ إذ نسعى إلى إثبات الاختلال والاضطراب بالنسبة إلى كل السيرة العقلائية، وليس لجزء منها، وهو ما يخالف رأي العلماء الذين أثبتوا الجزئي، دون الكلي.

    **والجواب على هذا الإشكال**:

    **أولاً**: إن المقال ليس في صدد نسبة القول بالاضطرار الكلّي في البناءات العقلية إلى الأصوليين. وسنعمل على نقل آرائهم، وتبيينها بكل أمانة.

    **ثانياً**: الهدف الأصلي لهذا المقال هو البحث في ذلك القسم من السِّيَر العقلائية التي هي مورد الاستعمال في الفقه والأصول، وقبول وجود الاضطرار فيها يفي بغرض الفقيه.

    **ثالثاً**: إن الإثبات الجزئي في مباحثهم لا يعني انتفاءه في باقي الموارد. ومن خلال تنقيح المناط في كلامهم نستطيع إثباته بنفس المقدار والكيفية لباقي الموارد، دون اختلاف.

    **رابعاً**: الإثبات الجزئي ضمن الإشكال الذي ستتناوله المقالة يكفي على المبنى المشهور. فالمقال في صدد البحث عن السبب وراء عدم التزام علماء الأصول بعقلائية السيرة، في حين نجدهم مذعنون بالاضطرار في البناء العقلائي، وذهابهم إلى ضرورة إثبات عدم الردع للقول بالحجية. [↑](#endnote-ref-70)
75. () السيد الطباطبائي، حاشية الكفاية 2: 205. [↑](#endnote-ref-71)
76. () الخميني، الرسائل 2: 123. [↑](#endnote-ref-72)
77. () بحر الفوائد 1: 36. [↑](#endnote-ref-73)
78. () تهذيب الأصول 3: 144. [↑](#endnote-ref-74)
79. () حاشية الكفاية 2: 205. [↑](#endnote-ref-75)
80. () حاشية الكفاية 2: 212. [↑](#endnote-ref-76)
81. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-77)
82. () السيد حسين البروجردي، نهاية الأصول 1: 472. [↑](#endnote-ref-78)
83. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-79)
84. () نهاية الأصول: 519. [↑](#endnote-ref-80)
85. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-81)
86. () السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة: 193. [↑](#endnote-ref-82)
87. () المصدر السابق: 192. [↑](#endnote-ref-83)
88. () أصول الفقه 2: 172. [↑](#endnote-ref-84)
89. () الأصول العامة: 192. [↑](#endnote-ref-85)
90. () الشهيد الصدر، دروس في علم الأصول 2: 115. [↑](#endnote-ref-86)
91. () أنوار الهداية 1: 105. [↑](#endnote-ref-87)
92. () مطارح الأنظار: 249. [↑](#endnote-ref-88)
93. () أصول الفقه 2: 91. [↑](#endnote-ref-89)
94. () المصدر السابق: 142. [↑](#endnote-ref-90)
95. () الإمام الخميني، الرسائل 2: 123. [↑](#endnote-ref-91)
96. () حاشية الكفاية 2: 205. [↑](#endnote-ref-92)
97. () الرسائل 2: 123. [↑](#endnote-ref-93)
98. () أصول الفقه 1: 227. [↑](#endnote-ref-94)
99. () المصدر السابق: 228. [↑](#endnote-ref-95)
100. () السيد محمد جعفر المروج الشوشتري، منتهى الدراية 7: 55. [↑](#endnote-ref-96)
101. () حاشية الكفاية 2: 205. [↑](#endnote-ref-97)
102. () البروجردي، الحاشية على الكفاية 2: 130. [↑](#endnote-ref-98)
103. () ولا ينافي هذا أن العلم حسنٌ من جهة أخرى، وهي كونه كمالاً للنفس، والجهل قبيحٌ؛ لكونه نقصاناً. [↑](#endnote-ref-99)
104. () نهاية الأصول: 519. [↑](#endnote-ref-100)
105. () الرسائل 1: 320. [↑](#endnote-ref-101)
106. () مجلة «كاوش نو در فقه»، العدد 62. [↑](#endnote-ref-102)
107. () «المبحث الأول في إمكان التعبُّد بالطرق والأصول». [↑](#endnote-ref-103)
108. () فوائد الأصول 4: 91. [↑](#endnote-ref-104)
109. () أنوار الهداية 1: 194. ويقصد بالمحقِّق المتقدِّم الشيخ النائيني في كتابه فوائد الأصول 4: 91. [↑](#endnote-ref-105)
110. () المصدر السابق: 105. [↑](#endnote-ref-106)
111. () منتهى الأصول 2: 113. [↑](#endnote-ref-107)
112. () المصدر السابق: 4. [↑](#endnote-ref-108)
113. () الأصول المهذبة: 66. [↑](#endnote-ref-109)
114. (\*) باحثٌ في الفقه الإسلامي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة الأديان والمذاهب في إيران. [↑](#footnote-ref-5)
115. () انظر: الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: 256، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، 1424؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 7: 94، دار الفكر، بيروت، 1417؛ الأنصاري، شرح روض الطالب من أسنى المطالب 4: 161، المكتبة الإسلامية؛ المحقِّق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام 4: 136، تعليق: محمد علي البقّال، إسماعيليان، قم، 1408؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام 14: 326، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، 1413؛ الخميني، تحرير الوسيلة 2: 477، دار العلم، قم، 1409؛ النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 41: 254، تحقيق وتصحيح: عباس القوجاني، دار إحياء التراث العربي؛ المرعشي النجفي، القصاص على ضوء القرآن والسنة (تقرير: السيد عادل العلوي) 1: 312، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1415. [↑](#endnote-ref-110)
116. () من الجدير بالذكر أن هناك اختلافاً في الآراء بشأن تحديد معيار الكبيرة، وتمييزها من الصغيرة. وقد ذكر العلامة الطباطبائي عدّة أقوال في تعريف الكبيرة، وكيفية تحديدها. وفي نهاية المطاف توصّل إلى نتيجة مفادها أن الكبيرة تعرف من خلال تشديد النهي عنها في الشريعة، أو الوعيد عليها بالنار، وما إلى ذلك. ثم قام بنقل بعض الروايات التي تدلّ على هذا المعيار من الكافي ومَنْ لا يحضره الفقيه وتفسير العياشي عن المعصومين^، فقد اشتملت هذه الروايات على مصاديق للذنوب الكبيرة. إن هذه المصاديق قد استندت **أوّلاً** إلى الآيات القرآنية، **وثانياً**: هي بأجمعها من الموارد التي تمّ التصريح أو التلويح أو التلميح فيها بالغضب الإلهي والوعيد بالنار والعذاب، وكفر مرتكبها، وما إلى ذلك. ثم أضاف العلامة إلى ذلك قائلاً: «والدليل على كبر المعصية هو شدّة النهي الوارد عنها، أو الإيعاد عليها بالنار، أو ما يقرب من ذلك، سواء كان ذلك في كتاب أو سنّة، من غير دليل على الحصر». انظر: تفسير الميزان 4: 282، تفسير الآية 31 من سورة النساء، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2006. [↑](#endnote-ref-111)
117. () الخميني، تحرير الوسيلة 2: 477. [↑](#endnote-ref-112)
118. () انظر: النجفي، جواهر الكلام 41: 448. [↑](#endnote-ref-113)
119. () الخوئي، مباني تكملة المنهاج، (بحث الحدود)، موسوعة الإمام الخوئي 41: 407، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، 1426. [↑](#endnote-ref-114)
120. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ج28، ح34987، مؤسسة آل البيت^، قم، 1409. [↑](#endnote-ref-115)
121. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-116)
122. () المصدر السابق، ح34570. وقد نقل هذا المضمون في رواية إسحاق بن عمار أيضاً. انظر: المصدر السابق، ح34571. [↑](#endnote-ref-117)
123. () المصدر السابق، ح34586. [↑](#endnote-ref-118)
124. () الكليني، الكافي 7: 242، ح12، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1407. [↑](#endnote-ref-119)
125. () المصدر السابق، ح13. [↑](#endnote-ref-120)
126. () المصدر السابق، ح16. [↑](#endnote-ref-121)
127. () انظر: محمد باقر المجلسي، الحدود والقصاص والديات: 60، تحقيق وتصحيح: علي فاضل، مؤسسة نشر الآثار الإسلامية، قم. [↑](#endnote-ref-122)
128. () من قبيل: الكذب، والغيبة، والنظر إلى المحرَّمات، والتجاهر بالفسق، والغصب، والنشوز، والتأخُّر في سداد الدين، وما إلى ذلك. [↑](#endnote-ref-123)
129. () مرادنا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هنا هو معناه الخاصّ، الذي يقع قسيماً للعقوبات الشرعية. [↑](#endnote-ref-124)
130. () نلاحظ هذه القاعدة بألفاظ مختلفة في أقوال الفقهاء وكتب القواعد الفقهية. انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية 8: 69، تصحيح وتعليق: محمد باقر البهبودي ومحمد تقي كشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، طهران، 1387؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي 3: 535، دفتر انتشارات إسلامي، قم، 1410؛ المحقق الحلّي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام 4: 155؛ ابن زهرة الحلبي، غنية النـزوع إلى علمي الأصول والفروع: 435، مؤسسة الإمام الصادق×، قم، 1417؛ العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية 5: 410، تحقيق: الشيخ إبراهيم بهادري، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1420؛ السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل في تحقيق الأحكام بالدلائل 16: 63، تحقيق وتصحيح: علي مرواريد وآخرين، مؤسسة آل البيت^، قم، 1418.

     وقد عنون صاحب وسائل الشيعة الباب الخاصّ بالتعزير كالتالي: (باب أنّ كل مَنْ خالف الشرع فعليه حدٌّ أو تعزير). انظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 28: 14، الباب الثاني من أبواب مقدّمات الحدود.

     وقد ورد ذكر هذه القاعدة في كتاب القواعد الفقهية (العناوين)، و(تسهيل المسالك)، على الشكل التالي: (كلُّ ما لم يرِدْ فيه حدٌّ من الشرع من المعاصي ففيه التعزير)، و(كل مَنْ خالف الشرع فعليه حدٌّ أو تعزير). انظر: المراغي، العناوين الفقهية 2: 627، دفتر انتشارات إسلامي، قم، 1418؛ الكاشاني، الملا حبيب، تسهيل المسالك إلى المدارك في رؤوس القواعد الفقهية: 16، المطبعة العلمية، قم، 1404. [↑](#endnote-ref-125)
131. () الكلبايكاني، الدرّ المنضود في أحكام الحدود 2: 151 ـ 152، تقرير: علي كريمي جهرمي، دار القرآن الكريم، قم، 1412. [↑](#endnote-ref-126)
132. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج28، البابان 2 و3 من أبواب مقدّمات الحدود. [↑](#endnote-ref-127)
133. () الخوانساري، جامع المدارك في شرح مختصر النافع 7: 98، 121، مؤسسة إسماعيليان، قم، 1405؛ الكلبايكاني، الدرّ المنضود في أحكام الحدود 2: 156. [↑](#endnote-ref-128)
134. () انظر: لطف الله الصافي، التعزير (أنواعه وملحقاته): 135، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1404. [↑](#endnote-ref-129)
135. () انظر: الخوئي، مباني تكلمة المنهاج، (بحث الحدود)، موسوعة الإمام الخوئي 41: 408؛ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية 2: 309، قم، نشر تفكُّر، قم، 1415؛ لطف الله الصافي، التعزير (أنواعه وملحقاته): 138. [↑](#endnote-ref-130)
136. () الخوانساري، جامع المدارك في شرح مختصر النافع 7: 98. [↑](#endnote-ref-131)
137. () سبق أن ذكرنا أن المراد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في هذه الموارد هو المعنى الأخصّ الذي يقع قسيماً للعقوبات الشرعية. [↑](#endnote-ref-132)
138. () الكلبايكاني، الدرّ المنضود في أحكام الحدود 2: 154 ـ 155. [↑](#endnote-ref-133)
139. () انظر: الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 4: 74، باب نوادر الحدود، ح5146، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، ط2، قم، 1404؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج28، الباب 24 من أبواب مقدّمات الحدود، ح4. [↑](#endnote-ref-134)
140. () هناك من كبار العلماء من شكَّك في اختصاص (قاعدة الدرء) بالشبهات الموضوعية. انظر: الخوانساري، جامع المدارك في شرح مختصر النافع 7: 3. وقد عمد بعضٌ آخر إلى تطبيق هذه القاعدة في موردة سرقة البضاعة إذا لم تكن لها ماليّة كبيرة. وإن موضوع هذا التطبيق هو الشبهة الحكمية القائلة: هل سرقة الشيء الفاقد للمالية توجب الحدّ أو التعزير أم لا تستوجب شيئاً من ذلك؟ انظر: المرعشي النجفي، السرقة على ضوء الكتاب والسنة (تقرير: السيد عادل العلوي): 204، قم، 1415. [↑](#endnote-ref-135)
141. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج28، الباب 3 من أبواب مقدّمات الحدود، ح2. [↑](#endnote-ref-136)
142. () من الجدير بالذكر أن التعزير في هذا البحث يتمّ التطرق إليه بوصفه واحداً من الأحكام الأولية في الإسلام. ونروم هنا أن نرى ما إذا كان موضوع هذا الحكم الأولي هو الأفعال التي تعتبر من الذنوب بالعنوان الأولي (الذنوب المنصوص عليها في الروايات) أم أنه يشمل غيرها أيضاً. وبعبارة أخرى: إن محور وموضوع بحثنا هو الأفعال بعنوانها الأولي. وعليه فإننا في هذا البحث لا نتطرَّق إلى دراسة حكم الموضوعات على فرض عروض العناوين الثانوية، من قبيل: المصلحة، وما إلى ذلك. ومن هنا لا يرِدُ الإشكال القائل بأن الحكم الحكومي من الأحكام الأوّلية، وهو مقدَّم على الأحكام الأولية لسائر الموضوعات، وبعد تطبيق الحكم الحكومي يعتبر الفعل ـ الذي لا يكون ذنباً في نفسه ـ ذنباً، ويكون التعزير عليه موافقاً للقاعدة؛ إذ يتبيّن من خلال ما ذكر أن هذه الرؤية وهذا الإشكال هو خروج عن محلّ بحثنا. وإن الإشارة إلى عدم كون المعصوم× مشرِّعاً ناظرة إلى هذه الزاوية من البحث، بمعنى أن المعصوم× ليست لديه صلاحية إصدار الحكم الأوّلي في العناوين الأوّلية للموضوعات، وإلاّ فليس هناك من شكٍّ في أن للمعصوم× أن يصدر الحكم بلحاظ الأحكام الحكومية. [↑](#endnote-ref-137)
143. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج28، ح34985. [↑](#endnote-ref-138)
144. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-139)
145. (\*) باحثٌ في الحوزة العلمية، وطالب في مرحلة الدكتوراه، فرع الكلام الشيعي، في جامعة الأديان والمذاهب. [↑](#footnote-ref-6)
146. ( (Human smuggling. [↑](#endnote-ref-140)
147. (( modern Age slavery. [↑](#endnote-ref-141)
148. () انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) 6: 111، تقرير: محمد علي توحيدي. [↑](#endnote-ref-142)
149. () انظر: العلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية 2: 261، مؤسسة الإمام الصادق×، ط1، 1420. [↑](#endnote-ref-143)
150. () انظر: الحلبي، الكافي في الفقه: 412، كتابخانه عمومي إمام أمير المؤمنين×، ط1، 1403. [↑](#endnote-ref-144)
151. () انظر: المصدر السابق: 261. [↑](#endnote-ref-145)
152. () انظر: علي أكبر دهخدا، لغت نامه دهخدا 11: 17294، نشر دانشگاه طهران، ط2، 1999. [↑](#endnote-ref-146)
153. () انظر: المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-147)
154. () انظر: معين، فرهنگ فارسي معين 2: 2607، نشر أمير كبير، ط4، 1982. [↑](#endnote-ref-148)
155. () انظر: لغت نامه دهخدا 11: 17294. [↑](#endnote-ref-149)
156. () انظر: أنيس إبراهيم، منتصر عبد الحليم، الصوالحي عطية، خلف الله محمد، المعجم الوسيط: 980، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، ط3، 1997. [↑](#endnote-ref-150)
157. () انظر: جعفري لنكرودي، ترمنولوجي حقوق: 51، كنج دانش، ط22، 2000. [↑](#endnote-ref-151)
158. () انظر: غياث اللغات. [↑](#endnote-ref-152)
159. () انظر: جامع الحكمتين أز فرهنگ علوم عقلي. [↑](#endnote-ref-153)
160. () لغت نامه دهخدا 3: 3549. [↑](#endnote-ref-154)
161. () انظر: فرهنگ فارسي معين. [↑](#endnote-ref-155)
162. () انظر: المصدر السابق 1: 379. [↑](#endnote-ref-156)
163. () الجرجاني، كتاب التعريفات: 17، ناصر خسرو، ط4، 1992. [↑](#endnote-ref-157)
164. () انظر: مجموعة من المؤلِّفين، مسائل مستحدثه پزشكي (المسائل الطبية المستحدَثة) 1: 267، پجوهشگران گروه فقه دفتر تبليغات إسلامي، شعبه خراسان رضوي، بوستان كتاب، 1993. [↑](#endnote-ref-158)
165. () محمد رضا ضميري، دختران وازدواج تحميلي، فصلية مطالعات راهبردي زنان، السنة السابعة، العدد 24: 30، صيف عام 2004. [↑](#endnote-ref-159)
166. () انظر: محمد تقي بهجت، رسالة توضيح المسائل: 378، انتشارات شفق، ط92، 1428؛ السبحاني التبريزي، رسالة توضيح المسائل: 447، مؤسسة الإمام الصادق، ط3، 1429؛ السيستاني، منهاج الصالحين: 3: 20؛ المنتظري، رسالة استفتاءات 1: 183، ط1. [↑](#endnote-ref-160)
167. () انظر: البقرة: 169؛ النور: 21. بيد أن هاتين الآيتين تتحدّثان عن الفحشاء نفسها، والنهي عنها، ولا تتعرَّضان إلى إشاعة الفحشاء. [المترجم]. [↑](#endnote-ref-161)
168. () انظر: النور: 33. [↑](#endnote-ref-162)
169. () المحدِّث النوري، مستدرك الوسائل 11: 187، مؤسسة آل البيت^، 1408. [↑](#endnote-ref-163)
170. () المصدر السابق 7: 232. [↑](#endnote-ref-164)
171. () الكليني، الكافي 8: 68، دار الكتاب الإسلامي، 1987. [↑](#endnote-ref-165)
172. () المصدر السابق 5: 382. [↑](#endnote-ref-166)
173. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 16: 55، مؤسسة آل البيت^، 1409. [↑](#endnote-ref-167)
174. () مستدرك الوسائل 13: 378. [↑](#endnote-ref-168)
175. () المصدر السابق 14: 13. [↑](#endnote-ref-169)
176. () انظر: الكليني، الكافي 7: 229؛ الطوسي، تهذيب الأحكام 10: 113، دار الكتاب الإسلامي، 1987؛ وسائل الشيعة 28: 283. [↑](#endnote-ref-170)
177. () تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية 2: 261. [↑](#endnote-ref-171)
178. () انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة 2: 298، مؤسسة مطبوعات دار العلم، ط1. [↑](#endnote-ref-172)
179. () انظر: الخوانساري، جامع المدارك في شرع المختصر النافع 7: 147، مؤسسة إسماعيليان، ط2، 1405. [↑](#endnote-ref-173)
180. () الكليني، الكافي 7: 45. [↑](#endnote-ref-174)
181. () انظر: الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 4: 157، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1413. [↑](#endnote-ref-175)
182. () مجموعة من الباحثين العاملين تحت إشراف السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، فرهنگ فقه مطابق مذهب أهل بيت^ [دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت^] 2: 304،، ط1، 1426. [↑](#endnote-ref-176)
183. () انظر: مكارم الشيرازي، أحكام پزشكي: 152، انتشارات مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالب، ط1، 1429. [↑](#endnote-ref-177)
184. () انظر: محمد المؤمن القمّي، كلمات سديدة: 166. [↑](#endnote-ref-178)
185. () انظر: الشيخ يوسف الصانعي، استفتاءات پزشكي (الأحكام الخاصة بالأطباء ـ الأحكام الخاصة بالمرضى): 137، ط12، 2009؛ أبو القاسم عليان نجادي، أحكام پزشكي مطابق با فتاوى...مكارم شيرازي: 122، نشر مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ط1، 2009. [↑](#endnote-ref-179)
186. () انظر: غلام حسين خدادادي، أحكام پزشكان وبيماران مطابق با فتاوى...محمد فاضل اللنكراني: 154، نشر مركز فقهي أئمة أطهار، ط1؛ دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت^ 2: 305. [↑](#endnote-ref-180)
187. () انظر: مكارم الشيرازي، أحكام پزشكي: 152. [↑](#endnote-ref-181)
188. () انظر: دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت^ 2: 295. [↑](#endnote-ref-182)
189. () انظر: زهراء آية اللهي، آثار فقهي ـ حقوقي فريب در ازدواج: 156. [↑](#endnote-ref-183)
190. () وسائل الشيعة 21: 22. [↑](#endnote-ref-184)
191. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-185)
192. () انظر: تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية 5: 336. [↑](#endnote-ref-186)
193. () السحاق هو أن تأتي المرأة من المرأة ما يأتيه الرجل منها. انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 9: 143، كتاب فروشي داوري، ط1، 1410. [↑](#endnote-ref-187)
194. () انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 41: 399، دار إحياء التراث العربي، ط7، بيروت. لا يخفى أن الاختلاف اللغوي لا يكون بين القيادة والمساحقة فقط، وإنّما هناك اختلاف لغوي بين القيادة والزنا، وبين القيادة واللواط أيضاً، فلاحِظْ. [المترجم]. [↑](#endnote-ref-188)
195. () وسائل الشيعة 20: 51. [↑](#endnote-ref-189)
196. () مستدرك الوسائل 18: 88. [↑](#endnote-ref-190)
197. () جامع المدارك في شرح مختصر النافع 7: 89. [↑](#endnote-ref-191)
198. () انظر: مصباح الفقاهة (المكاسب) 1: 381. [↑](#endnote-ref-192)
199. () انظر: المنتظري، كتاب الحدود: 190. [↑](#endnote-ref-193)
200. () انظر: التبريزي، أسس الحدود والتعزيرات: 219 ـ 220. [↑](#endnote-ref-194)
201. () أحمد بهشتي، خانواده در قرآن: 150. [↑](#endnote-ref-195)
202. () الكليني، الكافي 7: 163. [↑](#endnote-ref-196)
203. () انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية 6: 51؛ ابن فهد الحلّي، المهذَّب البارع في شرح المختصر النافع 4: 37. [↑](#endnote-ref-197)
204. () انظر: مرتضى الحائري اليزدي، كتاب الخمس: 478. [↑](#endnote-ref-198)
205. () خانواده در قرآن: 150. [↑](#endnote-ref-199)
206. () انظر: الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات (فارسي): 217. [↑](#endnote-ref-200)
207. () انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 10: 28. [↑](#endnote-ref-201)
208. () انظر: النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 22: 167. [↑](#endnote-ref-202)
209. () انظر: المصدر السابق 42: 55. [↑](#endnote-ref-203)
210. () الكليني، الكافي 7: 285. [↑](#endnote-ref-204)
211. () انظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 42: 56؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة 2: 151. [↑](#endnote-ref-205)
212. () انظر: جواهر الكلام 27: 335. [↑](#endnote-ref-206)
213. () انظر: الفراهيدي، كتاب العين 7: 231، دار الهجرة، ط2، 1409. [↑](#endnote-ref-207)
214. () انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 277، دار الفكر، ط1، 1424. [↑](#endnote-ref-208)
215. () انظر: الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: 636، ذوي القربى، ط1، 1416. [↑](#endnote-ref-209)
216. () انظر: الحلبي، الكافي في الفقه: 412. [↑](#endnote-ref-210)
217. () انظر: جواهر الكلام 43: 125. [↑](#endnote-ref-211)
218. () انظر: الكافي في الفقه: 384. [↑](#endnote-ref-212)
219. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-213)
220. () انظر: الصدوق، المقنع: 447، مؤسسة الإمام الهادي، ط1، 1415. [↑](#endnote-ref-214)
221. () انظر: المبسوط في فقه الإمامية 7: 284. [↑](#endnote-ref-215)
222. () انظر: التبريزي، استفتاءات جديد 1: 426. [↑](#endnote-ref-216)
223. () انظر: حسين علي باي، إفساد في الأرض چيست؟ مفسد في الأرض كيست؟ مجلة فقه وحقوق، العدد: 9. [↑](#endnote-ref-217)
224. () انظر: ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي 3: 499، انتشارات جماعة المدرِّسين في الحوزة العلمية في قم، ط2، 1410؛ انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام 14: 501، مؤسسة المعارف الإسلامية، ط1، 1413. [↑](#endnote-ref-218)
225. () انظر: الكافي في الفقه: 412؛ الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: 722، دار الكتاب العربي، ط2، بيروت، 1400؛ السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي 3: 499. [↑](#endnote-ref-219)
226. () انظر: السيد علي الطباطبائي الحائري، رياض المسائل 2: 490، مؤسسة آل البيت^، ط1. [↑](#endnote-ref-220)
227. () انظر: العلاّمة الحلّي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة 9: 239، دفتر انتشارات وابسته به جامعه مدرسين حوزة علمية قم، ط2، 1413؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام 14: 501؛ المحقِّق الحلّي، المختصر النافع في فقه الإمامية 1: 224، مؤسسة المطبوعات الدينية، ط6، 1418؛ قطب الدين الراوندي، فقه القرآن 2: 388، مكتبة المرعشي النجفي، ط2، 1405؛ الكلبايكاني، الدرّ المنضود في أحكام الحدود 3: 107، دار القرآن الكريم، ط1، 1412. [↑](#endnote-ref-221)
228. () انظر: الإمام الخميني، تحرير الوسيلة 3: 66، و555، 72، 541، 496، 489؛ الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات (فارسي): 486؛ التبريزي، استفتاءات جديد 2: 477؛ مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد 1: 21، انتشارات مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، ط2، 1427؛ المنتظري، رسالة استفتاءات 2: 254، 258؛ اللنكراني، جامع المسائل (فارسي) 2: 272، 295، 3: 508؛ موقع الشيخ الوحيد الخراساني، الأسئلة الشرعية، رعاية القوانين، السؤال رقم (731)؛ موقع الشيخ الصانعي، استفتاءات، مقرَّرات دولتها وحكومتها. [↑](#endnote-ref-222)
229. () الكليني، الكافي 5: 382؛ وسائل الشيعة 21: 266. [↑](#endnote-ref-223)
230. () جواهر الكلام 41: 510. [↑](#endnote-ref-224)
231. () انظر: العلاّمة الحلّي، المختلف 2: 261. [↑](#endnote-ref-225)
232. () دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت^ 2: 81. [↑](#endnote-ref-226)
233. () السيد الخوئي، منهاج الصالحين / (الموسوعة) 41: 384، نشر مدينة العلم، ط28، 1410. [↑](#endnote-ref-227)
234. () المقداد السيوري الحلّي، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع 4: 380، مكتبة المرعشي النجفي، ط1، 1405. [↑](#endnote-ref-228)
235. () النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: 722. [↑](#endnote-ref-229)
236. () التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، 4: 380. [↑](#endnote-ref-230)
237. () الدرّ المنضود في أحكام الحدود 3: 107. [↑](#endnote-ref-231)
238. () العلامة الحلي، مختلف الأحكام 9: 249. [↑](#endnote-ref-232)
239. () المدرسي اليزدي، استفتاءات كتبي، دفتر...مدرسي يزدي، قم، 1391. [↑](#endnote-ref-233)
240. () مكارم الشيرازي، استفتاءات كتبي، 1391. [↑](#endnote-ref-234)
241. () العلوي الحسيني الجرجاني، استفتاءات كتبي، قم، 1391. [↑](#endnote-ref-235)
242. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-236)
243. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-237)
244. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-238)
245. () الموسوي الأردبيلي، استفتاءات كتبي، قم، 1391. [↑](#endnote-ref-239)
246. () الملكوتي، استفتاءات كتبي، قم، 1391. [↑](#endnote-ref-240)
247. () الروحاني، استفتاء كتبي، قم، 1434. [↑](#endnote-ref-241)
248. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-242)
249. () الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات (فارسي)، قم، 1391. [↑](#endnote-ref-243)
250. () كرامي، استفتاءات كتبي، 2013. [↑](#endnote-ref-244)
251. () مدرسي يزدي، استفتاءات كتبي، 1391. [↑](#endnote-ref-245)
252. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-246)
253. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-247)
254. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-248)
255. () النابلسي، استفتاءات كتبي، صيدا، 2012. [↑](#endnote-ref-249)
256. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-250)
257. () مكارم الشيرازي، استفتاءات كتبي، 1391. [↑](#endnote-ref-251)
258. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-252)
259. (\*) مفكِّرٌ عالمي متخصِّص في الفكر الإسلامي، وأستاذ الأديان في جامعة فيرجينيا. [↑](#footnote-ref-7)
260. (\*) أستاذٌ جامعي، وباحثٌ في الفقه الإسلامي، وعميد كلّية العلوم الإسلامية في كربلاء. له مؤلَّفاتٌ فكرية وفقهية متنوِّعة. من العراق. [↑](#footnote-ref-8)
261. () د. علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام. [↑](#endnote-ref-253)
262. () برنارد لويس، الإسلام والحداثة. [↑](#endnote-ref-254)
263. () اقتصادنا 2: 724. [↑](#endnote-ref-255)
264. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-256)
265. () المصدر السابق: 2: 725. [↑](#endnote-ref-257)
266. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-258)
267. () المصدر السابق 2: 727. [↑](#endnote-ref-259)
268. () المصدر السابق: 293، 348. [↑](#endnote-ref-260)
269. () د. عبد الأمير زاهد، الحاجة الاقتصادية، مجلة دراسات اقتصادية؛ اقتصادنا: 396. [↑](#endnote-ref-261)
270. () د. عبد الأمير زاهد، جدليّة النصّ والعقل، مجلة دراسات فلسفية. [↑](#endnote-ref-262)
271. () اقتصادنا: 423. [↑](#endnote-ref-263)
272. () المصدر السابق: 424. [↑](#endnote-ref-264)
273. () أبو الأعلى المودودي، مسألة مِلْكيّة الأرض في الإسلام. [↑](#endnote-ref-265)
274. () اقتصادنا: 428. [↑](#endnote-ref-266)
275. () المصدر السابق: 409. [↑](#endnote-ref-267)
276. () المصدر السابق: 411. [↑](#endnote-ref-268)
277. () عصام العطية، القانون الدولي العام: 18؛ حامد سلطان، القانون الدولي: 18. [↑](#endnote-ref-269)
278. () محمد سامي عبد الحميد، أصول القاعدة القانونية: 19. [↑](#endnote-ref-270)
279. () عبد الأمير زاهد، المدخل إلى القانون الدولي الإسلامي: 53. [↑](#endnote-ref-271)
280. () اقتصادنا: 563. [↑](#endnote-ref-272)
281. () المصدر السابق: 305. [↑](#endnote-ref-273)
282. () المصدر السابق: 382 ــ 383. [↑](#endnote-ref-274)
283. () يدرس نصّ السيد الشهيد جيّداً (اقتصادنا: 390). [↑](#endnote-ref-275)
284. () اقتصادنا: 391. [↑](#endnote-ref-276)
285. () للتفاصيل انظر: اقتصادنا: 393. [↑](#endnote-ref-277)
286. () المصدر السابق: 396. [↑](#endnote-ref-278)
287. () لقوله تعالى: ﴿**وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ**﴾ (النحل: 112). [↑](#endnote-ref-279)
288. () اقتصادنا: 296. [↑](#endnote-ref-280)
289. (\*) كاتبٌ وباحث. من أبرز الشخصيات العلمائية الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ومن الشخصيات الناشطة على صعيد التقريب بين المذاهب الإسلامية. [↑](#footnote-ref-9)
290. () السيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: 286، ط2، مطبعة الآداب، النجف الأشرف. [↑](#endnote-ref-281)
291. () الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام 4: 313، ط1، 1992م، دار المؤرِّخ العربي/مؤسسة المرتضى العالمية، بيروت. [↑](#endnote-ref-282)
292. () المصدر السابق 4: 313. [↑](#endnote-ref-283)
293. () الموسوعة العربية العالمية 27: 122، ط2، 1419هـ، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض. [↑](#endnote-ref-284)
294. () المصدر السابق 1: 651. [↑](#endnote-ref-285)
295. () المصدر السابق 3: 87. [↑](#endnote-ref-286)
296. () المصدر السابق 1: 651. [↑](#endnote-ref-287)
297. () المصدر السابق 7: 87. [↑](#endnote-ref-288)
298. () الدكتور محمد الهواري، السبت والجمعة في اليهودية والإسلام: (ط)، ط1، 1988، دار الهاني، القاهرة. [↑](#endnote-ref-289)
299. () المصدر السابق: (ح). [↑](#endnote-ref-290)
300. () المصدر السابق: 51. [↑](#endnote-ref-291)
301. () المصدر السابق: 100 ـ 138. [↑](#endnote-ref-292)
302. () الموسوعة العربية العالمية 1: 243. [↑](#endnote-ref-293)
303. () الوطن (جريدة يومية سعودية)، الجمعة 19شعبان 1426هـ، الموافق 23 سبتمبر 2005م، العدد 1820. [↑](#endnote-ref-294)
304. () ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، كتاب الجمعة 2: 455، ط1، 1418هـ، مكتبة دار السلام، الرياض. [↑](#endnote-ref-295)
305. () المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-296)
306. () آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة 5: 139، ط3، 1403هـ، دار الأضواء، بيروت. [↑](#endnote-ref-297)
307. () صحيح مسلم، كتاب الجمعة: 425، ح18، ط3، 1998، دار المغني، الرياض. [↑](#endnote-ref-298)
308. () ناصر الدين الألباني، صحيح سنن ابن ماجة 1: 321، باب في فضل الجمعة، ح895، ط1، 1417هـ، مكتبة المعارف، الرياض. [↑](#endnote-ref-299)
309. () الحر العاملي، وسائل الشيعة، ح9635، ط1، 1993، مؤسسة آل البيت^ لإحياء التراث، بيروت. [↑](#endnote-ref-300)
310. () محمد بن يعقوب الكليني، الكافي 3: 413، دار الأضواء، 1405هـ، بيروت. [↑](#endnote-ref-301)
311. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-302)
312. () المصدر السابق: 414. [↑](#endnote-ref-303)
313. () المصدر السابق: 415. [↑](#endnote-ref-304)
314. () الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج1، باب وجوب الجمعة وفضلها، ح45، ط1، 1427هـ، دار المرتضى، بيروت. [↑](#endnote-ref-305)
315. () صحيح مسلم، كتاب الجمعة، ح15. [↑](#endnote-ref-306)
316. () السيد حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، ح10309، ط1، 1417، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-307)
317. () صحيح مسلم، كتاب الجمعة، ح18. [↑](#endnote-ref-308)
318. () الألباني، صحيح سنن ابن ماجة 1: 321، باب في فضل الجمعة، ح895. [↑](#endnote-ref-309)
319. () السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 19: 285، ط1، 1411هـ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت. [↑](#endnote-ref-310)
320. () الشيخ عبد النبي النمازي، رسالة في وجوب صلاة الجمعة: 125، ط1، 1413هـ، مؤسسة إسماعليان، قم. [↑](#endnote-ref-311)
321. () الميزان في تفسير القرآن 19: 285. [↑](#endnote-ref-312)
322. () محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار 56: 33، ط3، 1403هـ، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت. [↑](#endnote-ref-313)
323. () سليمان بن محمد الضحيان، جريدة المدينة/ملحق الرسالة، الجمعة 22/5/1428هـ ـ 8/6/2007م. [↑](#endnote-ref-314)
324. () علي المتقي الهندي، كنـز العمال 712:7، ح21057، ط5، 1405، مؤسسة الرسالة، بيروت. [↑](#endnote-ref-315)
325. () وسائل الشيعة 7: 380، ح9632. [↑](#endnote-ref-316)
326. () القاضي أبي حنيفة النعمان المغربي: دعائم الإسلام 1: 169، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2005م. [↑](#endnote-ref-317)
327. () الميرزا حسين النوري، مستدرك الوسائل 6: 65، ح6439، ط3، 1991، مؤسسة آل البيت^ لإحياء التراث، بيروت. [↑](#endnote-ref-318)
328. () وسائل الشيعة 7: 375، ح9620. [↑](#endnote-ref-319)
329. () المصدر السابق، ح9701. [↑](#endnote-ref-320)
330. () المصدر السابق، ح9706. [↑](#endnote-ref-321)
331. () المصدر السابق، ح9605. [↑](#endnote-ref-322)
332. () مستدرك الوسائل 4: 101، ح6533. [↑](#endnote-ref-323)
333. () وسائل الشيعة 7: 308، ح9428. [↑](#endnote-ref-324)
334. () المصدر السابق، ح9427. [↑](#endnote-ref-325)
335. () المصدر السابق، ح9543. [↑](#endnote-ref-326)
336. () المصدر السابق، ح9648. [↑](#endnote-ref-327)
337. () المصدر السابق، ح9649. [↑](#endnote-ref-328)
338. () السيد أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة 1: 21، ط4، 1417هـ، مؤسّسة أنصاريان، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-329)
339. () وسائل الشيعة 7: 301، ح9403. [↑](#endnote-ref-330)
340. () المصدر السابق 7: 300، ح9399. [↑](#endnote-ref-331)
341. () وسائل الشيعة 7: 300، ح9397. [↑](#endnote-ref-332)
342. () رسالة في وجوب صلاة الجمعة: 125. [↑](#endnote-ref-333)
343. () الشيخ حسين العصفور، سداد العباد: 114 ـ 116، مجمع البحوث العلمية، قم، 1421هـ. [↑](#endnote-ref-334)
344. () خطاب السيد الخامنئي، بتاريخ 16 جمادى الأولى 1423هـ. [↑](#endnote-ref-335)
345. () التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة 1: 44 ـ 45. [↑](#endnote-ref-336)
346. () الموسوعة الفقهية 27: 196، ط1، 1992م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت. [↑](#endnote-ref-337)
347. () المصدر السابق: 197. [↑](#endnote-ref-338)
348. () أحمد بن قاسم العنسي الصنعائي، التاج المذهَّب لأحكام المذهب 1: 136، مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء. [↑](#endnote-ref-339)
349. () محمد بن يوسف أطفيش: شرح كتاب النيل 2: 324، ط3، 1985م، مكتبة الإرشاد، جدّة. [↑](#endnote-ref-340)
350. () السيد علي الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين 1: صلاة الجمعة، ط1، 1423هـ، مدين، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-341)
351. () الشيخ محمد إسحاق الفياض، منهاج الصالحين، صلاة الجمعة 1: 282، ط1، مكتب الشيخ محمد إسحاق الفياض، قم. [↑](#endnote-ref-342)
352. () الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنـزل 18: 307، ط1، 1413هـ، مؤسسة البعثة، بيروت. [↑](#endnote-ref-343)
353. () التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة 1: 17. [↑](#endnote-ref-344)
354. () المصدر السابق: 21. [↑](#endnote-ref-345)
355. () وسائل الشيعة، ح9384. [↑](#endnote-ref-346)
356. () وسائل الشيعة، ح9390. [↑](#endnote-ref-347)
357. () المصدر السابق، ح9398. [↑](#endnote-ref-348)
358. () المصدر السابق، ح9409. [↑](#endnote-ref-349)
359. () المصدر السابق، ح9382. [↑](#endnote-ref-350)
360. () المصدر السابق، ح9392. [↑](#endnote-ref-351)
361. () التنقيح في شرح العروة الوثقى: 25. [↑](#endnote-ref-352)
362. () وسائل الشيعة، ح9388. [↑](#endnote-ref-353)
363. () الفتاوى الواضحة: 283 ـ 286. [↑](#endnote-ref-354)
364. () محمد الخالصي، الجمعة: 55 ـ 56، مطبعة المعارف، بغداد. [↑](#endnote-ref-355)
365. () السيد محمد الصدر، منهج الصالحين 1: 187، مسألة 1013، ط1، 1422هـ، دار الأضواء، بيروت. [↑](#endnote-ref-356)
366. () وسائل الشيعة، ح9546. [↑](#endnote-ref-357)
367. () سنن أبي داوود، باب الجلوس إذا صعد المنبر، ح1092، ط1، 1409هــ، دار الجنان/مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت. [↑](#endnote-ref-358)
368. () وسائل الشيعة، ح9512، باب وجوب قيام الخطيب. [↑](#endnote-ref-359)
369. () صحيح البخاري، باب الخطبة قائماً، ح920، دار الكتب العلمية، 1999، بيروت. [↑](#endnote-ref-360)
370. () السيد صادق الحسيني الشيرازي، المسائل الإسلامية، مسألة رقم 1620، ط3، 1423هـ، دار العلوم للتحقيق والطباعة، بيروت. [↑](#endnote-ref-361)
371. () وسائل الشيعة، ح9545. [↑](#endnote-ref-362)
372. () البيهقي، السنن الكبرى 3: 204، باب الإمام يسلِّم على الناس، ط1، 1344هـ، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد. [↑](#endnote-ref-363)
373. () وسائل الشيعة، ح9527. [↑](#endnote-ref-364)
374. () الدكتور وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته 2: 293، ط3، 1409، دار الفكر، دمشق. [↑](#endnote-ref-365)
375. () محمد بن الحسن الطوسي، المبسوط 1: 147. [↑](#endnote-ref-366)
376. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 1: 237، ط3، 1425هـ، مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-367)
377. () ابن قدامة الحنبلي، المغني 3: 159 ـ 181، ط2، 1412هـ، هجر للطباعة والنشر، القاهرة. [↑](#endnote-ref-368)
378. () سيد سابق، فقه السنة: 310، ط3، 1977م، دار الكتاب العربي، بيروت. [↑](#endnote-ref-369)
379. () الشيرازي، المسائل الإسلامية، مسألة رقم 1621. [↑](#endnote-ref-370)
380. () وسائل الشيعة، ح9506. [↑](#endnote-ref-371)
381. () المصدر السابق، ح9441. [↑](#endnote-ref-372)
382. () المصدر السابق، ح9501. [↑](#endnote-ref-373)
383. () وسائل الشيعة، ح9688. [↑](#endnote-ref-374)
384. () صحيح البخاري، ح916، باب التأذين عند الخطبة. [↑](#endnote-ref-375)
385. () السيد علي الحسيني السيستاني، المسائل المنتخبة، مسألة رقم 284، ط2، 1425هـ، مؤسّسة المحبين، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-376)
386. () الشيرازي، المسائل الإسلامية، مسألة رقم 1612. [↑](#endnote-ref-377)
387. () السيستاني، منهاج الصالحين 1: 308. [↑](#endnote-ref-378)
388. () الشيرازي، المسائل الإسلامية، مسألة رقم 1627. [↑](#endnote-ref-379)
389. () المغني 3: 181 ـ 183. [↑](#endnote-ref-380)
390. () جامع أحاديث الشيعة 6: 439، ح9976. [↑](#endnote-ref-381)
391. () المصدر السابق 440، ح9980. [↑](#endnote-ref-382)
392. () المغني 3: 204. [↑](#endnote-ref-383)
393. () الموسوعة الفقهية 27: 202. [↑](#endnote-ref-384)
394. () التاج المذهَّب لأحكام المذهب 1: 137. [↑](#endnote-ref-385)
395. () الموسوعة الفقهية 27: 197. [↑](#endnote-ref-386)
396. () المغني 3: 159. [↑](#endnote-ref-387)
397. () الموسوعة الفقهية 27: 197. [↑](#endnote-ref-388)
398. () السيستاني، المسائل المنتخبة، مسألة رقم 284. [↑](#endnote-ref-389)
399. () روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة 1: 209، دار التعارف، 2003م، بيروت. [↑](#endnote-ref-390)
400. () الموسوعة الفقهية 27: 204. [↑](#endnote-ref-391)
401. () المغني 3: 159. [↑](#endnote-ref-392)
402. () تامر أبو العينين، الوحدة تقتل السويسريين، جريدة الحياة، 21 أبريل 2008م. [↑](#endnote-ref-393)
403. () وسائل الشيعة 16: 356. [↑](#endnote-ref-394)
404. () كنـز العمّال 432:6، ح16414. [↑](#endnote-ref-395)
405. () مستدرك الوسائل 2: 415. [↑](#endnote-ref-396)
406. () وسائل الشيعة 16: 349. [↑](#endnote-ref-397)
407. () نهج البلاغة: 361، تحقيق مؤسّسة نهج البلاغة، ط3، 1416هـ، دمشق. [↑](#endnote-ref-398)
408. () كنـز العمال 15: 777، ح43064. [↑](#endnote-ref-399)
409. () صحيح مسلم: 426، باب فضل التهجير يوم الجمعة، ح850؛ وأيضاً في مستدرك الوسائل، ح6368. [↑](#endnote-ref-400)
410. () جامع أحاديث الشيعة، ح9868، ط1، 1416، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-401)
411. () وسائل الشيعة، ح9648. [↑](#endnote-ref-402)
412. () جامع أحاديث الشيعة، ح9872. [↑](#endnote-ref-403)
413. () صحيح البخاري، ح934. [↑](#endnote-ref-404)
414. () سنن الترمذي، ح513. [↑](#endnote-ref-405)
415. () سنن أبي داوود، ح1113. [↑](#endnote-ref-406)
416. () صحيح البخاري، ح911. [↑](#endnote-ref-407)
417. () وسائل الشيعة، ح9523. [↑](#endnote-ref-408)
418. () مستدرك الوسائل 4: 27، ح6353. [↑](#endnote-ref-409)
419. () جامع أحاديث الشيعة 6: 437، ح9969. [↑](#endnote-ref-410)
420. () نجم الدين الطبسي، موارد السجن في النصوص والفتاوى: 495، ط1، 1411هـ، مكتب الإعلام الإسلامي. [↑](#endnote-ref-411)
421. () الشيخ حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه 2: 473، ط2، 1988م، الدار الإسلامية، بيروت. [↑](#endnote-ref-412)
422. () نهج البلاغة، كتاب رقم 31، من وصية له× للحسن بن عليّ. [↑](#endnote-ref-413)
423. () وسائل الشيعة، ح9689. [↑](#endnote-ref-414)
424. () الموسوعة الفقهية 26: 323. [↑](#endnote-ref-415)
425. () جامع أحاديث الشيعة 7: 38، ح10272. [↑](#endnote-ref-416)
426. () وسائل الشيعة، ح9726. [↑](#endnote-ref-417)
427. () جامع أحاديث الشيعة 7: 32، ح10246. [↑](#endnote-ref-418)
428. () وسائل الشيعة، ح9727. [↑](#endnote-ref-419)
429. () وسائل الشيعة، ح9729. [↑](#endnote-ref-420)
430. () وسائل الشيعة، ح9631. [↑](#endnote-ref-421)
431. () كنـز العمال 16: 479، ح45543. [↑](#endnote-ref-422)
432. () وسائل الشيعة، ح9732. [↑](#endnote-ref-423)
433. () جامع أحاديث الشيعة 8: 48، ح10304. [↑](#endnote-ref-424)
434. () صحيح مسلم، ح147. [↑](#endnote-ref-425)
435. () الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ح69، ط1، 1411هـ، دار الكتب العلمية، بيروت. [↑](#endnote-ref-426)
436. () المصدر السابق، ح70. [↑](#endnote-ref-427)
437. () بحار الأنوار 70: 192. [↑](#endnote-ref-428)
438. () الكافي 6: 438. [↑](#endnote-ref-429)
439. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-430)
440. () المصدر السابق: 440. [↑](#endnote-ref-431)
441. () وسائل الشيعة، ح5704. [↑](#endnote-ref-432)
442. () بحار الأنوار 59: 291. [↑](#endnote-ref-433)
443. () سنن الترمذي 3: 537، ح2799، ط1، 1421هـ، دار الكتب العلمية، بيروت. [↑](#endnote-ref-434)
444. () كنـز العمال 9: 277، ح26002. [↑](#endnote-ref-435)
445. () السيد محمد الشيرازي، الفقه: كتاب النظافة، ط1، 1421هـ، هيئة محمد الأمين. [↑](#endnote-ref-436)
446. () المصدر السابق: 167. [↑](#endnote-ref-437)
447. () المصدر السابق: 172. [↑](#endnote-ref-438)
448. () الكافي 3: 22. [↑](#endnote-ref-439)
449. () كنـز العمال، ح26003. [↑](#endnote-ref-440)
450. () الكافي 3: 22. [↑](#endnote-ref-441)
451. () العروة الوثقى، في كيفية غسل الميت: 271. [↑](#endnote-ref-442)
452. () المصدر السابق، فصل في شرائط الغسل. [↑](#endnote-ref-443)
453. () صحيح البخاري، ح877؛ وسائل الشيعة، ح3748. [↑](#endnote-ref-444)
454. () صحيح البخاري، ح879. [↑](#endnote-ref-445)
455. () وسائل الشيعة، ح3730. [↑](#endnote-ref-446)
456. () المصدر السابق، ح3732. [↑](#endnote-ref-447)
457. () المصدر السابق، ح3735. [↑](#endnote-ref-448)
458. () المصدر السابق، ح3751. [↑](#endnote-ref-449)
459. () المصدر السابق، ح3742. [↑](#endnote-ref-450)
460. () صحيح مسلم، ح847. [↑](#endnote-ref-451)
461. () صحيح البخاري، ح877. [↑](#endnote-ref-452)
462. (\*) أستاذٌ في الحوزة العلميّة، ورئيس تحرير مجلّة فقه أهل البيت^، من العراق. [↑](#footnote-ref-10)
463. () كما جاء في الآيتين من: آل عمران: 41؛ مريم: 10. [↑](#endnote-ref-453)
464. () السرخسي، المبسوط 12: 30. [↑](#endnote-ref-454)
465. () انظر: الكاندهلوي، أوجز المسالك إلى موطّأ مالك 15: 324. [↑](#endnote-ref-455)
466. () برّاج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: 261. [↑](#endnote-ref-456)
467. () انظر: الشربيني، الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع 2: 50؛ البكري الدمياطي، حاشية إعانة الطالبين 3: 263؛ علاء الدين، تكملة حاشية ردّ المحتار 1: 361. [↑](#endnote-ref-457)
468. () أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: 261. [↑](#endnote-ref-458)
469. () انظر: أوجز المسالك الى موطّأ مالك 15: 318 ـ 326، فإنّه وإنْ تورّط أحياناً في عدم الفصل في الاستدلال، لكنّه عقد لإرث نبينا| بحثاً، ولسائر الأنبياء^ بحثاً آخر، في ذيل البحث الأوّل. [↑](#endnote-ref-459)
470. () صحيح البخاري 3: 85، 8: 5، 11؛ مسند أحمد 2: 456، 4: 133؛ سنن أبي داوود 2: 19، ح2955؛ البيهقي، السنن الكبرى 3: 214، 6: 201، 351؛ تذكرة الفقهاء 14: 281؛ مستدرك الوسائل 17: 207، باب 2 من أبواب ولاء ضمان الجريرة والإمامة، ح1. [↑](#endnote-ref-460)
471. () الطبرسي، الاحتجاج 1: 138. [↑](#endnote-ref-461)
472. () الموطّأ 2: 993، ح27؛ صحيح البخاري 5: 24 ـ 25، 8: 5؛ صحيح مسلم 5: 153؛ سنن أبي داوود 2: 25، ح2976، 2977؛ البيهقي، السنن الكبرى 6: 299، 301؛ النسائي، السنن الكبرى 4: 66، ح6311. [↑](#endnote-ref-462)
473. () صحيح البخاري 8: 3. [↑](#endnote-ref-463)
474. () صحيح البخاري 4: 42، 209 ـ 210، 5: 82، 8: 3؛ صحيح مسلم 5: 153 ـ 154، 155. مسند أحمد 1: 4، 6، 9، 10، 13، 2: 353؛ سنن أبي داوود 2: 23، ح2968، 2: 24، ح2973؛ سنن الترمذي 3: 81 ـ 82، ح1658. سنن النسائي 7: 132 ـ 133؛ البيهقي، السنن الكبرى 6: 300، 301، 302، 303، 7: 64 ـ 65، 10: 143.

     **أقول**: لقد رويت قصة مطالبة السيدة الزهراء÷ بإرثها بصيغ مختلفة، إحداها: ما أوردناه؛ وفي بعضها لم يُذكَر العباس معها؛ وفي بعضها أنّ فاطمة÷ لم تأتِ إلى أبي بكر، وإنّما أرسلت إليه، كما أنّها اشتملت على مضمونٍ مخالف لحديث «لا نورِّث، ما تركناه صدقةٌ»، كما سيأتي في حديث أبي الطفيل. [↑](#endnote-ref-464)
475. () مسند أحمد 1: 10؛ البيهقي، السنن الكبرى 6: 302؛ سنن الترمذي 3: 81، 1658، مع اختلاف في اللفظ. [↑](#endnote-ref-465)
476. () يرفأ: اسم حاجب عمر بن الخطاب، وهو من مواليه، أدرك الجاهلية، وقد حجّ مع عمر بن الخطاب في خلافة أبي بكر الصديق، ويقال بأنّه عاش إلی خلافة معاوية بن أبي سفيان. [↑](#endnote-ref-466)
477. () الرهط: الجماعة، من ثلاثة إلی ما دون العشرة. [↑](#endnote-ref-467)
478. () الفَيْء: الغنيمة بلا قتال. [↑](#endnote-ref-468)
479. () حاز الشيء واحتازه إذا ضمَّه إليه دون الآخرين. [↑](#endnote-ref-469)
480. () صحيح البخاري 4: 43، 5: 23، 6: 190، 8: 4، 146؛ صحيح مسلم 5: 151 ـ 152؛ مسند أحمد 1: 25، 47، 48، 49، 60، 162، 179، 191، 208؛ البيهقي، السنن الكبری 6: 297 ـ 298، 299، 7: 58 ـ 59، 10: 102؛ سنن أبي داوود 2: 20، ح2963، 2964، 2965؛ سنن الترمذي 3: 82، ح1659؛ النسائي، السنن الكبری 7: 136. [↑](#endnote-ref-470)
481. () الموطّأ 2: 993، ح28؛ صحيح البخاري 3: 197، 4: 45، 8: 4؛ صحيح مسلم 5: 156؛ مسند أحمد 2: 242، 376، 464؛ البيهقي، السنن الكبری 6: 299، 302، 7: 65؛ سنن أبي داوود 2: 25. [↑](#endnote-ref-471)
482. () فضيل بن سليمان، أبو سليمان، النميري، بصري. مات سنة ستّ وثمانين ومئة. [النسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: 227، رقم494؛ ابن حِبّان، الثقات 7: 316 ـ 317]. [↑](#endnote-ref-472)
483. () الموطّأ 2: 993؛ صحيح البخاري 3: 197، 4: 45، 8: 4؛ صحيح مسلم 5: 156؛ مسند أحمد 2: 376؛ البيهقي، السنن الكبری 6: 302؛ الطبراني، المعجم الأوسط 5: 157؛ الهيثمي، مجمع الزوائد 9: 40. [↑](#endnote-ref-473)
484. () إسماعيل بن عمرو بن نجيح البجلي، كنيته أبو إسحاق. من أهل الكوفة، سكن إصبهان. ولد سنة بضع وثلاثين ومئة. توفّي سنة سبع وعشرين ومئة. [ابن حبّان، الثقات 8: 100؛ ابن حيّان، طبقات المحدّثين بإصبهان 2: 71، رقم98؛ سير أعلام النبلاء 10: 435، رقم136]. [↑](#endnote-ref-474)
485. () الموطّأ 2: 993، ح 27؛ صحيح البخاري 3: 197، 4: 45، 8: 4؛ صحيح مسلم 5: 156؛ مسند أحمد 2: 376؛ المعجم الأوسط 5: 157؛ مجمع الزوائد 9: 40. [↑](#endnote-ref-475)
486. () أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: 262، 263 ـ 264. [↑](#endnote-ref-476)
487. () الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع 2: 50؛ وانظر: حاشية إعانة الطالبين 3: 263. [↑](#endnote-ref-477)
488. () تكملة حاشية ردّ المحتار 1: 361. [↑](#endnote-ref-478)
489. () أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: 264. [↑](#endnote-ref-479)
490. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-480)
491. () **أقول**: لقد فحصت كثيراً في كتب الحديث وغيرها فلم أعثر على نصّ الحديث الذي رواه أبو الدرداء، ولا على ما يثبت أنّه كان من رواة حديث «لا نورِّث»، والله أعلم. [↑](#endnote-ref-481)
492. () انظر: أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: 271 ـ 272. [↑](#endnote-ref-482)
493. () انظر: المصدر السابق: 273. [↑](#endnote-ref-483)
494. () من ذلك ما تفوّه به الباجي في مسألة عدم إرث الأنبياء^ من نعت الإمامية بنعوتٍ قاسية. قال: والذي أجمع عليه أهل السنّة أنّ حكم جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. وقال ابن علية: إنّما ذلك لنبيّنا| خاصة. وقالت الإمامية: إنّ جميع الأنبياء يورِّثون، وتعلَّقوا في ذلك بأنواع من التخليط لا شبهة فيها، مع ورود هذا النص عن النبيّ| على وجهه. [الباجي، المنتقى: شرح موطّأ مالك 9: 500].

     **أقول**: والعجيب من هذا الرجل أنّه لم ينقل عن مصادر الإمامية مورداً واحداً يثبت ضعف رأيهم، في الوقت الذي لم يعلِّق بمثل ذلك على رأي ابن علية، مع أنّه مخالف لما عليه أهل السنّة، بحسب زعم الباجي!

     أجل، نقل بعد ذلك عن شيخه ـ أبي جعفر السمناني ـ مناظرة شفوية وقعت بين أبي عليّ بن شاذان وبين أبي عبدالله بن المعلّم، الذي كان إمام الإمامية. وسيأتي التعرّض لها في البحث الدلالي. [↑](#endnote-ref-484)
495. () عروة بن الزبير بن العوّام بن خويلد بن أسد بن عبد العزّى بن قصي بن كلاب، أخو عبد الله بن الزبير، أمّهما أسماء بنت أبي بكر. كنيته أبو عبدالله. ويقال له: عرية. ولد في آخر خلافة عمر، وقيل: في سنة ثلاث وعشرين. واختلف في موته؛ فمنهم مَنْ قال: مات سنة أربع وتسعين، وقيل: سنة خمس وتسعين، وقيل: سنة تسع وتسعين، وقيل: سنة مئة، وقيل: سنة إحدى ومئة. ولقد وُصف بالعلم الغزير وأثني عليه. [إكليل المنهج في تحقيق المطلب: 572، رقم223؛ تاريخ خليفة: 112؛ طبقات خليفة: 420؛ الباجي، التعديل والتجريح 3: 1147 ـ 1148، رقم1177؛ التاريخ الكبير 7: 31، رقم138؛ الرازي، الجرح والتعديل 6: 395، رقم2207؛ ابن حِبّان، الثقات 5: 194 ـ 195؛ مشاهير علماء الأمصار: 105، رقم428]. [↑](#endnote-ref-485)
496. () ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 4: 63، الباب 56. [↑](#endnote-ref-486)
497. () انظر: ما أورده ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة 4: 63، الباب 56. [↑](#endnote-ref-487)
498. () البيهقي، السنن الكبرى 6: 299. [↑](#endnote-ref-488)
499. () أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف بن عبد عوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرّة بن كعب القرشي الزهري. قيل: اسمه عبدالله، وقيل: إسماعيل. أمّه تماضر بنت الأصبغ بن عمرو، من أهل دومة الجندل. ولد سنة بضع وعشرين. وأرضعته أمّ كلثوم، فعائشة خالته من الرضاعة. توفّي سنة أربع وتسعين في خلافة الوليد وهو ابن اثنتين وسبعين سنة أو سنة أربعة ومئة. وقد استقضاه سعيد بن العاص، فلم يزل قاضياً حتّی عُزل سعيد سنة أربع وخمسين. [سير أعلام النبلاء 4: 287 ـ 291، رقم108]. [↑](#endnote-ref-489)
500. () سير أعلام النبلاء 4: 287 ـ 291، رقم108. [↑](#endnote-ref-490)
501. () الباجي، التعديل والتجريح 2: 932، رقم832؛ تاريخ مدينة دمشق 29: 304. [↑](#endnote-ref-491)
502. () التعديل والتجريح 2: 932، رقم832. [↑](#endnote-ref-492)
503. () أبو الحسن محمد بن عمرو بن علقمة بن وقّاص الليثي، صاحب أبي سلمة. توفّي سنة أربع وأربعين ومئة أو خمس وأربعين ومئة. [سير أعلام النبلاء 6: 136، رقم46]. [↑](#endnote-ref-493)
504. () انظر: ميزان الاعتدال 3: 673، رقم8015. [↑](#endnote-ref-494)
505. () مالك بن أوس بن الحدَثان بن الحارث بن عوف [بن سعد] بن ربيعة بن يربوع بن وائلة بن دهمان بن نصر بن معاوية بن بكر بن هوازن. أبو سعيد أو أبو سعد. مخضرم، أدرك النبيّ|، قيل: له صحبة، لكن لم يثبت ذلك. [تاريخ مدينة دمشق 36: 110؛ الإصابة في تمييز الصحابة 5: 527، رقم7611]. [↑](#endnote-ref-495)
506. () ابن خراش هو عبد الرحمن بن يوسف بن سعيد بن خراش البغدادي، وهو مروزي الأصل. توفّي ببغداد سنة ثلاث وثمانين ومئتين. [تاريخ مدينة دمشق 36: 107 ـ 110]. [↑](#endnote-ref-496)
507. () تاريخ مدينة دمشق 56: 360. [↑](#endnote-ref-497)
508. () أقول: إنّ كلمة [الحويرث] مصحّف [أوس] أو [أويس]؛ فإنّ مالك بن الحويرث أبو سليمان هو ابن أشيم الليثي الذي سكن البصرة، وليس هو ابن الحدثان الذي كان بالمدينة، والذي كان إسلامه متأخّراً، حتى أنّه لم تثبت له صحبة، وكان مخضرماً، وقضّى غالب عمره جاهليّاً، أي كان تغلب عليه الطبيعة البدوية والجاهلية، وهذا ما يتناسب مع وصفه من قِبَل عثمان بأنّه (أعرابيٌّ يتطهَّر ببوله). [↑](#endnote-ref-498)
509. () الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: 256؛ المفيد، الأمالي: 67. [↑](#endnote-ref-499)
510. () الهيثمي، مجمع الزوائد 4: 207. [↑](#endnote-ref-500)
511. () سنن أبي داوود 2: 25، ح2975. [↑](#endnote-ref-501)
512. () البيهقي، السنن الكبرى 6: 299 ـ 300. [↑](#endnote-ref-502)
513. () أبو عثمان البصري عمرو بن مرزوق، مولی باهلة. مات بالبصرة سنة أربع وعشرين ومئة. [الذهبي، تاريخ الإسلام 16: 303 ـ 304؛ ابن المبرّد، بحر الدم: 119، رقم777، 193، رقم1300]. [↑](#endnote-ref-503)
514. () العجلي، معرفة الثقات 2: 185، رقم1407؛ العقيلي، الضعفاء 3: 292، رقم1294؛ الرازي، الجرح والتعديل 6: 263 ـ 264، رقم1456. [↑](#endnote-ref-504)
515. () أبو الزناد هو لقب عبدالله بن ذكوان، وكنيته أبو عبد الرحمن. وقيل: له كنيتان: أبو عبد الرحمن وأبو الزناد، فغلب عليه أبو الزناد، وكان يغضب منه. وهو مولی رملة بنت شيبة، وكانت تحت عثمان. وقيل: كان مولی لعبد الحميد بن عبد الرحمن. وكان من أتباع التابعين. عمّه أبو لؤلؤ قاتل الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب. مات فجأة في مغتسله سنة ثلاثين ومئة أو إحدی وثلاثين ومئة. كان كاتباً لخالد بن عبد الملك بن الحارث بن الحكم، وولاّه عمر بن عبد العزيز خراج العراق، وأيضاً ولي خراج المدينة. [التستري، قاموس الرجال 11: 335، رقم366؛ البخاري، التاريخ الصغير؛ الشيباني، العلل 2: 300، رقم2331؛ تاريخ مدينة دمشق 28: 49، 54]. [↑](#endnote-ref-505)
516. () العقيلي، الضعفاء 2: 251، رقم806. [↑](#endnote-ref-506)
517. () الدوري، تاريخ ابن معين 1: 174، رقم1110. [↑](#endnote-ref-507)
518. () النسائي، الضعفاء والمتروكين: 227، رقم494. [↑](#endnote-ref-508)
519. () الرازي، الجرح والتعديل 7: 72، رقم413. [↑](#endnote-ref-509)
520. () الباجي، التعديل التجريح 3: 1187 ـ 1188، رقم1230. [↑](#endnote-ref-510)
521. () ابن حجر، تهذيب التهذيب 1: 279 ـ 280، رقم582. [↑](#endnote-ref-511)
522. () تاريخ بغداد 1: 62. [↑](#endnote-ref-512)
523. () انظر: فتح الباري 12: 7. [↑](#endnote-ref-513)
524. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-514)
525. () انظر: المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-515)
526. () انظر: أوجز المسالك إلى موطّأ مالك 15: 324 ـ 326. [↑](#endnote-ref-516)
527. () الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: 256؛ المفيد، الأمالي: 67. [↑](#endnote-ref-517)
528. () لقد بدّل الآلوسي ودلّس في لفظ الحديث، بما يدلّ على أنّ الحضور كان عددهم أكثر ممّا ذُكر، حيث قال: إنّ عمر بن الخطّاب قال بمحضرٍ من الصحابة، فيهم عليّ والعباس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوّام وسعد بن أبي وقّاص.... [الآلوسي، روح المعاني 4: 217 ـ 218]. [↑](#endnote-ref-518)
529. () الإيضاح: 256؛ المفيد، الأمالي: 67. [↑](#endnote-ref-519)
530. () انظر: مسند أحمد 1: 25، 162، 164، 179، 191، وغيره. [↑](#endnote-ref-520)
531. () انظر: الغزالي، المنخول: 253، 344؛ الرازي، المحصول 3: 86، 4: 369؛ الآمدي، الإحكام 2: 66. [↑](#endnote-ref-521)
532. () الصدر، فدك في التاريخ: 147 ـ 148؛ السيرة الحلبية 3: 488؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 16: 334. [↑](#endnote-ref-522)
533. () فدك في التاريخ: 147 ـ 148؛ السيرة الحلبية 3: 493. [↑](#endnote-ref-523)
534. () فدك في التاريخ: 148 ـ 149. [↑](#endnote-ref-524)
535. () الطبري، تاريخ الأمم والملوك 2: 614. [↑](#endnote-ref-525)
536. () فدك في التاريخ: 149. [↑](#endnote-ref-526)
537. () المصدر السابق: 149 ـ 150. [↑](#endnote-ref-527)
538. () الحاكم النيسابوري، المستدرك 3: 153 ـ 154؛ مجمع الزوائد 9: 203. مسند زيد بن عليّ: 549؛ كنـز العمّال 12: 111، ح34237، 13: 674، ح37725؛ الضحّاك، الآحاد والمثاني 5: 363، ح2659. الزرندي الحنفي، نظم درر السمطين: 177؛ ميزان الاعتدال 1: 525، رقم2002، 2: 492، رقم4560؛ المزّي، تهذيب الكمال 25: 250؛ ابن النجّار البغدادي، ذيل تاريخ بغداد 2: 140، ح426؛ تاريخ مدينة دمشق 3: 156؛ المعجم الكبير 1: 108، ح182؛ ابن الأثير، أسد الغابة 5: 522؛ علل الدارقطني 3: 103، ح305؛ ابن عدي، الكامل 2: 351؛ ابن حجر، الإصابة 8: 265؛ تهذيب التهذيب 12: 392، رقم9005؛ المقريزي، إمتاع الأسماع 4: ؛ الطبري، ذخائر العقبی: 39؛ الصدوق، الأمالي: 467، ح622؛ الطوسي، الأمالي: 427، ح954؛ دلائل الإمامة: 146؛ الطبرسي، الاحتجاج 2: 103؛ مناقب آل أبي طالب 3: 107؛ شرح الأخبار 2: 29، 3: 522. [↑](#endnote-ref-528)
539. () فدك في التاريخ: 151. [↑](#endnote-ref-529)
540. () انظر: المصدر السابق: 150. [↑](#endnote-ref-530)
541. () صحيح مسلم 5: 153؛ الموطأ 2: 993؛ البلاذري، فتوح البلدان 1: 34، ح110، 35 ـ 36، ح115. [↑](#endnote-ref-531)
542. () العلامة الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق: 268. [↑](#endnote-ref-532)
543. () مسند أحمد 1: 13؛ وانظر: مجمع الزوائد 4: 207؛ مسند أبي يعلی الموصلي 1: 34، ح26؛ ابن عبد البرّ، التمهيد 8: 159؛ كنـز العمّال 5: 586 ـ 587، ح14044. [↑](#endnote-ref-533)
544. () شرح نهج البلاغة 16: 214. [↑](#endnote-ref-534)
545. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-535)
546. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-536)
547. () انظر: صحيح مسلم 5: 152، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفَيْء. [↑](#endnote-ref-537)
548. () انظر: صحيح مسلم 5: 154، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفَيْء. [↑](#endnote-ref-538)
549. (\*) باحثٌ وكاتب، وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من لبنان. [↑](#footnote-ref-11)
550. () الذي عبَّر بتعبيرين: الشهر الشرعي والشهر الفلكي. وأراد بالأوّل ما يثبت بالرؤية المستلزمة لتأخّر الشهر الشرعي عن الفلكي؛ لكون الفلكي غير قابل للرؤية قَطْعاً في حالة بدايته. [↑](#endnote-ref-539)
551. () راجع: المحقّق الطهراني، رسالة حول مسألة رؤية الهلال، دار العروة الوثقى. [↑](#endnote-ref-540)
552. () راجع: الشيخ عبد المنعم الزين، المواقيت: 60 وما بعدَها، دار المحجّة البيضاء، ط1، 2011م، بيروت، لبنان. [↑](#endnote-ref-541)
553. () وسائل الشيعة 2: 23، ح5. [↑](#endnote-ref-542)
554. () نعم، قد يتمّ اشتراط عدم تقدّم غسل الجسد على غسل الرأس، تَبَعاً لدليل. وهذا لا يقتضي لزوم تقدُّم غسل الرأس على الجسد، سوى في حالة الصبّ، دون الرمس، كما هو واضحٌ. [↑](#endnote-ref-543)
555. () من قبيل: لزوم الوضوء فيما لو أحدث بالأصغر أثناء الغُسْل، وذلك في صورة إعادة الغُسْل ترتيباً، لا ارتماساً. [↑](#endnote-ref-544)
556. () هو تعبيرٌ آخر عن مذهب (إمكانيّة الرؤية)، التي قد يُفهم منها خطأً أنّها احتمال الرؤية. [↑](#endnote-ref-545)
557. () وسائل الشيعة 10: 282، ح4. [↑](#endnote-ref-546)
558. () وسائل الشيعة 10: 252، ح2. [↑](#endnote-ref-547)
559. () أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها، وفق ما أفاده سماحة السيد علي الحسيني السيستاني: 13، دار المؤرّخ العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2011. [↑](#endnote-ref-548)
560. () أسئلة حول رؤية الهلال مع أجوبتها: 14 ـ 15. [↑](#endnote-ref-549)
561. () وسائل الشيعة 10: 281، ح2. والرواية عن أبي عبد الله×: «إذا تطوَّق الهلال فهو لليلتين، وإذا رأيت ظلَّ رأسك فيه فهو لثلاث». [↑](#endnote-ref-550)
562. () وسائل الشيعة 10: 283، باب استحباب صوم الخامس من هلال السنة الماضية، ويوم الستين من هلال رجب، ونظير يوم الأضحى من الماضية... [↑](#endnote-ref-551)
563. () وسائل الشيعة 27: 232، ح1. [↑](#endnote-ref-552)
564. () وسائل الشيعة 10: 297، ح1. [↑](#endnote-ref-553)
565. () مسند أحمد 2: 122. [↑](#endnote-ref-554)
566. () راجع: جعفر فضل الله، البلوغ (تقريراً لبحث المرجع السيد محمد حسين فضل الله&)، المقدمة، دار الملاك، بيروت، لبنان. [↑](#endnote-ref-555)
567. (\*) باحثٌ وكاتب، وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من المملكة العربية السعودية. [↑](#footnote-ref-12)
568. () راجع، حول آراء الأخباريّة تجاه «العقل»: العلاّمة السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن: 284. [↑](#endnote-ref-556)
569. () راجع: كلمة المقدِّم لكتاب المهذّب، للقاضي ابن البراج 1: 21 ـ 31. وكذا راجع: كلمة المشرف لكتاب جواهر الفقه، للقاضي ابن البراج: 9 ـ 14، وقد نقلناه بتصرُّفٍ، مع بعض الإضافات والحذف. [↑](#endnote-ref-557)
570. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-558)
571. () الشيخ الطوسي، المبسوط 1: 2. [↑](#endnote-ref-559)
572. () راجع: د. الشيخ عبد الهادي الفضلي، تأريخ التشريع الإسلامي: 405 إلى آخر الكتاب، وقد نقلناه بتصرُّفٍ، مع الاختصار. [↑](#endnote-ref-560)
573. () السيد الشهيد محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: 111 ـ 112. [↑](#endnote-ref-561)
574. () راجع: المصدر السابق: 142 ـ 144، تقسيم الأحكام. [↑](#endnote-ref-562)
575. (\*) باحثٌ وناقد، من الوجوه الثقافية في العراق. [↑](#footnote-ref-13)
576. () النظام القرآني، مقدّمة في المنهج اللفظي: 20. [↑](#endnote-ref-563)
577. () المصدر السابق: 45. [↑](#endnote-ref-564)
578. () المصدر السابق: 15. [↑](#endnote-ref-565)
579. () نظام المجموعات الكامل: 192. [↑](#endnote-ref-566)
580. () النظام القرآني: 59. [↑](#endnote-ref-567)
581. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-568)
582. () النظام القرآني: 130 ـ 135. [↑](#endnote-ref-569)
583. () المصدر السابق: 127. [↑](#endnote-ref-570)
584. () أصل الخلق وأمر السجود: 66. [↑](#endnote-ref-571)
585. () المصدر السابق: 3 ـ 35. [↑](#endnote-ref-572)
586. () المحاضرات القصدية: 119. [↑](#endnote-ref-573)
587. (\*) كاتبٌ وباحث إسلامي. من المغرب. [↑](#footnote-ref-14)
588. () محمد أبو القاسم حاج حمد، قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي لإنتاج التراث الديني بشرياً، وإعادة قراءة تركيبية على ضوء المطلق القرآني والسنة النبويّة النسبية الموازية، مجلة المنطلق، العدد 111: 123، ربيع 1995. [↑](#endnote-ref-574)
589. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-575)
590. () محمد أبو القاسم حاج حمد، التدوين بالدونية: المرأة والتشريع بالعرف العربي، مجلة الوعي المعاصر، العدد 13: 112، خريف 2004. [↑](#endnote-ref-576)
591. () قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي...، مجلة المنطلق، العدد 111: 125. [↑](#endnote-ref-577)
592. () محمد أبو القاسم حاج حمد، جذور المأزق الأصولي: 62 ـ 63، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسّسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2010. [↑](#endnote-ref-578)
593. () محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: العالمية الإسلامية الثانية: 258، دار الهادي، ط1، 2005. [↑](#endnote-ref-579)
594. () محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية: 113، دار الساقي بالاشتراك مع مؤسّسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2010. [↑](#endnote-ref-580)
595. () المصدر السابق: 30. [↑](#endnote-ref-581)
596. () المصدر السابق: 40. [↑](#endnote-ref-582)
597. () المصدر السابق: 41. [↑](#endnote-ref-583)
598. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-584)
599. () اعتمد الحاج حمد على بحث الدكتور محمد عمارة بعنوان: نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبو الأعلى المودودي، ندوة إشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا 28 ـ 30، أبريل 1991: 139 ـ 157. والحاج حمد يصرِّح بذلك فيقول: «وقد تعدَّدت الكتابات والدراسات حول موضوع الحاكمية الإلهية. وهي مع كثرتها وتعدّدها وتناولها لفكر المودودي بالذات متماثلة من حيث النقد والبحث في الأصول اللغوية والدينية والتراثية للمفهوم. ولم أجِدْ دراسة شاملة لكلّ هذه الكتابات المتعدِّدة أكثر من تلك التي وضعها هشام أحمد عوض جعفر، ثم ما كتبه الأستاذ حسين معلوم، وكذلك الدكتور محمد عمارة. ومن الأخير سنقتبس بعض الفقرات في الفصل الأول، وأظن أنها كافية؛ نظراً إلى اختلاف منهجنا في البحث» (محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية: 29). [↑](#endnote-ref-585)
600. #### () انظر: الشيخ محمد مهدي شمس الدين، الأمة والدولة والحركة الإسلامية، منشورات الغدير، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، ط1، 1414هـ ـ 1994م، بيروت؛ لؤي صافي، العقيدة والسياسة معالم نظيرة عامة للدولة الإسلامية، منشورات الفرقان، ط3، المغرب، 2001م؛ طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1996؛ محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري الحديث.

     [↑](#endnote-ref-586)
601. () الحاكمية: 45. [↑](#endnote-ref-587)
602. () انظر الآية 21 من سورة المائدة: قال تعالى: ﴿**يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَلاَ تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ**﴾. [↑](#endnote-ref-588)
603. () انظر الآية 47 من سورة البقرة: قال تعالى: ﴿**يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾. [↑](#endnote-ref-589)
604. () انظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، العالمية الإسلامية الثانية: 263؛ الحاكمية: 52. [↑](#endnote-ref-590)
605. () الحاكمية: 53. [↑](#endnote-ref-591)
606. () انظر: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة: 263. [↑](#endnote-ref-592)
607. () الحاكمية: 55. [↑](#endnote-ref-593)
608. () انظر إلى نماذج من دلالات الحاكمية في الأصول الشرعية والاصطلاحات العلمية في كتاب الحاكمية في الفكر الإسلامي، لحسن حساسنة، سلسلة كتاب الأمّة، العدد 118: 37 ـ 72، ربيع الأول 1428هـ. [↑](#endnote-ref-594)
609. () محمد عمارة، نظرية الحاكمية الإلهية في فكر أبو الأعلى المودودي: 139 ـ 157. وهو بحث ضمن بحوث ندوة إشكاليّات الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات العالم الإسلامي، مالطا، ط1، خريف 1991. [↑](#endnote-ref-595)
610. () لتقريب القارئ من معنى الحاكمية الإلهية عند سيد قطب أورد بعض مقولاته: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها، جاهلية لا تخفّف منها شيئاً هذه التفسيرات المادية الهائلة... هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض، وعلى أخصّ خصائص الألوهية، وهي الحاكمية» (معالم في الطريق: 10، دار الشروق، ط6، 1979). وقوله: «إن الحاكمية العليا لا تكون إلاّ لله سبحانه، ولا تزاول إلاّ بالطريقة التي بلغها عنه رسله» (معالم في الطريق: 90). ويطرح سيد قطب مفهوم الحاكمية الإلهية كنقيض لحاكمية البشر: «إن إعلان ربوبية الله وحده للعالمين معناها الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كلّ صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها، والتمرّد الكامل على كلّ وضع في أرجاء الأرض الحكم فيه للبشر بصورةٍ من الصور...، أو بتعبيرٍ آخر مرادف: الألوهية فيه للبشر في صورةٍ من الصور...؛ ذلك أن الحكم الذي مردّ الأمر فيه إلى البشر، ومصدر السلطات فيه هم البشر، هو تأليهٌ للبشر، يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دون الله. إنّ هذا الإعلان معناه انتزاع سلطان الله المغتصَب وردّه إلى الله، وطرد المغتصبين له، الذين يحكمون الناس بشرائع من عند أنفسهم، فيقـومون منهم مقام الأرباب، ويقوم الناس منهم مكان العبيد... إن معناه تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله في الأرض» (معالم في الطريق: 59 ـ 60). [↑](#endnote-ref-596)
611. () الحاكمية: 63. [↑](#endnote-ref-597)
612. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-598)
613. () المصدر السابق: 55. [↑](#endnote-ref-599)
614. () المصدر السابق: 64. [↑](#endnote-ref-600)
615. () المصدر السابق: 67. [↑](#endnote-ref-601)
616. () قال الله تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ (البقرة: 29)، ﴿**وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ ءامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اَسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ**﴾(النور: 53)، ﴿**فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقَدْ اَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْماً غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّونَهُ شَيْئاً إِنَّ رَبِّي عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظ**﴾ (هود: 56)، ﴿**وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِن بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ**﴾ (الأنعام: 134)، ﴿**وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ**﴾ (النور: 55)، ﴿**آمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ**﴾ (الحديد: 7)، ﴿**وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُوراً وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتاً فَاذْكُرُواْ آلاء اللهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾(الأعراف: 73). [↑](#endnote-ref-602)
617. () الحاكمية: 71 [↑](#endnote-ref-603)
618. () المصدر السابق: 85. [↑](#endnote-ref-604)
619. () المصدر السابق: 86. [↑](#endnote-ref-605)
620. () المصدر السابق: 93. [↑](#endnote-ref-606)
621. () المصدر السابق: 102. [↑](#endnote-ref-607)
622. () المصدر السابق: 103. [↑](#endnote-ref-608)
623. () المصدر السابق: 113. [↑](#endnote-ref-609)
624. () المصدر السابق: 106 ـ 112. [↑](#endnote-ref-610)
625. () المصدر السابق: 113. [↑](#endnote-ref-611)
626. () جدل الغيب والإنسان والطبيعة: 264. [↑](#endnote-ref-612)
627. (\*) أستاذٌ وباحث متخصِّص في الدراسات الاقتصادية. من المملكة العربية السعودية. [↑](#footnote-ref-15)
628. () د. أسامة عبدالمجيد العاني، صناديق الوقف الاستثماري: 183 ـ 196، بيروت، شركة دار البشائر الإسلامية، ط1، 1431هـ ـ 2010م. [↑](#endnote-ref-613)
629. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي: 259، الكويت، إدارة الوقف الجعفري بالأمانة العامة للأوقاف، ط1، 1430هـ ـ 2009م. [↑](#endnote-ref-614)
630. () د. أسامة عبدالمجيد العاني، صناديق الوقف الاستثماري: 86 ـ 90. [↑](#endnote-ref-615)
631. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي: 257. [↑](#endnote-ref-616)
632. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «المهذّب» للقاضي عبدالعزيز بن البراج الطرابلسي: 285. [↑](#endnote-ref-617)
633. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-618)
634. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «النهاية» للشيخ الطوسي: 239. [↑](#endnote-ref-619)
635. () الشيخ يوسف البحراني، الحدائق الناظرة في أحكام العترة الطاهرة 22: 162، بيروت، دار الأضواء، ط3، 1431هـ ـ 1993م. [↑](#endnote-ref-620)
636. () المعجم الوسيط: 1051، مادة (وقف). [↑](#endnote-ref-621)
637. () الشيخ علي بن الحسين الكركي، الشهير بالمحقّق الثاني، جامع المقاصد في شرح القواعد، متن كتاب قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام للشيخ الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي، الشهير بالعلاّمة 9: 6، بيروت، مؤسسة آل البيت^ لإحياء التراث، ط1، 1411هـ ـ 1991م. [↑](#endnote-ref-622)
638. () الوقف بآراء علماء الإمامية، كتاب «منهاج الصالحين» للسيد محسن الطباطبائي الحكيم: 403. [↑](#endnote-ref-623)
639. () الشيخ محمد بن أبي جمهور، عوالي اللآلي 2: 260، قم، مطبعة سيد الشهداء، ط1، 1403هـ ـ 1983م. [↑](#endnote-ref-624)
640. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «المبسوط» للشيخ الطوسي: 245 ـ 246. [↑](#endnote-ref-625)
641. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل» للحاج ميرزا حسين النوري الطبرسي: 209. [↑](#endnote-ref-626)
642. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-627)
643. () «عين ينبع» نواة مدينة «ينبع» في غرب المملكة العربية السعودية. [↑](#endnote-ref-628)
644. () الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة 13: 303، بيروت، دار إحياء التراث العربي. [↑](#endnote-ref-629)
645. () وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة 13: 311. [↑](#endnote-ref-630)
646. () د. أسامة عبدالمجيد العاني، صناديق الوقف الاستثماري: 86 ـ 90. [↑](#endnote-ref-631)
647. () الوقف بآراء علماء الإمامية، كتاب «الوسيلة إلى نيل الفضيلة» للشيخ محمد بن عليّ بن حمزة الطوسي، المعروف بابن حمزة: 301. [↑](#endnote-ref-632)
648. () الوقف بآراء علماء الإمامية، كتاب «غنية النـزوع إلى علمَيْ الأصول والفروع» للشيخ حمزة بن عليّ بن زهرة الحسيني الإسحاقي الحلبي: 307. [↑](#endnote-ref-633)
649. () الوقف بآراء علماء الإمامية، كتاب «إصباح الشيعة» للشيخ محمد بن الحسين البيهقي، المشتهر بقطب الدين الكيدري: 313. [↑](#endnote-ref-634)
650. () الوقف بآراء علماء الإمامية، كتاب «السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى» للشيخ محمد بن إدريس الحلّي: 321. [↑](#endnote-ref-635)
651. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «شرائع الإسلام» للشيخ جعفر بن الحسن الحلّي، المشتهر بالمحقّق الحلي: 336. [↑](#endnote-ref-636)
652. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «قواعد الأحكام في مسائل الحلال والحرام» للشيخ الحسن بن يوسف المطهّر الحلّي، المشتهر بالعلاّمة الحلّي: 361. [↑](#endnote-ref-637)
653. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «الدروس الشرعيّة» للشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي العاملي: 378. [↑](#endnote-ref-638)
654. () انظر: الشيخ محمد حسين قديري، كتاب البيع، مبحث ضمان المثلي والقيمي، مطبعة مؤسسة العروج، 1418هـ. [↑](#endnote-ref-639)
655. () الوقف بآراء فقهاء الإمامية، كتاب «منهاج الصالحين» للسيد محسن الحكيم: 413. [↑](#endnote-ref-640)
656. () د. محمد مصطفى الزحيلي، الصناديق الوقفية المعاصرة: تكييفها، أشكالها، حكمها، مشاكلها: 4. وهو بحثٌ مقدم إلى أعمال مؤتمر الأوقاف الثاني في جامعة أمّ القرى، للمدة 18 ـ 20 ذي القعدة 1427هـ. [↑](#endnote-ref-641)
657. () الوقف بآراء علماء الإمامية، كتاب «رسالة توضيح المسائل» للشيخ ناصر مكارم الشيرازي: 682. [↑](#endnote-ref-642)
658. () الشيخ جعفر السبحاني، في وقف الحليّ والأثمان، مجلة فقه أهل البيت، العدد 53: 44 ـ 53، السنة الرابعة عشرة، 1430 ـ 2009م. [↑](#endnote-ref-643)
659. () د. حسين حسين عكاشة، استثمار أموال الوقف، الكويت، الأمانة العامة للوقف الكويتي، مجلة أوقاف، السنة الثالثة، العدد 6: 76 ـ 80، ربيع الآخر 1425هـ ـ يونيو 2004م. [↑](#endnote-ref-644)
660. () د. أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: 115، الدمام، مطابع المدوخل، ط1، 1415 ـ 1995م. [↑](#endnote-ref-645)
661. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-646)
662. () د. محمد مطر، إدارة الاستثمارات: 77، نقلاً عن: الشبيلي، الخدمات الاستثمارية في المصارف: 84. [↑](#endnote-ref-647)
663. () د. يوسف بن عبدالله الشبيلي، الخدمات الاستثمارية في المصارف 1: 86 ـ 87، الرياض، دار ابن الجوزي، ط1، 1425هـ ـ 2005م. [↑](#endnote-ref-648)
664. () المصدر السابق 1: 96 ـ 97.

     انظر: د. عصام خلف العنزي، صناديق الاستثمار الإسلامية: 8 ـ 15، عمان، الجامعة الأردنية ـ أطروحة دكتوراه، 2004م؛ د. أسامة عبدالمجيد العاني، صناديق الوقف الاستثماري: 120 ـ 134. [↑](#endnote-ref-649)
665. () د. الشبيلي، الخدمات الاستثمارية في المصارف 1: 98 ـ 99. [↑](#endnote-ref-650)
666. () المصدر السابق 1: 140 ـ 141. [↑](#endnote-ref-651)
667. (\*) أستاذٌ مساعد، وعضو الهيئة العلميّة في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلاميّة في كلية الإلهيّات في جامعة طهران. [↑](#footnote-ref-16)
668. (\*\*) طالبةٌ في مرحة الدكتوراه في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلاميّة في كلية الإلهيّات في جامعة طهران. [↑](#footnote-ref-17)
669. () مرعشي شوشتري، ديدگاه هاي نو در حقوق كيفري إسلام 2: 45 ـ 42؛ أبو القاسم گرجي، الديات: 53. [↑](#endnote-ref-652)
670. () شيري، سقوط مجازات در حقوق کيفري إسلام وإيران: 112. [↑](#endnote-ref-653)
671. () سؤال وجواب من لجنة الاستفتاءات والمستشارين القانونيين لمجلس القضاء الأعلى 2: 8. [↑](#endnote-ref-654)
672. () الخوئي، مباني تکملة المنهاج 1: 227؛ عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي 2: 484 ـ 487. [↑](#endnote-ref-655)
673. () الكاساني، بدايع الصنايع في ترتيب الشرايع 10: 4671. [↑](#endnote-ref-656)
674. () النظام، الفتاوی الهندية في فقه الحنفية 6: 25؛ الطرابلسي، المهذّب 2: 198؛ السرخسي، المبسوط 26: 92. [↑](#endnote-ref-657)
675. () أحمد السراج، ضمان العدوان في الفقه الاسلامي: 148. [↑](#endnote-ref-658)
676. () المصدر السابق: 158. [↑](#endnote-ref-659)
677. () الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 2: 421. [↑](#endnote-ref-660)
678. () الحر العاملي، وسائل الشيعة 29: 396. [↑](#endnote-ref-661)
679. () فتحي بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي: 48. [↑](#endnote-ref-662)
680. () الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتوی 2: 531؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 2: 445. [↑](#endnote-ref-663)
681. () وسائل الشيعة، ج29، باب 24 من أبواب ديات الأعضاء، ح2، 4، 5، 6. [↑](#endnote-ref-664)
682. () وسائل الشيعة 29: 274، باب 36، ح2. [↑](#endnote-ref-665)
683. () إدريس، الدية: 348 ـ 349. [↑](#endnote-ref-666)
684. () وسائل الشيعة 29: 283، أبواب الديات فما بعد. [↑](#endnote-ref-667)
685. () الخميني، تحرير الوسيلة، ج2، الميراث؛ الصافي الگلبايگاني، هداية العباد، ج2، الميراث، الأمر الثالث؛ الحسيني السيستاني، منهاج الصالحين، ج3، مسألة 957. [↑](#endnote-ref-668)
686. () الطباطبائي، رياض المسائل 14: 373. [↑](#endnote-ref-669)
687. () الخميني، تحرير الوسيلة 2: 553؛ الخوئي، مباني تكملة المنهاج 2: 186. [↑](#endnote-ref-670)
688. () البند الأول من مادة القانون 6 الإجراءات الجنائية. [↑](#endnote-ref-671)
689. () كاتوزيان، حقوق مدني، ضمان قهري، مسئوليت مدني 1: 55. [↑](#endnote-ref-672)
690. () النجفي، جواهر الكلام 42: 6، 7. [↑](#endnote-ref-673)
691. () عنايتي راد ومجموعة أخرى، نقد وبررسي مستندات قانون مجازات إسلامي در خون بهاي مسلمان، فصليّة (مطالعات إسلامي)، العدد 79: 155. [↑](#endnote-ref-674)
692. () المرعشي، ديه وضرر وزيان ناشي أز آن، المجلّة القضائية والحقوقية (دادگستري)، العدد 14: 10. [↑](#endnote-ref-675)
693. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-676)
694. () نقد وبررسي مستندات قانون مجازات إسلامي در خون بهاي مسلمان، فصليّة (مطالعات إسلامي)، العدد 79 : 190. [↑](#endnote-ref-677)
695. () الحسيني، مجازات مالي در حقوق إسلام: 19؛ السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي 1: 50؛ فتحي بهنسي، العقوبة في الفقه الإسلامي: 150. [↑](#endnote-ref-678)
696. () كاتوزيان، حقوق مدني، ضمان قهري، مسئوليت مدني 1: 59؛ الآشوري، آيين دادرسي وكيفري: 267. [↑](#endnote-ref-679)
697. () إدريس، الدية: 347؛ السراج، ضمان العدوان في الفقه الإسلامي: 152. [↑](#endnote-ref-680)
698. () مير سعيدي، ماهيت حقوقي ديه: 83. [↑](#endnote-ref-681)
699. () وسائل الشيعة 29: 396، 19: 249. [↑](#endnote-ref-682)
700. () المرعشي، ديه وضرر وزيان ناشي أز آن: 42. [↑](#endnote-ref-683)
701. () وسائل الشيعة 29: 396، الباب 2 من أبواب العاقلة. [↑](#endnote-ref-684)
702. () المصدر السابق 19: 294. [↑](#endnote-ref-685)
703. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-686)
704. () تكملة منهاج الصالحين 2: 548. [↑](#endnote-ref-687)
705. () انظر: وسائل الشيعة 28: 300 وما بعدها، باب أنه لا بُدَّ من حسم يد السارق إذا قطع وعلاجها والإنفاق عليه حتّى تبرأ. [↑](#endnote-ref-688)
706. () وسائل الشيعة 29: 274، الباب 36، ح5. [↑](#endnote-ref-689)
707. () جواهر الكلام 42: 78. [↑](#endnote-ref-690)
708. () الهاشمي الشاهرودي، بايسته هاي فقه جزا (مجموعة مقالات): 135. [↑](#endnote-ref-691)
709. () الحسيني، بررسي مباني فقهي ضمان خسارات زائد بر ديه، فصليّة (فقه قضايي)، العدد 2. [↑](#endnote-ref-692)
710. () المحقق الحلي، شرائع الإسلام: 763. [↑](#endnote-ref-693)
711. () المصدر السابق: 1019. [↑](#endnote-ref-694)
712. () جواهر الكلام 36: 40؛ إمامي، الحقوق المدنية 1: 408. [↑](#endnote-ref-695)
713. () المراغي، العناوين 1: 323. [↑](#endnote-ref-696)
714. () وسائل الشيعة 18: 243 ـ 238. [↑](#endnote-ref-697)
715. () المصدر السابق 19: 189. [↑](#endnote-ref-698)
716. () المصدر السابق 19: 188. [↑](#endnote-ref-699)
717. () جواهر الكلام 37: 46. [↑](#endnote-ref-700)
718. () المرعشي، ديه وضرر وزيان ناشي أز آن، المجلّة القضائية والحقوقية (دادگستري)، العدد 1. [↑](#endnote-ref-701)
719. () الشهيد الاول، الدروس 3: 107؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية 7: 33. [↑](#endnote-ref-702)
720. () وسائل الشيعة 29: 233 وما بعدها، أبواب موجبات الضمان. [↑](#endnote-ref-703)
721. () الحسيني، بررسي مباني فقهي ضمان خسارات زائد بر ديه، فصليّة (فقه قضايي)، العدد 2. [↑](#endnote-ref-704)
722. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-705)
723. () عميد الزنجاني، موجبات ضمان: 126. [↑](#endnote-ref-706)
724. () المراغي، العناوين 2: 442؛ الطباطبائي، رياض المسائل 14: 19؛ النائيني، منية الطالب في الحاشية علی المکاسب 1: 294. [↑](#endnote-ref-707)
725. () الحسيني، بررسي مباني فقهي ضمان خسارات زائد بر ديه، فصليّة (فقه قضايي)، العدد 2. [↑](#endnote-ref-708)
726. () مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية 1: 85؛ البجنوردي، القواعد الفقهية 1: 316. [↑](#endnote-ref-709)
727. () وسائل الشيعة 29: 243. [↑](#endnote-ref-710)
728. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-711)
729. () المراغي، العناوين 1: 311. [↑](#endnote-ref-712)
730. () الأنصاري، فرائد الأصول: 373. [↑](#endnote-ref-713)
731. () المحمدي، قواعد فقه: 174. [↑](#endnote-ref-714)
732. () الكريمي، موازين قضايي أز ديدگاه إمام خميني: 75؛ الكلبايكاني، مجمع المسائل 3: 249. [↑](#endnote-ref-715)
733. () الأراكي، رسالة الاستفتاءات: 232. [↑](#endnote-ref-716)
734. () وسائل الشيعة 29: 283. [↑](#endnote-ref-717)
735. () الجعفري اللنكرودي، المبسوط في مصطلحات القانون 3: 2180. [↑](#endnote-ref-718)
736. () النائيني، فوائد الأصول: 574. [↑](#endnote-ref-719)
737. () المصدر السابق: 575. [↑](#endnote-ref-720)
738. () الهاشمي الشاهرودي،آنچه كه بزهكار، أفزون بر ديه، بايد بپردازد، مجلة فقه أهل البيت (الفارسية)، العدد 5 ـ 6. [↑](#endnote-ref-721)
739. () الفاضل الهندي، كشف اللثام والإبهام 2: 235. [↑](#endnote-ref-722)
740. () وسائل الشيعة 19: 303. [↑](#endnote-ref-723)
741. () المرعشي، ديدگاه هاي نو در حقوق كيفري إسلام: 192. [↑](#endnote-ref-724)
742. () الخوئي، مباني تكملة المنهاج 2: 548. [↑](#endnote-ref-725)
743. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-726)
744. () وسائل الشيعة 19: 303. [↑](#endnote-ref-727)
745. () وسائل الشيعة 29: 274، الباب 36، ح5. [↑](#endnote-ref-728)
746. () وسائل الشيعة، ج19. [↑](#endnote-ref-729)
747. () وسائل الشيعة، ج17، الباب 12. [↑](#endnote-ref-730)
748. (\*) عضو الهيئة العلمية في جامعة العلم والتصنيع في إيران (طهران). [↑](#footnote-ref-18)
749. () محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 21: 4. [↑](#endnote-ref-731)
750. () المائدة: 32. [↑](#endnote-ref-732)
751. () الإسراء: 70. [↑](#endnote-ref-733)
752. () البقرة: 256. [↑](#endnote-ref-734)
753. () محمد ابراهيم الجناتي، دروس في الفقه المقارن 2: 103. [↑](#endnote-ref-735)
754. () أحمد صاوي، بلغة المسالك 2: 1280. [↑](#endnote-ref-736)
755. () مرتضى الحسيني الزبيدي، عقود الجواهر المنيفة 1: 146. [↑](#endnote-ref-737)
756. () محمد بن عبد الله (ابن جزي)، القوانين الفقهية: 98. [↑](#endnote-ref-738)
757. () أبو القاسم القمي، جامع الشتات 1: 352. [↑](#endnote-ref-739)
758. () جواهر الكلام 21: 4. [↑](#endnote-ref-740)
759. () المصدر السابق 21: 5. [↑](#endnote-ref-741)
760. () المصدر السابق 21: 11. [↑](#endnote-ref-742)
761. () محمد مكي (الشهيد الأول)، اللمعة الدمشقية: 44. [↑](#endnote-ref-743)
762. () صحيح البخاري 2: 45. [↑](#endnote-ref-744)
763. () محمد حسين البروجردي، جامع الأحاديث 13: 37. [↑](#endnote-ref-745)
764. () جماعة من المؤلِّفين، الجوامع الفقهية: 66. [↑](#endnote-ref-746)
765. () محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 11: 32. [↑](#endnote-ref-747)
766. () محمد مؤمن، فقه أهل بيت 9: 26. [↑](#endnote-ref-748)
767. () محمد بن محمد (المفيد)، المقنعة: 16. [↑](#endnote-ref-749)
768. () جماعة من المؤلفين، الجوامع الفقهية: 66. [↑](#endnote-ref-750)
769. () أبو الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه: 246. [↑](#endnote-ref-751)
770. () الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: 3. [↑](#endnote-ref-752)
771. () المصدر السابق: 18. [↑](#endnote-ref-753)
772. () المصدر السابق: 1. [↑](#endnote-ref-754)
773. () المصدر السابق: 5. [↑](#endnote-ref-755)
774. () محمد تقي مصباح اليزدي، الجهاد في القرآن: 140. [↑](#endnote-ref-756)
775. () محمد صادق النجمي، كلام الحسين من مدينة النبيّ إلى مكّة: 236. [↑](#endnote-ref-757)
776. () محمد مهدي الريشهري، ميزان الحكمة 6: 67. [↑](#endnote-ref-758)
777. () عبد الله جوادي الآملي، حكمة الحقوق الإنسان: 116. [↑](#endnote-ref-759)
778. () مرتضى مطهري، الجهاد: 51. [↑](#endnote-ref-760)
779. () محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن 2: 62. [↑](#endnote-ref-761)
780. () الحسن بن الفضل الطبرسي، مکارم الاخلاق 2: 357. [↑](#endnote-ref-762)
781. () الراغب الإصفهاني، المفردات في غرائب القرآن: 483. [↑](#endnote-ref-763)
782. () الحسن بن الفضل الطبرسي، مجمع البيان 5: 130. [↑](#endnote-ref-764)
783. () أبو القاسم الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى 2: 44. [↑](#endnote-ref-765)
784. () وسائل الشيعة 11: 7. [↑](#endnote-ref-766)
785. () الميزان في تفسير القرآن 2: 69. [↑](#endnote-ref-767)
786. () اليزدي، الجهاد في القرآن: 148. [↑](#endnote-ref-768)
787. () مطهري، الجهاد: 44. [↑](#endnote-ref-769)
788. () اليزدي، الجهاد في القرآن: 151. [↑](#endnote-ref-770)
789. () جواهر الكلام 21: 3. [↑](#endnote-ref-771)
790. () أبو الحسن البجنوردي، القواعد الفقهية 1: 158. [↑](#endnote-ref-772)
791. () محسن شير محمدي، نهج الفصاحة: 21. [↑](#endnote-ref-773)
792. () روح الله الخميني، تحرير الوسيلة 1: 466. [↑](#endnote-ref-774)
793. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-775)
794. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-776)
795. () حميد الروحاني، دراسة وتحليل من الصورة للإمام الخميني: 729. [↑](#endnote-ref-777)
796. () المصدر السابق: 740. [↑](#endnote-ref-778)
797. () شير محمدي، نهج الفصاحة: 394. [↑](#endnote-ref-779)
798. (\*) كاتبةٌ وباحثة متخصِّصة في علوم الحديث. [↑](#footnote-ref-19)
799. () الموضوعات في الآثار والأخبار: 9 ـ 10. [↑](#endnote-ref-780)
800. () المصدر السابق: 10. [↑](#endnote-ref-781)
801. () المصدر السابق: 29. [↑](#endnote-ref-782)
802. () المصدر السابق: 229. [↑](#endnote-ref-783)
803. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-784)
804. () المصدر السابق: 319. [↑](#endnote-ref-785)
805. () المصدر السابق: 30 ـ 31. [↑](#endnote-ref-786)
806. () إكمال الدين وإتمام النعمة: 162 ـ 164. [↑](#endnote-ref-787)
807. () الموضوعات: 209. [↑](#endnote-ref-788)
808. () الكافي 1: 428. [↑](#endnote-ref-789)
809. () الموضوعات: 194. [↑](#endnote-ref-790)
810. () ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب: 21. [↑](#endnote-ref-791)
811. () الموضوعات: 221. [↑](#endnote-ref-792)
812. () الكافي 1: 394. [↑](#endnote-ref-793)
813. () الموضوعات: 234. [↑](#endnote-ref-794)
814. () الكافي 8: 232. [↑](#endnote-ref-795)
815. () الموضوعات: 240. [↑](#endnote-ref-796)
816. () إكمال الدين وتمام النعمة: 182. [↑](#endnote-ref-797)
817. () الموضوعات: 206. [↑](#endnote-ref-798)
818. () الأمالي: 699. [↑](#endnote-ref-799)
819. () الموضوعات: 219. [↑](#endnote-ref-800)
820. () السيد هاشم البحراني، مدينة المعاجز: 96. [↑](#endnote-ref-801)
821. () الموضوعات: 191. [↑](#endnote-ref-802)
822. () المصدر السابق: 219. [↑](#endnote-ref-803)
823. () المصدر السابق: 210. [↑](#endnote-ref-804)
824. () المصدر السابق: 234. [↑](#endnote-ref-805)
825. () المصدر السابق: 241. [↑](#endnote-ref-806)
826. () بحار الأنوار 8: 45. [↑](#endnote-ref-807)
827. () الموضوعات: 186. [↑](#endnote-ref-808)
828. () المصدر السابق: 187. [↑](#endnote-ref-809)
829. () المصدر السابق: 219. [↑](#endnote-ref-810)
830. () المصدر السابق: 221. [↑](#endnote-ref-811)
831. () المصدر السابق: 187. [↑](#endnote-ref-812)
832. () المصدر السابق: 232. [↑](#endnote-ref-813)
833. () المصدر السابق: 245. [↑](#endnote-ref-814)
834. () المصدر السابق: 212. [↑](#endnote-ref-815)
835. () الكافي 1: 394. [↑](#endnote-ref-816)
836. () كتاب سليم بن قيس: 161، تحقيق: محمد باقر الأنصاري. [↑](#endnote-ref-817)
837. () بحار الأنوار 31: 124 ـ130. [↑](#endnote-ref-818)
838. () الموضوعات: 190. [↑](#endnote-ref-819)
839. () المصدر السابق: 217. [↑](#endnote-ref-820)
840. () يحتمل أن المؤلِّف يريد بـ «معالم الأخبار» (معاني الأخبار). [↑](#endnote-ref-821)
841. () معاني الأخبار: 316. [↑](#endnote-ref-822)
842. () الكافي 1: 232. [↑](#endnote-ref-823)
843. () الموضوعات: 240. [↑](#endnote-ref-824)
844. () بحار الأنوار 64: 105. [↑](#endnote-ref-825)
845. () الكافي 2: 44. [↑](#endnote-ref-826)
846. () الموضوعات: 238. [↑](#endnote-ref-827)
847. () الكافي 1: 261. [↑](#endnote-ref-828)
848. () الموضوعات: 245. [↑](#endnote-ref-829)
849. () الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: 192. [↑](#endnote-ref-830)
850. () الموضوعات: 105. [↑](#endnote-ref-831)
851. () كمال الدين وتمام النعمة: 461. [↑](#endnote-ref-832)
852. () المصدر السابق: 164 ـ 162. [↑](#endnote-ref-833)
853. () الموضوعات: 208. [↑](#endnote-ref-834)
854. () معاني الأخبار: 136. [↑](#endnote-ref-835)
855. () مدينة المعاجز: 136. [↑](#endnote-ref-836)
856. () الموضوعات: 210. [↑](#endnote-ref-837)
857. () حسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: 165. [↑](#endnote-ref-838)
858. () الموضوعات: 213. [↑](#endnote-ref-839)
859. () إكمال الدين وإتمام النعمة: 162 ـ 164. [↑](#endnote-ref-840)
860. () الموضوعات: 226. [↑](#endnote-ref-841)
861. () المصدر السابق: 252. [↑](#endnote-ref-842)
862. () المصدر السابق: 275 (قضية الطشت). [↑](#endnote-ref-843)
863. () الصدوق، الأمالي: 334. [↑](#endnote-ref-844)
864. () الموضوعات: 207. [↑](#endnote-ref-845)
865. () كمال الدين وتمام النعمة: 182. [↑](#endnote-ref-846)
866. () الموضوعات: 219. [↑](#endnote-ref-847)
867. () المصدر السابق: 283. [↑](#endnote-ref-848)
868. () حسن بن سليمان الحلّي، مختصر بصائر الدرجات: 33. [↑](#endnote-ref-849)
869. () الكافي 1: 416. [↑](#endnote-ref-850)
870. () الموضوعات: 230. [↑](#endnote-ref-851)
871. () حسن بن عبد الوهّاب، عيون المعجزات: 23. [↑](#endnote-ref-852)
872. () نقلاً عن: الموضوعات: 223. [↑](#endnote-ref-853)
873. () الموضوعات: 285. [↑](#endnote-ref-854)
874. () مختصر بصائر الدرجات: 37. [↑](#endnote-ref-855)
875. () الكافي 1: 248. [↑](#endnote-ref-856)
876. () الموضوعات: 243 [↑](#endnote-ref-857)
877. () الكافي 1: 428. [↑](#endnote-ref-858)
878. () الموضوعات: 194. [↑](#endnote-ref-859)
879. () الكافي 1: 524. [↑](#endnote-ref-860)
880. () الموضوعات: 256 [↑](#endnote-ref-861)
881. () قضاوتهاي علي×. [↑](#endnote-ref-862)
882. () الموضوعات: 282. [↑](#endnote-ref-863)
883. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-864)
884. () ملاحظة المترجمة: تقسيم الإمام كان عادلاً وموافقاً للواقع؛ لأنه **أوّلاً**: قسَّم لهم ثروتهم من الإبل بحسب ما ادَّعوه، فالأول ادَّعى النصف، والثاني ادَّعى الثلث، والأخير ادَّعى التسع، والقاضي يقسِّم المال وفق مدَّعى صاحبها، وهو عين الإنصاف. **وثانياً**: ليس من حقّ الإمام أن يسأل عن أصل مالهم، وفق قاعدة اليد التي تقول: إن لهم حقّ التصرُّف في ما يملكون، وبالأخصّ أنّه لم يأتِ في الرواية ما يشير إلى أن أحدهم قد شكَّك في ملكيّتهم لتلك الجمال، وقاعدة اليد تلزم أخذ قولهم دليلاً على ملكيّتهم له. [↑](#endnote-ref-865)
885. () شاذان بن جبريل القمّي، الفضائل: 32. [↑](#endnote-ref-866)
886. () الموضوعات: 225. [↑](#endnote-ref-867)
887. () المصدر السابق: 318 ـ 319. [↑](#endnote-ref-868)
888. () المصدر السابق: 191 [↑](#endnote-ref-869)
889. () المصدر السابق: 263. [↑](#endnote-ref-870)
890. () المصدر السابق: 212 ـ 222. [↑](#endnote-ref-871)
891. () المصدر السابق: 228. [↑](#endnote-ref-872)
892. () المصدر السابق: 253. [↑](#endnote-ref-873)
893. () المصدر السابق: 282. [↑](#endnote-ref-874)
894. () المصدر السابق: 203. [↑](#endnote-ref-875)
895. () المصدر السابق: 245. [↑](#endnote-ref-876)
896. () انظر: المحقِّق الشوشتري، الدرّ النظير في المكنّين بأبي بصير؛ العلاّمة الخوانساري، رسالة عديمة النظير في أحوال أبي بصير. [↑](#endnote-ref-877)
897. () الموضوعات: 181. [↑](#endnote-ref-878)