

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العددان الثاني والثالث والثلاثون، السنتان الثامنة
والناسعة، خريف وشتاء ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحّب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادّة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادّة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، تُشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي تردُّ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.
- ◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنيّة بحثية.

رئيس التحرير
حيدر حبّ الله

مدير التحرير
محمد عبّاس دهبني

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب
د. محمدخير قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus

تصميم الغلاف

Idea Creation



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت

المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني

info@nosos.net

التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت، الحدث، قرب

مستشفى السان تيريز، مفرق ملحمة كسّاب، خلف المركز

الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

وكلاء التوزيع:

♦ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص.ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).

♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).

♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.

♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماصة.

♦ العراق: ١. بغداد - شارع المتنبي - دار الكتاب العربي - هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. بغداد -
شارع المتنبي - مكتبة العين - هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. الكاظمية - باب المراد - خلف عمارة
النواب - مكتبة القائم. ٤. النجف - سوق الحويش - دار الفدير - هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥.
النجف - سوق الحويش - مؤسسة العطار الثقافية - هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. كربلاء -
شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام) - الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلي - دار الكتب للطباعة والنشر -
هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).

♦ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).

♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كدرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢. سوق القدس - الطابق
الأول - مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).

♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١ (+٩٨٢٥١).

<http://www.neelwafurat.com>

♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:

<http://www.arabicebook.com>

♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:

United Kingdom

♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:

London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ دور الإعلام في العلاقات بين المذاهب الإسلامية / الحلقة الثانية

حيدر حب الله..... ٥

□ دراسات

◀ الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

د. أبو القاسم فنائي..... ١٣

◀ من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة..... ٥٢

◀ فقه العبادات والقوانين الجزائية، دراسة في الفوارق الجوهرية

الشيخ أحمد عابديني..... ٧٩

◀ قواعد العلم بالحكم الشرعي، قراءة مختلفة

السيد علي حسن مطر الهاشمي..... ٨٥

◀ الفكر الإسلامي والفكر العلماني، مطالعة في مواطن الائتلاف والاختلاف

د. مخلص السبتي..... ١١٧

◀ القيم الصوتية وآفاقها الجمالية، دراسة في ضوء النص القرآني

أ. كواكب صالح مهدي محمد أ. م. د. أزهار علي ياسين..... ١٢٨

◀ وثيقة المدينة المنورة، المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد..... ١٦٣

◀ فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد

الرجالي؟

د. يحيى رضا جاد..... ١٨١

◀ نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

أ. خالد محمد عبده ١٩٩

◀ الإسلام والغرب بين منطق الحوار وواقع الصدام

أ. نبيل علي صالح ٢٥١

◀ التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

الشيخ مجيد شاكر سلماسي ٢٦٨

◀ معالجة منهجية لحديث «لا نورث» / القسم الثالث

د. الشيخ خالد الغفوري ٣٠٧

◀ أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري ٣٣٩

◀ مفطرية تعمّد البقاء على الجنابة حتى الفجر، قراءة نقدية

الشيخ يوسف علي سبيتي ٣٨١

◀ شرط تساوي سلامة الأعضاء في القصاص

الشيخ عبد الحميد إسكندري ٣٩٣

◀ نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

الشيخ محمد حسين صادق زاده ٤٠٣

□ قراءات

◀ الشيخ الفضلي، منارة أحسنائية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

د. محمد بن جواد الخرس ٤٣٠

دور الإعلام في العلاقات بين المذاهب الإسلامية

. الحلقة الثانية .

حيدر حب الله (*)

وظائف العلماء والفقهاء

نمت خلال السنوات التسعين الماضية الحركة التقريبية بين المذاهب، واشتغلت في الاجتهاد العام، ونظّرت لمبادئ التواصل بين المسلمين، وكتب في هذا المجال الكثير الكثير، لكن واقع الحال أنّ مجمل العلوم الإسلامية تستبطن نقداً للتقريب، الأمر الذي يوقعنا في شيء من التناقض الذاتي والداخلي، وفي نوع من المفارقة. فالخطوط العريضة التي تمّ التنظير لها من قبل فقهاء التقريب ظلّت تواجهها التفاصيل الفكرية والعقدية والفقهية والحديثية في التراث، وهو التراث الذي لم يتغيّر الموقف منه رغم التنظير العام المشار إليه. فأنّت من جهة تنظرّ للتقريب بمديات بعيدة له، لكن في المقابل لا تُبدي شيئاً إزاء حمولات كبيرة ناقضة للتقريب نفسه داخل تراثك، وتستمرّ في التعامل معها بوصفها حقائق ثابتة!

هنا تكمن المشكلة، ويظهر أنّ هناك خللاً ما في مكان ما.

لا أقول: يجب تغيير الفقه، فهذا اجتهادٌ يجب أن تُحترم قواعده، لكنّ ما ندعو إليه هو إعادة النظر في هذه القضايا الإشكالية التي تشكّل موادّ سلبية يمكن أن يستفيد منها الطرف الآخر، بتضخيمها، ومن ثمّ البناء على أنّها الأساس في المذاهب المتعدّدة.

(*) محاضرة أُلقيت في قاعة المحاضرات بجامع السلطان قابوس الأكبر في مدينة مسقط في سلطنة عمان، بتاريخ: ٤ - ٢ - ٢٠١٣م، وذلك على هامش المشاركة في أعمال أسبوع التقارب والوثام الإنساني. الثاني، بدعوة من ديوان البلاط السلطاني، مركز السلطان قابوس العالي للثقافة والعلوم.

أزمة الإعلام التقريبي

هذا هو الإطار العام، ومن خلال هذا الإطار يمكن أن أدخل باختصارٍ إلى موضوع وسائل الإعلام. فخاصية الإعلام اليوم أنه نقل كل ما هو محلي فجعله عالمياً. فكل شيء كان يقع في داخل محلة أو قرية، ولا يعلم به إلا مجموعة من الناس، تحول اليوم إلى قضية عالمية يمكن أن يشاهدها العالم أجمع. إذاً يجب أن أتعامل مع وضع جديد يختلف تماماً عن الوضع السابق.

حتى الآن الإعلام التقريبي - في تقديري - ما زال يعتمد على ركيزتين: ركيزة السكوت والصمت؛ وركيزة التناول النخبوي لقضايا التقريب في مناسبات محدّدة من العام. فلو رصدنا اليوم الإعلام التقريبي عموماً سنجد أنه يمتاز بما بعدم تناوله القضايا الفتوية، أو أنه يتناولها تناولاً ما في المناسبات السنوية، عبر تغطية مؤتمر تقريبي هنا أو ملتقى وحدوي بين علماء المسلمين هناك، وفي غير ذلك لا نجد شيئاً آخر ذا بال. وهذا كله في مقابل ذلك الإعلام الفتوي الذي نراه يعمل ليلاً ونهاراً على صب الزيت على الموضوعات التي يمكن أن تُحدث فتنة بين المسلمين، أو تهيجاً للرأي العام، وبلغة واضحة صريحة وشفافة وغير خائفة من أحد.

الإعلام التقريبي من السلبية إلى الإيجابية، ومن الفكر إلى العاطفة

الخطوة الأولى اللازمة للإعلام التقريبي هي الخروج من المرحلة السلبية إلى مرحلة الإعلام التقريبي الإيجابي، أي يجب أن تكون هناك خطوات في التقريب، لا أن يقف التقريب عند حدود أن إعلامي لا يهين الطرف الآخر، وأنتي لا أجرح مقدّسات الآخرين... هذه مرتبة تقريبية جيدة، لكن في المرحلة الراهنة هناك مرتبة أعلى، وهي أن أقوم بخطوات أكثر تقدماً، وأن أقوم بمبادرات تجاه تكريس فكرة التقريب.

لنأخذ مثلاً يقرب الفكرة: لاحظوا كيف أن الإعلام الفتوي يقوم في الغالب على تحريك المشاعر، لا على تقديم وثائق علمية ناضجة. إنه يجيش العواطف، ويخلط الأوراق. وهذه نقطة متقدّمة له على الإعلام التقريبي، بمعنى أن الإعلام التقريبي يبدو علمياً وثقافياً، ويحمل خطاباً غير عاطفي، بينما المطلوب أن يتقدّم خطوة إلى الإمام، ليحمل في طياته خطاباً عاطفياً يحرك المشاعر، ويشير العواطف نحوه، دون أن يمارس

كذباً أو نفاقاً. المطلوب من الإعلام التقريبي اليوم أن يحرك مشاعر المسلمين نحو التقارب، لا أن يحرك فكرهم فقط عبر ندوة تعرض في وسائل الإعلام، أو لقاء علمائي معيّن، أو محاضرة فكرية...؛ لأنّ الفكر التقريبي والإعلام التقريبي إذا ما خاطب العقول فإنّ الإعلام الفتوي يخاطب المشاعر، وكلّنا نعرف أنّه إذا تعارضت العاطفة مع العقل على المستوى الشعبي فسوف تنتصر العواطف في مجتمعاتنا الشرقية على الأقلّ.

والنتيجة هي أنّه يجب أن يخرج الإعلام التقريبي من الحالة النخبويّة، ومن الحالة الفكرية، ومن الحالة الشعاريّة، ومن الحالة التنظيريّة العامة...، إلى مرحلة تُخاطب مشاعر المسلمين.

نماذج للفعل التقريبي الإيجابي

لكن كيف يمكن أن يحصل هذا؟

سأعطي مجموعة من الأمثلة؛ لكي أبين فكرتي:

المثال الأوّل: كتب غير واحد من كبار علماء الإماميّة، ليس آخرهم العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظه الله، كتبوا أكثر من كتاب تحدّثوا فيه عن الصحابة الذين يصنّفون - من منظور إمامي - صالحين، ولا توجد أيُّ مشكلة معهم، وبلغ العدد في بعض الكتب مئتين وخمسين صحابياً، بينهم: الكثير من وجوه ومعاريف الصحابة، ومع ذلك قلّما نجد أنّ هؤلاء الصحابة يُذكّرون في مجالس الشيعة الإماميّة أو في وسائل إعلامهم!

وفي المقابل، إذا ذهبنا إلى كتب علماء أهل السنّة ستجد المديح والترضيّ والثناء على أئمّة أهل البيت النبوي، بدءاً بالإمام علي، وانتهاءً بالإمام الحسن العسكري، حيث يتحدّثون عنهم بلغة التعظيم والمدح، حتّى عند مَنْ هو من أئمّة التيارات السلفيّة المعارضة. لكنّ هؤلاء الأئمّة لا يظهرون في واقع حياة الإنسان السنّي، فبالرغم من أنّه لا توجد أيُّ مشكلة معهم لا نجد لهم حضوراً يُذكر في الوعي الشعبي والإعلامي واليومي!

وعليه فما هي المشكلة لو أنّنا قمنا في إعلامنا الشيعي بتعريف الشيعة بهؤلاء

الصحابة، ونشر محبتهم وفضائلهم؟ وما هي المشكلة لو أننا قمنا في إعلامنا السنّي بتعريف السنّة بأئمّة أهل البيت عند الشيعة، ونشر محبتهم وفضائلهم ومحاسن علمهم وأخلاقهم؟

فالمشكلة الحقيقية هنا تكمن في عملية التغييب هذه، وهو تغييب صوّر للسنّي أنّ الشيعة لا يؤمنون إلاّ بصحابيٍّ أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة فقط، وأنهم يعادون كلّ الصحابة. ونفسُ هذا التغييب صوّر للشيعة أنّ السنّة لا يحترمونها أهل البيت. مع أنّ الحقيقة هي أنّ الاحترام متبادل، لكنّ هناك تغييبٌ، وهذا يعني أنّ وسائل الإعلام التقريبي يمكنها أن تلعب هنا دوراً إيجابياً في استحضار هذه الشخصيات التي تشكّل قاسماً مشتركاً بين الفريقين.

المثال الثاني: اليوم، وخلال الفترة الأخيرة، شاهدنا كمّاً كبيراً نسبياً من الأفلام والمسلسلات والأعمال الفنيّة التي غرّزت وسائل الإعلام، وكان قسمٌ جيّد منها مذهبياً، لكنّنا لم نشهد برنامجاً تلفزيونياً يلفت الانتباه يمكنه أن يكون ذا هدفٍ تقريبي على مستوى الإنتاج السينمائي أو التلفزيوني. إنّ هذه الخطوات ينبغي أن تكون موجودة.

أضفُ إلى ذلك أنّ هناك تاريخاً طويلاً للدول الشيعة، وهناك تاريخٌ طويل للدول السنّية، ولدول المذاهب المختلفة، كالإباضية، لكنّ هذا التاريخ مغيبٌ تماماً عن مجمل وسائل الإعلام، فلا يتحدّث أبداً عند الفريق الآخر عن مفاخر البقية. هذا التغييب هو الذي أقصد أنّه شكّل من أشكال التقريب السلبي، فهو سكوتٌ محض. نحن لا نحتاج إلى سكوت، بل نحتاج إلى أن نربّي الأجيال التي في مذهبنا ومذاهب الآخرين على ذلك القاسم المشترك الكبير في مساحتها، من رموزٍ وشخصيّات، وعلماء، ودول، وتجارب، وأعمال، ومشاركات حضاريّة ناجحة.

المثال الثالث: التعريف الإعلامي بأئمّة الاعتدال المذهبيّ عند المذاهب كافّة. ففي المذاهب كافّة يوجد معتدلون كُثُر، وكانت لهم على الدوام مواقف تاريخيّة مشهودة، وكلمات تاريخيّة محمودة، فلماذا لا تقوم وسائل الإعلام التقريبي لهذا الفريق بتقديم وثائق وبرامج وثائقيّة تعريفية بعلماء الفريق الآخر المعتدلين؟ ولماذا لا نعرّف بأولئك العلماء من المذاهب الأخرى الذين لا نجد مشكلةً معهم، دون أن يُراد

من هذا التعريف الطعن بالمذاهب الأخرى؟ وإلى متى سيبقى كل فريق يعرف ويمجد ويفخّم بعلمائه فقط، متناسياً وجود علماء آخرين معتدلين، لا توجد مشكلة بينهم وبين مذهبه، بل كانت لهم أيادٍ بيضاء في خدمة الإسلام؟ لماذا لا نجد ذلك سوى نزراً يسيراً في بعض المناسبات الخافتة والضعيفة الضوء، ولا نراه حاضراً بشكل مستمر...؟ لن نطالب أحداً أن يعرفنا بمن يراهم خصوماً وعدوانيين تجاه مذهبه، لكن فليعرفنا بالعلماء الذين يلتقي معهم، ويشكلون حلقةً وسطى بينه وبين الآخرين. هذه من أعظم مهمّات الإعلام التقريبي.

المثال الرابع: سبق أن كان هناك حديثٌ بيننا وبين بعض الشخصيات العلمائيّة، وكان محوره: لماذا لا نجمع من نصوص التراث الجمل التسامحيّة في كلّ مذهب، ونقدّمها لأبناء المذاهب المختلفة ولأبناء المذهب نفسه؟ فهناك جملة من العلماء لديهم نصوص تسامحيّة، ونصوص تواصلية، بعيداً عن التصريحات السياسيّة، فلماذا لا يمكن جمع هذه النصوص التسامحيّة، وإبرازها في وسائل الإعلام، وتحويلها إلى (كليشيهات) لترسخ في أذهاننا، وفي أذهان الجيل الشاب، وليأخذ أبناء كلّ مذهب صورةً صحيحة عن الآخر في هذا المذهب أو ذاك، أو صورةً صحيحة عن مواقف علماء هذا المذهب أو ذاك؛ لأنّ الطرف الآخر يصوّر علماء كلّ مذهب على أنّهم طائفون دائماً؟

لاحظوا الإعلام الفتوي كيف يصوّر أنّ علماء مذهبه من الماضين والحاضرين هم مثله ومعه، فلماذا لا يصوّر الإعلام التقريبي علماء مذهبه في خطّ الاعتدال، ويكشف ذلك بالوثائق، بدل مصادرة الصورة لصالح الفتويين؟ لماذا لا نجمع هذه النصوص التقريبية للعلماء التقريبين، ويتمّ إبراز هذه النصوص التسامحيّة، وتحويلها إلى ما يشبه الشعارات، وترويجها بين الناس عبر وسائل الإعلام المختلفة؟ هذا أيضاً له تأثير كبير جداً في تصويب الرأي العام حول المواقف. وأنا بنفسني رأيت في نصوص بعض المذاهب الإسلاميّة مواقف تسامحيّة مذهلة، بحيث إلّني تعجّبت أن يكون هذا العالم أو ذاك قد صدر منه هذا النصّ أو هذا الموقف التسامحي إلى هذا الحدّ في كتابٍ لا يمثّل موقفاً إعلامياً أو سياسياً. هذا شيء مهمّ جداً على ما أعتقد.

المثال الخامس: إنني أعتقد بأنّ المشروع التقريبي في الأمة قد غاب عنه - نسبياً -

مخاطبة الأطفال، فلم يكتب لهم القصص والروايات والأشعار التي تركز المفاهيم التقريبية والتسامحية والتواصلية والإنسانية، وهكذا لم نقدم لهم أعمالاً مسرحية مؤثرة أو أعمالاً موسيقية أو سينمائية أو تلفزيونية. لقد كان قليلاً جداً اشتغالنا على مخاطبة الأطفال في ما يتعلق بمفاهيم التقريب.

نحن بحاجة إلى القصة التي يمكنها بطريقة ذكية أن تغير انطباعاتنا عن الآخر المذهبي نحو الأحسن، دون تزوير الحقائق. نحن بحاجة إلى القصة التي يمكنها بشكل غير مباشر أن تصحح المفاهيم، إلى القصة التي تحطم الحواجز والتصورات المغلوطة، ولا تسمح لها بالمجال في مرحلة النضج والبلوغ. يحتاج الطفل كثيراً إلى أن يتم الاشتغال عليه؛ لخلق روح تواصلية عنده، وتربيته على ثقافة التعارف والتلاقي مع الآخرين.

وهنا تلعب وزارات التربية والتعليم في البلدان الإسلامية، والبرامج التعليمية في المدارس الدينية الخاصة أيضاً...، تلعب دوراً كبيراً في وضع الكتاب المدرسي الصحيح الذي يمكن أن يعرف بالآخرين، ولا يحذف طائفة من التاريخ؛ لأن واضح الكتاب يختلف معها، بل يذكرها، ويعرف بها، حتى لا يبلغ الطفل مرحلة العشرين أو الخمس والعشرين سنة، وبعد ذلك يسمع بالمذهب الآخر لأول مرة، وربما يكون هذا المذهب الآخر جزءاً من تراثه الوطني وتاريخه الطويل، مثل: الدولة العباسية في إيران، والفاطمية في مصر والشمال الإفريقي، و...

أعتقد أنه بات من المهم أن يلتقي الأدباء والقاصون وكل من يملك فتناً من الفنون في هذا الإطار، سواء في الإعلام المقروء أو الإعلام المرئي أو المسموع؛ ليقدموا شيئاً مميزاً إن شاء الله تعالى.

المثال السادس: تطالب وسائل الإعلام التقريبية اليوم أن تكشف الوجه السياسي للصراعات القائمة بين المسلمين، وأن توضح دائماً أن هذه الصراعات بين المسلمين ليست مذهبية، حتى لو استخدمت المذاهب وقوداً لها. فالمطلوب هو تفريغ هذه الصراعات من الطابع المذهبي والديني، والكشف عن كونها صراعات سياسية، ومصالح ترجع إلى دول كبرى. إن إفراغ هذه الصراعات من طابعها المذهبي والديني، وإعطائها الطابع السياسي، يساعد على عدم مذهبية هذه الصراعات؛ لأن المذهبية

تدفع لحروب أيديولوجية وعقائدية تترك أثرها العظيم إلى ما بعد انتهائها. والحروب العقائدية قد تملك أنت مفتاحها، لكن قد لا يمكنك التنبؤ بنهاياتها وتأثيراتها العابرة للأجيال.

المثال السابع: اليوم ظهر التلفزيون الواقعي، حيث يأتونك بشباب وفتيات، ليبقوا في مكان واحد لمدة زمنية بهدف غنائى أو فتى معين، وليراهم العالم يومياً في ما يعيشونه ويفعلونه. لماذا لا نفعل نحن شيئاً من هذا القبيل؟ ولا أدري ما هي الإمكانيات وفرص النجاح في هذا، لكن يحتاج لدراسة جادة. ودعوني أقول بأنني أفكر الآن بصوت مرتفع: لماذا لا نجمع بعض شباب أبناء الطوائف المختلفة؛ ليعيشوا تجربة من هذا النوع؟ يختلفون في الفكر والعقيدة، لكنهم يديرون تجربة الاختلاف بصوابية، ويقدمون أنموذجاً ناجحاً للتواصل رغم الاختلاف المذهبي والديني. هذه الصورة يمكن أن تتطبع وتترك تأثيراً في وعي الشباب والفتيات عامة؛ لتكريس فكرة أن التلاقي والتواصل رغم الاختلاف المذهبي يمكن أن يتحقق، فيختلفان، ثم يحين موعد الصلاة فيقدم كل واحد منهما الآخر ليصلي خلفه. فلنعتبر ذلك نوعاً من الترويض للمخيلة في أن تستأنس بشيء من هذا القبيل.

المثال الثامن: يصور المتطرفون والفتويون الدين على أنه أمران فقط، هما: العقيدة؛ والتاريخ. فالدين عندهم هو تلك الصراعات التاريخية، وهو مجموعة الاعتقادات. لكن الإعلام التقريبي والجميع اليوم مطالبون بأن نشتغل على بيان المساحات الأخرى للدين: الأخلاق والقيم الأخلاقية الرفيعة، الاتجاهات الفكرية الفلسفية، المدارس الروحية، كالتصوف والعرفان... إن هذه التوجهات والجوانب وإن كان لبعضها بعض السلبيات في مكان ما، ولكن الاتجاه العام لها جيد ومفيد. فالدين ليس فقط مجموعة اعتقادات؛ وبعض الوقائع التاريخية التي نكررها دوماً، بل هو الإنسانيات والقيم والتواصل، وهو المحبة، وهو العلاقة مع الآخر، وهو العلاقة مع الله سبحانه، وليس إدراك الله فقط، فالعرب كانوا يعرفون الله، ويعرفون أنه يدير العالم، وهو خالقه، لكن مشكلة العرب أن الله غائب عن شعورهم وحياتهم اليومية، إنه عندهم فكرة مرمية في زاوية ما من زوايا العقل، هذه كانت المشكلة الأساسية. وعليه فالمطلوب هو تفعيل الدين الروحي العلائقي مع الله، ومع الإنسان، وأن

نكشف الزوايا الأخرى في الدين، وأن نعرّف الشباب أنّ الدين ليس فقط ثلاث أو أربع قضايا عقائدية فقط، تشكّل مجموعة جمل خبرية في ذهننا، وليس لهذه القضايا العقائدية أو الأحداث التاريخية امتداداً روحي عاطفي وجداني سلوكي عملي حياتي. إنّ هذا النوع من الفهم للدين، غنيت الرؤية الأخلاقية بالمعنى العام للكلمة، يجب أن نروّجه ونكرّسه.

وختاماً، نقترح إعلاماً وحدوياً حقيقياً يطبّق كلّ هذه النماذج، ويكسر هذه الحواجز بين المسلمين؛ لكي يكون همّه الجمع بين الخصوصية والعمومية. لا نريد للإعلام التقريبي أن يكسر المذاهب، ولا نريد لوسائل الإعلام وللثقافة الجديدة أن تحطّم المذاهب؛ لأنّ هذا ليس بالأمر الممكن، ولا هو بالأمر الصحيح، وإنما نريد لها أن تنجح في التوفيق. هذا هو التحديّ الأكبر، غنيت النجاح في التوفيق بين الخاصّ والعامّ، تماماً مثل الأسرة، فتصبح مصالح الأمة الإسلامية العامة أولى أولوياتك الخاصة، تماماً كما تصبح مصلحة أخي جزءاً من مصلحتي الخاصة أيضاً. إذا استطعنا تكريس هذا الواقع نكون قد تقدّمنا بشكل كبير، وإذا استطعنا أن نتوصّل إليه سيتحقّق الدمج بين الحفاظ على الهوية الخاصة وفي الوقت عينه تحقيق هذا التواصل والتكامل والتقارب بين المسلمين إنّ شاء الله تعالى.

ولا تفوتني جملة أخيرة: فلنذهب خلف أسباب نجاح الإعلام الفتوي، ولنأخذ منه عناصر نجاحه التي لا تنافى أخلاقيّتها، ولنحوّلها إلى عناصر تفوّق لنا عليه إنّ شاء الله.

الدين في ميزان الأخلاق

قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

د. أبو القاسم فنائي(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة

«قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له»^(١) (النبي الأكرم ﷺ).

يسعى كل من الدين والأخلاق إلى إضفاء المعنى والمفهوم على حياة الإنسان، ويعملان على توجيه هذا الإنسان وهدايته إلى التأمل والتدبر في لوازم ومقتضيات هويته الإنسانية، وهداية سلوكه تجاه نفسه والآخرين. إلا أن الدور والتأثير الإيجابي والبناء للدين والأخلاق في حياتنا وسلوكنا نحن البشر، وكما هو مرتبط في الحد الأدنى بذات الدين والأخلاق، هو مرتبط أيضاً بإدراكنا وفهمنا للعلاقة القائمة بين الدين والأخلاق. وإن هذا الإدراك والفهم يلعب دوراً محورياً وجوهرياً في سعادتنا وشقاؤنا وانحطاطنا وتكاملنا على المستوى الديني والأخلاقي.

يبدو أن لا وجود للشك والترديد في الارتباط والعلاقة التاريخية بين الدين والأخلاق. وإذا كان هناك من شك فإنه يكمن في التبعية الأنطولوجية أو المنطقية والمعرفية لكل منهما تجاه الآخر. كما لا يوجد شك في أن الأخلاق التي ورثها الإنسان المعاصر عن أسلافه قد ازدهرت ضمن رؤية دينية، وإنها مديونة في تبريرها العقلاني ودعائها النفسية عند المتقدمين إلى تلك الرؤية إلى حد كبير. وإذا كان هناك من

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

نزاع فيكم في الأسئلة التالية:

١. هل هذه العلاقة هي حصيلة مجرد صدفة واقتران تاريخي أم أنها ناشئة عن ضرورة وجودية أو منطقية؟

٢. هل يمكن تبرير الالتزام بهذه الأخلاق دون الالتزام بتلك الرؤية على المستوى العقلاني؟^(٢).

٣. هل القيم الأخلاقية تكتسب تبريرها العقلاني وقوة دفعها من المعتقدات الدينية حصراً أو يمكن العثور على أساس عقلاني ودافع مستقل لها؟
وبعبارة أخرى:

٤. هل التبرير العقلاني للمعايير الأخلاقية يتم من خلال الاستناد إلى الرؤية العلمانية أو أنه ممكن دون الالتزام برؤية خاصة؟

٥. هل يمكن لنا أن نتبنى أخلاقاً تلتزم جانب الحياد تجاه الآراء المختلفة، والعمل على تنظيم العلاقة بين أصحاب تلك الآراء بشكل يلتزم جانب العدل والإنصاف، ويمهد الأرضية المناسبة للتعاون الاجتماعي والتعايش السلمي بين الكفار والمؤمنين، أو أنه لا يوجد طريق لتنظيم العلاقة بين أصحاب الآراء والعقائد المختلفة إلا من خلال إشعال الحروب وإراقة الدماء، وانتصار فئة على أخرى، وانتهاج العنف والغلبة؟

ويمكن طرح هذه الأسئلة على النحو التالي أيضاً:

٦. هل الآراء المختلفة متباينة تماماً، ولا تقبل القياس؟

٧. هل الاختلاف في الرؤى يؤدي بالضرورة إلى الاختلاف في القيم الأخلاقية

المتفق عليها بين أصحاب تلك الآراء؟

٨. ألا يمكن لنا - من خلال الاستناد إلى المشتركات المتفق عليها بين العقائد المختلفة - أن نؤسس لأخلاق عالمية شاملة تلتزم جانب الحياد تجاه خصوصيات كل واحدة من تلك العقائد، وتنظر إلى جميع الناس بنظرة متساوية، ويكون ذلك مقبولاً من قبل الجميع، وملزماً لهم على السواء؟

٩. ألا يمكن تعريف إنسانية الإنسان بحيث تشمل جميع الناس، بعيداً عن اللون

والعرق والدين والمذهب والوطن والجنس؟

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

١٠. ألا يمكن أن نستخرج من صلب الهوية الإنسانية أخلاقاً شمولية تقوم على رؤية تفوق الدين، ولا تنتظر لغير الهوية والكرامة الإنسانية؟

١١. هل الأخلاق يجب أن تدور حول محور الله فقط أم يمكن لها أن تدور حول محور الإنسان أيضاً؟

١٢. هل الأخلاق التي تدور حول محور الله والأخلاق التي تدور حول محور الإنسان متنافيتان بالضرورة، أو يمكن للأخلاق التي تبدأ من الله والأخلاق التي تبدأ من الإنسان أن تؤدي إلى غاية واحدة؟
إن لبّ جميع هذه الأسئلة يعود إلى السؤال الجوهرى والأساس حول ماهية العلاقة بين الدين والأخلاق.

ويمكن بيان السؤال بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق على شكل سؤال عن الله أيضاً: «هل الله موجود أخلاقى أم يتخطى الأخلاق؟»، أي هل أن الله يتّصف بالصفات الأخلاقية أم لا؟ هذا أولاً.

وثانياً: هل إرادته وفعله تابع للقيم والواجبات الأخلاقية أم الأمر على العكس من ذلك، بمعنى أن القيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية هي التابعة لإرادته وفعله؟^(٣).

وعلى أيّ حال فإن أصل العلاقة والارتباط الوثيق بين الدين والأخلاق من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إقامة دليل وبرهان؛ لأن تربية وتهذيب الناس على المستوى الأخلاقى من الأهداف الرئيسة لجميع الأنبياء، وإن الجزء الأكبر من النصوص الدينية لمختلف الأديان يختصّ بالمسائل والموضوعات الأخلاقية والوصايا والتوجيهات العملية. ومن الناحية الدينية فإن السير والسلوك الأخلاقى يمثل شرطاً لفلاح الإنسان، ومقدّمة ضرورية للحصول على التجربة الدينية. من هنا يرى بعض المختصّين في الدين أن الأخلاق تمثل بُعداً ضرورياً من أبعاد الدين، وهناك مَنْ ذهب - في مقام التأكيد على عمق العلاقة بين الدين والأخلاق - إلى القول بأن الأخلاق تمثل جوهر الدين. بيدَ أنّه حتّى إذا اعتبرنا جوهر الدين شيئاً آخر غير الأخلاق لا يسعنا أن ننكر الارتباط الوثيق بين الدين والأخلاق. فعلى سبيل المثال: لو اعتبرنا جوهر الدين هو التجربة الدينية (لقاء الله)، أو التعلق النهائى، أو الإيمان بشيء يمنح الحياة معنىً ومفهوماً، أو

القول باعتقاد معنوي وأمور من هذا النوع، يمكن لنا مع ذلك أن ندعي بأن التجربة الدينية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الأخلاقية والسير والسلوك الأخلاقي، وأن الالتزام بالقيم الأخلاقية يعمل في الحد الأدنى على تسهيل وتسريع التجارب الدينية، وأن التعلق النهائي والالتزام برؤية اعتقادية خاصة يستلزم ويتضمن القول بمنظومة من القيم والمعايير، وهكذا.

ومع ذلك فإن ماهية العلاقة بين الدين والأخلاق بحاجة إلى بيان. ونحن مضطرون إلى اتخاذ موقف واضح وشفاف في هذا الشأن. إن الإدراك والفهم الذي نمتلكه بشأن ماهية العلاقة بين الدين والأخلاق يحتوي على تداعيات نظرية وعملية هامة ومصيرية. وتتجلى التبعات النظرية والمعرفية لهذا الفهم في مقام «المعرفة الدينية»، و«المعرفة الأخلاقية»، وخاصة في مقام حل التعارض القائم بين الدين والأخلاق. إن كلاً من المعرفة الدينية والمعرفة الأخلاقية تتعرض بفعل النظريات المطروحة بشأن العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق إلى نوع من القبض والبسط؛ لأن البيان الذي نلتزمه بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق سيحدثنا عن الدور الذي يلعبه كل واحد من الدين والأخلاق في فهم ومعرفة وتبرير الآخر، أو يجب أن يكون له مثل هذا الدور، وكيفية الحل عند وقوع التعارض بين الدين والأخلاق. وإن التداعيات العملية لهذه العلاقة تظهر على السلوك الفردي والجماعي؛ لأن التصور الذي يحمله المتدينون في أذهانهم عن العلاقة بين الدين والأخلاق يحدّثهم بما يجب عليهم من السلوك في مقام العمل بالأحكام الدينية والأخلاقية، وخاصة عند تعارض الأحكام والأوامر الدينية مع المعايير والقيم الأخلاقية.

إن العلاقة بين الدين والأخلاق تمثل واحدة من المسائل المشتركة لفلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين، والكلام (اللاهوت)، وفلسفة السياسة، وهي جديرة بالدراسة والتأمل الفلسفي من جهات عديدة. يقول ريتشارد ماو: «يسعى كل من الدين والأخلاق إلى الإجابة عن السؤال القائل: كيف ينبغي للإنسان أن ينظم حياته؛ كي تزدهر إنسانيته»^(٤). وحيث إن هذا السؤال يشكل هاجساً ملحاً بالنسبة إلى الفلاسفة فإنهم يضطرون إلى توظيف الفلسفة في ما يرتبط بالعلاقة بين الدين والأخلاق. وهو يرى أن الفلاسفة الذين يدرسون العلاقة بين الدين والأخلاق يبحثون بشكل خاص في

الموضوعات التالية:

١. مرجعية الله والحياة الأخلاقية.
 ٢. دور الدين في تنمية الهوية، وبلوغ الإنسان أخلاقياً.
 ٣. دور الرؤية الدينية في بلورة تصوّراتنا بشأن المسائل الأخلاقية.
 ٤. قدرة النُظم الأخلاقية الدينية على الإجابة عن مسائل الأخلاق العملية.
- تعدّ العلاقة بين الدين والأخلاق واحدة من مسائل فلسفة الأخلاق؛ لأن الموقف الذي يتّخذه الفرد في ما يرتبط بهذه العلاقة يعتبر في الحقيقة موقفاً «فوق أخلاقياً»^(٥) في ما يتعلّق بأسس الأخلاق، ومصدراً للقيّم والواجبات والمحظورات الأخلاقية. وإن هذا الموقف يترك تأثيراً مباشراً على رؤية الفرد بشأن مسائل «الأخلاق المعيارية»^(٦)، وأسلوب معرفة القِيَم الأخلاقية. فعلى سبيل المثال: إن «نظرية الأمر الإلهي»^(٧)، وهي نظرية في حقل الأخلاق المعيارية، تتغذّى على فرضيات خاصة بشأن «ما فوق الأخلاق»، والعلاقة بين الدين والأخلاق. ولهذه النظرية قرارات مختلفة سوف نتعرّض إلى بيانها ونقدها في المستقبل.

كما تعدّ العلاقة بين الدين والأخلاق من مسائل فلسفة الدين والكلام أيضاً؛ لأن أخلاقية أو استبدادية أو مصلحية الله هي ثلاث نظريات متضادة في حقل معرفة الله. وإن موقف الإنسان في ما يرتبط بالعلاقة القائمة بين الدين والأخلاق يتناسب مع التصوّر الذي يحمله عن الله في ذهنه. وإن تعريف الله وبيان صفاته من المسائل الرئيسة في فلسفة الدين والكلام. ومضافاً إلى ذلك فإن الاتجاه الأخلاقي إلى الدين - كما سنرى بالتفصيل - يعدّ من الاتجاهات المبرّرة والمقبولة. وإن مسألة توجّه الناس إلى الدين في حدّ ذاتها من المسائل التي يبحثها فلاسفة الدين والمتكلّمون.

كما تحظى العلاقة بين الدين والأخلاق بأهميّة قصوى بالنسبة إلى «معرفة الدين»، و«فلسفة السياسة»، و«فلسفة الفقه» أيضاً. إلّا أن بحث التداعيات المعرفية والسياسية والفقهية والعملية للعلاقة بين الدين والأخلاق أكبر من الظرفية الاستيعابية لهذا الكتاب، وهو يشكّل موضوع كتبٍ أخرى نعمل على تأليفها.

هذا، وإن البحث في العلاقة والنسبة القائمة بين الدين والأخلاق يشتمل على تداعيات ونتائج عملية مصيرية، ولا ينبع من مجرد الهواجس النظرية والأكاديمية^(٨).

يقول وليم فرانكينا: «لو كانت الأخلاق - والسياسة بتبعها - قائمةً على الدين وجب علينا أن ننظر إلى الدين بوصفه قاعدة للإجابة عن كلّ مسألة فردية واجتماعية مهما بلغت أهميتها. ولكن إذا لم يكن الأمر كذلك يمكن لنا في الحد الأدنى أن نجيب عن هذه المسائل على أساس مبادئ أخرى، من قبيل: التاريخ، والعلم، والتجربة العملية»^(٩).

إن الكثير من الأدلة التي يتم تداولها اليوم لصالح العودة إلى الدين، وإعادة الحياة للتفكير الديني، وضرورة حضور الدين في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية، وخاصة في ما يتعلق بالأدلة على إثبات الصلة الوثيقة بين الدين والسياسة، ينشأ في واقع الأمر من القول باتحاد الدين والأخلاق، واعتبارهما شيئاً واحداً، وينطلق من فرضية أن الأخلاق تستند بنحوٍ من الأنحاء إلى الدين، ومن هنا يذهب التصوُّر إلى أن حاجة الإنسان إلى الأخلاق تعبيرٌ آخر عن حاجته إلى الدين. وفي هذا السياق نجد الكثير من الذين ينبرون إلى نقد الثقافة والحضارة الغربية الحديثة، وما تعانيه من غياب الأخلاق والمعنويات، ويرَوْن في العودة إلى الدين علاجاً لهذه الأمراض، ممّا يعني أنهم يعتقدون أن الأخلاق والمعنويات تقوم بشكلٍ وآخر على الدين. ومن هنا يمكن اعتبار التحقيق بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق من أهم ما يجب أن يضطلع به المصلحون الاجتماعيون أيضاً^(١٠).

إن جوهر الأخلاق الدينية عبارة عن دعوى أن الأخلاق ترتبط بنحوٍ من الأنحاء بالدين، إلّا أن لهذا الادعاء المجمل تقريرات وقراءات متنوعة، وقد أقيمت لصالحه أدلة متعدّدة. وبعبارةٍ أخرى: يمكن لنا أن نفترض روابط وعلاقات متنوعة بين الدين والأخلاق، وإن الذين يدعون قيام الأخلاق على الدين إنما ينظرون إلى جميع أو إحدى هذه العلاقات. وإنّ أهم هذه العلاقات عبارة عن:

١. العلاقة اللغوية أو التعريفية.

٢. العلاقة الأنطولوجية أو الميتافيزيقية أو المعيارية.

٣. العلاقة المنطقية أو المعرفية.

٤. العلاقة النفسية.

٥. العلاقة العقلانية.

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

إن تبعية الأخلاق اللغوية للدين عبارة عن الادّعاء القائل بأن «جميع المفاهيم الأخلاقية، أو جانباً منها، لا يمكن تعريفها إلا في إطار المفاهيم الدينية». فعلى سبيل المثال: إن «الحسن» أو «الصواب» الأخلاقي يعني من الناحية المفهومية كلّ «ما أمر الله به».

وأما تبعية الأخلاق الأنطولوجية أو المعيارية للدين فتعني «أن الحسن والقبح أو صوابية وعدم صوابية فعلٍ على المستوى الأخلاقي رهنٌ بتعلّق أمر الله ونهيه بذلك الفعل». إن الذي يدّعي تبعية الأخلاق الأنطولوجية للدين قد يلتزم بالاستقلالية المفهومية للأخلاق عن الدين، ويقول: على الرغم من عدم إمكان تعريف المفاهيم الأخلاقية في إطار المفاهيم الدينية، إلا أن تحقّق الصفات الأخلاقية في الخارج، وعروضها على موضوعاتها، واتّصاف ذلك الموضوع بهذه الصفات، يتوقّف على تعلّق أمر الله ونهيه بذلك الموضوع. في هذه الرؤية يكون أمر الله ونهيه «منشأ الانتزاع» الحصري للصفات الأخلاقية، ويدّعى أن الصفات الأخلاقية إنما تترتّب على موضوعاتها من خلال الصفات الشرعية. فالصدق - على سبيل المثال - إنما يكون حسناً أو صحيحاً أو تكليفاً على المستوى الأخلاقي إذا تعلّق أمر الله به في مرتبة سابقة. ويحتمل أن يكون مراد الأشاعرة من «شرعية» الحسن والقبح كلا هذين النوعين من التبعية، وأن يكون مراد المعتزلة من «ذاتية» الحسن والقبح نفي كلا هذين النوعين من التبعية.

طبقاً لهذا التقرير تعني دينيّة الأخلاق أنّ إرادة وأمر الله مصدر «المعيارية»^(١) والقيم الأخلاقية، وأنّ المعايير والقيم الأخلاقية تنشأ بنحو من الأنحاء عن «الإرادة التشريعية» أو «الأوامر المولوية». وإنّ علمانية الأخلاق تعني نفي هذا الادّعاء، والتأكيد على أن المعايير والقيم الأخلاقية لا تنشأ عن «الإرادة التشريعية» أو «الأوامر المولوية» لله الشارع.

أما تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين فعبارة عن واحدٍ من الادّعاءين التاليين:

- ١- إن معرفة أو تبرير القيم الأخلاقية يتوقّف على الالتزام بالعقائد الكلامية.
- ٢- إن معرفة أو تبرير القيم الأخلاقية يتوقّف على الوحي والنقل، وتبعاً لذلك

يتوقف على الفقه.

إن مراد المعتزلة من «عقلية» الحسن والقبح هو أن معرفة وتبرير القضايا الأخلاقية لا يتوقف على «الوحي» و«النقل»، وإن مراد الأشاعرة من «شرعية» الحسن والقبح في هذا المقام هو أن معرفة وتبرير هذه القضايا يتوقف على الوحي والنقل؛ إذ إنَّ القيم الأخلاقية من وجهة نظر الأشاعرة على المستوى المفهومي (بحسب التعريف) أو على المستوى المصادقي (بحسب الوجود) تقوم على أمر الله ونهيه، وإنَّ الطريق الوحيد المؤدِّي إلى معرفة أمر ونهي الله هو الوحي والنقل فقط.

أما تبعية الأخلاق النفسية للدين فتعني «أنَّ التعاليم والمعتقدات الدينية هي وحدها التي يمكنها أن تشكل دعامة نفسية للأخلاق». طبقاً لهذه الرؤية يكون دور الدين في الأخلاق دوراً محرّكاً ومحضراً. وإنَّ المعتقدات الدينية هي وحدها القادرة على خلق وإيجاد الحافز في ذهن وضمير الإنسان؛ من أجل مراعاة القيم والواجبات والمحظورات الأخلاقية.

وبالتالي فإن تبعية الأخلاق العقلانية للدين عبارة عن الادّعاء القائل: «إن الالتزام الأخلاقي إنما يكون معقولاً إذا التزمنا بالمعتقدات الدينية»، و«إذا لم يكن الله موجوداً أضحى كلُّ شيء مباحاً».

إن القائلين بالأخلاق الدينية أو الذين يقولون بأن الأخلاق في حدِّ ذاتها دينية يدَّعون أن الأخلاق - على أحد الأنحاء المتقدِّمة - تقوم على الدين، وتابعة له. وأما القائلون بالأخلاق العلمانية أو الذين يقولون بأن الأخلاق في حدِّ ذاتها علمانية فيدَّعون أن الأخلاق في جميع هذه الموارد مستقلة عن الدين، أو متقدِّمة عليه.

ونحن نسعى هنا إلى دراسة ونقد التقرير المفهومي والوجودي والنفسي والعقلاني للأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية. وأما دراسة العلاقة المنطقية والمعرفية بين الدين والأخلاق، واللوازم والتداعيات النظرية والعملية المترتبة على الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية، فإنَّها تشكل موضوعات لكتبٍ أخرى.

إنَّ هذا البحث في حقل العلاقة بين الدين والأخلاق يأخذ العديد من الأمور بوصفها أموراً مفروغاً عنها، فلا يستدلُّ لإثباتها. وإنَّ من أهمِّ تلك الأمور الموردتين التاليين:

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

١- وجود الإله الشخصي^(١٢).

٢- كون الله شارعاً ومقتناً.

من خلال الالتزام بهذه الفرضيات يكون السؤال عن العلاقة بين الدين والأخلاق بشكل رئيس على صيغة السؤال عن علاقة أمر ونهي الإله الشارع (الشريعة) بالقيم والإلزامات الأخلاقية. ولذلك يمكن اعتبار هذا البحث دراسة حول تداعيات علمانية أو دينية الأخلاق في مقام التشريع أو التقنين. يمكن تلخيص تداعيات الأخلاق العلمانية والأخلاق الدينية في باب أدبيات هذا المقام كما يلي:

- الأخلاق العلمانية: إن الإرادة التشريعية لله الشارع (الشريعة) تابعة للأخلاق.

- الأخلاق الدينية: إن الإرادة التشريعية لله الشارع (الشريعة) منشأ للأخلاق.

إن الأخلاق العلمانية في مقام التشريع تقول: إن الإرادة التشريعية للإله الشارع والأحكام الشرعية الناشئة عنها - في حالة وجودها - مقيّدة بالضوابط والقيم الأخلاقية، وإن هذه القيم تحدّد إطار الشريعة في عالم الثبوت واللوح المحفوظ و صلب الواقع. في حين أن الأخلاق الدينية إمّا أن تنفي تقيّد الشريعة بالقيم الأخلاقية في اللوح المحفوظ، وتقول بأن الشريعة في عالم الثبوت فاقدة للإطار الأخلاقي، أو تدّعي عدم إمكان التعرف على هذا الإطار من طريق العقل العرفي والعلماني.

إن لبّ العلمانية في حقل العلاقة بين الدين والأخلاق يقول بتقدّم شريعة العقل (التي تُلهم للفرد من طريق النبي الباطني) على شريعة النقل (التي تبلغ إليه من طريق النبي الظاهري)^(١٣). وعليه يمكن الجمع بين الأخلاق العلمانية والرؤية الدينية؛ لأن علمانية الأخلاق تعني تقدّم العدالة على الشريعة في حقل الأخلاق الاجتماعية، ويغدو مفهوم هذا الكلام في إطار الرؤية الدينية عبارة عن أن حكم «الإله العادل» مقدّم على حكم «الإله الشارع»، وإنّ على المؤمنين؛ من أجل تنظيم علاقاتهم الاجتماعية، أن يرجعوا في البداية إلى الإله العادل، والعمل على اكتشاف حكمه، ثمّ يعملوا - بعد ذلك في إطار أحكام الإله العادل - على فهم الشريعة (حكم الإله الشارع)، وتفسير النصوص الشرعية، وإنّ تجاهل هذا الإطار يؤدّي بالفرد إلى تكوين فهم خاطئ عن حكم الإله الشارع^(١٤).

تري العلمانية الأخلاقية تقدّم «المعرفة الإنسانية» على «المعرفة الإلهية»؛ وذلك لتقدّم الإنسانية على المعرفة الدينية والتدين. وإنّ الإنسان قبل فهم الدين والإيمان به؛ ولمجرد كونه إنساناً وعاقلاً، يكون محكوماً للقيّم والإلزامات التي تعتبر من مقتضيات المعيارية لهويته الإنسانية والعقلانية والأخلاقية، وإنها بمعنى من المعاني تنبثق عن إنسانيته. وإنّ معرفة الدين، التي هي عبارة عن فهم وتفسير الإنسان للتعاليم الدينية والتدين والممارسات الدينية، تقع عرضةً للنقد العقلاني والأخلاقي، وإنها قابلة للنقد والتقييم على المستوى العقلي والأخلاقي.

من جهةٍ أخرى يذهب القائلون بالأخلاق الدينية إلى الاعتقاد بأن الأخلاق مقولة دينية. وحيث تكون الواجبات والمحظورات الأخلاقية دينية لا يمكن اعتبارها جزءاً من منطق فهم الدين، وأخلاق البحث الديني. والحقيقة أن أتباع هذه النظرية يدّعون أن الأخلاق الدينية غير الأخلاق العلمانية، وأنّ تعارض فهم علماء الدين للنصوص الفقهية مع قيّم الأخلاق العلمانية لا يسقطه عن الاعتبار، ولا يحقّ لأيّ مؤمن أن يتجاهل حكماً فقهياً ولا يعمل به؛ لمجرد عدم تناغمه مع قيّم الأخلاق العلمانية، بمعنى أنه يحقّ للمفسّرين والمجتهدين أن ينسبوا تلك الأحكام إلى الدين، ويجب على المقلّدين أن يلتزموا بهذه الأحكام.

طبقاً لهذه الرؤية تعتبر نسبة الأحكام غير المنسجمة مع قيّم الأخلاق العلمانية إلى الله من مقتضيات التدين والإيمان، وإنّ تجاهل هذه الأحكام؛ بسبب عدم تناغمها مع قيّم الأخلاق العلمانية، يعدّ نوعاً من الابتداع في الدين، وناشئاً عن التسامح والتهاون في الدين وضعف الإيمان الناشئ عن الأهواء النفسية. إنّ المؤمن في اتّباعه للأحكام الدينية، النافية للأخلاق العلمانية، يُعتبر معذوراً ومأجوراً، بمعنى أن شريعة النقل حتّى عند تنافيها مع شريعة العقل تعتبر مبرّرة وملزمة، وإنّ فهمنا لشريعة النقل لا يسقط عن الاعتبار بسبب تنافيه وعدم تناغمه مع العقل العلماني؛ لأنّ العقل العلماني والعرفي ناقصٌ وخاضع للأهواء والرغبات النفسية.

إن الدافع الرئيس من وراء تأليف هذا البحث هو العثور على طريق معقول ومقبول لحلّ التعارض بين الأخلاق الدينية (الفقه) والأخلاق العلمانية، حيث أرى أن النزاع والصراع السياسي والاجتماعي المحتدم في قطرنا، وربما في سائر الأقطار

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

الإسلامية، إنما هو حصيلة رؤيتين مختلفتين حول العلاقة بين الدين والأخلاق، وإنه في الحقيقة حصيلة التعارض بين منظومتين مختلفتين في الأخلاق والقيم والمعايير. وإن هاتين المنظومتين الأخلاقيتين تتشآن عن فرضيتين جذريتين في حقل منشأ وحدود وتغور «حقّ الطاعة للإله الشارع» أو «وجوب إطاعة الله الشارع»؛ فمن جهة هناك مَنْ يدّعي أن حقّ إطاعة الإله الشارع أو وجوب إطاعته مطلق، ولذلك تكون الأخلاق عنده قائمة على الدين، وعند تعارض القيم الإلهية (الفقه أو الأخلاق الدينية) مع القيم البشرية (الأخلاق العلمانية) يجب تقديم القيم الإلهية؛ ومن جهة أخرى هناك مَنْ يدّعي أن حقّ الطاعة لله الشارع ووجوب إطاعته مقيّد بقيود أخلاقية، وإن الأخلاق لا تقوم على الدين، بل هي متقدّمة عليه^(١٥).

مدخل تاريخي في التعريف بالدين والأخلاق

«لا يُفلح مَنْ لا يعقل»^(١٦) (الإمام الصادق عليه السلام).

١-١- مدخل

إن العلاقة بين الدين والأخلاق من المسائل التي تمتدّ إلى تاريخ عريق، سواء في الثقافة الإسلامية أو الثقافة الغربية. ففي العالم الإسلامي كانت هذه المسألة من أوائل المسائل التي اعتنى بها المتكلمون، كما كانت من أهمّ الموارد التي حظيت باهتمامهم، ووسّعت من دائرة الخلافات الكلامية بينهم، ورغم أن المتكلمين قد تناولوها من الزاوية الكلامية فقط، حيث كان دافعهم من وراء بحثها دافعاً كلامياً أكثر منه أخلاقياً أو ما يفوق الأخلاق، بمعنى أنّ أهمية العلاقة بين الدين والأخلاق بالنسبة لهم كانت تكمن في مجرد ارتباطها بصفات الله، وخاصة «العدل» و«التوحيد» منها، لا لأنها تمثّل ركيزة لحلّ وفصل المسائل الأخلاقية، أو بوصفها نظرية في حقل «الأخلاق المعيارية»^(١٧). إن البحث بشأن الأخلاق وفلسفة الأخلاق في العالم الإسلامي خارج عن دائرة علم الأخلاق، ولذلك فإن دافع المتكلمين من طرُق هذا البحث يكمن في مجرد بيان صفات الله وأفعاله؛ للحصول على نظرية منسجمة ومتناغمة في حقل الإلهيات، ولم يكن هدفهم هو الكشف عن منظومة أخلاقية، أو

التأسيس لقاعدةٍ وأرضيةٍ لعلم الأخلاق والحكم الأخلاقي في مورد أفعال الناس. فلم يكن المتكلمون يبحثون في التدايعات الهامة التي كانت تتطوي عليها مواقفهم في ما يتعلق بالصفات والأفعال الإلهية تجاه الأخلاق وسلوك البشر.

وأما في العالم الغربي فإن العلاقة بين الدين والأخلاق تعدّ أولاً وبالذات واحدة من مسائل فلسفة الأخلاق. وعندما يبحث المتكلمون الغربيون في هذا الموضوع نجدهم مدركين لتدايعاته الأخلاقية، ولذلك فإن دافعهم من وراء طرُق ودراسة هذا الموضوع ليس دافعاً نظرياً وكلامياً بحتاً. وهنا يُطرح السؤال التالي: «هل الأخلاق تابعة للدين أم أنّ الدين تابع للأخلاق؟». وتكمن أهمية هذا السؤال في أن كلاً من الدين والأخلاق يعملان على توجيه دفّة السلوك الإنساني، وليس في حلّ التعارض القائم بين المتبنيات الكلامية في ما يتعلق بصفات الله. إن الاستفادة من توجيهات الدين والأخلاق في إطار العمل تتوقّف على امتلاك نظرية مقبولة بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق، وحلّ التعارض القائم بينهما. وحيث إنّ الفهم السائد يذهب إلى قيام الدين على الوحي، وقيام الأخلاق على العقل، فإن السؤال عن علاقة الدين والأخلاق يمكن أن يطرح على شكل سؤال عن العلاقة بين العقل (العملي) والوحي أيضاً.

وسوف تكون لنا في هذا الفصل جولةً عابرة حول تاريخ البحث بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق. أما النظريات التي نشير إليها هنا فسوف نتناولها بالنقد والتشريح في الفصول القادمة.

١-٢- العلاقة بين الدين والأخلاق في الإسلام

لقد مثّل النزاع حول طبيعة وماهية أو مصدر الحُسْن والقُبْح الأخلاقي - بشهادة مؤرّخي الفكر الإسلامي - أحد أهم النزاعات الكلامية في القرون الأولى من الإسلام. وفي هذا القسم سوف تكون لنا إطلالةً عابرة على آراء المفكرين المسلمين في هذا الشأن.

في ما يتعلق بهذه المسألة انقسم المتكلمون من أهل السنّة إلى قسمين؛ إذ تبلور منهجان رئيسان في صفوفهم، حيث ظهرا فيما بعد على شكل منهجين بارزين ومتميّزين لمذهبين كلاميين. ويمكن تسمية هذين المنهجين بـ «المنهج الاعتزالي»

و«المنهج الأشعري».

وقد ذهب المعتزلة إلى القول:

١- إن الحُسْنَ والقُبْح الأخلاقي ذاتي.

٢- إن الحُسْنَ والقُبْح الأخلاقي عقلي.

وتعني ذاتية الحُسْنَ والقُبْح الأخلاقي عندهم أن بعض الأفعال تتَّصف بالحُسْنَ والقُبْح بشكل تلقائي وذاتي، بغضّ النظر عن إرادة الله وحكمه. كما تعني عقلية الحسن والقبح أن العقل يمكنه أن يستقلّ في إدراك وتصديق الحسن والقبح بغضّ النظر عن الوحي والنقل^(٨). وبذلك يكون الأصل الأوّل القائل: «إن الحسن والقبح الأخلاقي ذاتي» أصلاً «وجودياً» أو «مفهوماً»، ويكون الأصل الثاني القائل: «إن الحسن والقبح الأخلاقي عقلي» أصلاً «معرفياً».

يقول الأصل الأوّل: إن «وصف» الحسن والقبح الأخلاقي في عالم الثبوت ومقام التحقق لا ربط له بالإرادة التشريعية لله، بل هو متقدّم عليها، أو إنّه بالإمكان تعريف «مفهوم» الحسن والقبح دون إرجاعهما إلى إرادة الله وأمره.

وأما الأصل الثاني فيقول: إن الإنسان غنيّ عن الوحي والشرع في معرفته التصديقية للحسن والقبح، وإن علم الأخلاق علمٌ مستقلّ ومتأصلّ، ويعدّ من العلوم العقلية، دون النقلية.

بينما نجد الأشاعرة في المقلب الآخر ينكرون كلا هذين الادّعاءين من المعتزلة؛ إذ إنهم يقولون:

١- إن الحُسْنَ والقُبْح الأخلاقي شرعي.

٢- إن الحُسْنَ والقُبْح الأخلاقي نقلي.

يقول الأصل الأوّل: إن الحسن والقبح الأخلاقي تابعٌ لحكم واعتبار أو إرادة الله، وبغضّ النظر عن حكمه واعتباره أو إرادته تتساوى جميع الأفعال من الناحية الأخلاقية، أو إن الحسن والقبح الأخلاقي إنما يمكن تعريفه من خلال إرجاعه إلى إرادة وكراهة الله أو أمره ونهيه.

ويقول الأصل الثاني: إن الحسن والقبح الأخلاقي إنما يمكن التعرف عليه من طريق الوحي والنقل. وبذلك يكون علم الأخلاق من العلوم النقلية، وليس للعقل العرفي

أو العلماني أو العقل المستقلّ عن الشرع والوحي طريقاً إلى إدراك ومعرفة الحسن والقبح الأخلاقي^(١٩).

كما تقدّم أن ذكرنا فإن النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة حول الحسن والقبح الأخلاقي كان ذا خلفيّة كلامية وعقائدية؛ حيث كان الاختلاف بين هاتين الفرقتين يدور حول صفات الله وأفعاله، وليس حول أفعال الإنسان. فقد كان لدى الأشاعرة فهمهم وتفسيرهم الخاصّ بشأن توحيد الله وقدرته، وهو أمرٌ لا ينسجم مع القول بالحسن والقبح الذاتي للأفعال؛ إذ كانوا يتصورون أن توحيد الله واتّصافه بالقدرة المطلقة يعني عدم وجود ما يمكنه تحديد قدرته وإرادته. ولذلك فإنّهم يتصورون أن القول بذاتية الحسن والقبح يوهّم هذا المعنى؛ إذ يعني - من وجهة نظرهم - وجود مصدر مستقلّ ومتفوّق على الله يكون هو المنشأ للحسن والقبح، الأمر الذي يتنافى مع التوحيد، هذا أولاً.

وثانياً: إن هذا الأمر يجعل يد الله مغلوطة على المستوى التكويني والتشريعي، ويحدّ من إرادته، ويسلب حرّيته، ومن هنا فإنه يتنافى مع إطلاق قدرته وإرادته. إن إنكار الأشاعرة للحسن والقبح الذاتي للأفعال يعني في الحقيقة إنكار وجود «قانون أخلاقي» مستقلّ عن إرادة الله. وهذا الإنكار إنّما ينشأ تماماً عن ذلك القانون الذي ينبثق عنه إنكار «قانون العلّية» ووجود رابطة العلّية والمعلولية بين ظواهر العالم^(٢٠). كان الأشاعرة يتصورون أن القول بوجود ذات وماهية للأشياء والأفعال، وأن لتلك الذات والماهية اقتضاءات ضرورية لا تتخلّف، لا ينسجم مع توحيد الله وإطلاق قدرته، ويجعل يد الله مغلوطة، سواء أكانت تلك الاقتضاءات تكوينية^(٢١) أو قيمية^(٢٢) أو معيارية^(٢٣). فلو قال شخصٌ: إن للنار طبيعة، وإن الإحراق من المقتضيات الضرورية لطبيعتها، كان معنى قوله هذا أنّ الله لا يستطيع أن يحول دون النار وإحراقها للأشياء، أو أن يخلق ناراً ليس من شأنها الإحراق^(٢٤). وهذا يتنافى من وجهة نظر الأشاعرة مع توحيد الله، ويحدّ من قدرته. وعلى هذا الأساس لو قال شخصٌ: إن حُسن العدل وقُبْح الظلم من مقتضى طبيعة العدل وذات الظلم يكون قد حدّ من إرادة الله وقدرته، وقيدّ يده. ويرى الأشاعرة أنّ منْ تكون إرادته وقدرته محدودة لا يمكن أن يكون إلهاً حقيقياً.

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

يرى الأشاعرة أن القوانين العلمية لا تنشأ من بنية الكون، وليست جزءاً من لحمتها وسداها، بمعنى أنها ليست ضرورية، وإنما هي اتفاقية. وإذا كانت النار تحرق فما ذلك إلا لأن الله قد جرت عادته على جعلها كذلك، دون أن تكون هناك علاقة ضرورية [أو ملازمة ذاتية] بين النار والإحراق. وقد اعتبر الأشاعرة معجزات الأنبياء دليلاً واضحاً على ما ذهبوا إليه.

كان الأشاعرة يعتقدون بأن القول بكل من ذاتية الحُسن والقُبْح، والقول بضرورية علّة العلة المعدّة، يستلزم تبعيّة إرادة الله لقوانين تفرض عليه من خارجه، وتقيّد يده، وتحدّ من قدرته واختياره وحرّيته. ويرى الأشاعرة أن وجود القوانين العلمية والأخلاقية المستقلّة عن إرادة الله التكوينية والتشريعية لا ينسجم مع كونه فعّالاً لما يشاء، وتتأفّف توحيد الله وقدرته المطلقة. وعليه فإن الدافع من وراء إنكار الأشاعرة للعلّة المعدّة، وإنكارهم الحُسن والقُبْح الذاتي، ينشأ من منطلق الدفاع عن التوحيد وقدره الله^(٢٥)، وهذا هو دافع جماعة من المعاصرين في إنكار الحقوق الطبيعية للإنسان أيضاً^(٢٦).

لقد اضطرّ الأشاعرة إلى تفسير وفلسفة أصل العلّة وأصل العدل بشكل يتناغم مع فهمهم وتفسيرهم لأصل التوحيد. إنهم في الحقيقة لم يكونوا ينكرون العلّة أو العدل الإلهي، وإنما كانوا يقولون بأن هذه المفاهيم لا مصداق لها في الخارج بمعزل عن فعل الله وإرادته، بمعنى أنه لا يمكن لنا على نحو مسبق، ودون أخذ فعل الله وإرادته وأمره ونهيه بنظر الاعتبار، أن نقول: إن هذا الأمر علّة لذلك الأمر، أو إن هذا عدل وذاك ظلم. وليس حُسن العدل وقُبْح الظلم وحدهما تابعين لتحسين الله وتقبّحه لهما، بل إن ذات العدل وذات الظلم تابعان لإرادته.

يذهب الأشاعرة إلى استحالة الحكم على أفعال الله وأفعال الإنسان بشكل مسبق، بل يجب علينا التريث إلى حين النظر في أفعال الله، والأمور التي يأمرنا بها. فكلّ ما يفعله أو يأمر به يكون عيّن العدل. «فكلّ ما يصدر عن ذاك الجميل جميل». فلو أن الله أدخل الكفار والعصاة إلى الجنة، وأدخل المؤمنين والأتقياء إلى النار، كان ذلك منه عيّن العدل. ولو أمر بارتكاب القتل والسرقة ونقض العهد أضحّت هذه الأمور حسنة وعادلة. وأما قبح هذه الأمور وانعدام العدل الراهن فيها فهو

ناشئ عن نهي الله الراهن عنها، وليس ناشئاً عن ذاتها. وكما أن إحراق النار ليس من ذات وطبعها، بل هي ناشئة عن العادة التكوينية لله في خلقه، كذلك قبح القتل والسرقة ونقض العهد ينشأ عن العادة التشريعية لله.

وبذلك فإن الأشاعرة إنما يبدعون ويدافعون عن رؤية خاصة بشأن الأخلاق الدينية أو دينية الأخلاق، رغم أن موقفهم في هذا الشأن، قبل أن ينطلق من دراسة طبيعة الأخلاق، إنما ينشأ من افتراضاتهم الدينية والكلامية المسبقة. يرى الأشاعرة أن القيم الأخلاقية تنبثق عن إرادة الله وتابعة لها، وليس العكس، وأن الإرادة التكوينية والتشريعية لله كلما تعلقت بشيء كان ذلك الشيء حسناً، وهذا يعني أن المعايير الأخلاقية لا تحدّد الإرادة التكوينية والتشريعية لله. كما كان الأشاعرة يتمسّكون؛ لإثبات مدّعاهم، بالأدلة والشواهد الدينية أيضاً. فكانوا يقولون - على سبيل المثال -: إن معنى قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (الأنبياء: ٢٣) أن أفعال الله لا يمكن أن تكون عرضة للنقد والتقييم أو المساءلة الأخلاقية والعقلانية، ونحن لا نستطيع ولا يحقّ لنا أن نحكم على أفعال الله من خلال المعايير الأخلاقية السابقة والمستقلة عن الشرع^(٣٧).

أما الانعكاس المعرفي لرؤية الأشاعرة فهو أنه حيث إن إرادة الله ليست تابعة لمعيار أو ملاك خاص لا يمكن التعرف على إرادته من خلال العقل المستقل عن الشرع والوحي. وحيث إن إرادة الله وأمره ونهيه منشأ للحسن والقبح في الأفعال، وإن الطريق الوحيد لمعرفة إرادة الله يكمن في الوحي، فعلى هذا الأساس يكون العقل عاجزاً عن معرفة حسن الأفعال وقبحها. وإن علم الأخلاق من العلوم النقلية، ممّا يعني عدم وجود أي معيار أخلاقي وعقلاني سابق يمكن لنا أن نتعرف من خلاله على إرادة الله وتحديد معالم الوحي ومضمونه، والتعويل عليه في رفع اليد عن ظواهر النصوص الدينية، أو الاستناد إليه في تفسير النصوص الدينية، أو ترجيح تفسير على تفاسير أخرى. من هنا يصل الأشاعرة إلى إلغاء العقل وتعطيل العقلانية في دائرة الأخلاق.

ومن جهة أخرى كان المعتزلة يتبنّون قراءة خاصة عن الأخلاق العلمانية أو علمانية الأخلاق. وقد كان المعتزلة بدورهم يسعون أيضاً إلى المواءمة بين متبنياتهم الدينية والكلامية وبين صفات الله طبقاً لهذه القراءة، بيد أنهم - وخلافاً للأشاعرة -

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

كانوا يؤكّدون على أصل العدل، وكانوا يقولون: إننا إذا لم نلتزم بالحسن والقبح الذاتي للأفعال فإن اتّصاف الله بالعدل سوف يفقد معناه ومفهومه وأهميته. كما كان المعتزلة يثبتون اختيار الإنسان من خلال التأكيد على اتّصاف الله بالعدالة، في حين كان الأشاعرة يدّعون أن اضطرار الإنسان ينسجم مع عدالة الله.

وعلى هذا الأساس يكون النزاع المحتدم بين الأشاعرة والمعتزلة بشأن نوع العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق نزاعاً كلامياً؛ حيث كانا يختلفان في الحقيقة حول طريقة الموازنة بين التوحيد والعدل. فكان كل واحدٍ منهما يسعى إلى جعل متبنيّاته الكلامية في ما يتعلّق بالتوحيد منسجمة ومتناغمة مع متبنيّاته الكلامية في ما يتعلّق بالعدل الإلهي. فكان الأشاعرة يتبنّون تفسيراً خاصاً في التوحيد، وكانوا يعرفون عدالة الله بشكل يتناغم مع هذا التفسير، وكان هذا التفسير يؤدي بهم إلى إنكار ضرورة القوانين العلمية، وإنكار ذاتية الحسن والقبح^(٢٨). ومن ناحية أخرى يتبنّى المعتزلة تفسيراً خاصاً عن العدل الإلهي، ويعملون على تعريف توحيد الله بشكل ينسجم مع العدل الإلهي. وإن هذا التفسير يلزمهم بتبني الحسن والقبح الذاتي في الأفعال. وفي الحقيقة فإن كلاً من الأشاعرة والمعتزلة كانوا يشعرون بأن صفات الله؛ بسبب إطلاقها، لا تنسجم مع بعضها بحسب الظاهر، وكانت المواقف التي يتخذونها في هذا الشأن تهدف إلى رفع هذا التعارض والتناقض. وإذا كان هناك من اختلاف فإنه يكمن في مقدار الأهمية والاعتبار المعرفي للمتبنّيات الكلامية النازرة إلى هذه الصفات، والتقدّم والتأخّر المعرفي لهذه المتبنّيات.

وعلى أي حال فقد تلخّص النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة حول تعريف الله، وتفسير صفاته. يتفق كلا الفريقين على «أن إرادة الله إذا تعلّقت بشيء كان ذلك الشيء حسناً قطعاً»، ولكنهما يختلفان في تفسير وبيان هذا التلازم. فكان الأشاعرة يقولون: «إن الحسن تابع لإرادة الله»، بينما قال المعتزلة: «إن إرادة الله تابعة للحسن». وكان الأشاعرة يقولون: «إن إرادة الله تعمل على بلورة الحسن والقبح»، في حين كان المعتزلة يقولون: «إن الحسن والقبح يعملان على بلورة إرادة الله».

وبعبارة أخرى: كان النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة يدور حول بيان العلاقة بين الأخلاق وقدرة الله، حيث كان الأشاعرة يعتقدون بأن قدرة الله مطلقة، بمعنى أنه لا

توجد هناك قوّة يمكنها أن تحدّ من قدرة الله، وإن الذي يفسّر قدرة الله بهذا الشكل لا بُدّ أن ينكر تبعية إرادة الله للقيم الأخلاقية، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، بمعنى أن القيم الأخلاقية هي التي تنبثق عن إرادته، وتتغيّر تبعاً لتغيّرها، وبغضّ النظر عن إرادة الله وكراهته لا وجود للحسن والقبح. طبقاً لهذه الرؤية تكون إرادة الله التشريعية مصدراً لجميع القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية، كما أن إرادته التكوينية مصدرٌ لجميع الكائنات في عالم الوجود. إن الصورة التي يحملها الأشاعرة عن التوحيد التشريعي تشبه تمام الشبّه الصورة التي يحملونها عن التوحيد التكويني، ومن هنا كان إله الأشاعرة في مقام التكوين وفي مقام التشريع إلهاً شمولياً.

أما المعتزلة فكانوا يقولون: إن هذا التفسير للتوحيد سيفرغ العدالة الإلهية من مضمونها؛ إذ حين يُقال: «إن الله عادل» يتوقّف مضمون هذا الادّعاء على أن العدالة معيارٌ مستقلٌّ عن إرادة الله، حتّى يمكن من خلال وجود وتحقيق ذلك المعيار نسبة هذه الصفة إليه، والقول: «إن الله عادل». ولو لم يكن هناك وجود لهذا المعيار فسوف يتساوى اتّصاف الله بهذه الصفة وعدم اتّصافه بها، ولا يعود بالإمكان اعتبار العدالة واحدة من الصفات الكمالية لله.

وبذلك كان الأشاعرة يعتقدون أن إطلاق قدرة الله ووحدانيته لا ينسجم مع ذاتية وعقلية الحسن والقبح، الأمر الذي يقتضي القول بشرعية ونقلية الحسن والقبح. أما المعتزلة فكانوا يعتقدون بأن اتصاف الله بالعدل يتوقّف على القول بذاتية الحسن والقبح، وتبعاً لذلك سيتوقّف علمنا بأن الله يتّصف بهذه الصفة على عقلية الحسن والقبح^(٢٩).

وأما ما هي التداعيات الأخلاقية والسلوكية المترتبة على هذا النزاع؟ وما هو الموقف الذي يتّخذه الفرد في هذا الشأن؟ وما هو الدور الذي يلعبه هذا الموقف في تعيين وتشخيص حقوق الإنسان وواجباته؟ فلم يكن يحظى بأكبر اهتمامهم. فكان المعتزلة يقولون بأن الله لا يأمر بالأفعال القبيحة، ثمّ لا يذهبون إلى أبعد من ذلك، ولا يستثمرون هذه القاعدة التفسيرية لفهم الشريعة. وإن القواعد الأخلاقية التي تدرك من خلال العقل - من وجهة نظرهم - محدودةٌ للغاية، فهي تشمل بعض الأمور العامة

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

والكلية التي لا تتجاوز أصابع اليد. ولذلك لم يكن لنزاع المعتزلة والأشاعرة بشأن ذاتية أو شرعية الحسن والقبح تأثير كبير على آرائهم الفقهية، وكان استناد الفقه عندهما إلى الوحي والنقل بدرجة واحدة تقريباً.

لقد تبلور النزاع حول ماهية الحسن والقبح، وطريقة معرفتهما، أول الأمر بين علماء أهل السنة، لأن كلاً من الأشاعرة والمعتزلة كانوا من السنة. أما المتكلمون من الشيعة فلم يدخلوا حلبة هذا النزاع إلا في مرحلة متأخرة، حيث كانوا يقفون إلى جانب المعتزلة غالباً، رغم أن هذه الجماعة لم تكن أيضاً. كما هو شأن المتكلمين. تتجاوز البحوث النظرية والانتزاعية، ولم تخض في النتائج الأخلاقية والعملية المترتبة على هذا النزاع الكلامي.

كان المفكرون من الشيعة على المستوى النظري بشكل عام - وعلى المستوى الوجودي - يقولون بعلمانية الأخلاق، أو استقلال الأخلاق عن الدين، وبالتلازم بين الدين والأخلاق أيضاً. إن الأحكام الأخلاقية من وجهة نظر هؤلاء المفكرين تشكل جزءاً من «المستقلات العقلية»، بمعنى أن القضايا الأخلاقية تعد جزءاً من القضايا التي لا يحتاج العقل أو العقلاء إلى الشرع والنقل في اكتشافها أو اعتبارها، وإن الأوامر والوصايا الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية إنما هي إرشاد إلى حكم العقل أو وجدان العقلاء. إن البحث في آراء هؤلاء المفكرين بشكل تفصيلي لا يتناسب وحجم هذه الدراسة. ولكن يمكن القول على نحو الإجمال: إن هناك في ما يتعلق بطبيعة الأحكام الأخلاقية عدّة اتجاهات مختلفة في الفكر الشيعي. وطبقاً للاتجاه الأول تكون القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية صفات وروابط عينية وواقعية وجزءاً من نسيج عالم الوجود، وتعتبر القضايا الأخلاقية نازرة إلى عالم الواقع أيضاً. وطبقاً للاتجاه الثاني تكون الأحكام الأخلاقية جزءاً من الاعتبارات والأوامر العقلية التي تنشأ عن المطالب والرغبات العقلانية أو مقتضياتها. وأما الاتجاه الثالث فيرى أن منشأ الأحكام الأخلاقية هو الاعتبار والتواضع والتوافق أو سيرة وبناء العقلاء. وهناك اتجاه رابع يرى أن القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية أمور اعتبارية محضة، وناشئة عن قوة الخيال والمشاعر والعواطف. إن المعيار الوحيد الذي يقدمه هذا الاتجاه للفصل بين الاعتبارات ذات القيمة والمعتبرة والاعتبارات غير ذات القيمة وغير المعتبرة هو معيار

عدم اللّغوية^(٣٠).

علاوة على ذلك فإن عامة المفكرين الشيعة يذهبون على المستوى النظري إلى القول بالتلازم بين العقل والشرع، أو الأخلاق الدينية (الفقه) والأخلاق العلمانية (العقلية أو العقلانية)؛ حيث يرون أنّ كلّ ما يحكم به العقل أو العقلاء يحكم به الشرع أيضاً، وكلّ ما يحكم به الشرع يحكم به العقل أو العقلاء أيضاً، بمعنى أن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ملازمة من طرفين^(٣١).

وعلى الرغم من ذلك يذهب الشيعة - على المستوى العملي، ومن الناحية المعرفية - إلى الاعتقاد بأنّ الحُسن والقُبْح الأخلاقي غالباً ما يكون نقلياً، بمعنى أنه على الرغم من أن «وجود» و«ثبوت» الحسن والقبح الأخلاقي ليس تابعا لحكم الشرع، غير أن قدرة العقل على «كشف» و«إثبات» مصاديق الحسن والقبح محدودٌ للغاية، ولذلك لا طريق على المستوى العملي إلى العقل مستقلاً عن الشرع والنقل لمعرفة الكثير من الأفعال - وخاصة في مورد الجزئيات - للكشف عن الحسن والقبح؛ إذ يرى هؤلاء المفكرون أنّ القواعد الأخلاقية القطعية واليقينية أو القواعد التي تتفق عليها كلمة الجميع لا تتجاوز أصابع اليد. وإنّ هذه القواعد عبارة عن: «قبح التكليف بما لا يُطاق»، و«قبح العقاب بلا بيان»، و«وجوب شكر المنعم»، و«وجوب إطاعة المولى»، و«حُسن العدل»، و«قُبْح الظلم». بيد أن هؤلاء المفكرين يرون الإنسان حتّى في مقام تطبيق هذه القواعد على الأمور الجزئية، وفي مقام الكشف عن سائر القواعد الأخلاقية، بحاجة إلى حكم الشرع وبيان الشارع. وبذلك فإن الفقهاء الشيعة يشتركون مع المفكرين من أهل السنّة في تعطيل دور العقل والعقلانية في مجال الأخلاق أيضاً.

يذهب المفكرون الشيعة عادةً إلى تقدّم الأخلاق على الدين، بيد أنّهم لا يعملون على توظيف هذه القاعدة، بوصفها قاعدة أصولية أو فقهية، للكشف عن الأحكام الشرعية، وتصحيح فهمهم للنصوص الدينية؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنهم يشترطون في اعتبار وحجّة الحكم أو الإدراك العقلي أن يكون ذلك الحكم والإدراك يقينياً وقطعياً، وبذلك تكون الظنون العقلية أو العقلانية ساقطة عن الاعتبار بالمرّة. وعليه إذا تعارضت القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية، وكذلك السيّر والتواضعات

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

العقلانية، مع ظواهر النصوص الدينية، تكون ساقطةً عن الاعتبار والحجّة، في حين تبقى ظواهر النصوص الدينية على حجّيتها واعتبارها عند التعارض مع الظنون العقلية والعقلانية. كما يعتقد هؤلاء المفكّرون أن اعتبار وحجّة ظواهر النصوص الدينية، وكذلك اعتبار وحجّة خبر الثقة، قد ثبت على نحو القطع واليقين، في حين أن الظنون العقلية والعقلانية عندهم إمّا فاقدة للاعتبار بالكامل، أو أن اعتبارها يختصّ بالموارد الذي يقوم على ظنٍّ أو دليلٍ نقليٍّ معتبر^(٣٢).

١-٣- العلاقة بين الدين والأخلاق في العالم الغربي

غالباً ما يكون للحديث عن العلاقة بين الدين والأخلاق في الغرب صبغة أخلاقية وفلسفية وسياسية أكثر من كونها كلامية. والكلام يدور هنا بشكل رئيس حول إمكان الأخلاق الدينية أو الكلامية، وارتباطها ونسبتها إلى الأخلاق العلمانية أو الفلسفية^(٣٣). وربما أمكن الادّعاء بأن وجود مثل هذا الاتجاه نحو المسألة ناتج عن عُرفٍ راسخ ومتجذّر في الأخلاق الفلسفية.

ومن هذه الزاوية يمكن تقسيم تاريخ فلسفة الأخلاق عند الغرب إلى ثلاث مراحل مختلفة:

أ. مرحلة الأخلاق الإغريقية.

ب. مرحلة الأخلاق المسيحية.

ج. مرحلة الأخلاق العلمانية.

وفي جميع هذه المراحل كان البحث بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق قد شكّل هاجساً لدى فلاسفة الدين والأخلاق والسياسة والمتكلّمين أيضاً.

أ- مرحلة الأخلاق الإغريقية

تبدأ هذه المرحلة من سقراط، وتستمرّ إلى ظهور المسيحية. يذهب الكثير من الفلاسفة والمؤرّخين إلى الاعتقاد بأن الجذور التاريخية للبحث بشأن العلاقة بين الدين والأخلاق في الغرب قديمة قدّم الفلسفة نفسها^(٣٤). طبقاً لإفلاطون في حوار أثيترون يتساءل سقراط: «هل الآلهة تحبّ الحكمة لكونها حكمة، أم أنّ الحكمة إنما

تكون حكمة حبّ الآلهة لها^(٣٥). والصيغة الحديثة لهذا السؤال هي: «هل الحُسْن أو الاستقامة الأخلاقية سلوكٌ تابعٌ لأمر الله، أم أنّ أمر الله تابعٌ للحُسْن أو الاستقامة الأخلاقية في ذلك العمل؟»^(٣٦). إن هذا السؤال يعبرُ في حقيقة الأمر عن معضلة أو مفارقة الأخلاق الدينية. لو قال شخصٌ بأنّ القيم الأخلاقية تابعة لإرادة الله، وكفاية أمر الله بشيء لصيرورته أخلاقياً، وجب القول لا محالة بأن الله إذا أمر بالقتل والسرقة والغيبة وخيانة الأمانة ستكون هذه الأمور حسنة على المستوى الأخلاقي. وأما إذا قال بأن إرادة الله تابعة للقيم الأخلاقية ففي هذه الصورة سيكون قد حدّد حق الله في القدرة والحاكمية، وإنّ الذي تحدّد قدرته لا يكون إلهاً. وعلى حدّ تعبير (هيلم): إن قضية «الشيء الذي يأمر به الله حسن» إما أن تكون تحليلية^(٣٧) أو تركيبية^(٣٨). فإذا كانت هذه القضية تحليلية سيغدو كلّ ما يأمر به الله حسناً؛ وأما إذا كانت هذه القضية تركيبية فسوف تفقد ضرورتها، وتتحول إلى قضية ممكنة، وسيكون صدقها مشروطاً بانسجام أمر الله وتناغمه مع معيار سابق للحُسْن. ولكن في مثل هذه الحالة سوف يتمّ تحديد حقّ حاكمية الله وقدرته^(٣٩).

يذهب كبار الفلاسفة في هذه المرحلة، من أمثال: سقراط وإفلاطون وأرسطو، إلى الاعتقاد بأخلاق في ذاتها مستقلة عن الدين، بمعنى أنّ القيم الأخلاقية أمور واقعية^(٤٠) وعقلية، وأنّ ليس هناك من مرجعية في الأخلاق، فالمرجع في الأخلاق إما الطبيعة أو العقل والوجدان البشري، وإنّ صدق وكذب أو وثاقة واعتبار الأحكام الأخلاقية ليست تابعة لإرادة أو رغبة أحد. إن الخصوصية البارزة للأنظمة الأخلاقية في هذه المرحلة أنّها تأخذ بنظر الاعتبار مختلف الفرضيات الميتافيزيقية في الأبعاد الأنطولوجية للإنسان، والأهداف والغايات الخاصة التي خلق من أجلها، وتعمل على توجيه ادعاءاتها في ما يتعلّق بالفضائل والرذائل والضرورات والمحظورات الأخلاقية من خلال الرجوع إلى هذه الفرضيات. وكما نعلم فإن الرؤية في هذه المرحلة ليست رؤية دينية أو توحيدية بالضرورة. والخصوصية الأخرى التي يمكن العثور عليها في المذاهب الأخلاقية لهذه المرحلة هي الادّعاء بأنّ هناك طريقة خاصة ومعينة للحياة، وهي الطريقة المثلى لجميع أفراد الإنسانية^(٤١).

كما تحدّث جماعة من فلاسفة هذه المرحلة - وهم الرواقيون - عن المعايير

• الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

والحقوق الطبيعية أيضاً، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يعتقدون أنّ هذه المعايير والحقوق قد أُودعت من قبل العقل الكوني أو الإله في صلب التكوين، وهي ثابتة وراسخة وخالدة، ولن تتغير بتأثير القوانين الوضعية من قبل البشر^(٤٢).

ب - مرحلة الأخلاق المسيحية

بدأت هذه المرحلة بظهور المسيحية واستمرت إلى أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة. وقد سلك الفلاسفة والمتكلمون المسيحيون - الذين عاصروا تلك المرحلة - طرقاً مختلفة من أجل بيان العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق. وذهب جماعة من هؤلاء الفلاسفة، من أمثال: أوغسطين وأنسلم وآبلارد وأوكام، إلى اعتناق الأخلاق القائمة على الدين (الأخلاق الكلامية، أو الأخلاق القائمة على إرادة الله وأوامره)؛ إذ يرى هؤلاء الفلاسفة أنّ القيم أو الفضائل الأخلاقية تدور مدار دوافع الفاعل ونواياه، وإن الدوافع والنوايا الصحيحة على المستوى الأخلاقي هي تلك التي توافق الأوامر والتعاليم الإلهية^(٤٣). وذهب آخرون، من أمثال: أكويناس، إلى القول باستقلال الأخلاق عن الدين ووجود الحقوق الطبيعية^(٤٤)، وإن كانوا يلتزمون في الوقت نفسه - بالإضافة إلى الفضائل المطروحة في الأخلاق العلمانية الإغريقية - إلى القول بفضائل أخرى، من قبيل: «الإيمان»، و«الأمل»، و«الحب»، و«الإحسان»، تحت عنوان «الفضائل الإلهية» أيضاً^(٤٥). كانت المدارس الأخلاقية في هذه المرحلة تستمدّ معيها من الأخلاق الإغريقية من جهة، ومن النصوص المقدسة من جهة أخرى، وكانت تسعى - بنحو من الأنحاء - إلى التوفيق بين الأخلاق المنبثقة عن الأنظمة الأخلاقية الإغريقية (الأخلاق القائمة على العقل) وبين الأخلاق المنبثقة عن النصوص المسيحية (الأخلاق القائمة على المحبة).

إن الخصوصية المشتركة نسبياً بين الآراء الأخلاقية للفلاسفة والمتكلمين البارزين في هذه المرحلة يمكن العثور عليها في هذه الفضيلة المسيحية الهامة التي ترى أن أسمى مراتب الخير والسعادة لا يمكن الحصول عليه إلا من خلال مفهوم «الخلاص»^(٤٦). وإن الخلاص لا يأتي إلا من خلال امتثال الأوامر الإلهية^(٤٧).

وعلى الرغم من اختلاف آراء الفلاسفة والمتكلمين في هذه المرحلة بشأن

العلاقة بين الدين والأخلاق كانت الخصوصية البارزة في هذه المرحلة تكمن في تأثر أخلاق عامة الناس بالتعاليم والعقائد الدينية، وكان تمسُّكهم بالقيم الأخلاقية، وكذلك فهمهم لطبيعة هذه القيم والمتبنيات الأخلاقية، يقوم على الفرضيات الكلامية والميتافيزيقية في حقل وجود الله وأوامره، وطبيعة الإنسان، والحياة بعد الموت، والتأثر بالنماذج الأخلاقية الموجودة في النصوص المقدسة. ومن هنا يمكن تسمية الأخلاق في هذه المرحلة بـ «الأخلاق الدينية». فعلى سبيل المثال: يمكن لنا أن نذكر «الوصايا العشر» في العهد القديم، و«الأمر بمحبة الجار» في العهد الجديد. إن تأثير الدين على الأخلاق وامتزاج المفاهيم الأخلاقية بالتعاليم الدينية في هذه المرحلة من العمق والقوة بحيث قال بعض الناقدين المعاصرين للأخلاق العلمانية: إن الانخراط في العلمانية أو الدعوة إلى علْمنة الأخلاق أدّى بمفاهيم بعض المفردات الأخلاقية إلى الزوال والاضمحلال؛ إذ يرى هؤلاء الناقدون أنّ هذه المفردات تكون معقولة وناجعة ضمن إطار ورؤية خاصة، أي ضمن رؤية ميتافيزيقية جامعة وشاملة بشأن الله والكون والإنسان وموقع الإنسان في الوجود^(٤٨).

ج - مرحلة الأخلاق العلمانية

تبدأ هذه المرحلة من عصر التنوير، ولا تزال مستمرة إلى اليوم. إن من الخصائص البارزة لعصر التجديد هي النزعة الإنسانية والعقلانية. فقد سُمّي عصر التنوير بـ (عصر العقل) و(عصر الحداثة) أيضاً. وإن الأركان الرئيسة للحداثة هي:

١- مرجعية العقل.

٢- الحكم الذاتي^(٤٩).

٣- النزعة الفردانية^(٥٠)، أو أصالة الفرد في قبال أصالة المجتمع^(٥١) أو أصالة

الجماعة.

ففي العصور الوسطى كان كلّ شيء يُسَم بالصبغة الدينية، وكانت الهوية الجماعية الدينية مقدّمة على الهوية الفردية. كانت سلطة الدين مطلقة، وكانت مرجعية الكنيسة شاملة، وكانت آراء الكهنوت المسيحي تمثّل المرجعية النهائية، لا في الدين وتفسير النصوص الدينية فحسب، بل كانت تشمل حتّى الأخلاق وعلم

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

السياسة والفلسفة أيضاً. وكانت هذه المرجعية تستظل بمحورية الله، وجعل المساحة الدينية مساحة مطلقة، وتقديم الهوية الدينية على الهوية الإنسانية، بمعنى أنه كان يتم الإيحاء للناس بأن الله هو الذي أعطى هذا الحق للكنيسة. وإن التعاليم الدينية بشأن العلاقة بين الله والإنسان كانت توفر الدعامة النظرية لسلطة الكنيسة المطلقة على مختلف الأبعاد الفردية والجماعية من حياة البشر. لقد كان إله القرون الوسطى «إلهاً واسع الصلاحيات»^(٥٢)، بمعنى أنه كان إلهاً مستبدّاً، وغير ملتزم بالموازين الأخلاقية والعقلانية والمنطقية. وإن عبادة مثل هذا الإله كانت توفر الدعامة النظرية والنفسية لسلطة أرباب الكنيسة المطلقة على الناس، وكانت عبادته مرتبطة برباط وثيق بالطاعة المطلقة والعمياء لأرباب الكنيسة والحكام المستبدّين. كان رجال الكنيسة يدعون أن العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة ليس لها وجودٌ وهوية مستقلة عن الدين، من هنا تكون المساحة الدينية مساحة مطلقة، تشمل العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة أيضاً. ولذلك كان رجال الكنيسة يعطون لأنفسهم حقّ التدخل وإبداء الرأي في جميع هذه الموارد، وكانوا يستخدمون حقّ النقض تجاه الآراء والنظريات التي يطرحها الآخرون، ويعتبرون مخالفتهم مخالفة لله، ولذلك كانوا يتهمون مَنْ يخالفهم بالكفر والارتداد والإلحاد، وينزلون بحقهم أشدّ العقوبات^(٥٣).

وأما في عصر التنوير فقد خرج العلم والأخلاق والسياسة عن سيطرة الكنيسة الحصريّة، بل خرج حتّى تفسير الدين عن سلطتها أيضاً. ولم يستقلّ العلم عن الدين فحسب، بل استقلّ حتّى علم الأخلاق والسياسة عن الدين أيضاً. وانحصرت حدود الدين بالدين. ولم يتحقّق هذا كلّهُ إلّا من خلال الاستناد إلى فكرتين أساسيتين، وهما: «النزعة الإنسانية»؛ و«النزعة العقلانية». حيث تمكّن المفكّرون في هذه المرحلة من العثور على قواعد غير دينية للأخلاق، ولم تكن هذه القواعد غير الطبيعة والعقل أو الإرادة الفردية أو الجماعية للبشر. وهكذا أصبحت الأخلاق في عصر التنوير علمانية، بمعنى أن الأفكار والمنتبّيات الأخلاقية، وكذلك الدوافع الأخلاقية، أضحت عقلانية وفوق دينية، ومنذ ذلك الحين فقدت المنتبّيات الدينية دورها التوجيهي والتحفيّزي في الأخلاق^(٥٤).

وبطبيعة الحال لا ينبغي إنكار الدور غير المباشر الذي لعبته الثورة العلمية في

هذا الشأن؛ فإن الثورة العلمية من جهة قد عملت على زعزعة ثقة المفكرين إلى حد كبير بالأنظمة الميتافيزيقية الشمولية؛ لأن هذه الأنظمة قد رُوِّجت للنظريات الخرافية وغير العلمية، وحالت دون تطوُّر المجتمعات البشرية علمياً على مدى قرون متمادية؛ ومن جهة أخرى أحلَّت الإدارة العلمية محلَّ الإدارة الدينية. والعنصر الهامَّ الآخر الذي أدَّى إلى زعزعة الثقة بالأنظمة الميتافيزيقية الشمولية، واضمحلال رصيدها القدسي، يكمن في توظيفها لهذه الأنظمة في تبرير الظلم، وممارسة العنصرية، ومصادرة الحريات الفردية، وإقامة محاكم التفتيش، وفرض الآراء والأفهام والأذواق الشخصية والفئوية على الآخرين باسم الدين.

وهكذا حصل أن تخلَّى الله في عصر التنوير عن موقعه لصالح الإنسان، وأضحى العقل الإنساني «المتأصل» و«الحاكم على ذاته»، وحلَّت «شريعة العقل» محل «شريعة النقل»، أو تقدَّمت عليها. يذهب بعض المنظرين إلى الاعتقاد بأن الخصوصية المشتركة في أخلاق الحداثة يمكن اعتبارها في نفي وإنكار أو الشك والترديد في خصوصية كلٍّ من الأخلاق الإغريقية والأخلاق المسيحية^(٥٥). وإن هاتين الخصوصيتين عبارة عن:

١. تساوي نمط الحياة وأسلوبها لجميع الأفراد.

٢. محورِيَّة إطاعة الأوامر الإلهية في الحياة الأخلاقية.

لقد كانت علاقة الإنسان مع الآخرين ومع المؤسسات الاجتماعية في القرون الوسطى تابعة لعلاقته مع الله، وأما في عصر التنوير فقد أخلَّت هذه التبعية مكانها لصالح الاستقلال. لقد كان حقَّ الطاعة لله أو وجوب إطاعته يتمُّ تفسيره في العصور الوسطى بشكلٍ يبرِّر أنواع الظلم والمحابة بين الناس، ويعمل على توجيه الاستسلام والإذعان للمؤسسات والأنظمة السياسية والاجتماعية الجائرة.

وأما في عصر التنوير فقد ساد الادِّعاء القائل بأن نسبة الله إلى جميع الناس واحدة، وليس لأحدٍ السلطة أو الولاية على غيره، وإن جميع الناس يشتركون في خلافة الله بشكلٍ متكافئ، وإنَّ كلَّ شخصٍ حاكم على مصيره، وإنَّ سهم الأفراد في اتِّخاذ القرارات الجماعية في ما يتعلَّق بكيفية إدارة المجتمع متعادل، وليس هناك في المجتمع مواطنة من الدرجة الأولى ومواطنة من الدرجة الثانية، وقيمة آراء الجميع

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

متساوية، ولا يحقّ لأحد أن ينقض رأي الآخر، ولا يحقّ لرجال الكهنوت أو رجال الدولة والسلطة أن يبيحوا لأنفسهم حقّ الإشراف التقويمي والتصحيحي على الناس وآرائهم. إن المعيار في التفاضل بين الأفراد عند الله هو التّقوى والورع، وأما المعيار في توزيع الإمكانيات والصلاحيات والمسؤوليات والنفقات والمشقات والحقوق والوظائف الاجتماعية، والأهمّ من جميع ذلك المعيار في تقسيم الحرّيات والمواقع السياسية، فهو العدالة، وليس التّقوى. والعدالة في هذا المقام وصف للمؤسّسات والعلاقات الاجتماعية، وليس ملكة نفسانية. والعدالة الاجتماعية تقتضي أن لا نأخذ المنزلة والمكانة الدينية للأفراد ومتبنّياتهم الكلامية والميتافيزيقية ورؤيتهم للحياة الصالحة، وكذلك مقدار علمهم ونوعية اختصاصهم في المعرفة الدينية، بنظر الاعتبار في توزيع الإمكانيات والنفقات والحرّيات والمسؤوليات الاجتماعية، بمعنى أن هذه الأمور لا تعتبر ذات صلة بالتفاضل من ناحية الأخلاق الاجتماعية.

إن من أهمّ المدارس الأخلاقية وأكثرها تأثيراً في هذه المرحلة مدرسة (كانت)؛ والمدرسة النفعية. فقد ذهب (كانت) إلى الاعتقاد بأن القوانين الأخلاقية تنبثق في الحقيقة عن مقتضيات «العقل» العملي، وعن الإرادة الحرّة لـ «العامل الأخلاقي»^(٥٦) التي هي عاقلة تماماً. يرى (كانت) أن الإرادة الصالحة هي مصدر جميع الفضائل. وإن من الخصائص البارزة في مدرسة (كانت) الأخلاقية تأكيده على «الاستقلال» أو «الحكم الذاتي» الأخلاقي للإنسان. وإنّ الاستقلال والحكم الذاتي الأخلاقي^(٥٧) مزيج من الدعاوى التالية:

١. إن القانون الأخلاقي ينبثق عن إرادة العامل نفسه، وليس عن إرادة الآخرين.
٢. إن العقل البشري مستقلّ في معرفة القوانين الأخلاقية، دون حاجة إلى الوحي والنقل.

٣. إن دافع الفرد في إطاعة القوانين الأخلاقية إنّما يكون أخلاقياً إذا كان منبثقاً عن الشعور بالمسؤولية، وليس عن أمورٍ خارجية، من قبيل: التّوق إلى المديح أو الحصول على الثواب الدنيوي والأخروي، أو تجنّب النقد والعقوبة الدنيوية أو الأخروية^(٥٨).

إنّ للقانون الأخلاقي من وجهة نظر (كانت) خصوصيتين «صورتين»^(٥٩)

بارزتين، وهما:

١. الإطلاق^(٦٠).

٢. القابلية للتعميم^(٦١).

كما كان (كانت) يذهب إلى الاعتقاد بأن كلَّ إنسانٍ من حيث هو إنسان يعتبر غاية في نفسه، ولا يحقّ لأي شخص أن يتَّخذه مجرد وسيلة لتحقيق مقاصد وأهداف شخصٍ آخر أو جماعة أخرى. يرى (كانت) أن الأخلاق ليست مستقلة عن الدين من جميع الجهات فحسب، بل هي كذلك تشكّل مبنًى لإثبات وجود الله والحياة بعد الموت أيضاً^(٦٢). إن أخلاق (كانت) هي نوعٌ من «المسؤولية»^(٦٣)، إلا أن (كانت) وأتباعه لم يعتقدوا يوماً أن الوظائف الأخلاقية تنشأ عن إرادة الله وأوامره. إن المسؤولية هنا لا تعني مجرد أن الضرورات والمحظورات الأخلاقية تابعة للمصالح والمفاسد والنتائج والتداعيات الحسنة والسيئة دائماً، بل هي في أغلب الأوقات؛ بمقتضى الخصائص، تكون ذاتية العمل والنشاط. إن القوانين الأخلاقية في مدرسة (كانت) تنبثق عن إرادة الإنسان الحرّ، بيد أن الإنسان الذي يتحدّث عنه (كانت) هو إنسان مثالي وعاقِل بشكلٍ كامل. وكما سوف نرى لا فرق بين حكم هذا الإنسان وحكم الله بوصفه شاهداً مثالياً.

أما المذهب الأخلاقي الآخر الذي حظي في المرحلة المعاصرة باحتضانٍ عامٍّ؛ بوصفه واحداً من التفسيرات العلمانية للأخلاق، فهو المذهب «النفعي»^(٦٤). يدّعي النفعيون أن «أصل المنفعة»^(٦٥) أصل أخلاقيّ يحكي عن الضرورة الأولى التي يمكن أن نستنتج منها جميع الوظائف والضرورات والمحظورات الأخلاقية الأخرى، ويمكن تبريرها في ظلّها. إن مذهب المنفعة يعني «الأمر الذي يحقق الخير الأكبر لأكثر عددٍ من الأفراد». بيد أن النفعيين يختلفون بشأن ماهيّة هذه المنفعة، وما إذا كانت كمّيّة أو كيفية، وما إذا كان معيار احتساب الربح والخسارة فيها هي الأعمال الجزئية أم الأصول الكلّية أو شيء آخر. كما اختلفوا في مناهج حساب الربح والخسارة. إلا أنّهم متفقون على أن الوظيفة الأخلاقية تدور دائماً مدار نتائج الأفعال لأكثر الأفراد، بل حتى لأكثر الكائنات الحيّة^(٦٦). وعلى أيّ حال فإن الأخلاق من وجهة نظر النفعيين مستقلة عن الدين، بمعنى أن الوظائف الأخلاقية لا تنشأ عن الإرادة أو الأوامر الإلهية،

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

وبمعنى أن هذه الوظائف قابلة للإدراك من خلال المحاسبات العملية والعقلانية لمنافع الأعمال والمضار المترتبة عليها^(٦٧).

إن الأنظمة الأخلاقية العلمانية في المرحلة المعاصرة تختلف عن الأنظمة الأخلاقية العلمانية الإغريقية اختلافاً كبيراً. ومن الجدير هنا الإشارة إلى بعض موارد الاختلاف بين هاتين المرحلتين:

المورد الأول: إن هذه الأنظمة تشتمل على القليل من العناصر الميتافيزيقية بالمقارنة مع الأنظمة الإغريقية؛ لأنها تقوم على فرضيات والتزامات ميتافيزيقية أقل في ما يتعلق بالكون والإنسان.

المورد الثاني: إن الأخلاق الإغريقية تدور «مدار الفضيلة»^(٦٨) أو إنها ذات «نزعة عملانية»^(٦٩). في حين أن الأخلاق عند (كانت) والأخلاق النفعية ذات «نزعة أو ذات «نزعة قانونية»^(٧١).

إن الوجه المشترك بين الأخلاق الإغريقية والأخلاق عند (كانت) والأخلاق النفعية يكمن في علمانيتهما؛ إذ تشترك هذه المذاهب الأخلاقية في القول بعدم قيام الأخلاق على الدين، وإن المعرفة الأخلاقية لا تتدرج ضمن المعرفة الدينية^(٧٢).

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة مساعٍ قام بها بعض المتكلمين والفلاسفة اليهود والمسيحيين تهدف إلى إحياء وإصلاح الأخلاق الدينية، وإعادتها إلى التداول. وقد جهد أنصار الأخلاق الدينية في المرحلة المعاصرة بشكلٍ رئيس إلى تقديم نسق واضح ودقيق عن مدعاهم، من خلال جرح وتعديل وإصلاح القراءة التقليدية للأخلاق الدينية. كما عمدوا إلى إثبات أن هذه القراءة المستصلحة تصمد أمام النقد والإشكالات المطروحة بشأنها من قبل القائلين باستقلالية الأخلاق عن الدين. وسعواً أيضاً إلى إثبات وجود أدلة وشواهد مقنعة لصالح هذه النظرية^(٧٣).

١- كلمة أخيرة

إن الإدراك والفهم الذي يحمله المسلمون - بشكلٍ عام - تجاه الأخلاق ودورها في تنظيم وهداية أفعال الإنسان كان ولا يزال مختلفاً بشكلٍ كبير عن فهم وإدراك الغربيين لشأن ومنزلة وآلية الأخلاق. فالأخلاق من وجهة نظر المسلمين تعدّ أولاً

وبالذات مقولة فردية وأخروية، بمعنى أنها تُعنى بباطن الفرد، وناظرة إلى إصلاح وتهذيب النفس الإنسانية بما يضمن سعادة الشخص وفلاحه الأخروي، وإنَّ تأثيرها في تنظيم العلاقات الاجتماعية يكون تبعياً (ثانياً وبالعرض).

وأما في العالم الغربي - وخاصة في العالم المتطور - تعتبر الأخلاق أولاً وبالذات مؤسسة اجتماعية ناظرة إلى العلاقات الفردية، وسائر الأنظمة الاجتماعية والمبنائية إنما تأتي في إطار التعاون الجماعي. وإنَّ دورها وآليتها الأصلية والأولية تصبُّ في ضمان الرفاه والسعادة الاجتماعية والدينية، وإنَّ تأثيرها على الكمال والسعادة الفردية والأخروية هو تأثير تبعي وبالعرض. إنَّ الدور الذي تلعبه فلسفة الأخلاق في الحضارة الغربية هو تماماً مثل الدور الذي يلعبه علم الفقه في الحضارة الإسلامية، وعليه فإنَّ فلسفة الأخلاق في الحقيقة تمثل فقه العالم الحديث، وإنَّ فلاسفة الأخلاق هم فقهاء العالم الحديث.

يذهب بعض المنظرين إلى الاعتقاد بأن الحضارة الإسلامية حضارة فقهية، ومنتجة للفقهاء. بيدَ أنَّي أرى أنَّ المعنى الصحيح لهذا الكلام هو أنَّ الفقه في هذه الحضارة قد حلَّ محلَّ الأخلاق، لا أنه ضيقُ الخناق على الأخلاق. طبقاً لتعريف الأخلاق عند الغربيين يمكن القول: إنَّ الفقه هو الأخلاق السائدة في المجتمعات الإسلامية، بمعنى أنَّ الفقه في الثقافة الإسلامية متقدِّمٌ على الأخلاق الفردية، وعلى الأخلاق الاجتماعية، في حين يذهب الإنسان الحداثي إلى القول بتقدُّم الأخلاق الفردية على الفقه الفردي، وتقدُّم الأخلاق الاجتماعية على الفقه الاجتماعي.

كان المجدِّدون، من أمثال: أبي حامد الغزالي، يعتبرون الفقه علماً دنيوياً يعالج ظاهر الدين، ويقولون بأنَّ الأخلاق هي الفقه الحقيقي الذي يهتم بباطن الدين، وكانوا يشكُّون من أنَّ ظاهر الدين قد ضيقَ الخناق على باطنه. يرى الغزالي أنَّ وظيفة علم الفقه تكمن في رفع الخصومات، في حين يرى أنَّ وظيفة علم الأخلاق تكمن في تهذيب النفس الإنسانية. يقول الغزالي: لو عامل الناس بعضهم بعضاً بالعدل والإنصاف لاستغنوا عن الفقه، ولأصبح الفقهاء عاطلين عن العمل^(٧٤). إلَّا أنَّ إدراك وفهم الغزالي لمكانة الفقه والأخلاق - وكما هو واضح - هو فهم تقليدي يختلف عن فهم المعاصرين لهما. إنَّ الغزالي - كسائر علماء الأخلاق من المسلمين - ينظر من جهة

● الدين في ميزان الأخلاق، قراءة في العلاقة بين الأخلاق الدينية والأخلاق العلمانية

إلى الفقه من زاوية الأخلاق الاجتماعية، ومن جهة أخرى يخفض العدالة الاجتماعية إلى مستوى العدالة الفردية، متصوراً أنه إذا أصبح أفراد المجتمع عدولاً فإن الخصومات سوف تتحسر من بينهم. وكأنه لم يتفطن إلى هذه المسألة الدقيقة، وهي أن السلوك العادل تجاه الآخرين يتوقف على الالتزام بنظرية خاصة في ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية والحقوق الأساسية للبشر، كما أن رفع الخصومات عن المجتمع الإنساني منوطٌ باعتناق نظرية في كيفية السيطرة على السلطة والثروة وتوزيعها بشكلٍ عادل. إن تطبيق مثل هذه النظرية يعني بناء مؤسسات اجتماعية على أساس تلك النظرية، وبعد أنصاف تلك المؤسسات بالعدالة تتخفف النزاعات الاجتماعية إلى الحد الأدنى، وإن رفع تلك النزاعات القليلة يقوم بدوره على تطبيق نظرية في حل العدالة القضائية والجزائية، وليس بوسع الفقه ولا الأخلاق الفردية اكتشاف تلك النظرية أو تنسيقها. وبعبارة أخرى: يذهب الغزالي إلى الاعتقاد بأن سرَّ احتياج الناس إلى الفقه - أو الأخلاق الاجتماعية، بحسب التعبير المعاصر - يكمن في أن بعض أفراد المجتمع يفتقرون إلى الفضائل الأخلاقية الفردية، أو أنهم يعانون من الرذائل الأخلاقية الفردية. وفي هذا المورد نجدته يتجاهل الهوية الاجتماعية للبشر، كما يغفل عن كيفية تبلور السلوكيات والعلاقات الاجتماعية، ويعمل على خفض علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي إلى مستوى علم النفس الفردي، ولم يلتفت إلى هذه الحقيقة، وهي أن المجتمع الظالم حتى إذا حاول الأفراد فيه التعاطي مع بعضهم بالعدل والانصاف فإنهم لن ينجحوا في ذلك على الأغلب. إن تفشي الرذائل الأخلاقية في المجتمع يُعبّر ظاهرة اجتماعية، وعلى حدّ تعبير دوركيم: «إن الظواهر الاجتماعية تحتاج إلى تفسير اجتماعي»^(٧٥).

وبطبيعة الحال إن أغلب الانتقادات التي يوردها الغزالي على الفقه والفقهاء إنما هي في الحقيقة انتقادات أخلاقية. ولربما أمكن لنا أن نستنتج من ذلك أنه كان يذهب أيضاً إلى تقدّم الأخلاق على الفقه. ولكن من الواضح أن مراد الغزالي من تقدّم الأخلاق على الفقه - في مثل هذه الحالة - هو تقدّم الأخلاق الدينية والفردية والأخوية على الفقه، ويكون هذا التقدّم قيمياً واعتبارياً أكثر منه منطقياً ومعرفياً. لست متأكداً مما إذا كان الغزالي ملتفتاً إلى ما يُعرّف اليوم بالأخلاق التي تفوق الدين، أو

الأخلاق العلمانية، أو الأخلاق الاجتماعية، أم لا. وحيث ينتمي الأشعري إلى المدرسة الأشعرية من الناحية الكلامية ربما أمكن القول باعتباره متمسكاً بقراءة لنظرية الأمر الإلهي في ما يتعلق بالارتباط بين الدين والأخلاق. ولكن هذا الادعاء بحاجة إلى المزيد من البحث والتحقيق؛ لأن القول ببعض نظريات الأشاعرة في ما يتعلق بجانب من المسائل الكلامية لا يعني بالضرورة القول بجميع نظرياتهم في جميع المسائل، بما في ذلك مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق.

الهوامش

- (١) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٩٤، مؤسسة الوفاء، بيروت.
- (٢) يسعى كلٌّ من: أنسكومب (Anscombe: 1958)، وماك إينتايير (MacIntyre: 1985)؛ من خلال الاستناد إلى مقدمات مختلفة، إلى إثبات أن الارتباط التاريخي بين الدين والأخلاق يستلزم الارتباط المنطقي بينهما، وأن الأخلاق العملية والمفاهيم السائدة في هذه الأخلاق ذات صلة وثيقة وعميقة بالرؤية المسيحية وما قبل المسيحية، ولذلك فإن هذه الأخلاق قد فقدت معناها ومبناها المقبول في العالم الحديث. (انظر في هذا الشأن: (٣ / ٢)).
- (٣) إن المراد من إرادة الله هنا هي الإرادة الأعم من التكوينية والتشريعية. وإن الإرادة التكوينية لله هي التي تكون منشأً للتكوين، والإرادة التشريعية لله هي التي تكون منشأً لتشريعته.
- (4) Mouw, R.J.(1998) «Religion and Morality», in Routledge Encyclopedia of Philosophy (London: Routledge).
- (5) metaethical.
- (6) normative ethics.
- (7) Divine Command Theory.
- (٨) إن دراسة العلاقة بين الدين والأخلاق والحصول على إدراك وتصوّر واضح ومقبول لهذه العلاقة تحظى بأهمية أكبر بالنسبة إلى المتدينين الذين يعتقدون بوجود الله. وتأتي أهمية هذه النظرية بالنسبة لهم من أنهم مسؤولون من الناحية العقلانية عن المواءمة والمناغمة بين متبنياتهم وشهوداتهم الدينية من جهة ومتبنياتهم وشهوداتهم الأخلاقية من جهة أخرى. (انظر في هذا الشأن: Berg, J.(1991) «How Could Ethics Depend on Religion?» in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers) , 525 – 533.
- وإن الأهمية العملية لهذه المسألة تكمن في التأثير الذي تتركه على الحياة الدينية والأخلاقية للمتدينين.

(9) Frankena, W.K.(1981) «Is Morality Logically Dependent on Religion?» in Paul Helm (ed.) Commands and Morality (Oxford: Oxford University Press) , pp.14.

(١٠) إن النقد الأخلاقي للحضارة الجديدة أمر إيجابي وضروري، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يمكن للدين والحكومة الدينية أن تقضي على الانحطاط الأخلاقي في العالم المعاصر، وأن تحول دون سقوط المجتمعات الدينية وغير الدينية الراهنة في الانحطاط الأخلاقي، أم أن المجتمعات الدينية وغير الدينية تعاني اليوم من أمراض وانحطاط أخلاقي مشترك لا خلاص لها منه إلا بالرجوع إلى الأخلاق والعقلانية الأخلاقية؟ وبعبارة أخرى: إن السؤال هو: هل يمكن علاج الانحطاط الخلفي من خلال العودة إلى الدين وتأسيس حكومة دينية أم من خلال العودة إلى الأخلاق والتأسيس لدولة أخلاقية؟

(11) normativity.

(١٢) إن وجود الإله الشخصي لا يستلزم نفي وجود الله غير المتشخص. وفي هذا المورد أذهب إلى ما يتبناه العرفان الإسلامي التقليدي، والذي على أساسه يكون الله المتشخص واحداً من مظاهر وتجليات الله غير المتشخص. إن هذه الرؤية التقليدية لا تقول بوجود تقابل بين تشخص الله وعدم تشخصه، وترى إمكان الجمع بين هذين الرؤيتين عن الله، والتوفيق بينهما.

(١٣) يروي الشيخ الكليني في أصول الكافي عن الإمام جعفر الصادق(ع) أنه قال: يا هشام، إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة؛ وحجة باطنة. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول. (الكافي ١: ١٥). وروي عن الإمام علي(ع) أنه قال: العلم علمان: مطبوع؛ ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع. (نهج البلاغة، الحكمة رقم ٣٤٦). وحيث إن الإدراكات العقلانية والوجدانية هي من إلهام الله يمكن القول: إن جوهر العلمانية الأخلاقية عبارة عن ادعاء تقدم (حدثني عقلي عن ربي) على (حدثني فلان عن فلان).

(١٤) بعبارة أخرى: لا يمكن اكتشاف وإثبات حكم الإله العادل من طريق حكم الإله الشارع. كما لا يمكن اكتشاف وإثبات حكم الإله الشارع من طريق حكم الإله العادل. بيد أنه بالإمكان العمل على اكتشاف الفهم والتفسير الخاطئ لحكم الإله الشارع، وإبطاله من طريق حكم الإله العادل.

(١٥) إن النزاعات النظرية والعملية في دائرة السياسة بين أصحاب السلطة وأنصار الديمقراطية في قطرنا تعد في واقع الأمر من فروع مسألة تقدم الدين على الأخلاق أو تقدم الأخلاق على الدين.

(١٦) الكليني، أصول الكافي ١: ٧٤، الحديث ٢٩، دار الكتب الإسلامية، طهران.

(17) normative ethics.

(١٨) يجب أن يفهم مدعى المعتزلة القائم على ذاتية الحسن والقبح الأخلاقي بمعنى أن الحسن والقبح الأخلاقي يتخطى الحالة الدينية، وليس بمعنى الوجود الحقيقي والخارجي للحسن والقبح، وليس بمعنى وجود الذات والماهية بالمعنى الأرسطي للأمور التي تتصف بالحسن والقبح. إن مراد المعتزلة هو أن الحسن والقبح الأخلاقي ليس اعتباراً شرعياً، كما أنه ليس تابعاً لاعتبار الشارع أيضاً. وهذا الادعاء يتسجم مع اعتبارية الحسن والقبح الأخلاقي. إن بالإمكان نفي شرعية الحسن والقبح الأخلاقي، والادعاء - في الوقت نفسه - بأن الحسن والقبح الأخلاقي يصدر عن اعتبار العقل أو

العقلاء. وأياً كان فإنّ نفينا لشرعية الحسن والقبح الأخلاقي لا يعني نفي اعتباريتهما، بل يعني نفي الدور والتأثير الحصري للشارع في تحقّق أو اعتبار الحسن والقبح. وبطبيعة الحال فإنّ ظاهر كلام المعتزلة يدلّ على أنهم يرون أنّ الحسن والقبح الأخلاقي من الأوصاف العينية والموضوعية بالمعنى الخاص للكلمة، رغم أن مجرد نفي شرعية الحسن والقبح الأخلاقي لا يستلزم القول بهذا الأمر. (١٩) من الناحية الكلامية يحظى الأصل الأول على كلا المنهجين (المعتزلي والأشعري) بأهمية أكبر، في حين تكون الأهمية الأكبر من الناحية الأخلاقية للأصل الثاني، على كلا المنهجين أيضاً. (٢٠) سنرى أن الأشاعرة لم ينكروا أصل العلية بشكلٍ مطلق، وإنما كانوا ينكرون علية العلل «المعدّة» أو ضرورة القوانين العلمية.

(21) factual.

(22) evaluative.

(23) normative.

(٢٤) يقول ابن سينا: «ما جعل الله المشمشة مشمشة، بل أوجدها»، في حين يقول القرآن الكريم في معرض بيان قصة النبي إبراهيم: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾ (الأنبياء: ٦٩). (٢٥) وربما أمكن العثور على منشأ سياسي للنزاع بين الأشاعرة والمعتزلة؛ إذ من التداخليات المباشرة لرؤية الأشاعرة في السياسة وفلسفتها أنه بالإمكان العثور على ما يمكنه أن يشكل دعامة ومستنداً للحكام المستبدين واستبداد الحكام. فإذا كان الله مستبداً، ولم تكن إرادته وقدرته مقيدة بالقيود الأخلاقية، وإذا كانت إرادته وكرهاته هي المعيار في تحديد العدل والظلم، والحسن والقبح، ففي هذه الصورة يمكن لله أن يختار أياً كان ليكون خليفته في الأرض، هذا أولاً. وثانياً: إن إرادة وكرهه الحكام الذين هم خلفاء الله في الأرض لن تكون مقيدة بالقيود والقيم الأخلاقية، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، فإن إرادتهم هي التي تكون المنشأ والمعيار لما هو حسن أو قبيح على المستوى الأخلاقي. وعلى كل تقدير يسهل الرضا بحكومة ومشروعية الحاكم المستبد من قبل ذلك الذي يعبد إلهاً مستبداً. وأما إذا كانت إرادة الله وقدرته مقيدة بالقيود الأخلاقية، وكان فعله في معرض النقد والتقييم الأخلاقي، فعندها لن يكون في مقدوره أن ينصب أي شخص بوصفه خليفة له في الأرض. وسيغدو بالإمكان على المستوى الأخلاقي نقد وتقييم إرادة وقدرة وسلوك الحكام المستبدين الذين يدعون لأنفسهم خلافة الله؛ إذ عندما تكون قدرة الله وإرادته مقيدة بالقيود الأخلاقية تكون قدرة وإرادة من يدعي خلافته مقيدة بهذه القيود بطريق أولى، ولا يمكن أن يكون لله خليفة يتمتع بقدرة واختيار وإرادة فوق القيم الأخلاقية، وحاكمة على الضرورات والمحظورات الأخلاقية، ومنشأ للحسن والقبح. بيد أن التحقيق بشأن الخلفيات السياسية للأشاعرة والمعتزلة، والعلاقة مع الحكومات آنذاك، والدوافع السياسية للآراء والنظريات الكلامية للمتكلمين، خارجة عن نطاق هذه الدراسة.

(٢٦) هناك في الفلسفة والكلام الغربي عرف فكري متجذر يعبّر القانون الأخلاقي على أساسه قانوناً طبيعياً (natural law)، وليس قانوناً وضعياً. وفي هذا العرف الفكري تنقسم القوانين إلى: طبيعية (natural)؛ ووضعية (positive). وإن حجية واعتبار القوانين الوضعية أو اعتبارها قانوناً في الأساس مشروط بانسجامها مع القوانين الطبيعية. ويسمى إنكار هذه الرؤية في فلسفة الحقوق بالوضعية الحقوقية (legal positivism). والأشاعرة في حقيقة الأمر كانوا ينكرون القانون الطبيعي (natural law)، كما كانوا ينكرون قانون الطبيعة (the law of nature) أو القانون العلمي

(scientific law)، بمعنى أنهم كانوا ينكرون ضرورتها. ويرى الأشاعرة أن القوانين الطبيعية تابعة لإرادة الله التشريعية، وأن قوانين الطبيعة أو القوانين العلمية تابعة لإرادته التشريعية. (٢٧) كما يمكن تفسير هذه الآية على النحو التالي: إن السبب في عدم إمكان سؤال الله عن أفعاله لا يكمن في أن أفعاله غير تابعة للقيَم الأخلاقية، وإنما يعود سبب ذلك إلى أن أفعاله متطابقة دائماً مع القِيَم الأخلاقية، بحيث لا يبقى هناك مجال للشك في ذلك، ولن تكون هناك حاجة للسؤال عما هو معروف بداهة، بمعنى أننا نعلم بداهة وبشكل مسبق أن أفعال الله منسجمة ومتطابقة مع الموازين الأخلاقية.

(٢٨) هناك مَنْ رأى في إنكار الأشاعرة لضرورة القوانين العلمية إنكاراً لأصل العلية، في حين أن الأمر ليس كذلك، فإن الأشاعرة كانوا يؤمنون بالعلية الفاعلية لله ومعلولية ما سواه، وضرورة علاقة العلية والمعلولية بين الخالق والمخلوق، أو الواجب والممكن، وإنما كانوا ينكرون العلية المدة فحسب؛ لأن وجود مثل هذه العلية يستلزم تحديد علية الله وتقييدها. كما أن قول المولوي: (إنما الأنبياء جاؤوا لقطع الأسباب) لا يعني نفي السببية، وإنما نفي خصوص العلة المدة، أي نفي نوع خاص من العلية التي يدعي الفلاسفة وجودها بين الممكنات. وهذه العلاقة هي غير العلاقة القائمة بين الواجب والممكن. وإن العلية المدة في الحقيقة هي مفاد ومضمون القوانين العلمية.

وعلى هذا الأساسي فإن الصحيح هو أن نقول: إن الأشاعرة ينكرون ضرورة القوانين العلمية، لا أنهم ينكرون أصل العلية. فالأشاعرة يعترفون بوجود علة لكل معلول، ولكنهم يقولون: إن هذه العلة هي الله، وإن علية العلة المدة إنما تأتي من باب جريان العادة من قبل الله، وإذا أراد لأمكنه أن يخلق معلوله من دون توسيط هذه العلة، أو أن يحول دون اقتضاء وتأثير هذه العلة، كما حدث ذلك بالفعل بالنسبة إلى السيد المسيح، وجعل النار برداً وسلاماً على سيدنا إبراهيم(ع)، وما يحدث في سائر المعجزات. من هنا فإن الفلاسفة الذين يتبنون ضرورة العلية الإعدادية في تحقق الممكنات يواجهون صعوبة في تفسير المعجزة. وبعبارة أخرى: يمكن القول: إن الله من وجهة نظر الفلاسفة هو علة العلة، أو العلة الأولى، وإن لقانون العلية ما لا يحصى من المصاديق؛ إذ هناك دور للعديد من العلة في تحقيق أحداث العالم وظواهره، في حين يذهب الأشاعرة إلى القول بأن علة الوجود الوحيدة هو الله، وأن ليس لقانون العلية سوى مصداق واحد.

(٢٩) يمكن للحسن والقبح الأخلاقي أن يكون عينيّاً وواقعياً، ومع ذلك لا يكون له وجود في عالم الخارج؛ لأن عالم الواقع أوسع من عالم الوجود، فإن الأعداد والعلاقات الرياضية والمنطقية من الأمور التي لها واقعية، ولكنها غير موجودة. والأمور التي لها واقعية وما لها من وجود لا تكون تابعة لإرادة الله التشريعية، ولا تكون تابعة لإرادته التكوينية. إن الإرادة التكوينية لله هي مصدر الوجود، وليست مصدراً للواقعية، ولذلك فإن صدق القضايا الناعرة إلى هذه الأمور الواقعية والحاكية عنها لا تتوقف على افتراض وجود الله. على سبيل المثال: إن استحالة اجتماع النقيضين وارتقاعهما واقعية، إلا أن هذه الواقعية لا تصدر عن إرادة الله التكوينية. وإن قضية امتناع اجتماع النقيضين أو ارتقاعهما تبقى قضية صادقة حتى لو افترضنا عدم وجود الله. ومن جهة أخرى فإن تبعية إرادة الله للقيَم والضرورات والمحظورات الأخلاقية، وإن كانت تستلزم تقييد قدرة الله بمعنى من المعاني، إلا أن هذا التقييد لا يفرض على الذات الإلهية من الخارج، بل إن صفات الله وفضائله الأخلاقية هي التي تفرض عليه هذه القيود. وهذا الأمر ينسجم تمام الانسجام مع توحيد الله وكماله، فإن اتصاف الله

بالعدل مثلاً يمنع من ظلم أحد، أو أن تسبق رحمته غضبه (يا مَنْ سبقت رحمته غضبه)، وقد أوجب الله على نفسه الرحمة لعباده ﴿كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: ١٢). وإن تبعية إرادة الله وفعله لصفاته غير تبعية إرادته وفعله لإرادة الغير، فالتبعية الأولى تتسجم مع التوحيد، في حين أن التبعية الثانية لا تتسجم مع التوحيد، فإن مراعاة الله للقيم الأخلاقية باختياره وإرادته؛ بسبب ما يتحلى به من الصفات، لا يتنافى مع التوحيد، أي إن توحيد الله لا يقتضي استبداده. وكما قلنا فإن القيم الأخلاقية لها واقعية، وليس لها وجود، ولذلك تكون مقدمة حتى على وجود الله وإرادته أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن تقدم الأخلاق على الدين يعني تقدم صفات الله الأخلاقية على اتصافه بالشارعية والمالكية والولاية والحاكمية، وليس بمعنى تقدم الإنسان وعقله وإرادته على عقل الله وإرادته.

(٣٠) إن هذه الرؤية إنما هي في واقع الأمر شرح وتفسير لرأي الفلاسفة والمتكلمين الكبار، من أمثال: ابن سينا والخواجه نصير الدين الطوسي، حيث كان هؤلاء يصنفون القضايا الأخلاقية ضمن «القضايا المشهورة»، أو «التأديبات الصلاحية». وإن اختلاف المتأخرين ناظر في الحقيقة إلى بيان طبيعة القضايا المشهورة واختلافها عن القضايا البديهية.

(٣١) سوف نتناول هذا الرأي بالبحث والنقد التفصيلي لاحقاً.

(٣٢) للحصول على مزيد من الشرح والتفصيل حول هذه المسألة، وأدلتها الموافقة والمخالفة، انظر إلى الفصل الأول من كتاب لنا تحت عنوان «أخلاق المعرفة الدينية».

(٣٣) إن المراد من الأخلاق الدينية هي الأخلاق القائمة على الوحي واللاهوت، والمراد من الأخلاق العلمانية هي الأخلاق المستقلة عن الوحي واللاهوت، والتي تقوم على العقل والفلسفة.

(34) Helm, P.(ed.) (1981) Divine Commands and Morality, P.2 (Oxford: Oxford University Press).

(35) Plato: Euthyphro, 10a.

(٣٦) ذهب جماعة من الفلاسفة الذين بحثوا في العلاقة بين الدين والأخلاق إلى اعتبار حوار أثيرون ناظراً إلى العلاقة المنطقية بين الدين والأخلاق، ولكن يبدو من ظاهر السؤال الرئيس في هذا الحوار أنه ينظر إلى العلاقة الأنطولوجية أو العلية للدين والأخلاق، رغم أن العلاقة الأنطولوجية أو العلية بين الدين والأخلاق سوف تستتبع العلاقة المنطقية بينهما. كما ذهب بعض هؤلاء الفلاسفة إلى اعتبار سؤال سقراط في هذا الحوار قراءة عن برهان السؤال المفتوح في مواجهة مغالطة الطبيعيين. في هذا الشأن انظر:

Pigden, C.R.(1991) «Naturalism», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers), p.426.

(37) analytic.

(38) synthetic.

(39) Helm, P.(ed.) (1981) Divine Commands and Morality, p.2, (Oxford: Oxford University Press).

(٤٠) كما تقدم أن ذكرنا فإن عينية القيم الأخلاقية لا تعني بالضرورة وجودها في عالم الخارج. هناك آراء وتفسيرات مختلفة في بيان واقعية القيم الأخلاقية، بيد أن الدخول في تفاصيلها يخرجنا

عن حدود هذا البحث، وعليه يمكن لمن أراد المزيد في هذا الشأن مراجعة الفصل الأول من كتابنا (أخلاق تفكر أخلاقي).

(٤١) انظر في هذا الشأن:

Schneewind, J.B.(1991) «Modern Moral Philosophy», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell Publishers), p.147.

(٤٢) لمزيد من الاطلاع بشأن موقف الرواقين من القانون الطبيعي (natural law) انظر:

Buckle, S.(1991) «Natural Law», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers), 161 – 174.

(43) Haldane, J.(1991) «Medieval and Renaissance Ethics», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers), p.139 – 141.

(٤٤) قال أكويناس: «إن الإرادة الإنسانية تخضع لثلاثة أنظمة (قوانين): النظام الأول: نظام العقل الإنساني نفسه؛ والنظام الثاني: نظام الحكومات البشرية، سواء كانت معنوية (دينية) أو مادية (غير دينية)؛ والنظام الثالث: النظام العالمي الناشئ عن القانون الإلهي» (Summa Theologiae, Ia,) (Ilae, q8, ai)، نقلا عن:

Haldane, J.(1991) «Medieval and Renaissance Ethics», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics, (Oxford: Blackwell Publishers), p.133.

(45) theological virtues.

(46) salvation.

(47) Schneewind, J.B.(1991) «Modern Moral Philosophy», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell Publishers), p.147.

(٤٨) انظر في هذا الشأن:

- Anscombe, G.E.M.(1958) «Modern Moral Philosophy», Philosophy, 33 (124).

- MacIntyre, A.(1985) After Virtue: a Study in Moral Theory (London: Duckworth).

وفقرة: (٢ / ٣).

(49) autonomy.

(50) individualism.

(51) communitarianism.

(٥٢) انظر في هذا الشأن: سروش، صراطهاي مستقيم، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

(٥٣) كان الشهيد المطهري يعتبر سلوك الكنيسة في القرون الوسطى من أهم الأسباب التي دعت إلى توجه الناس نحو المادية (انظر: مرتضى المطهري، الأعمال الكاملة: ٤٩١، انتشارات صدرا). وهناك رأي مماثل للدكتور سروش في ما يتعلق بأسباب الدوافع نحو العلمانية (انظر: سروش، «معنا ومبناي سكولاريزم، اينك در مدارا ومديريت»: ٤٢٩ - ٤٣٧).

(٥٤) انظر في هذا الشأن:

- سروش، «پيامبر در صحنه»، اينك در بسط تجربه نبوي: ١٦١ - ١٧٩.

- سروش، صراطهاي مستقيم، طهران، مؤسسه فرهنگي صراط.

- فنائي، أخلاق دين شناس (أخلاق المعرفة الدينية)، الفصل الثاني، الفقرة (٢ / ٤ / ٣).
- (55) Schneewind, J.B.(1991) «Modern Moral Philosophy», in Peter Singer (ed.) A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell Publishers), p.147.
- (56) moral agent.
- (57) moral autonomy.
- (٥٨) يذهب الكثير من أنصار الأخلاق العلمانية ومنتقدي الأخلاق الدينية إلى القول بأن نشوء الضرورات والمحظورات الأخلاقية عن إرادة الله تنافي الاستقلال أو الاختيار الأخلاقي للإنسان. وسوف نبحث في هذا الادعاء في الفصول القادمة.
- (59) formal.
- (60) categorical.
- (61) universalisable.
- (٦٢) كان (كانت) يعتقد بأن العقل النظري غير قادر على إثبات وجود الله، يُدَّ أنَّهُ في الوقت نفسه يمكن إثبات وجود الله من خلال استثمار العقل العملي والبراهين الأخلاقية. وإن من أهم أعمال (كانت) الأخلاقية الكتابين التاليين:
- Kant, I.(1997) Critique of Practical Reason trans.By Mary Gary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).
- Kant, I.(1998) Groundwork of the Metaphysics of Morals trans.By Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).
- (63) deontologism.
- (64) utilitarianism.
- (65) the principle of utility.
- (٦٦) توجد هنا مسألتان جديرتان بالذكر: الأولى: إن «المذهب النفعي» (utilitarianism) أخص من «المذهب الاستنتاجي» (consequentialism)، وهي في الحقيقة نوع خاص منها. أما الأنواع الأخرى للمذهب الاستنتاجي فهي عبارة عن: «النزعة الأنوية» (egoism)، و«النزعة الإيثارية» (altruism).
- الثانية:** إن المنفعة المنشودة هنا لا تكون منفعة مادية أو اقتصادية بالضرورة، فالكثير من النفعيين يريدون من ذلك الخير والصالح العام، أو السعادة لجميع الناس، أو حتى لجميع الكائنات، ومن هنا كانت ترجمة كلمة (utilitarianism) بالنفعية أو النزعة النفعية ترجمة مضللة وغير دقيقة. يعتبر جيرمي بينثام وجون ستيوارت مل من المؤسسين للمذهب النفعي في الأخلاق. انظر في هذا الشأن:
- Bentham, J.(1996) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (eds.) by J.H.Burns and H.L.A.Hart (Oxford: Oxford University Press).
- Mill, J.S.(2001) Utilitarianism, (ed.) by George Sher (Indianapolis: Hackett Publishing Company).
- (٦٧) يمكن الجمع بين «النزعة الوظيفية» و«النزعة النفعية»، وكذلك سائر قراءات الأخلاق العلمانية، من خلال اقتران القيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية بإرادة الله وأوامره. هذا ما يؤكده جيرمي بينثام وجون ستيوارت مل - وهما من المؤسسين للمذهب النفعي - صراحة؛ إذ يقولان:

إن المذهب النفعي لا ينفي الأوامر والنواهي الإلهية، وإنما يعمل على تحصيل ملاكاتها؛ إذ إن الأوامر والنواهي الإلهية تابعة للمصالح والمفاسد في الأفعال والأعمال أيضاً.

(68) virtue - oriented.

(69) agent - oriented.

(70) act - oriented.

(71) rule - oriented.

(٧٢) لقد شهد العقد الأخير عملية إحياء لأخلاق «الفضيلة». وقد تحول هذا المذهب إلى منافس عتيق لـ «النزعة الوظيفية» و«الاستنتاجية». بيد أن أخلاق الفضيلة لا تعني الأخلاق الدينية أو تستلزمها بالضرورة.

(٧٣) لمزيد من القراءة في هذا الشأن انظر:

- Adams, R.M.(1999) Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics (Oxford University Press).

- Wainwright, W.(2005) Religion and Morality (Ashgate Publishing Ltd).

- Quinn, P.L.(1978) Divine Commands and Moral Requirements (Oxford: Clarendon Press).

- Quinn, P.L.(2000) Divine Command Theory,» in Hugh LaFollette (ed.), The Blackwell Guide to Ethical Theory (Oxford: Blackwell Publishers) , pp.53 – 73.

- Phillips, D.Z.(1995) Religion and Morality (New Yourk: Palgrave Macmillan).

- Helm, P.(ed.) (1981) Divine Commands and Morality (Oxford: Oxford University Press).

- Mitchell, B.(1980) Morality: Religious and Secular (Oxford: Clarendon Press).

- Audi, R.and Wainwright, W.(eds.) (1986) Rationality, Religious Belief Religion (Ithaca, New York: Cornell University Press).

(٧٤) انظر في هذا الشأن:

- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، الربع الأول، كتاب العلم، الباب الثاني.
- سروش، «جامه إي تهذيب بر تن إحياء»، إينك در قصه أرباب معرفت: ١ - ١٢٣، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

(٧٥) انظر في هذا الشأن:

- سروش، «جامه إي تهذيب بر تن إحياء»، إينك در قصه أرباب معرفت: ٨٢ - ٨٤، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

يذهب الدكتور عبد الكريم سروش إلى التأكيد - مصيباً - على أن التفسير الاجتماعي الذي يمكن تقديمه لتفشي الكثير من الرذائل الأخلاقية هو الاستبداد السياسي. يرى الدكتور سروش «أن الاستبداد السياسي في الدرجة الأولى يسلب الإنسان شخصيته، ويجعله ضعيف الشخصية، وإن الإنسان الفاقد للشخصية أو ضعيف الشخصية يكون مرتعاً لجميع أنواع الرذائل» (انظر: المصدر نفسه: ٣٨٣).

من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط

شكليات البحث الفقهي

الشيخ الأسعد بن علي قيدارة(*)

مقدمة

طغى التوجه الأصولي الكلاسيكي على بحوث الاجتهاد، حتى غدا الحديث عن مناهج الاستنباط غريباً بين أهل الفن والاختصاص أنفسهم، فما اعتادوا عليه في الفقه والأصول هو دراسة المسائل الفقهية والاستدلال عليها في الفرع الأول، وتتقيد القواعد والمسائل الأصولية في الفرع الثاني. وتكرّست النظرة التقليدية لعلم الأصول بما هو ركام من المسائل والقواعد التي يستعين بها الباحث في مقام الاستنباط. لأجل ذلك كان لا بدّ من تقريب مفهوم مناهج الاستنباط، والتأكيد عليه في إطار التوجّهات الجديدة لتطوير البحث الأصولي، وتحقيق النقلة المنشودة لعلم الأصول من تراكم عشوائي شبه منظم للمسائل الأصولية إلى منهج متكامل أو مناهج متكاملة للاستنباط.

من أصول الفقه إلى علم مناهج الاستنباط

هذه النقلة تحقّق لعلم أصول الفقه هويته الحقيقية كمنطق لعلم الفقه^(١)، والتي للأسف أضاعها في مسار الاستغراق في الجزئيات، والتداخل مع مسائل وأغراض العلوم الأخرى، من كلام وفلسفة ولغة...^(٢).

(*) باحثٌ متخصصٌ في الدراسات الشرعية. من تونس.

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

ومناهج الاستنباط الفقهي هي الطرائق المنقّحة والضوابط المنهجية التي يلتزمها الفقيه في مقام استخراج الأحكام، والاستدلال عليها.

وبناء هذه المناهج هي مهمة علم الأصول الأساسية، إلا أنه استغرق في التبرير المنطقي والفلسفي لمقولاته أكثر من تنقيحه لهذه المناهج والطرق.

ففي الأساس إن البحث عن مناهج الاستنباط هو بحث عن المسارات التطبيقية والضوابط المنهجية التي يلتزم بها والقواعد التي يراعيها في بلوغ منظومة الأحكام التي تنظم حياة الناس، وتحقق الغاية من وجودهم.

والبحث في مناهج الاستنباط له ثلاثة مستويات:

١. المستوى التاريخي.

٢. المستوى المعرفي.

٣. المستوى الاستشرافي.

ففي المستوى التاريخي تتم دراسة ما عرفت هذه المناهج من تطوّر، وأهم المحطات التاريخية التي مرّت بها، والمنعرجات الحاسمة التي شهدتها المناهج على مستوى البحث الفقهي والأصولي.

وفي المستوى المعرفي يتمّ تنقيح المفاهيم والقضايا المتعلقة بالجهاز المعرفي لعملية الاستنباط والمناهج الفقهية والأصولية.

أما المستوى الثالث فيتصدّى في بحث استشرافي لآفاق الاجتهاد، ومستقبلات مناهج الاستنباط، في ضوء التطوّرات الراهنة والتراكمات التي حصلت في العهود الأخيرة خاصّة.

وهذه المقالة تعالج إحدى مفردات المستوى المعرفي (الثاني)، وهي «شكليات البحث الفقهي».

ويقصد بـ (شكليات البحث الفقهي) ما له علاقة بالجانب الشكلي في هذا البحث، من تبويب أقسام الفقه، وتخريج للمسائل، وطرق عرضها، واللغة المستخدمة في تقرير الأحكام.

وننقح هذه المفردة «شكليات البحث الفقهي» من خلال العناوين التالية:

أ. أشكال التصنيف الفقهي.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

ب . لغة الفقه.

ج . تبويب الفقه.

د . تقنين الفقه.

وقد يتبادر إلى الذهن من مصطلح «شكليات البحث الفقهي» أنها قضايا هامشية، لا علاقة لها بجوهر عملية الاستنباط والاستدلال الفقهي. ولكن هذا التبادر غير دقيق ومردود من عدة جهات:

أولاً: في مناهج البحث العلمي والأكاديمي هناك جانبان أساسيان لا يمكن التخلي عن أحدهما: الشكل؛ والمضمون. وهذا التمييز بينهما لا يعني بالضرورة تفضيلاً أو ترجيحاً لأحدهما على الآخر، ولا يعني أيضاً الانفصال التام بينهما، بل كلاهما في خدمة المعرفة العلمية والوصول إلى الحقيقة، فلاحظ ذلك في ما نقح في دراسات مناهج البحث العلمي والأكاديمي!

ثانياً: ثبت بالتجربة أن الضوابط الشكلية في البحوث العلمية والأكاديمية تسهم في تنظيم المعلومات، وتقديمها في قالب يساعد القارئ على استيعابها والإحاطة بتفاصيلها، وبالتالي تُعين في تحقيق أهداف البحث. فمثلاً: الالتزام بشكليات البحث الأكاديمي من جهة التوثيق والترقيم والتهميش... إلخ لا ينعكس فقط على جمالية البحث، وحسن تنظيمه وتبويبه، بل يصون هذا الالتزام النتائج من الضياع، ويساعد على إيصالها للقارئ في أفضل صورة ممكنة.

ثالثاً: إن عنوان لغة الفقه وتقنين الفقه يرتبطان جوهرياً ومباشرةً بمناهج الاستنباط؛ لأنهما يتعلّقان بالأحكام في مرحلة تقرير الحكم. فللحكم - كما هو معلوم - أربع مراحل:

١. مرحلة الخطاب.

٢. مرحلة الاستدلال.

٣. مرحلة تقرير الحكم.

٤. مرحلة الامتثال.

ففي مرحلة التقرير يصوغ الفقيه هذه الفتوى التي يعبر عنها بحكمٍ صريح أو احتياط.

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

وأما العنوانان الآخران: (أشكال التصنيف) و(تقسيم أبواب الفقه)، فهما وإن كانا لا يرتبطان مباشرة بالاستدلال على الحكم وتقريره، إلا أنهما يتعلقان في النهاية بطريقة عرض الأبواب الفقهية، وتنظيم المعرفة الفقهية، وترتبطان بمناهج الاستنباط بطريقة غير مباشرة.

فالأشكال التصنيفية مهمة؛ لأنها تحدّد بدقّة نوع الدراسة الفقهية التي يتصدّى لها الباحث، ومستوى المعرفة الفقهية التي يتعاطى معها. وطرائق التبويب في الواقع تعكس ذهنيّة الفقيه، ورؤيته لعلاقة الفقه بالواقع وبالحيّة، وما هي المجالات التي يجب على الفقه أن يخوض فيها؟... إلخ. وهي في الأخير تعكس جانباً من المنهج الاستنباطي للفقيه.

أولاً: أشكال التصنيف الفقهي

في كل المجالات العلمية تتنوّع مستويات عرض المعرفة، وكذلك أشكالها، بتنوع أغراض الباحث وغاياته، وتنوّع المستويات العلمية للذين يتّجه إليهم البحث. ومن هنا ترى أنّه في كلّ العلوم يتنوّع التصنيف، ويتّخذ صوراً عديدة يتشكّل من خلالها المضمون العلمي. ولا يشذّ الفقه عن سائر العلوم، فنرى التّأليف يتّخذ أشكالاً متعددة: مسائل، فقه استدلالی، فقه مقارن، قواعد فقهية... إلخ.

ويمكن أن نؤكد على بعدين أساسيين في تنوّع الأشكال التصنيفية:

١. البعد البحثي.

٢. البعد التعليمي.

ففي البعد البحثي:

١. يعكس الشكل التصنيفي الوجهة التي أولاها الباحث اهتمامه، وزاوية البحث التي ركز عليها. كما يكشف الشكل التصنيفي الجانب المعرفي الذي أراد أن يعمل فيه، وطبيعية الإضافات العلمية التي يريد أن يدوّنّها. فمنّ يصنّف في الفقه الاستدلالی تختلف غاياته عمّن يكتب في قواعد الفقه، أو في فقه القرآن،... إلخ.
٢. إن عدم إحاطة الباحث بأشكال التصنيف العلمي في أيّ مجال يعدّ نقصاً في

التخصُّص. فالاختصاص العلمي في مجالٍ ما، وبلوغ الدرجات القصوى في هذا التخصُّص، يستوجبان امتلاك ناصية المعرفة في كلِّ أشكالها بهذا المجال.

فمثلاً: إذا لم يكن هذا الباحث على اطلاع بما صنف في مجال الفقه من أعمال موسوعية أو معاجم فقهية سيفوَّت على نفسه فرصة الاستفادة من هذه الجهود العلمية المبذولة في تنظيم المعرفة الفقهية، وبالتالي سيهدر جهوداً كبيرة كان في غنى عنها لو استفاد من تلك الأعمال.

٣. إن الشكل التصنيفي يعكس أحياناً وعي الباحث، ومدى اهتمامه بالمعرفة التخصصية في هذا المجال، والتفاتة إلى مواطن النقص والجوانب التي تحتاجها الساحة من مؤلفات وأولويات الساحة. ففي الفقه - مثلاً - هو يدرك جيداً هل الأولوية لدراسة الفقه المقارن، أم للدراسة القانونية المقارنة، أم أن المعاجم الفقهية تشكِّل أولوية خاصة؟!

وربما امتلك بعض الباحثين من بُعد النظر ودقّة البصيرة ما يدفعه إلى ابتكار أشكال تصنيفية جديدة لم يسبقه إليها أحد، وهذا قطعاً يطور المعرفة الفقهية ومناهج البحث الفقهي.

أما في البُعد الثاني (التعليمي) فهناك قضايا لا بُدَّ من الإشارة إليها:

١. الإهمال الكبير في دائرة التعليم الديني لهذا الموضوع، وعدم الاهتمام بأشكال التأليف والتصنيف وأنواعه ومجالاته. وقد قاد هذا الإهمال إلى أخطاء على مستوى مناهج التدريس. ففي الغالب يقصر التكوين العلمي للطالب في الفقه مثلاً على دراسة المسائل في مرحلة المقدمات، والاستدلال في مرحلة السطوح، وهكذا اختزلت المعرفة الفقهية في المسائل مجرّدة، أو مع الدليل.

وهذا من الأخطاء الشائعة المطّردة في المناهج الحوزوية وجامعات التعليم الديني، التي تعكس انطباعاً خاطئاً؛ بتضييعها للأضلاع المعرفية الأخرى للعلم: لغة العلم، المباني، المصطلحات، التصنيفات، المناهج^(٣)، إلخ.

٢. عدم التمييز بين المعرفة العلمية والمعرفة المدرسية، حيث يتمسك بالمتون القديمة كأساس في بناء الطالب، وهم في غفلة أن غرض العالم يختلف عن غرض المدرّس أو المعلم. والمقرّر الدراسي لا ينفع أن يكون كتاباً علمياً صنّفه صاحبه لعرض

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكلات البحث الفقهي

آرائه وتنقيح نتائج بحثه. كما أنه من غير المنطقي أن يكون الكتاب التعليمي منتزعاً من تاريخ العلم. فالكتاب المدرسي له خصوصياته التي تميّزه عن غيره، في طريقة عرضه ولغته وتقسيمه وتبويبه للمباحث،... إلخ.

وهذا الخلط بين المعرفة العلمية والمعرفة المدرسية^(٤) ناشئ من أسباب عدة، أهمها: عدم إيلاء تنوّع أشكال التصنيف الأهميّة التي يستحقّها في بناء الطالب، وإعداد المدرّس أيضاً.

ومن الكتاب القلائل الذين اهتموا بهذا الجانب الدكتور عبد الهادي الفضلي^(٥)، فقد بحث هذا الموضوع في معرض حديثه عن مراجع الفقه الجعفري، لكنّه اكتفى بإيراد خمسة أشكال تصنيفية:

أ. آيات الأحكام (فقه القرآن).

ب. أحاديث الأحكام (فقه الحديث).

ج. المراجع في الفتوى (المتون والرسائل العملية).

د. الفقه الاستدلالي.

هـ. الفقه الخلافي.

وساق تحت كلّ صنف عناوين كثيرة^(٦).

وهناك أشكال تصنيفية أخرى لم يذكرها الدكتور الفضلي، لكنّها مهمة، ولها مصاديق كثيرة في المكتبة الفقهية العامّة والخاصة. ولكننا؛ رُوماً للاقتصار، نكتفي بذكر الأشكال فقط، دون النماذج.

- الأصول الفقهية: كتب الحديث المدوّنة في حياة الأئمّة المتعلقة بالفقه

والأحكام.

- المجالات والدوريات الفقهية التخصصية.

- الموسوعات الفقهية.

- المعاجم الفقهية.

- الدراسات المقارنة (بين الفقه والقانون).

- تاريخ الفقه وطبقات الفقهاء.

- البيبليوغرافيا الفقهية.

• الشيخ الأسعد بن علي قيادارة

- بحوث علم الاجتهاد^(٦).
- كتب الاستفتاءات والحوارات الفقهية.
- التقارير العلمية (تقارير البحث الخارج).
- الكتب والمصنّفات المدرسية: التي أعدت للمنهاج المدرسي في مختلف مراحل الدراسات الشرعية.
- المؤتمرات الفقهية.

ثانياً: لغة الفقه

لغة العلم ركنٌ أساس من أركان البحث، فهي القناة التي نبثّ عبرها أفكارنا إلى الآخر، وهي قبل ذلك التشكُّل الوجودي لرؤانا بدرجة من درجات التحقق.

ولغة أيّ علم لا بُدَّ أن تتناغم مع عصرها، مع مستوى المخاطب، مع المنهج وطرائق البحث، مع طبيعة الموضوعات ومجالاتها. وباختصار لا يمكن أن تنفصل اللغة عن تحوُّلات الزمان والمكان، وعن التطوُّرات المعرفيّة التي شهدتها العلم. إلاّ أنّ المتفحّص في اللغة الفقهية يلاحظ أن اللغة في هذا المجال ظلّت أسيرة الذهنية التقليدية، وسجينة تاريخ الفقه. وهذا أمرٌ طبيعي ما دام الفقه بأكمله لم يشهد تحوُّلاً جوهرياً في مسأله وقضاياها، وظلّ أسير إشكالات الماضي وأسئلته. فلغة المصنّفات الفقهية الحديثة لا تبتعد عن لغة القدامى. ومنّ له أدنى اطلاع على الكتب التراثية يسجّل هيمنة التراكيب والصيغ القديمة على أساليب الكتابة عند الفقهاء المعاصرين وبيانهم.

بل لم تنجُ من ذلك الرسائل العملية نفسها، والتي من المفروض أن تكون دليل الناس العاديين؛ لمعرفة الأحكام وآراء مقلديهم.

فهذه الرسائل في الغالب «مطلّسة»، تحتاج إلى قاموس مصطلحات فقهية وأصولية، حيث يقف المتخصّص في الفقه متحيراً إزاء بعض الفتاوى، فكيف بعموم الناس؟ قد نجد مبرراً لهذا التعقيد اللغوي في الدراسات الاجتهادية التخصصية؛ لأن أفق البحث في تلك الدراسات يتطلب اختزال المعلومات، واستخدام مصطلحات دقيقة،

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

وربما مناقشته نصوصاً تراثية كُتبت بلغة قديمة...، لكننا لا نرى مبرراً لذلك في الرسائل العملية وكتب الجمهور، التي تشكل محور التثقيف الفقهي الشعبي، وتعمل على الارتقاء بالثقافة الدينية للناس إلى مستويات أعلى. وهذا لن يتحقق إلا إذا خوطب هؤلاء الناس على قدر عقولهم.

إن عدم استحضار الفقيه في ذهنه، وبدقة، مقتضيات شكل التصنيف الفقهي الذي يمارسه من جهة، وطبيعة الجمهور الذي يتوجّه إليه من جهة أخرى، يجعله يستخدم مصطلحات لا صلة لجمهور القراء بها، كالأظهر، والأقوى، ولا يخلو من قوّة... إلخ، مما يرتبط بالنظر الاجتهادي الفقهي، ويوحي بعدم بلوغ الفقيه مرحلة البتّ النهائي في الموضوع.

وقد يستخدم تراكيب توقع القارئ العادي في اشتباهاً وأوهام، «فإنّ قوله: (يستحب كذا وكذا) وقوله: (ذكروا من مستحبات الصلاة كذا وكذا) لا يفرّق آحاد الناس بينهما حين يدرجان في رسالة عملية...، ولا يدري أن الصيغة الأولى تعني الإفتاء بالاستحباب، أما الثانية فلا تعني سوى نسبة الاستحباب إلى الفقهاء، دون تبنّيه... وعلى الطريقة نفسها عندما يُسأل الفقيه عن مسألة فيجيب بالإتيان برجاء المطلوبة، ولكنّه لا ينصّ على عدم الاستحباب»^(٧).

ومن تجليات التعقيد استخدام وحدات قياس لا تمتّ لثقافة العصر ووحداته، والغريب إصرار الفقهاء على عدم تحويلها إلى وحدات يفهمها أهل هذا الزمان! فلا تزال معايير الدرهم والدينار والمثقال والفرسخ والكرّ والباع والصاع والوسق والقفيز... مستعملة، دون تحويلها إلى ما يوازيها في الاستخدامات المعاصرة. ولا تزال الأمثلة أسيرة قوالب الفقه التراثي، فيمتلئون بركوب الحمار والجمل عوض ركوب السيارة والطائرة... إلخ. وتقرّب المسافات بغلوة سهم أو سهمين!

تبريراتُ مرفوضة

يبرّر البعض للفقهاء هذا الانغلاق على الأطر اللغوية القديمة باستغراقهم، ولسنوات طويلة، في دراسة الفقه القديم والمصنّفات التراثية، وبالتالي فإن ذهنية الفقيه تتشكّل بطريقة لا شعورية على نمط التراث الفقهي الأصولي، ويصعب التخلص من

ذلك.

وهذا التبرير وإن كان في ظاهره يفسر الظاهرة تفسيراً جزئياً، ولكنه في جوهره يعمق أزمة العقل الفقهي، ويعطيها بُعداً آخر، ألا وهو الخلط المريع بين تاريخ الفقه والفقه نفسه. فمن قال: إن دور الفقيه الأساسي أن يستغرق في هذا التاريخ؟ نعم، إن الاجتهاد الفقهي وتكامل المعرفة الفقهية تقتضي قراءة التاريخ، واستيعاب التحولات الكبرى التي حصلت في تاريخ هذا العلم، لكن تاريخ الفقه شيء وعلم الفقه شيء آخر. ومصيبة الكثيرين اختزال الفقه في تاريخه.

وقد يبرر البعض الآخر الأمر بأن اللغة الفقهية بهذه المتانة والصلابة هي مظهر قوة تحول دون السقوط في حبال اللغة السائدة في وسائل الإعلام والتعليم والمواد الثقافية المتداولة، التي تعاني من تدنٍ أدبي في بعض دوائرها.

ولكن استبعاد الفقيه لغة الثقافة والتعليم، وعدم الأخذ بتطور الأساليب البيانية والبلاغية، لا يمكن اعتباره عامل قوة، بل هذا يهدد أغراض الفقيه حين تتحول المعرفة الفقهية إلى نصوص لا يفهمها إلا الأموات أو الدوائر التخصصية الضيقة! فالقوة الحقّة ليست في استعراض الفقيه قدراته البيانية، ولا في السيطرة على الأسلوب الأدبي للتراث الفقهي، بل هي تكمن في قدرة العالم على تكييف المعرفة الفقهية مع ثقافة الناس وأفهامهم.

ويبرر فريق ثالث هذا التوجّه التراثي، ويراه أمراً مطلوباً؛ لأن المعارف الدينية لا بد أن تكون حكرّاً على فئة معينة يؤول إليها العوام؛ ليستوضحوا ما أبهم عليهم من معارف وأحكام.

وهذه دعوة صريحة لقيام «إكليروس ديني» يحتكر فهم الدين وشرحه!

رواد تبسيط اللغة الفقهية

ولا تخلو الساحة من رواد على طريق تجديد اللغة الفقهية، وتبسيطها، وتقريب الثقافة الفقهية إلى مختلف الشرائح الاجتماعية. ومن أهم هذه الشخصيات الشيخ محمد جواد مغنية رحمته الله، الذي واجه حين أصدر كتابه «فقه الإمام الصادق عليه السلام» طعونا واتهامات باطلة من بعض الأوساط الحوزوية المنغلقة والمتعصبة للغة القدامى

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

ومناهجهم، رغم ما حققه هذا الكتاب من اختراقٍ مهمٍّ للفقه الإمامي لساحات واسعة من المثقفين وغير المتدينين، الذين لولا ذلك الكتاب لم تُثَّح لهم فرصة الانفتاح على هذه المدرسة الفقهية.

ولكن في المقابل ثَمَّن بعض العلماء الواعين هذا الكتاب، والنقلة المنهجية التي أحدثها «الفهم الاجتماعي للنص»^(٨). وهكذا انسجمت لغة الكتاب مع منهج الفهم العرفي في استنطاق النصوص، واعتبر أن الفقه الجعفري حصل من خلال هذا الكتاب المبدع صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان.

وعلى مستوى الرسائل العملية تعدّ «الفتاوى الواضحة» من المحاولات الرائدة في تبسيط اللغة الفقهية وتقريبها إلى أوسع قاعدة شعبية ممكنة. ويوضّح صاحب الفتاوى هذا التوجّه قائلاً: «فاللغة المستعملة تاريخياً في الرسائل العلمية كانت تتسّق مع ظروف الأمة السابقة؛ إذ كان قراء الرسائل العملية مقصورين غالباً من علماء البلدان وطلبة العلوم المتفقهين؛ لأن الكثرة الكاثرة من أبناء الأمة لم تكن متعلّمة، وأما اليوم فقد أصبح عددٌ كبير من أبناء الأمة قادراً على أن يقرأ، ويفهم ما يقرأ إذا كتب بلغه عصره، وفقاً لأساليب التعبير الحديث، فكان لا بُدّ للمجتهد المرجع أن يضع رسالته العملية للمقلّدين وفقاً لذلك»^(٩).

ولا شك أن هذا التوجّه أصيلٌ، ينسجم مع مقاصد القرآن الكريم، وطريقة الرسول ﷺ في التواصل مع الناس، والحديث معهم على قدر أفهامهم.

إن تطويع الفقه للغة العصر عملية تسهّلها مرونة اللغة العربية، ووفرة مفرداتها ومترادفاتها، وإمكانيّاتها اللامحدودة للتحسين البلاغي والبديعي، ممّا يجعلها دوماً تزدد جمالاً وحيوية وجاذبية.

ولا بُدّ من التنبيه إلى أن هذا الطرح «لا يدعو إلى استخدام لغة عربية مبتذلة، أو ميل إلى استخدام اللغات العامية المحليّة، فهذا يسيء إلى اللسان العربي، ويزيد الناس بُعداً عن لغة القرآن الكريم، لغة التنزيل والتشريع، ولكِنَّه طموح نحو استخدام المنهج اللغوي الانتقائي، حيث ننتقي من لغتنا الأسهل والأسرع فهماً، وتجنّب التقعّر في الكلام والانسجام في المفردات»^(١٠).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

ثالثاً: تبويب الفقه

المسألة الثالثة من شكليات البحث الفقهي - كما تقترح هذه الدراسة - تتعلق بتبويب الفقه، وطرائق تقسيمه.

فمن المعلوم أن علم الفقه نشأ وترعرع في أحضان علم الحديث، وأنّ المصنّفات الفقهية انبثقت أساساً من مادة الحديث. هذه القضية تفسر لنا أمرين مهمّين:

أولاً: إنّ أصول الأصحاب (أصحاب الأئمة عليهم السلام) كانت مصنّفات في أبواب فقهية محدّدة: كتاب الصلاة، كتاب الصيام، كتاب النكاح، كتاب المواريث. وكان الأصحاب في هذه الأصول يدوّنون الروايات التي جمعوها عن الأئمة عليهم السلام في هذه الموضوعات.

ثانياً: إنّ المصنّفات الفقهية القريبة من عصر التشريع (النبي صلى الله عليه وآله) هي عبارة عن نصوص الأحاديث، وقد أسقطت عنها الأسانيد. وهذا حال الصدوقين مثلاً، «فألّف لتحقيق هذا المنحى الشيخ عليّ بن بابويه رسالة إلى ابنه محمد الصدوق في الفتوى، والمعروفة بالرسالة وبالشرائع، ملتزماً فيها متن الحديث بلفظه، مع إسقاطه للسند. وعلى هذا المنوال ألّف ابنه الشيخ الصدوق كتابيّ (المقنع) و(الهداية)، حتّى ذكر أن الأقدمين من الفقهاء إذا أعوزتهم النصوص الشرعية رجعوا إلى هذه الكتب»^(١).

وبالتالي لم تظهر مصنّفات فقهية متكاملة الأجزاء تغطّي كلّ الأبواب، إلّا في فترة متقدّمة، مع فقهاء القرن الرابع للهجرة. ومن أوائل الفقهاء الذين جمعوا هذه الكتب، ورثبوها على النحو المتعارف، هو حمزة بن عبد العزيز الديلمي، الملقّب بـ (سلار) (٤٨٣هـ) في كتابه المراسم. فقد قسّم الفقه إلى قسمة ثنائية: عبادات؛ ومعاملات. والمعاملات بدورها قسمها إلى: عقود؛ وأحكام. والأحكام إلى: جنائيات؛ وغير جنائيات. وكان مجموع أبواب الفقه عنده أربعة وخمسين باباً. وممّا امتاز به أنه بيّن طريقة تقسيمه للفقه، وشرح أسس القسمة. يقول في مقدمة كتاب المراسم: «إن الرسوم الشرعية تنقسم إلى قسمين: عبادات؛ ومعاملات. فالعبادات تنقسم ستّة أقسام: طهارة، وصلاة، وصوم، وحجّ، واعتكاف، وزكاة؛ والمعاملات تنقسم قسمين: عقود، وأحكام. فالعقود: النكاح وما يتبعه، والبيع وما يتبعه، والإجازات وأحكامها، والأيمان، والنذر، والعق، والتدبير، والمكاتب، والرهن، والوديعة،

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكلية البحث الفقهي

والعارية، والمزارعة، والمساقاة، والضمانات، والكفالات، والحوالات، والوكالات، والوقوف، والصدقات، والهبات، والوصايا. وإن قيل: إن العقود التي هي الأيمان والنذر إيقاعات دخل معها الطلاق، والعناق وما في حكمها، وما عدا ذلك أحكام. وهذا القسم يشتمل على كتب شتى، نبينها عند المصير إليها بعون الله تعالى وقوته^(١٢).

ومن بعده جاء تقسيم صاحب الشرائع المحقق الحلي (٦٧٦هـ)، الذي يوزع الأحكام الشرعية على أربعة أقسام: عبادات، عقود، إيقاعات، أحكام. في حين لم يفصل صاحب المراسم بوضوح بين العقود والإيقاعات.

ويحتوي قسم العبادات: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الخمس، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الجهاد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويتضمن قسم العقود: التجارة، الرهن، المفلس، الحجر، النكاح، الصلح، الشركة، المضاربة، المزارعة، المساقاة، الوديعة، العارية، الإجارة، الوكالة، الوقف، الصدقات، السكنى، الهبات، السبق والرمية، الوصاية، النكاح. والإيقاعات: الطلاق، الخلع، المباراة، الظهار، الإيلاء، اللعان، العتق، التدبير، المكاتب، الاستيلاء، الإقرار، الجعالة، الأيمان، النذر.

أما قسم الأحكام فيتضمن: الصيد، الذباجة، الأطعمة والأشربة، الغصب، الشفعة، إحياء الموات، اللقطة، الفرائض، القضاء، الشهادات، الحدود والتعزيرات، القصاص، الديات.

ويشرح الشهيد الأول هذا التقسيم الرباعي بقوله: ووجه الحصر أن الحكم الشرعي إما أن تكون غايته الآخرة، أو الغرض الأهم منه الدنيا. والأول العبادات، والثاني إما أن يحتاج إلى عبارة أو لا. والثاني الأحكام، والأول إما أن تكون العبارة فيه من اثنين تحقيقاً أو تقديراً، أو لا. والأول العقود، والثاني الإيقاعات^(١٣).

ولكن المتأخرين اكتفوا بتقسيم ثنائي: عبادات، ومعاملات، بلحاظ أن عنوان المعاملة يطلق على كل من الأقسام الثلاثة غير العبادات. فقد سمى الفقهاء كل حكم شرعي يكون الغرض الأهم منه الدنيا، سواء لجلب المنفعة أو دفع الضرر، (معاملة).

ورغم تشعب قضايا الحياة المعاصرة؛ نتيجة التطور التقني والعلمي والصناعي، والطفرة المعلوماتية التي شهدتها العصر، والثورات العلمية والاجتماعية والتنظيمية التي

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

عرفها، فإن كتب الفقه ومصنّفاته لم تتجاوز تقييم القدامى لأبواب الفقه، ولم تتخطَّ العناوين القديمة، ولم تدخل سوى تعديلات هامشية لا تؤثر بعمق في خريطة الفقه، وفي قسمته.

هذا الأمر عمّق الهوة بين «الفقه» و«الحياة» ومتطلّبات العصر، بل هيمنت الصيغة القديمة لخريطة الفقه على الرسائل العملية التي كتبها المراجع والمجتهدون لمقلّديهم، والتي يتوجّب أن تكون أقرب إلى روح العصر وإيقاعه، إلّا أن أغلب هذه الرسائل - وللأسف - اعتمدت التقسيم الثنائي التقليدي: عبادات؛ معاملات، وضمت نفس الأبواب القديمة. وإنما تداركت النقص في أحسن الأحوال بإضافة ملحقات بالمسائل المستحدثة، وهي قضايا جديدة لا وجود لها في كتب الفقه القديمة، ومحلّ ابتلاء المكلف المعاصر، وكأنّ العصر ومشكلاته هو هامش صغير على متن الماضي، الذي يظلّ الأصل والأساس.

ولكنّ هذه القراءة لا تغفل عن بعض المحاولات التجديدية لتقسيم الفقه. ومن أبرز هذه المحاولات ما طرحه الشهيد الصدر في رسالته العملية (الفتاوى الواضحة)، فهو يقول في مقدّمة رسالته: «وقد بدأت في هذه الرسالة العملية بالتقليد، فذكرنا أحكام التقليد، وأحكام الاجتهاد، والاحتياط، وتكلّمنا بعد ذلك عن التكليف وشروطه، ثمّ صنّفنا الأحكام إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: العبادات؛ القسم الثاني: الأموال، ويشتمل على الأموال العامة والأموال الخاصّة؛ القسم الثالث: السلوك الخاصّ؛ القسم الرابع: السلوك العام^(١٤).

فالعبادات تشمل الطهارة والصلاة والصوم والاعتكاف والحجّ والعمرة والكفّارات.

والأموال العامّة يُراد بها كلّ مال مخصّص لمصلحة عامة، ويدخل ضمنها الزكاة والخمس، اللذان يدرجان عادةً في العبادات. ولكنّ لما كان الجانب المالي فيهما أبرز جعلهما الصّدْر في هذا القسم، ويدخل في الأموال العامة الخراج والأنفال وغير ذلك.

والأموال الخاصّة يُراد بها كلّ مال للأفراد، ووَزَع أحكام هذا القسم في بابين:

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكلية البحث الفقهي

الأول: الأسباب الشرعية للملك أو كسب الحق الخاص، سواء كان المال عيناً أو في الذمة. ويدخل في هذا الباب: أحكام الإحياء والحياة والصيد والذباحة والميراث والضمانات والغرامات، بما في ذلك بمقدار الضمان والحوالة والقرض والتأمين... إلخ.

الثاني: أحكام التصرف في المال، ويدخل في نطاق ذلك البيع والصلح والشركة والوقف والوصية، وغير ذلك من المعاملات والتصرفات.

والسلوك الخاص يُراد به كل سلوك شخصي للفرد، لا يتعلق بالمال، ولا يدخل في نطاق العبادات. وهذا سلوك على نوعين:

الأول: ما يرتبط بتنظيم علاقات الرجل والمرأة، ويدخل فيه النكاح والطلاق والخلع والمباراة والظهار والإيلاء وغير ذلك.

الثاني: ما يرتبط بتنظيم السلوك الخاص في غير مجال العلاقة الزوجية، ويدخل فيه أحكام الأطعمة والأشربة والملابس والمسكن وآداب المعاشرة وأحكام النذر واليمين والصيد والذباحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك من الأحكام والمحرمات والواجبات.

والسلوك العام يُراد به سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب ومختلف العلاقات الدولية، ويدخل فيه أحكام الولاية العامة والقضاء والشهادات والحدود والجهاد وغير ذلك.

وشكل هذا التقسيم خطوة إلى الأمام في التبويب، تخطت الذهنية التقليدية، التي تجعل أكبر همها الأساس المنطقي في القسمة، بينما المطلوب مراعاته طبيعة الموضوع ومتطلبات الحياة، وإلى أي مدى يغطي هذا التقسيم جميع مفاصل الحياة. ولكنه لن يكون آخر المطاف. فمع تراكم محاولات التجديد في تقسيم الفقه أضحى الباحثون يدركون ضرورة مراعاة الحاجة إلى استيعاب الأحكام الشرعية مختلف مجالات الحياة وتشعباتها.

ومن هنا اقترح الدكتور عبد الهادي الفضلي رحمته الله في كتابه دروس في فقه الإمامية تقسيماً آخر^(١٥):

أولاً: أحكام العبادات: ويندرج فيه: الطهارة، الصلاة، الصوم، إلخ.

ثانياً: الأحكام الفردية: ويندرج فيها أمثال: أحكام التكلم، أحكام

● الشيخ الأسعد بن علي قيادارة

الاستماع، أحكام القراءة، أحكام اللباس، أحكام الزينة، الرياضة البدنية، أحكام النظر، أحكام الأكل والشرب، أحكام السكن، أحكام الالتزامات (النذر والعهد واليمين)....

ثالثاً: أحكام الأسرة: ويدخل فيها أمثال: الزواج، الطلاق، الخلع، المبراة، الظهار، الإيلاء، اللعان، الرضاع، الحضنة، التربية، النفقة، الولاية، الميراث.

رابعاً: الأحكام الاجتماعية: ويدخل فيها أمثال: الرقابة الاجتماعية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، التكافل الاجتماعي، الأمور الحسبية من قبل عدول المؤمنين، المنشآت الاجتماعية الخيرية،... إلخ.

خامساً: أحكام الدولة: وفيه أمثال: رئاسة الدولة، الجهاز الحكومي، أجهزة الإدارة المحلية، الوظائف الاجتماعية للدولة، الدفاع، الجهاد،... إلخ.

سادساً: الحقوق المالية العامة: أمثال الزكاة، الخمس، الكفارات المالية، الصدقات العامة، الأوقاف العامة، ردّ المظالم، النذور المالية، التبرعات الخيرية، الأنفال، الخراج.

سابعاً: المعاملات الاقتصادية: التجارة، الزراعة، الصناعة، الملكية، الصرافة والمصارف، (البنوك) الشركات، المضاربة، القرض، الحوالة، الكفالة، الإجارة،... إلخ.

وتأثرت بعض التقسيمات المقترحة بالاتجاهات القانونية وتقسيماتها، فأدرجت في ضمن أبواب الفقه العناوين القانونية. ومن ذلك:

١. ما ذكر في اقتراح تصنيف موضوعي لمُدونة الفقه الإسلامي^(١٦): الشعائر، الأحوال الشخصية، المعاملات المدنية والتجارية، والتشريع الجزائي، نظام الحكم، القضاء والإجراءات والإثبات، الإدارة العامة، وغير ذلك...

٢. محاولة السيد مصطفى في كتابه (الأصول العامة لنظام التشريع، دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون الوضعي)^(١٧). فعلى طريقة القانونيين يتحدث الباحث عن القانون العام والقانون الخاص في الشرع الإسلامي، ويقول: «يمثل القانون العام الإسلامي القواعد القانونية التي تحكم علاقة الحكم الإسلامي بغيره من الحكومات والدول، وتسمى بالقانون الدولي العام الإسلامي. والقواعد القانونية التي

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

تنظم العلاقات المتعلقة بحق الحاكم الإسلامي في المجتمع تسمى بالقانون الداخلي العام الإسلامي، والقانون المالي الإسلامي، والقانون الجنائي الإسلامي، بقسميه: الموضوعي؛ والشكلي^(١٨).

ويوزع القانون الخاص الإسلامي إلى ثلاثة عناوين: فقه المعاملات المالية؛ وفقه الأحوال الشخصية؛ وفقه العمل والعامل^(١٩).

وهكذا تؤكد هذه الرؤى المتنوعة في تقسيم أبواب الفقه أن البحث عن تقسيم محكم للفقه يسهم في تكريس شمولية هذا العلم، ويساعد على تجسيد إحاطته بجميع مفاصلها، ومجاراته لنسق تطورها، لم يتوقف ولن يتوقف.

رابعاً: تقنين الفقه

المسألة الرابعة والأخيرة في شكليات البحث الفقهي، وإن تعلقت بصياغة النتائج الفقهي والأحكام الفقهية، لكنها ترتبط أيضاً جوهرياً بمسارات تطور البحث الفقهي وضرورات الزمن وحاجة المجتمعات والحكومات إلى نظم تشريعية وقوانين مستوحاة من الفقه الإسلامي، ومنسجمة مع مقاصد الشريعة وأغراضها.

فما هو التقنين؟ وما سر الحاجة إليه؟ وما هي مزاياه؟ وما هي عيوبه؟ وما هي آفاق تقنين المادة الفقهية؟ وكيف يؤثر تقنين الفقه على مناهج الاستنباط؟

تعريفه

عرف التقنين بأنه: «جمع أحكام المسائل في باب على هيئة مواد مرقمة، يقتصر في المسألة الواحدة على حكم واحد مختار من الآراء المختلفة التي قالها الفقهاء؛ وذلك ليسهل الأمر على القضاة في معرفة الحكم المختار، وتطبيقه وحده على الناس، دون بقية الآراء المخالفة للرأي المختار»^(٢٠).

فالتقنين هو صبّ الفتاوى والأحكام العقلية في قالب مواد قانونية، وترتيبها ترتيباً محكماً، وصياغتها بعبارات دقيقة واضحة، وتبويبها في أبواب وأرقام متسلسلة.

مزاياه وعيوبه

انقسم الباحثون حول التقنين بين مؤيد ومعارض. برّر المدافعون موقفهم بذكر

مزاياه وإيجابياته، وسلط المعارضون الضوء على سلبياته ومشاكله.

ومن مزاياه التي أكد عليها المؤيدون:

أ. سهولة التعرف على الأحكام بعد تدوينها في مدونة. «وفي هذا فائدة عظيمة للقضاة والمتقاضين وجميع المشتغلين بالقانون، بل وللجمهور؛ ليبني تصرفه على معرفة بالقانون الذي يحكم معاملاته»^(٢١).

ب. توحيد الأنظمة الحقوقية والتشريعات في البلد الواحد، وذلك عندما يكتمل إصدار اللوائح القانونية لكل فرع من فروع القانون.

ج. تحويل الفقه الإسلامي من متون معقدة اللفظ والتراكيب وترجيحات وترددات متعددة إلى قول واحد.

د. التخفيف من حدة الاختلافات الفقهية والاجتهادات الكثيرة في التطبيق.

هـ. تعميق الوحدة الوطنية والأمن الاجتماعي عندما تطبق هذه القوانين في البلد الواحد، وتحول بذلك دون تشرذم الناس وتشتتهم واختلال نظام عيشهم.

و. تطوير الدراسات الفقهية المقارنة والدراسات الفقهية القانونية المقارنة. فالتقنين يتطلب الانفتاح على كل المذاهب الفقهية، كما يستوجب المعرفة بالقانون وأساليبه ومصطلحاته وأقسام وفنون صياغته...إلخ.

ولكن التقنين لا يخلو من إشكالات تواجهه، ومن ذلك:

١. انغلاق بنود القانون على رأي واحد، كما هو مقتضى التقنين، من شأنه أن يؤثر سلباً على حيوية الاجتهاد، وخاصة إذا اعتمدنا على مذهب فقهي واحد، كما هو حال بعض المدونات، كمجلة الأحكام العدلية التي استندت إلى المذهب الحنفي فقط.

٢. إلزام أتباع المذاهب الأخرى أو مقلدي الفقهاء الآخرين برأي خلاف مذهبهم أو مقلدهم في مقام العمل.

٣. الجمود. فالإلزام القضاة والناس عموماً بالتحاكم إلى البنود القانونية من شأنه أن يدفع الجميع نحو تقديس هذه البنود، وبالتالي جمودها، وعدم قدرتها على مواكبة تطورات المجتمع.

٤. النقص. وهو ناشئ من استحالة إحاطة البنود القانونية بكل التفاصيل

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

والوقائع. وقد أثبتت تجارب التقنين أنها لم تستوعب كل مجالات الفقه ودروب الحياة. وسيأتي توضيح ذلك لاحقاً.

٥. اصطدام التقنين بخصوصية الفقه الإسلامي الذي يتسم بالشمولية وتغطية جوانب عديدة في حياة الإنسان: عبادات، أخلاق، أحكام،... إلخ.

٦. اكتفاء المتمسكين بالتقنين بالأحكام والمعاملات، وربما بجزء من الأخلاق، ومن جهة أخرى قد يتوهمون أن دائرة الأحكام بالمعنى الأخص يمكن تقنينها، وبقطع النظر عن نظام العبادات والمنظومة الأخلاقية في الإسلام، فيكون القانون مشوّهاً لا يعبر عن روح الإسلام وفلسفته.

٧. خطورة شرعة القوانين الوضعية. فبعض التجارب التقنية وسّعت دائرة «ما لا يخالف الشريعة الإسلامية»، فأضحّت تقبل بكل القوانين على أساس تلك القاعدة، وتنسبها إلى الشريعة الإسلامية، وتستند في الغالب إلى المصالح المرسلة.

وهكذا تتحوّل مشاريع التقنين بهذه الطريقة إلى تزويق للقوانين الغربية الفرنسية أو الألمانية أو السويسرية...، وختمها بختم «الشريعة الإسلامية».

إن القوانين الوضعية لها منطوقها، ولكن لها روحها، التي يجب أن لا نغفل عنها. ولا بدّ في عملية الاستفادة من التجارب القانونية التريث والالتفات إلى فلسفة التشريع الإسلامي ومقاصد الشريعة وغايات الخلق ورسالة الإنسان، كما تبيّننا الرؤية الكونية التوحيدية.

هذه أهمّ العيوب التي ذكرها المعارضون لمبدأ التقنين. وهذه الاعتراضات وإن كان بعضها وجيهاً، لكن الكثير منها يمكن تجاوزه.

ضرورات التقنين

تقود النظرة الفاحصة إلى طبيعة الفقه الإسلامي، وما يتّسم به من شمولية وواقعية ومرونة من جهة، وما عرفته المجتمعات الإنسانية من تكامل في الوعي وتطور في أنظمة الحياة وطرائق التواصل وأشكال التمدّن... من جهة أخرى، تقود هذه النظرة إلى حتمية التقنين. فالمسألة تخطّت النقاش هل يجوز أم لا؟ إلى الوجوب والإلزام، كما يرى الشيخ محمد أبو زهرة، الذي يعتقد أن التقصير في هذا الموضوع يؤدي أن يدخل

بلادنا قانون أجنبيّ، لا ينبع من الإسلام، ولا يتفق معه^(٢٢).

وتتأكد هذه الضرورة بملاحظة القضايا التالية:

أولاً: إن التشريع الإسلامي هو قانون للحياة في مختلف دروبها، وبالتالي تتوقف أسلمة الحياة على تدوين النظام الحقوقي العام، وعلى تحديد برامج إدارة شؤون الأفراد وشؤون الجماعات استناداً إلى الفقه ومصادره، من نصوص وأطراف وأخلاق وزمان ومكان... إلخ.

ثانياً: التحدي الحضاري العظيم الذي تواجهه تجارب بعض المجتمعات الإسلامية. ومن ذلك تجربة الدولة الإسلامية في إيران، ومدى قدرتها على تقديم نموذج معاصر لنظام اجتماعي يعتمد على دستور مدوّن ونظم قانونية تفصيلية تغطي كل مفاصل الحياة، مستوحاة من جوهر الدين، ومتناغمة مع مصادر تشريعه.

ومن ذلك: ما أفرزته التحولات السياسية والاجتماعية التي شهدتها بعض بلاد الوطن العربي، وولوج التيارات الإسلامية غمار السلطة. فهذه التيارات تواجه خطر الفشل في تقديم نموذج أصيل وواقعي من النظم والقوانين، ولن تستطيع أن تقنع الجماهير بما كانت تصنعه في الماضي من رفع لشعارات فضفاضة: «القرآن شريعتنا»، «تطبيق الشريعة الإسلامية»، «القرآن دستورنا»،... إلخ؛ لأنها كانت في موقع المعارضة، أما اليوم فموقع السلطة يفرض عليها أن تقدّم برامج تفصيلية لتلك الشعارات.

ثالثاً: إن عملية التقنين كفيلة بإعطاء الفقه دفعة قوية هو بأمس الحاجة إليها في هذا العصر، ليتخطى الانزواء والانطواء على هامش الحياة والتاريخ، ويقود الحياة والمجتمع، ويشكّل الإطار المرجعي للعلاقات في كلّ المجالات السياسية والاقتصادية والإدارية والأسرية، وكذلك العلاقات الدولية.

رابعاً: ما تفرضه العلاقات الدولية والعلاقة مع الآخر من قوانين تكون أساس فضّ الخلافات وحلّ النزاعات. فعلى هذا الصعيد لا يمكن التعويل على الفتوى والتغافل عن التقنين.

يقول السيد حسن مرعشي: «نحن لا نستطيع أن نقول للغربيين إذا بدر خلافٌ بيننا وبينهم حول عقد معين: تعالوا إلى هذا السيد الجالس في قم، واحضروا عنده؛

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

لأننا نتبع منهج الفتوى، ونستفيد منه. فهل يمكن أن تكون هذه الصيغة عملية أم أن الشيء العملي أن يصار إلى إيجاد مجموعة من القوانين والمقررات العملية تقع مورد قبول الطرفين: نحن؛ وهم^(٢٣).

خامساً: الترجمة العملية لنظرية ولاية الفقيه، كأهم نظرية في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، تمرّ حتماً عبر التقنين وتنظيم هذه الولاية في دروب العلاقات ومجالات الحياة.

تجارب التقنين

عرف تقنين الفقه تجارب عديدة. وربما بحث البعض لهذه التجارب عن جذور تاريخية عميقة، فاعتبر أنّ أمر الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور الإمام مالك بن أنس في سنة ١٦٣هـ أن يضع كتاباً جامعاً للأحكام يندرج في هذا السياق. فقد جاء في خطابه «يا أبا عبد الله، ضَعْ هذا العلم ودوِّه، ودوِّنْ منه كتاباً، وتجنَّبْ فيه شذائد عبد الله بن عمر، ورخص عبد الله بن عباس، وشواذَّ ابن مسعود. واقصد أواسط الأمور، وما اجتمع عليه الأئمة والصحابة؛ لحمل الناس إن شاء الله على علمك وكتبك، ونبيعها في الأمصار، ونعهد إليهم أن لا يخالفوها، ولا يقضوا بسواها».

والظاهر أن هذا الأمر من الخليفة العباسي صدر من بعد أن نبَّه بعضهم إلى خطورة الاختلافات العميقة بين الأمصار في الأحكام، ونصحه بتوحيد هذه الأحكام، وإلزام القضاة بها. وهكذا كان كتاب (الموطأ)، لمالك بن أنس. ويبدو أن محاولة اعتماد تشريع فقهي موحد لم تتجح، وظلَّ تعدُّد المرجعيات الفقهية قائماً في الغالب، وإنَّ سَعَتْ بعض السلطات في التاريخ إلى حصره في مذاهب محدَّدة؛ للحيلولة دون التشتُّ والتشردم، وحصر مجالات الخلاف والتنوع. ولكنَّ مع تقدُّم الزمان، وتطوُّر النظم والقوانين، ونموَّ الخبرات الإنسانية، استشعر المسلمون أهميَّة التقنين، فكانت عدَّة محاولات:

- التقنين الجنائي الهندي سنة ١٨٦٠م.

- مجلَّة الأحكام العدلية: وهي من التجارب الرائدة في تقنين الفقه الإسلامي.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

● الشيخ الأسعد بن علي قيادارة

صدرت بتاريخ ١٨٦٩م، حيث كلفت الخلافة العثمانية مجموعة من الفقهاء أن ينظموا العلاقات المدنية على أساس الفقه الحنفي، وسميت بالمجلة؛ لأنها صدرت بصيغة أبواب متتالية فيما بين سنة ١٨٦٩ و١٨٧٦م. وتتألف المجلة من (١٨٥١) مادة ورُعت على (١٦٠) كتاباً.

- مرشد الحيران في معرفة أحوال الإنسان. وقد وضعه العلامة قدري باشا المصري، وطبع سنة ١٨٩٠م، وهو يتعلّق بالمعاملات.

- العدل والإنصاف في مشكلات الأوقاف، وهو من وضع قدري باشا في عام ١٨٣٣م.

- الهبة والحجر الإيصاء والوصية والميراث: وهي أيضاً من وضع قدري باشا.

- قانون الأحوال الشخصية في مصر عام ١٨٧٥م، وهو مستوحى من المذاهب الإسلامية المختلفة.

- مجلة الالتزامات والعقود التونسية: صدرت سنة ١٩٠٦م، وهي محاولة تقنين الفقه المالكي جزئياً.

- مجلة الأحكام الشرعية على مذهب أحمد بن حنبل. أعدّها الشيخ أحمد القاري عام ١٣٤٦هـ، وتتألف من ٢٣٨٢ مادة، أغلبها في المعاملات.

ولنتحدث بشيء من التفصيل عن (مجلة الأحكام العدلية).

مجلة الأحكام العدلية

تحتوي ١٦ كتاباً، وهي البيوع والإيجارات والكفالة والحوالة والرهن والأمانات والهبة والغصب والإتلاف والحجر والإكراه والشفعة وأنواع الشركات والوكالة والصلح والإبراء والإقرار والدعوة والبيّنات والتحليف والقضاء. ووزعت هذه الكتب إلى أربعة وستين باباً. قسّمت أكثر الأبواب إلى فصول، وبعض الفصول قسّمت إلى مباحث. كما ضمّت المجلة بعض الملاحق.

وما تحويه المجلة يقابل القانون المدني والدعاوى والبيّنات (وسائل الإثبات)، كما تعرّضت لأصول التقاضي.

خلت المجلة من العبادات، كما أنها لم تتعرّض للأحوال الشخصية والعقوبات.

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكليات البحث الفقهي

ومن المفارقات أن الدولة العثمانية دفعت مشروع مجلة الأحكام العدلية في الوقت الذي بدأت تقتبس من النظم القانونية الأوروبية، وخاصة الفرنسية، بعض القواعد القانونية تعدل بها الأحكام الشرعية، وانتهت بإحلال القوانين الفرنسية محلّ الشريعة الإسلامية، حيث نقلت عنها قانون العقوبات الذي أصدرته سنة ١٨٤٠م، وقانون التجارات الصادر سنة ١٨٥٠م، وقانون الإجراءات المدنية الصادر سنة ١٨٨٠م. ولقد ظلّت مجلة الأحكام العدلية مطبقة في تركيا إلى سنة ١٩٢٦م، حين استبدل بها القانون المدني التركي المنقول عن القانون السويسري. وظلّت مطبقة إلى فترات أطول في بعض البلاد العربية، كلبان وسوريا والعراق والأردن.

وكتبت للمجلة شروح عديدة، منها:

- مرآة مجلة الأحكام العدلية، تأليف مسعود أفندي التركي. طبع بالأستانة عام ١٨٨١م. وهو شرح باللغة العربية على المتن التركي للمجلة.

- درر الحكم في شرح مجلة الأحكام. وهو أكبر الشروح. تأليف علي حيدر....

- شرح المجلة، للمفتي خالد الآتاسي. طبع عام ١٩٣٧م. وهو شرح بدأ من أول كتاب البيوع (تاركاً القواعد إلى المادة ١٧٠٠ من المجلة)، لكنّ المنية لم تمهله لإتمام بقية المواد، وأتم عمله ابنه محمد طاهر الآتاسي.

كما كتبت شروحاً خاصة بقواعد المجلة، ومن ذلك:

- شرح الشيخ عبد الستار القسطنطيني (١٣٠٤هـ)، وقد شرح القواعد الكلية.

- شرح الأستاذ أحمد الزرقا الحلبي (١٣٥٧هـ).

ومن الشروح الهامة لمجلة الأحكام (تحرير المجلة)، تأليف الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء (١٢٩٤-١٣٧٣هـ).

ولنتوقّف عند هذا الشرح، وأبرز مميّزاته:

أولاً: على ما يبدو هو الشرح الوحيد الذي عرض وجهة نظر المدرسة الإمامية مقارنة مع المذاهب الأخرى.

ثانياً: جودة البيان وسلاسة الأسلوب الذي امتاز به الشيخ في مؤلفاته.

ثالثاً: أبان الشيخ فيه متانة الفقه الجعفري ورسائلته وقوّة حجّته، مع الالتزام

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٧٣

● الشيخ الأسعد بن علي قيادارة

باحترام آراء الآخرين، وأتباعه الموضوعية في المناقشة وإبداء الملاحظات. وقد أفاد كثيراً في تعميق النقد الفقهي للمجلة، وأغناها^(٢٤).

رابعاً: عدم اكتفاء الشيخ بالقواعد الكلية التي جاءت في المجلة، بل أضاف ثلاثاً وعشرين قاعدة، وهي وإن كانت مبنوثة في كتب فقه الإمامية، إلا أن بعض هذه القواعد من مبتكرات الشيخ رحمته الله.

خامساً: تدارك الشيخ ما فات المجلة من أحكام الأحوال الشخصية. فقد ألحق بشرح مواد المجلة موضوع أحكام الأحوال الشخصية. وقد أحاط فيه بعامة أبواب الأحوال الشخصية على مستوى الفقه الإمامي على الأقل.

تقنين الفقه في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية

في تاريخ الفقه الإمامي لا نرصد تجارب كثيرة في تقنين الفقه، وهي في الغالب تعليقات على جهود فقهاء المدارس الأخرى، كما رأينا مع الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء وتحرير مجلة الأحكام العدلية، وكذلك تعليقة السيد إسماعيل الصدر على كتاب التشريع الجنائي الإسلامي لعبد القادر عودة؛ وبعض الصياغات لنصوص قضائية طبق المذهب الجعفري في لبنان، كمحاولة الشيخ محمد جواد مغنية والشيخ عبد الله نعمة....

لكن التوجّه نحو التقنين في هذه المدرسة الفقهية تعمّق بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، والتحدّيات الجديدة التي واجهها الفقه الإمامي، والتي فرضها التحول الكبير من فقه الفرد إلى فقه الدولة والمجتمع.

وهذا يؤكد أن غياب هذا التوجّه لم يكن لنقص في فقه الإمامية، بل لأسباب تاريخية عاشها هذا الفقه، ممّا أدّى إلى انحساره عن قضايا إدارة المجتمع وتنظيم قوانين الحياة.

وتكمن أهمية هذه التجربة في الإضافة المهمة لدستور الجمهورية الإسلامية، خاصّة على مستوى القانون الدستوري، وتقنين الأحكام الشرعية التي تنظّم حقوق الشعب، وتنظّم السلطات.

فقد نصّ الدستور في مادته الرابعة: «يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس

● من أصول الفقه إلى مناهج الاستنباط، شكلية البحث الفقهي

جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية وغيرها. وهذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى إطلاقاً وعموماً. ويتولّى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك». وينصّ الدستور^(٢٥) على تركيبة هذا المجلس، أيّ مجلس صيانة الدستور. فهو يتألّف:

أولاً: من ستّة أعضاء من الفقهاء العدول العارفين بمقتضيات العصر وقضايا الساعة. ويختارهم القائد...

ثانياً: ستّة أعضاء من المسلمين من ذوي الاختصاص في مختلف فروع القانون. يرشّحهم رئيس السلطة القضائية، ويصادق عليهم مجلس الشورى الإسلامي. وتبيّن المادة الرابعة والتسعون آلية المراقبة وتقرير مدى مطابقة ما يصادق عليه مجلس الشورى مع الموازين الإسلامية ومواد الدستور. وتنصّ المادة السادسة والتسعون أن تحديد عدم تعارض ما يصادق عليه مجلس الشورى مع أحكام الإسلام يتمّ بأغلبية الفقهاء في مجلس صيانة الدستور. أما تحديد عدم التعارض مع مواد الدستور فيتمّ بأكثرية جميع أعضائه.

فإسلامية القوانين لا تقتضي أن تمثل فتاوى جميع الفقهاء «وعدم وجود فتوى مرجع من المراجع لا يعني عدم الشرعية وفقدانها؛ بحكم أن شرعية القانون محرزة من خلال تعيين فقهاء عدول يتحلّون بالإيمان، ولهم وعي بمسائل الزمان والمكان، حيث يقوم هؤلاء بممارسة حقّ الإشراف والنظارة على جميع القوانين التي يستنها المجلس ويقرّها. فقهاء الدستور هؤلاء يُمضّون من قرارات المجلس ما كان منها مطابقاً للشرع، أمّا ما جاء مخالفاً فيردّ. وهذه الصيغة تجمع ما بين مقتضيات الزمان وموازين الشرع»^(٢٦).

ويؤكد الدستور أن القوانين المدوّنة هي المرجع الأساس في حكم القضاء. ويمكن أن لا تغطي القوانين المدوّنة أحكام كلّ الدعاوى، ففي هذه الحالة يرجع إلى الفقه الإسلامي والفتاوى المعتبرة. ففي كلّ الأحوال لا بُدّ للقاضي من البتّ وإصدار الحكم.

تقول المادة السابعة والستون بعد المائة: «على القاضي أن يسعى لاستخدام حكم

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

كلّ دعوى من القوانين المدوّنة، فإن لم يجد فعليه أن يصدر حكم القضية اعتماداً على المصادر الإسلامية المعتمدة أو الفتاوى المعتبرة. ولا يجوز للقاضي أن يتذرّع بسكوت أو نقص أو إجمال أو تعارض القوانين المدوّنة، فيمتنع عن الفصل في الدعوى وإصدار الحكم فيها».

إن جهود التقنين، وفي مختلف مدارس الفقه، لا بد أن تستمرّ، رغم ما عصف بها في بعض المنعرجات من خطوب من الداخل والخارج، فلقد عمّقت تراجع النزعات الاستعمارية التي كرّست مرجعية القانون الغربي، الذي عاد إلى العالم الإسلامي في قوالب جديدة بعد أن استثمر الرصيد الثري للفقه الإسلامي.

ماذا بعد شكليات البحث؟

في الختام نؤكد أن «شكليات البحث الفقهي» هي أحد عناوين المستوى المعرفي لمناهج الاستنباط، وليس أبرزها، فهناك عناوين أخرى في هذا المستوى لا تقلّ خطورة، كتتنقيح مفهوم الاجتهاد، الثابت والمتغيّر، الذاتية والموضوعية في الاجتهاد، النصّ والواقع، مقاصد الشريعة وملاك الأحكام....

ولقد أظهرت دراسة هذا العنوان عمق الأسئلة الكبرى التي تطرحها الموضوعات الأربعة لشكليات البحث الفقهي، وأنها تستحقّ أن تولى العناية الكافية... وإن إهمالها أو تجاوزها لن ينفع البحث الفقهي، بل قد يضرّه.

ولا تدّعي الدراسة الإحاطة بكلّ إشكاليات البحث وأسئلته، ولكنها تؤسّس لمعالجة شاملة للموضوع في نطاق النقلة المنشودة للبحث الأصولي من صيغته التقليدية إلى بحث حقيقي في مناهج الاستنباط، شكلاً ومضموناً. نرجو أن تتضافر جهود الباحثين لتحقيق هذه النقلة، الكفيلة وحدها بالتجديد الحقيقي والبنوي للفقه ومنظومة الأحكام.

المواشم

- (١) استخدم الشهيد الصدر في حلقات الأصول هذا التركيب في مقام بيان علاقة الفقه بالأصول، كما استخدم التركيب نفسه تقريباً د. مهدي فضل الله في عنوان كتابه حول علم الأصول، حيث سماه «الاجتهاد والمنطق الفقهي».
- (٢) هناك دعوات كثيرة لتشذيب علم الأصول وتخليصه من الزوائد: انظر مثلاً محاولة السيد محسن الأمين(ر) في «حذف الفضول عن علم الأصول»؛ محاولة السيد عبد الأعلى السبزواري(ر) في «تهذيب الأصول» (مجلدين).
- (٣) نقحنا في بحوث الكلام الجديد أن الأضلاع المعرفية لأي علم تصل إلى اثني عشر ضلعاً، توزّع على أربع مثلثات.
- (٤) التفتت في العقود الأخيرة مؤسّسات التعليم الديني والحوزات العلمية إلى هذا الخلط، فطفقت تعمل على إعداد مقررات دراسية تقدم المعرفة الفقهية والأصولية والكلامية... إلخ في شكل مدرسي.
- (٥) انظر دروس في فقه الإمامية: ٢١١ - ٢٣٦.
- (٦) إدراج هذا العنوان بشكل مستقل يعكس توجهها نحو مزيد من العناية بمباحث الاجتهاد، من حيث جهة تنقيح مضمونه، تراثه، تحصيله، تاريخه، معوقاته، آفاقه، بما يتجاوز الأفق الذي يحكم هذه البحوث في الفقه الاستدلالي.
- وقد يتطور هذا التوجه لتضمن هذه البحوث نواة لعلم قائم بذاته: «علم الاجتهاد».
- (٧) حيدر حب الله، الاستفتاءات والرسائل العلمية، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥: ١٠، السنة الثانية، شتاء ٢٠٠٧.
- (٨) انظر: دراسة الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، للشهيد محمد باقر الصدر.
- (٩) محمد باقر الصدر، الفتاوى الواضحة: ٩٦، ط٨، دار التعارف، بيروت، ١٩٩٣.
- (١٠) علي أحمد شريعتي، أزمة التفكير الإسلامي: ١٠٢، ط١، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٩.
- (١١) عبد الهادي الفضلي، تاريخ التشريع الإسلامي: ٢٣٨، ط١، دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٦.
- (١٢) محسن الحسيني الأميني، المراسم العلوية في الأحكام النبوية: ٣، مطبعة أمير، قم، ١٤١٤هـ.
- (١٣) في كتابه القواعد والفوائد.
- (١٤) الفتاوى الواضحة: ٩٩.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٤٢، ٢٤٣.
- (١٦) جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي: ٧٦، ط١، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢.
- (١٧) الإصدار رقم ٢٣ من سلسلة الدراسات الحضارية لمركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، بيروت، ٢٠٠٨.
- (١٨) المصدر السابق: ٣١.
- (١٩) المصدر السابق: ١٣٨.
- (٢٠) محمد حسن البناء، التقنين في مجلة الأحكام العدلية، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية

-
- والقانونية، المجلد ٢٥، العدد الثاني: ٧٤٦، ٢٠٠٩م.
- (٢١) أحمد زكي عبد البر، تقنين الفقه الإسلامي: ٢٣، ط٢، إدارة إحياء التراث الإسلامي، مصر ١٩٨٦.
- (٢٢) المصدر السابق: ٤.
- (٢٣) مجلة قضايا إسلامية، ندوة حول دور الزمان والمكان في الاجتهاد، العدد ٤: ٧٠، ١٩٩٧.
- (٢٤) محمد حسين كاشف الغطاء، تحرير المجلة: ٣٩ (مقدمة التحقيق)، ترجمة: محمد الساعدي، ط١، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ١٤٣٢هـ.
- (٢٥) المادة ٩٦ من مواد دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.
- (٢٦) المصدر السابق: ٧٠.

فقه العبادات والقوانين الجزائية

دراسة في الفوارق الجوهرية

الشيخ أحمد عابديني^(*)
ترجمة: حسن علي مطر

لقد عمد الفقهاء والأصوليون من الشيعة والسنة إلى تناول الفقه أولاً، والمضي به قدماً، حتى انتبهوا في مرحلة لاحقة إلى أن عليهم في المرحلة الأولى التأسيس لقواعد أصولية تخدم هذا الفن، بالتوازي معه أو في مرحلة سابقة عليه؛ ليتمكنوا من خلالها من إقامة حوار دقيق مع الآخرين يقوم على الأسس؛ بغية توحيد المواقف على أساس من الأصول المحددة، وبناء فقه منسجم، فلا يتمّ الإفتاء على أساس من المباني والمناهج المختلفة.

ومن هنا بدأت عملية تأليف الكتب الأصولية، ابتداءً من (العدة) للشيخ الطوسي^(رحمته الله) إلى (فرائد الأصول) للشيخ الأنصاري^(رحمته الله).

بيد أن المسألة الماثلة في البين هي أن الفقهاء، حيث يتعاطون بالشكل الأكبر مع الموضوعات الفردية والعبادية، اكتفوا بتدوين الأصول المرتبطة بخصوص هذه الموضوعات. وبعبارة أخرى: إن الأصول التي تمّ تدوينها من قبلهم إنما توتي أكلها بالنسبة إلى هذه الأبحاث، دون فرق بين أن تكون تلك الأصول من الأصول اللفظية، من قبيل: حجية الظهور، أو الأصول العملية، من قبيل: أصول البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب.

وحيث إن هؤلاء العلماء الكبار لم يدخلوا في تفاصيل مسائل الحدود

(*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في إصفهان.

والتعزيرات (العقوبات الإسلامية)، وإذا تدخلوا فإنما كان تدخلهم يقتصر على التدوين والكتابة، دون الممارسة العملية، فلم يواجهوا المشاكل التطبيقية على الواقع العملي؛ كي يتبها إلى موارد الخلل والنقص في آرائهم. صحيح أنهم اكتفوا بتحديد ما تقتضيه الأصول والأدلة، بيد أن الممارسة العملية هي الفيصل في بيان الاختلاف في المباني بين قتل شخص أو عدم قتله. وهي مسألة في غاية الأهمية. ومن المستبعد أن يحكم الشارع المقدس بمثل هذا الحكم المجمل، ويتركه على إجماله، بحيث يذهب فقيهان في عصر واحد إلى إصدار حكمين مختلفين بشأن شخص واحد، أو يعمد فقيه واحد إلى إصدار فتويين في كتابين مختلفين له.

من هنا يبدو أن أحد طرق الحل يكمن في أن نعلم بأن الأصول المنقحة بالنسبة إلى البحوث الفردية والعبادية لا تجدي بالنسبة إلى البحوث الجزائية، وإن الحجة الظاهرية الجارية هناك لا يمكن أن تجري هنا... ولتوضيح هذه المسألة يجدر بنا التدقيق في المسائل الماثلة أمامنا بتفصيل أكبر.

مقدمة

يجدر بنا قبل كل شيء أن نذكر كلاماً لأمير المؤمنين علي عليه السلام وصف فيه النبي الأكرم صلى الله عليه وآله بأنه من أفضل القضاة، إذ يقول: «تَرَدُّ عَلَى أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرَدُّ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بَعَيْنَهَا عَلَى غَيْرِهِ فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقَضَا بِذَلِكَ عِنْدَ إِمَامِهِمُ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً، وَإِلَهُمْ وَاحِداً وَنَبِيَّهُمْ وَاحِداً وَكِتَابُهُمْ وَاحِداً أَفَأَمَرَهُمُ اللَّهُ - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - بِالْاِخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ، أَمْ نَهَاَهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ، أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَى إِثْمَانِهِ، أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى، أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِيناً تَاماً فَقَصَرَ الرَّسُولُ ﷺ عَنْ تَبْلِيغِهِ وَأَدَاتِهِ، وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾، وَقَالَ: ﴿فِيهِ تَبَيَانٌ لِكُلِّ شَيْءٍ﴾، وَذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضاً، وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: ﴿وَكُوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾! وَإِنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ أَنْيَقُ، وَبَاطِنُهُ عَمِيقٌ، لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ، وَلَا تَنْقُضِي غَرَائِبُهُ، وَلَا تُكْشِفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ»^(١).

وبذلك نجد أن الإمام علي عليه السلام في هذه الخطبة يشجب اختلاف الأحكام بشدة، معتبراً ذلك دليلاً على بطلان تلك الأحكام، سواءً أكانت تلك الاختلافات ناشئة عن الأهواء النفسية، أو عن الفتاوى المختلفة، أو عن أي طريق آخر. وهذا ليس هو موضوع بحثنا هنا.

يتضح أنه إنما يجب إصدار الحكم في كلّ واقعة إذا كانت واضحة وضوح النهار، كي لا يختلف بشأنها أيّ واحد من المبصرين. ومن الواضح أن الطريق أمام مثل هذا الحكم واضح، وإلا لزم التكليف بالمحال.

أجل لا بُدَّ من اتخاذ طرق أخرى بالنسبة إلى آلاف الموارد التي لا يكون الحق فيها بهذا الوضوح. إن موارد الرجوع إلى المحاكم تدور أكثرها حول الحقوق الجزائية والعقوبات، بينما يدور بحثنا حول العقوبات فقط؛ إذ يرتبط الجانب الأكبر والأعظم من الحقوق بالأمور المالية، حيث يتمّ السعي إلى التوفيق بين طرفي النزاع وإقامة الصلح بينهما عن تراضٍ، وأن يخرجوا من قاعة المحكمة دون أن يشعر أحدهما بكسب المعركة والغلبة على الآخر.

وحثّى في الموارد التي لا يكون فيها النزاع قابلاً للحسم يجوز، بل يجب، حلّ النزاع والاختلاف المالي ولو باستجلاب المال من جهةٍ ثالثة خارجة عن طرفي النزاع. وهذا ما كان ينتهجه الإمام الصادق عليه السلام، حيث يبذل للمتضرّر في النزاع من ماله الخاص؛ لأنّ الحكم في هذه الموارد يتسبّب للمحكوم عليه بالشعور بالألم العصبي والنفسي.

نعم، إذا كان أحد طرفي النزاع ينكر الحقّ الذي عليه لصاحبه، رغم وضوحه وضوح الشمس في رابعة النهار، فإنّ إصدار الحكم ضده لا بأس به. وفي مثل هذه الموارد يحكم جميع القضاة العدول بحكم واحد لا اختلاف فيه.

وفي ما يتعلق بالأمور الحقوقية غير المالية لا مجال لإصدار الأحكام، بل يكون الموضوع هو موضع إسداء النصح والتربية والدعوة إلى الحلم وسعة الصدر والعفو والصفح وما إلى ذلك. وعليه ليس له بحث قضائي خاص؛ لكي يصدر بشأنه حكمان مختلفان، إلا إذا أدّى اختلاف الفتوى إلى اختلاف الحكم، وهذه مسألة أخرى لا مجال لبحثها هنا.

وعلى أي حال فإن جوهر بحثنا في هذا المقال يدور حول العقوبات. ونروم إثبات أن أصوله وقواعده تختلف عن أصول وقواعد سائر أبواب الفقه الأخرى.

فمثلاً: إن الأصل العقلي والنقلي الأولي في جميع موارد وأبواب الفقه عند الشك البدوي - سواء أكان الشك في الحكم أو الموضوع، أو كان ناشئاً عن فقدان الدليل أو إجماله أو تعارضه، وسواء أكان الشك في الوجوب وغير الحرام أم في الحرمة وغير الواجب - هو البراءة، بمعنى أن المكلف في مثل هذه الموارد لا تكليف عليه، بل إن الطريق في جميع هذه الموارد أو أغلبها مفتوح أمام الاحتياط، وحيث إن الاحتياط حسن في ذاته فإن العقل والنقل يشجعان عليه. ولكن في الوقت نفسه فإن الاحتياط والبراءة متقابلان؛ لأن البراءة ترفع التكليف، بينما الاحتياط يثبت.

وأما في ما يتعلق بالحدود فإن البراءة تتسجم مع الاحتياط في جميع الموارد، ويعمل كل واحد منهما على تعزيز الآخر وتقويته. فعند الشك في ارتكاب شخص لموبة الزنا يقوم أصل البراءة على عدم تحقق الزنا منه، وهذا هو مقتضى الاحتياط أيضاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر المعاصي الأخرى التي تترتب عليها العقوبات. وهكذا الأمر فيما لو ثبت صدور المعصية من المكلف، وتردد الأمر بين إصدار العقوبة المخففة بشأنه أو العقوبة المشددة، فإن كلاً من أصل البراءة والاحتياط لا يجيزان إصدار أكثر من العقوبة المخففة. ولذلك إذا ثبتت العقوبة يتم الاكتفاء بإصدار المخفف منها فقط.

وفي ما يتعلق ببحث إثبات عقوبة خاصة لمعصية واحدة لا جدوى من وجود رواية أو عدد من الروايات المتعارضة، ولا محل للتخيير هنا من الإعراب؛ إذ لا معنى للقول بالتخيير بين قتل المدان أو قطع يده مثلاً، بل الاحتياط والبراءة يقضيان بالاكْتفاء بأقل العقوبات. وعند الشك في أصل إثبات العقوبة يكون الأصل الحاكم هو عدم الإثبات.

وعلى هذا الأساس فإن الروايات الضعيفة الكثيرة الدالة على العقوبة الخاصة لا تعمل على إثباتها، بل حتى وجود عدد من الروايات الصحيحة الظاهرة في عقوبة لا يمكن لها أن تعمل على إثباتها أيضاً. وإن أصالة الظهور التي تحظى بمنزلة محكمة في سائر المسائل الفقهية تفقد بريقها في العقوبات، إلا إذا قامت القرائن الأخرى على

إخراجها من مرحلة الظهور إلى مرحلة الصراحة.

وهكذا نجد حجّة الخبر الواحد واردة في أحكام الصلاة وأمثالها، في حين لا يمكن لنا إثبات عقوبة برواية صحيحة واحدة، والمطالبة بتنفيذها.

وكذلك في روايات سائر أبواب الفقه يقوم الأصل على أن الروايات في مقام بيان الحكم الواقعي، ولا تحمل على التقيّة إلا في ظروف خاصة، بمعنى أن الأصل يقوم على أن هذه الروايات تفيد بيان الحكم الواقعي. وأما في ما يتعلّق بمسائل الحدود والعقوبات فتزد احتتمالات أخرى، ومنها: إن هذه الروايات إنّما هي بصدد التخويف فقط؛ كي يرتدع الشخص عن ارتكاب المعاصي، دون أن يكون المراد تطبيقها حقيقة، كما هو الحال بالنسبة إلى الأمّ حين تهدّد ولدها وتقول له: إنّ فعلت هذا قتلتك، أو أخرجتك من البيت، أو ما إلى ذلك مما يشتمل على التهديد، دون إرادته على نحو الحقيقة؛ أو كما قيل في موضعه: إن العذاب والوعيد الوارد في القرآن الكريم قد لا يكون في الآخرة على نفس الشدّة والحدّة والقسوة التي يتمّ تصويرها في القرآن؛ لأن تخلف الوعيد ليس قبيحاً على الله، بل إن القبيح عليه هو التخلف عن الوعد بالمكافأة فقط. وعلى هذا القياس يمكن القول: إن العقوبات الشديدة من قبيل: يُقتل أو يُرجم أو يُحرق أو... قد يُراد منها مجرد التهديد والتهويل فقط.

ومن ناحية أخرى قد يكون الإعلان عن بعض العقوبات مجرد الإخبار عن الواقع الخارجي في ذلك العصر، بمعنى أن الأحكام والقضاة حالياً عليهم أن يصدروا مثل هذا الحكم، دون أن يكون الإمام بصدد بيان الحكم الواقعي.

من باب المثال: عندما يُسأل الإمام: ماذا يفعل بالمرتد؟ ويجيب الإمام: يُقتل، قد لا يكون الإمام هنا بصدد بيان الحكم الواقعي، وإنما يريد بيان الظروف السائدة في عهد الأحكام والقضاة الأمويين والعباسيين، حيث يحكمون بقتل المرتد. وأما ما هو الحكم الواقعي بالنسبة إلى المرتد؟ فقد لا يكون الإمام في مقام البيان من هذه الناحية، ويجب أن يكون هناك دليل آخر على بيان حكمه، دون هذا الخبر المحفوف بمثل هذا الاحتمال.

ثم إن الإمام عليه السلام قد يكون أحياناً في مقام الاعتراض، وبيان فضائح قضاة أهل السنّة، وليس في مقام بيان الحكم الواقعي. فمثلاً: عندما يقول الإمام: تقطع يد

السارق، ولا تقطع يد المختلس، قد لا يكون في مقام بيان الحكم الواقعي، بل قد تكون هذه الجملة في مقام إظهار التعجب والاستغراب من تصدّي أمثال هؤلاء الرجال لمنصب القضاء! حيث يتمّ قطع يد مَنْ يسرق أكفان الموتى؛ بسبب اضطراره، في حين لا يحكمون بقطع يد المختلسين، الذين يستخدمون دهاءهم ويستنزفون موارد الشعب والدولة!

النتيجة

يجب بحث مسألة العقوبات من هذه الزاوية. ويبدو أن ذلك سيؤدّي إلى إحداث تغييرات جوهرية في أحكام العقوبات، فيحكم على أكثر المعاصي بالصفح والعفو، وعند الضرورة يحكم بأخفّ العقوبات. وعندها سيكون هناك إجماع على العقوبات المخفّفة. وبعبارة أوضح: سواء أكنّا من القائلين بالحدّ الأدنى أو الحدّ الأقصى من الدين، وسواء أكنّا من القائلين ببسط الشريعة أو قبضها، فإنّ أصالة البراءة والاحتياط تقتضيان الحدّ الأدنى في العقوبات؛ وذلك لأن البراءة تقول: إن المتهم بريء من هذا الذنب، ويقول الاحتياط أيضاً: لا ينبغي التصرّف في أموال الآخرين وأرواحهم إلّا بالدليل القطعي، والدليل القطعي نادرٌ للغاية.

ولذلك نشاهد أن الإمام عليّ عليه السلام يحول دون عقوبة الأشخاص الذين تمّت إدانتهم في خلافة عمر، ولكنّ هناك موارد لا يتعرّض فيها الإمام عليّ عليه السلام إلى الإنكار على الخليفة، أو شجب عمله، إذا لم يقم بتطبيق الحدّ هنا أو لم يجرّ العقوبة هناك؟ خلاصة القول: نأمل من هذه المقالة أن تفتح صفحةً جديدةً في مجال القضاء عند أصحاب الشأن والمعرفة.

الهوامش

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨.

قواعد العلم بالحكم الشرعي

قراءة مختلفة

السيد علي حسن مطر الهاشمي(*)

مقدمة

إنَّ النصوص الشرعية المتضافرة من الكتاب والسنة تأمرنا بأن نعمل بالعلم، وتنهانا عن العمل بالظن، ومنها:

قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (يونس: ٣٦).

والمراد بالعلم هو الانكشاف التام لقضية من القضايا لدى العقل، بنحو لا يشوبه شك، في قبال الظن الذي هو الانكشاف الناقص، بمختلف درجاته.

ويلاحظ أنَّ العلم بالحكم الشرعي يتوقف على مقدمتين لا بُدَّ من حصولهما معاً، وهما:

الأولى: العلم بمدلول الدليل الكاشف عن المراد الواقعي للشارع.

الثانية: العلم بصدور ذلك الدليل عن الشارع المقدس.

والاتفاق حاصل بين العلماء على أنَّ الظن بذاته ليس حجة، ولكن كثيراً منهم ادَّعوا أنَّ الشارع المقدس قد خصَّص عموم الأدلة الناهية عن العمل بالظن، واستثنى منها نوعين من الظن، وجعلهما حجة في إثبات أحكامه، وهما:

أولاً: الظن بصدور الدليل الناتج عن خبر الثقة.

ثانياً: الظن بمدلول الدليل الكاشف عن المراد الواقعي للمتكلم كشفاً

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية. له مؤلفات متعددة في مجال أصول الفقه وعلم الحديث.... من العراق.

ناقصاً، الناتج عن ظهور الكلام في معنى معين.

والردّ الإجمالي على هذا الادّعاء يتلخّص في أنّ النصوص الشرعية الناهية عن العمل بالظنّ تنهى عنه بالسنة تأبى التخصيص والاستثناء عرفاً، ومنها: قول النبي ﷺ: «إياكم والظنّ؛ فإنه أكذب الحديث»^(١). هذا في مصادر أهل السنة، وفي مصادرنا: «فإنه أكذب الكذب»^(٢).

وقد بيّنت النصوص الشرعية أسباب النهي عن الظنّ، والأضرار التي تنشأ عن اتّباعه، ومنها:

أولاً: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (يونس: ٣٦).

ومن أبرز مصاديق الحقّ تعاليم الدين الإسلامي: قال تعالى ﴿وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ﴾ (هود: ١٢٠)، ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (الرعد: ١)، ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ﴾ (فاطر: ٣١).

ثانياً: إنّ في اتّباع الظنّ تضييعاً لحقّ الله تعالى على خلقه. فعن زرارة بن أعين قال: قلت للإمام الصادق عليه السلام: ما حقّ الله على خلقه؟ قال: «حقّ الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون، وأن يكفّوا عما لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد - والله - أدّوا إليه حقّه»^(٣).

ثالثاً: إنّ اتّباع الظنّ يحبط العمل ويبطله. قال الإمام الصادق عليه السلام: «من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما فقد حبط عمله. إنّ حجة الله هي الحجة الواضحة»^(٤). وليست الحجة الواضحة - بعد استبعاد الشكّ والظنّ - إلّا العلم.

رابعاً: إنّ اتّباع الظنّ من أسباب الضلال. قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (الأنعام: ١١٦). ومع نهى الشارع المقدّس عن العمل بالظنّ بهذه الألسنة لا يتقبّل العرف المتشرعي أن يأتي الشارع نفسه فيجيز العمل ببعض الظنون، ويعتبرها حجة ودليلاً لإثبات أحكامه، بل العرف يرى في ذلك نقضاً للغرض، ومخالفة للحكمة، لا يعقل ثبوتاً صدوره عن الشارع الحكيم.

وأما الردّ التفصيلي فإنّه يقع في مطلبين:

المطلب الأول: العلم بمدلول الدليل

تقسيم الكلام إلى: معلوم الدلالة؛ وظني الدلالة

ويلاحظ أنَّ علماء الأصول قسّموا الكلام - بحسب دلّالته على مراد المتكلم -

إلى قسمين:

أولهما: ما يؤدّي إلى العلم بالمعنى المراد للمتكلّم، واصطلحوا على تسميته بـ

(النص).

وثانيهما: ما يؤدّي إلى الظنّ بالمراد، واصطلحوا على تسميته بـ (الظاهر).

وعرّفوا النصّ بأنّه: ما «يكون مدلوله متعيّناً في أمرٍ محدّد، ولا يحتمل مدلولاً

آخر بدلاً عنه»^(٥).

وعرّفوا الظاهر بأنّه: ما «يكون قابلاً لأحد مدلولين، ولكنّ واحداً منهما هو

الظاهر عرفاً أو المنساق إلى ذهن الإنسان العرّيف»^(٦).

وبتعبير آخر: «إذا كان للفظ أكثر من معنى، وكان أحد المعاني يميّز بأنّه

أبرز وضوحاً من سواه، فهو الظاهر... وحالة الإيمان به التي تحصل لدى المتلقّي للفظ

الظاهر هي الظنّ؛ هذا لأنّ المتلقّي عندما يؤمن بأنّ المعنى الظاهر هو المعنى المقصود

للمتكلم فإنّه يحتمل في الوقت نفسه إرادة المعنى الآخر»^(٧).

القول بالحجية الاعتبارية للظهور

ولأنّ دلالة الظهور لا تبلغ - لديهم - مستوى العلم؛ لتكون حجّيتها ذاتية، «وذلك

أنّ أقصى ما تفيده هو درجة الظنّ، والظنّ ليس فيه كشفٌ تامٌّ عن الواقع، فقد

يصيب الواقع وقد يخطئه، أثار الأصوليون - من ناحية تطبيقية في مجال الاجتهاد

الشرعي؛ للخروج من عهدة المسؤولية أمام الله تعالى بالاحتجاج بالظهور - السؤال

التالي: هل يصلح الظهور - وهو ظنيّ الدلالة - لأن يُحتجّ به شرعاً؟»^(٨).

ولإجابة عن هذا السؤال استدّلوا لإثبات الحجّية الاعتبارية للظهور بالسيرة

العقلانيّة المضادة من قبل الشارع. ويتألّف هذا الدليل من مقدّمتين:

الأولى: «إنّ أهل المحاورة من العقلاء قد جرّت سيرتهم العملية وتبانيهم في

محاوراتهم الكلاميّة على اعتماد المتكلم على ظواهر كلامه في تفهيم مقاصده، ولا

يفرضون عليه أن يأتي بكلامٍ قطعيٍّ في مطلوبه، لا يحتمل الخلاف. وكذلك - تبعاً لسيرتهم الأولى - تباؤوا أيضاً على العمل بظواهر كلام المتكلم، والأخذ بها في فهم مقاصده، ولا يحتاجون في ذلك إلى أن يكون كلامه نصّاً في مطلوبه، لا يحتمل الخلاف.

فلذلك يكون الظاهر حجةً للمتكلم على السامع، يُحاسبه عليه، ويحتج به عليه لو حمله على خلاف الظاهر، ويكون أيضاً حجةً للسامع على المتكلم، يحاسبه عليه، ويحتج به عليه لو ادّعى خلاف الظاهر. ومن أجل هذا يؤخذ المرء بظاهر إقراره، ويُدان به، وإن لم يكن نصّاً في المراد^(٩).

«وثبتت هذه السيرة مما لا شك فيه؛ لأنه محسوس بالوجدان، ويعلم بعدم كونها سيرة حادثة بعد زمن المعصومين (عليه السلام)؛ إذ لم يُعهد لها بديل في مجتمع من المجتمعات»^(١٠).

الثانية: إنَّ الشارع عاصر هذه السيرة ولم يردع عنها، «ومع عدم الردع الكاشف عن التقرير والإمضاء شرعاً تكون هذه السيرة دليلاً على حجية الظهور...، [بل] إنَّ من المقطوع به أيضاً أنَّ الشارع المقدَّس لم يخرج في محاوراته واستعماله للألفاظ عن مسلك أهل المحاورة من العقلاء في تفهيم مقاصده؛ بدليل أنَّ الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، فهو متَّحد المسلك معهم، ولا مانع من اتِّحاده معهم في هذا المسلك، ولم يثبت من قبله ما يخالفه»^(١١).

وإذا ثبتت هاتان المقدمتان يثبت أنَّ الظاهر حجة للشارع منجزة على المكلفين، وحجة معذرة للمكلفين.

فخلاصة هذا الاستدلال هي أنَّ سيرة العقلاء جرت على اتخاذ ظهور الكلام كاشفاً عن مراد المتكلم، وإنَّ كانت كاشفيته ظنيّة، وأنَّ الشارع عاصر هذه السيرة وأمضاها، وجوز أيضاً اتِّخاذها طريقاً لفهم كلامه، وتحديد أحكامه.

ونتيجه أن يكون منهج الاستنباط ظنيّاً، وأن يكون معظم الأحكام التي يستنبطها الفقهاء من الأدلة الشرعيّة مبنون على صدور عن الشارع المقدَّس، وليس ثابتاً بالعلم واليقين.

وقد يعترض على هذا الاستدلال «بأنَّ السيرة العقلانيّة إنما انعقدت على العمل

بالظهور واتّخذه أساساً لاكتشاف المراد في المتكلم الاعتيادي، الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة عادةً، والشارع ليس من هذا القبيل؛ فإنّ اعتماده على القرائن المنفصلة يعتبر حالة متعارفة، ولا توجد حالات مشابهة في العرف لحالة الشارع، ليلاحظ موقف العقلاء منها»^(١٢)، وهل أنّهم يعملون بالظهور حتّى في حالة احتمال وجود قرينة منفصلة على خلافه أم لا؟

وقد أُجيب عن هذا الاعتراض بأنّه «إنّما يتّجه إذا كان دليل الإمضاء مطابقاً في الموضوع للسيرة العقلائية. فكما أنّ السيرة العقلائية موضوعها المتكلم الاعتيادي الذي يندر اعتماده على القرائن المنفصلة، كذلك دليل الإمضاء، ولكنّ دليل الإمضاء أوسع من ذلك؛ لأنّ السيرة العقلائية وإن كانت مختصةً بالمتكلم الاعتيادي، إلّا أنّها تقتضي الجري على طبقها في كلمات الشارع أيضاً؛ إمّا للعادة؛ أو لعدم الاطلاع إلى فترة من الزمن على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية، وهذا يشكل خطراً على الأغراض الشرعية يحتم الردع لو لم يكن الشارع موافقاً على الأخذ بظواهر كلامه. ومن هنا يكشف عدم الردع عن إقرار الشارع لحجية الظهور في الكلام الصادر عنه»^(١٣).

ويلاحظ أنّ هذا الاعتراض وجوابه ليسا ناظرين إلى مورد البحث؛ لأنّ الظنّ هنا ليس ناشئاً من دلالة اللفظ، وإنّ مدلوله مردّد بين معنيين: أحدهما ظاهر؛ والآخر محتمل، وإنّما معنى الكلام هنا واضح ومحدّد لا تردّد فيه، كدلالة العامّ على الشمول لجميع الأفراد، وإنّما ينشأ الظنّ بالمراد من منشأ آخر، وهو احتمال اعتماد المتكلم على قرينة منفصلة تخصّص ذلك العموم.

ويلاحظ على جواب الاعتراض: إنّ المتشرّعة سرعان ما اطلّعو - في حياة المعصومين - على خروج الشارع في اعتماده على القرائن المنفصلة عن الحالة الاعتيادية، فكيف يجيزون لأنفسهم تحديد مراد الشارع قبل مراجعة القرائن المنفصلة، التي تقطع الشكّ باليقين؟

كما أنّ الشارع نفسه يعلم بأنّ عدم الرجوع إلى هذه القرائن يشكل خطراً على أغراضه الشرعية، فلا يعقل أن يجعل دليل الإمضاء أوسع من السيرة العقلائية المختصة بالمتكلم الاعتيادي، مع ما ينطوي عليه ذلك من الخطر على أغراضه.

بل إن النصوص الشرعية تؤكد أنّ على المكلف في حالة الشكّ وعدم العلم بالحكم الشرعي أن يتوقّف ويردّ الأمر إلى الشارع، وهذا يتحقّق إمّا بالرجوع إلى المعصوم عليه السلام حال حياته، أو بمراجعة الأدلّة الشرعيّة في مظانّها، فإنّ وجد فيها قرينة مخصّصة للعموم - مثلاً - عمل بها، وإلاّ تيقّن بعدم وجود القرينة، وحمل الكلام على ظاهر العموم، وهكذا.

إذا اتّضح ذلك نقول: إنّ المهمّ في المقام هو إبطال القول بوجود اللفظ الظاهر بالمعنى الذي ذكره، أي الذي يدلّ على معنى معيّن، ويحتمل الدلالة على غيره في آنٍ واحد.

مناقشة تقسيم الكلام إلى ما يفيد العلم وما يفيد الظنّ

إنّ صراحة الأدلّة الشرعية من الكتاب والسنة، التي تأمر باتّباع العلم، وتنهى عن العمل بالظنّ، الشاملة بعمومها لكلّ مصاديق الظنّ، والآية بألسنتها عن التخصيص والاستثناء، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (الإسراء: ٣٦) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (يونس: ٣٦)، إنّ صراحة هذه الأدلّة تجعلنا نشكّ في صحّة هذا الاستدلال، صغرى وكبرى، وتدعونا إلى إعادة النظر في هذه المسألة، فنقول:

إنّ الله تعالى خلق الإنسان وعلمه البيان، وليس هناك وسيلة للبيان إلاّ اللغة، منطوقة ومكتوبة، فيها يعبر العقلاء عن مقاصدهم، وبها يتحقّق الارتباط بين الناس وتقوم الحياة الاجتماعية.

فاللغة من آيات الله سبحانه، ومن نعمه العظيمة على البشر، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢).

والملاحظ أنّ الإنسان يولد وينشأ في أحضان اللغة، ويتقنّها ويتشبع بمفاهيمها بصورة تلقائية، ولا يتعلّمها بعملية مقصودة واعية؛ لكي يسأل عن أوضاعها، وإنّما تقتنر الألفاظ في ذهنه بمعانيها بالتدرّج بصورة عفوية، ويكون كلّ لفظ سبباً لتبادر معناه وحضوره في الذهن.

وقد حرص الشارع المقدّس على أن يخاطب كلّ قوم بلغتهم؛ لكي يبيّن لهم،

ويقيم الحجة عليهم بما يفيدهم العلم بآلئمه وأحكامه، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤).

والبيان المتحقق بواسطة اللغة، الذي امتنَّ الله سبحانه على الإنسان بتعليمه إيَّاه، وجرى عليه الشارع نفسه في خطاباته للمكلفين، لا بدُّ أن يكون بياناً تاماً مؤدياً إلى العلم بالمراد؛ إذ بعد استفاضة النصوص الشرعية الآمرة بالعمل بالعلم، الناهية عن اتباع الظنِّ، كيف يعقل أن يمتنَّ الله على عباده بما لا يفيدهم أكثر من الظنِّ الذي لا يغني من الحق شيئاً؟

بل كيف يعقل أن يستخدم الشارع نفسه تلك الوسيلة الظنية في خطاباته للمكلفين، فيكون قد خالفهم إلى ما نهاهم عنه؟ وكيف نجم بين هذا وبين وصفه تعالى لخطابه بأنَّه بلاغٌ مبين؟

إنَّ هذا يفرض علينا إعادة النظر في تقسيمهم للكلام بحسب دلالة إلى ما يؤدي إلى العلم بالمراد، وما يؤدي إلى الظنِّ به، ونتساءل عن منشأ الدلالة الظنية للكلام، التي اصطالحوا عليها بدلالة الظهور؟ وهل هي ناشئة عن دلالة الألفاظ على معانيها لغة أم أنَّها حاصلة في مرحلة استعمال الألفاظ في معانيها؟
فالكلام في مرحلتين:

المرحلة الأولى: دلالة الألفاظ على معانيها لغة

ويقع الكلام في هذه المرحلة في جهتين:

الجهة الأولى: في تقسيم الكلام إلى: نص؛ وظاهر

وأوَّل ما يلاحظ هنا أنَّ هذين اللفظين (النص؛ والظاهر) هما في اللغة بمعنى واحد. ولأجل ذلك عرَّف اللغويون النصَّ بالظاهر، فقالوا: «وكلَّ ما أظهر فقد نُصَّ... ووُضع على المنصَّة، أي: على غاية الفضيحة والشهرة والظهور. والمنصَّة: ما تظهر عليه العروس لتُرى... وكلَّ شيء نصَّصته فقد أظهرته»^(١٤).

وقال الغزالي(هـ٥٠٥): إنَّ الكلام إذا استقلَّ بالإفادة من كلِّ وجه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَى﴾ (الإسراء: ٣٢) يسمَّى نصّاً؛ لظهوره، والنصَّ في السير هو

الظهور فيه^(١٥).

وكان بعض قدماء الأصوليين يطلق لفظ (النص) على ما تعارف الأصوليون بعد ذلك على تسميته بـ (الظاهر)، كاللفظ الظاهر في العموم أو في المفهوم. قال الجصاص (٣٧٠هـ): «كل ما يتناول عيناً مخصوصة بحكم ظاهر المعنى بين المراد فهو نص، وما يتناوله العموم فهو نص أيضاً؛ وذلك أنه لا فرق بين الشخص المعين إذا أشير إليه وبُين حكمه وبين ما يتناوله العموم؛ إذ كان العموم اسماً لجميع ما تناوله وانطوى تحته... وليس جواز دخول الاستثناء على العموم وجواز تخصيصه بمانع من أن يكون نصاً إذا لم تقم دلالة التخصيص»^(١٦).

وقال الغزالي (٥٠٥هـ): «والنص ضربان: ضرب هو نص بلفظه ومنظومه، كما ذكرنا؛ وضرب هو نص بفحواه ومفهومه، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ (الإسراء: ٢٣)، ﴿وَلَا يَظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ (النساء: ٧٧)، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧)... فقد اتفق أهل اللغة على أن ما فوق التأنيف من الضرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرة من المقدار الكثير، أسبق إلى الفهم من نفس الذرة والفتيل والتأنيف، ومن قال: إن هذا معلوم بالقياس، فإن أراد به أن المسكوت عنه عرف بالمنطوق فهو حق، وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل، أو يتطرق إليه احتمال، فهو غلط»^(١٧).

وعليه يكون الاصطلاح على تسمية ما يفيد الظن بـ (الظاهر) اصطلاحاً بلا مناسبة.

الجهة الثانية: عدم صحة تقسيم الكلام إلى: نص؛ وظاهر

الملاحظ أن علماء الأصول حينما قسموا الكلام إلى: نص؛ وظاهر، لم يأتوا بأمثلة من واقع اللغة على اللفظ الظاهر الذي يدل على معنيين: أحدهما ظاهر متبادر من اللفظ؛ والآخر محتمل، مما يؤدي إلى الظن بإرادة المعنى الظاهر.

ويبدو أن عدم تمثيلهم للفظ الظاهر مرده إلى أن مثل هذا اللفظ لا وجود له في اللغة؛ ذلك أن الثابت في وضع الألفاظ لمعانيها لغة أن اللفظ إما أن يكون موضوعاً لمعنى واحد، فيختص بالدلالة عليه، وإما أن يكون دالاً على معنيين أو أكثر، وهو

المشترك، الذي تكون نسبته إلى معانيه متكافئة، ولا يدلّ على أحدها بالخصوص إلا بالقرينة المعينة.

نعم، اللفظ الموضوع لمعنى واحد يمكن استعماله مجازاً للدلالة على غير معناه، ولكن بشرطين، أحدهما: وجود علاقة مشهورة بين ذلك المعنى وبين المعنى الأصلي للفظ، كعلاقة المشابهة في الشجاعة بين الأسد والرجل الشجاع؛ والآخر: وجود قرينة تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي.

ولكنّ هذا شيء آخر، غير كون اللفظ بذاته ظاهراً في معناه الحقيقي ومحتملاً في الوقت نفسه لإرادة غير معناه.

ويلاحظ أنّ استعمال اللفظ في المعنى المجازي ليس ناشئاً عن الوضع، ولا متوقفاً على إجازة الواضع، وإنما هو استعمال ناشئ عن استحسان أهل اللغة.

وإذا تحقق الشرطان المذكوران لصحة الاستعمال المجازي فإنّ دلالة اللفظ ستكون محصورة بالمعنى المجازي، ولا احتمال حينئذ لإرادة المعنى الحقيقي، وكذلك القرينة المعينة في اللفظ المشترك؛ فإنّها تعيّن إرادة ذي القرينة خاصّة، وتمنع من احتمال إرادة غيره، ممّا يؤدّي إلى العلم بمراد المتكلّم، ويمنع من حصول الظنّ به.

وبما ذكرناه يتّضح أنّ الدلالة الظنيّة للكلام على مراد المتكلّم، التي اصطالحوا عليها ب (دلالة الظهور)، لا وجود لها في مرحلة وضع الألفاظ لمعانيها لغةً، وهذا يدعونا إلى الانتقال إلى مرحلة الاستعمال، لتتأكد من أنّ الدلالة الظنيّة للكلام حاصلة فيها أم لا؟

المرحلة الثانية: دلالة الألفاظ على معانيها استعمالاً والكلام هنا في جهتين أيضاً:

الجهة الأولى: دلالة الألفاظ في استعمال العقلاء

جرت سيرة العقلاء في استعمالهم اللغة للتعبير عن أغراضهم الشخصية على أنّهم إذا أرادوا الدلالة على المعنى الحقيقي للفظ جاؤوا باللفظ الموضوع له مجرداً من القرائن، وأمّا إذا أرادوا استعماله في غير معناه مجازاً فإنّهم يأتون بقرينة متصلة

تصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المجازي. وكذلك إذا أرادوا استعمال اللفظ المشترك في أحد معانيه فإنهم يأتون بالقرينة المعينة متصلة.

وليس هناك حاجة إلى إلزام المتكلم بأن يقرن بكلامه ما يدل على مراده الواقعي، من المعاني المجازية أو المشتركة، ما دام هو نفسه ملتزماً بذلك؛ إذ لا يتحقق غرضه من بيان مراده إلا به.

وعليه فإن المعنى الظاهر المتبادر إلى ذهن السامع من حاق اللفظ هو معناه الحقيقي، والذي يتبادر من اللفظ مع القرينة هو ما قامت عليه القرينة، معينة أو صارفة.

ولا شك في أن سيرة العقلاء قد جرت على اكتشاف مراد المتكلم من ظاهر كلامه، ولكن ادعى أن هذه السيرة ليست ناشئة عن الكشف التام للظهور وأدائه إلى العلم بمراد المتكلم؛ لأن الظهور في رأيهم لا يؤدي إلا إلى الظن بالمراد، وعللوا ذلك بأن السامع يحتمل أن المتكلم لا يريد المعنى الظاهر من كلامه؛ إما لأنه أراد الإبهام؛ وإما لأنه نسي وغفل عن ذكر القرينة المبينة لمراده الواقعي.

والجواب عن هذه الدعوى: إن احتمال إرادة الإبهام ليس وارداً؛ لأن المتكلم إنما يريد بكلامه بيان مراده الواقعي، ولو أراد إبهامه والتعقيم عليه لكان بوسعه أن يظل ساكناً ولا يتكلم أصلاً؛ إذ لا أحد يجبره على الكلام.

وأما دعوى غفلة المتكلم عما يبين مراده الواقعي فيمكن تصويرها بنحوين:
أولهما: أن يذكر المتكلم اللفظ الموضوع لمعنى معين مجرداً من قرينة المجاز، كما لو قال: رأيت أسداً وحماراً، فيتبادر منه معناهما الحقيقي، وهما: الحيوان المفترس؛ والناهي. ولكن قد يدعى أن السامع يحتمل إرادة المتكلم للمعاني المجازية، وهي: الرجل الشجاع؛ والبليد، ولكنّه غفل عن ذكر القرينة الصارفة للألفاظ عن معانيها الحقيقية. وعليه لا يحصل العلم بإرادة المتكلم للمعاني الحقيقية، وإنما يحصل مجرد الظن بإرادتها.

ويردّه أن اللغة تخضع لنظام دقيق معلوم لدى الناطقين بها، والسامعين لها، لا بد للمتكلم أن يقوم بمراعاته في مقام التعبير عن مقاصده، ولا بد للمتلقى أن يجعله أساساً لفهم مراد المتكلم.

وإنّ التكلّم عملية يمارسها العاقل عن وعي وقصد؛ لأنّه بصدد بيان مراده بكلامه. ولأجل ذلك أصبح من الواضح عرفاً أنّ ما يقوله المتكلّم يُريده، وأنّ ما لا يقوله لا يُريده.

والثابت بالوجدان أنّ العقلاء كانوا وما زالوا يتبادلون الكلام وفقاً لقوانين اللغة، ويفهم كلّ منهم مراد الآخر، دون أن يخطر في ذهن السامع أنّ مراد المتكلّم مغاير للمعنى الحقيقي الموضوع له اللفظ، وإلاّ فما الذي يمنعه في هذه الحال من أن يقطع الشكّ باليقين، فيسأل المتكلّم عمّا إذا كان يُريد واقعاً المعنى الحقيقي للفظ، أم أنه أراد معناه المجازي، لكنّه غفل عن ذكر القرينة الدالة عليه؟

وإذا صحّت دعوى أنّ دلالة الكلام معظمها من باب الظنّ للزم من ذلك أن يتكرّر مثل هذه السؤال في كلّ ساعة بنحو يفوق الحصر، مع أننا لا نجد له شواهد في الممارسات العملية للعقلاء.

ثانيهما: أن يذكر المتكلّم قرينة متصلة بالكلام، تصرف دلالة اللفظ الخاص إلى المعنى المجازي، أو تعيّن دلالة اللفظ المشترك على أحد معانيه.

ولا شكّ هنا في حصول العلم بأنّ مراد المتكلّم هو المعنى الظاهر المتبادر من اللفظ طبقاً للقرينة. وأمّا القول بأنّ إرادة هذا المعنى مظنونة؛ لاحتمال السامع أنّ القرينة المتّصلة جرّت على لسان المتكلّم بسبب السهو والغفلة فهو كلام لا ينبغي التفوّه به؛ ذلك أنّ الألفاظ لا تنسكب من فم المتكلّم على رسلها وكيفما اتّفق، وإنّما هي خاضعة لإرادة المتكلّم الذي يجري وفق ضوابط اللغة، بهدف بيان مراداته الواقعية للآخرين. وليس من المعقول أن يريد المعنى الحقيقي للفظ ولكنّ قرينة المجاز تتسرّب من فمه سهواً وغفلة، أو يريد أحد معنيي المشترك لكنّه يوصل بالكلام قرينة تعيّن المعنى الآخر. والدليل على ذلك ما هو ثابت بالوجدان من خلال الممارسة العملية للعقلاء؛ إذ لا يتوهّم أحدٌ منهم أنّ المتكلّم لا يريد المعنى الظاهر طبقاً للقرينة، ويحتمل أنّها جرّت على لسانه غفلة ودون قصد.

هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ هذين الاحتمالين (قصد الإبهام والغفلة عن ذكر القرينة، أو ذكرها غفلة) ليسا واردين بالنسبة إلى كلام الشارع، وفهم العقلاء بوصفهم متشرّعون لمدايل الخطابات الشرعية.

هذا ما يختصّ بسيرة العقلاء واستخدامهم اللغة في بيان أغراضهم الشخصية. وقد اتّضح عدم قيامها على العمل بالظنّ بالمراد؛ بإبطال المناشئ المدّعاة لاحتمال السامع عدم إرادة المتكلّم للمعاني الظاهرة بالتبادر من كلامه. وعليه فلا وجه للاستدلال على حجّية الظنّ بمعاصرة الشارع لسيرة العقلاء على العمل بالظهور - رغم دلالتة الظنيّة -، ثم الانتقال من ذلك إلى القول بأنّ الشارع يُقرّ العمل بالظنّ حتّى في تحديد مداليل خطاباته للمكلّفين.

وهنا ملاحظة مهمّة لا بُدّ من التنبيه عليها، وهي أنّ علماء الأصول ذهبوا إلى أنّ دلالة الظهور على مراد المتكلّم ظنيّة، وأخذوا هذا أخذ المسلّمات، وفرّعوا على ذلك أنّ موافقة الشارع على العمل بالظهور وعدم رده عنه دليل على حجّية الظنّ الحاصل من الظهور شرعاً.

بينما الواقع على خلاف هذا؛ إذ المعلوم من الأدلّة الشرعيّة المتضافرة أنّ الشارع المقدّس قد شدّد النهي عن العمل بالظنّ، واعتبره من أسباب الضلال، وأكّد لزوم العمل بالعلم، واجتناب العمل بالظنّ، واعتبر ذلك من حقوقه الثابتة على خلقه، وقد قدّمنا بعض الأدلّة على ذلك.

وبما أنّ الشارع حكيم لا ينقض غرضه، ولا يخالف المسلمين إلى ما ينهاهم عنه، فإنّ قراره لاتّخاذ الظهور طريقاً إلى معرفة تعاليمه دليل على أنّ الظهور يؤدّي إلى العلم بمراد المتكلّم، فتكون حجّيته ذاتيّة، وليست بحاجة إلى جعل من قبل الشارع. هذا مع ملاحظة أنّ دعوى عدم إفادة ظهور الكلام للعلم بمراد المتكلّم الواقعي لا ينحصر تأثيرها الضارّ بعدم قدرة الفقيه على تحصيل العلم بمراد الشارع المقدّس، بل يمتدّ ضررها إلى المعرفة البشرية بأكملها؛ إذ يؤدّي إلى التشكيك في قيمتها، ويُفقدنا الثقة بقدرتها على الكشف عن الحقائق، وتثبيت الأفكار والعلوم، ونقلها بأمانة ودقّة من مجتمع إلى آخر، ومن جيل إلى جيل؛ إذ لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلّا باللغة، ملفوظة ومكتوبة.

الجهة الثانية: دلالة الألفاظ في كلام الشارع

هناك فرق بين كلام العقلاء وبين كلام الشارع المقدّس، ويتجلّى في أمرين:

الأول: إن سيرة العقلاء جرت على استعمال القرائن متصلة وفي شخص الكلام، وكذلك الشارع المقدس بالنسبة إلى القرينة الصارفة في المجاز، والقرينة المعينة في المشترك.

ومن تطبيقات ذلك: كلمة (القرء)؛ فإنها مشتركة بين معنيين هما: الطهر؛ والحَيْض. وفي الحديث الشريف: (دعي الصلاة أيام أقرائك) القرينة على أن المراد بها الحيض هو السياق؛ إذ المعلوم هو حكم الشارع ببطلان الصلاة أثناء الحيض. وأما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة: ٢٢٨) فالقرينة هي تأنيث العدد الدال على تذكير المعدود، قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، «والحاق التاء بالعدد يُراد به المذكر، والطهر مذكر، والحَيْض مؤنثة»^(١٨).

ومما ورد بهذا الشأن أيضاً رواية عن زرارة، قال: سمعتُ ربيعة الرأي يقول: إن من رأيي أن الأقراء هي الأطهار بين الحيضتين، وليس بالحيض، فدخلت على الباقر عليه السلام فحدثته بما قال، فقال عليه السلام: «كذب، لم يقلُ برأيه، وإنما بلغه عن علي عليه السلام»، فقلت: أصلحك الله، أكان علي يقول ذلك؟ قال: «نعم، كان يقول: إنما القرء الطهر، تقرأ فيه الدم فيجمعه، فإذا جاء الحيض قذفته»^(١٩).

إلا أن الشارع يختلف عن العرف بشأن قرينة التخصيص؛ فإنه لا يقتصر على إيرادها متصلة بالكلام؛ لأن استعماله للمخصصات المنفصلة يعدُّ حالة متعارفة في تعاليمه وخطاباته للمكلفين.

الثاني: إن تحديد مدلول الكلام الصادر عن العقلاء، ومراداتهم الواقعية، موكول إلى عامة العقلاء، وهم يفعلون ذلك اعتماداً على شخص الكلام الصادر عن المتكلم؛ فإن كان معناه ظاهراً من حاق اللفظ علموا بأن مدلوله هو المعنى الحقيقي، وأن هذا المدلول هو المراد واقعاً للمتكلم؛ وإن كان معناه ظاهراً طبقاً لقرينة متصلة علموا بأن مدلوله المراد واقعاً للمتكلم هو ما قامت عليه القرينة، ومرد علمهم بذلك إلى أنهم لا ينتظرون مجيء قرينة منفصلة تغير من دلالة الكلام وتعيّن إرادة المتكلم لمعنى آخر غير ما دل عليه ظاهر شخص الكلام.

وأما تحديد مدلول الكلام الصادر عن الشارع المقدس فإنه ليس متروكاً لعامة العقلاء، وإنما هو عملية موكولة إلى ذوي الاختصاص من العلماء، وهم الفقهاء، وأما

بقية العقلاء من غير المختصين فإنهم يرجعون إلى هؤلاء الفقهاء لمعرفة تعاليم الشارع وأحكامه.

والفقهاء يدركون جيداً طريقة الشارع في خطاباته، وأن اعتماده على القرائن المنفصلة حالة متعارفة في بيان مراداته الواقعية. ولأجل ذلك فإن الفقيه إذا واجه دليلاً شرعياً ظاهراً في العموم مثلاً فإنه لا يتسرع ويحكم بأن المراد النهائي للشارع هو الحكم العام الشامل لجميع الأفراد المستفاد من شخص هذا الكلام، وإنما يترتب ليراجع بقية كلمات الشارع في ما يتعلق بالموضوع؛ لعله يجد فيها ما يخص هذا الحكم ويضيّق من دائرته، باستثناء بعض أفراد، بما يحدّد المراد النهائي للشارع المقدّس.

والذي نريد تأكّيده هنا أنّ الظنّ بإرادة المعنى الحقيقي للعام، وهو الشمول لجميع أفراد، ليس ناشئاً عن وضع العام لإفادة مدلولين، أحدهما: ظاهر متبادر إلى ذهن الإنسان العرفي، وهو الشمول لجميع الأفراد؛ والآخر: محتمل، وهو الشمول لبعض الأفراد؛ ذلك أنّ العام لا يدلّ بالوضع إلا على المعنى الأول فقط، وإنما ينشأ الظنّ بإرادة الشارع للمعنى الحقيقي في مرحلة الاستعمال من منشأ آخر، وهو علمنا بأنّ الشارع - وكذلك المقنن - قد جرّت عاداته على أن يجعل الحكم أحياناً على موضوع عام، ثمّ يقوم بعد ذلك باستثناء بعض أفراد من الحكم بمخصّص منفصل. فلأجل ذلك ينشأ الظنّ في هذه الحالة بالمراد الواقعي للشارع.

وبما أنّ الظنّ ليس حجة شرعاً، ولا يجوز الركون إليه في إثبات الحكم الشرعي، فعليه يجب التوقّف ومراجعة باقي الأدلة الشرعية؛ للتأكّد من وجود مخصّص للعام أو عدم وجوده؛ ليحصل العلم تبعاً لذلك بواقع الحكم الشرعي من الشمول لجميع أفراد العام أو بعضها. ولأجل ذلك ذهبوا إلى القول بعدم جواز الأخذ بالعام قبل الفحص عن المخصّص.

وتجدر الإشارة إلى أنّ تأثير أحد الدليلين في تحديد مدلول الآخر لا يقتصر على تضيق دائرة شموله، بل يشمل تأثيرات أخرى، كتوسيع دائرته، أو تغيير نوع الحكم الثابت فيه.

ومنه يتّضح أنّ العلم بمراد الشارع (الحكم الشرعي) لا يكفي في تحصيله

دائماً العلم بمدلول شخص الكلام فقط؛ لأنه يتوقف أحياناً على العلم بالمدلول المستفاد من مجموع كلمات الشارع.

ولأجل ذلك كان من الضروري لمعرفة المراد النهائي للشارع تحديد العلاقات القائمة بين الأدلة الشرعية، وتأثير بعضها في بعض، من حيث توسعة أو تضيق بعضها لدائرة موضوع الآخر، أو تبديل الوجوب والحرمة الثابتين بدليل إلى الاستحباب والكراهة بدليل آخر، أو تغيير الحكم الأولي إلى حكم ثانوي يجري في حالات خاصة تطرأ على المكلف، من قبيل: الإكراه والاضطرار والتقية، أو نسخ الدليل المتأخر للحكم الثابت في دليل متقدم.

وقد استعرضت جميع هذه العلاقات في عناوين تخصصها في الفصل الثالث من كتابي (علم أصول الفقه).

المطلب الثاني: العلم بصدور الدليل

إن الدليل على الحكم الشرعي يتمثل بالبيان الصادر عن الشارع، وهو منحصر بكتاب الله تعالى؛ وبالسنة الشريفة.

وقد أجمع المسلمون على أن القرآن معلوم الصدور عن الله عز وجل، وأما السنة، وهي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، فإنها منقولة إلينا بواسطة الرواة، وهي تكون معلومة الصدور في ثلاث حالات:

الأولى: أن تكون مروية بطرق متواترة، بأن يكون رواها من الكثرة بحيث ينعدم - بحساب الاحتمال - اتفاقهم جميعاً على الكذب على الشارع، أو وقوعهم جميعاً في الخطأ في سماع الرواية أو فهمها أو نقلها.

الثانية: أن تكون مجعاً على نقلها بلا معارض من قبل فريقين المسلمين، كرواية: (رفع عن أمّتي ما لا يعلمون).

الثالثة: أن يكون مضمونها ثابتاً بالضرورة من الدين، كرواية وجوب دفن الميت مستقبلاً القبلة.

وفي ما عدا هذه الحالات تكون الرواية مظنونة الصدور؛ لأن الراوي الثقة قد يقع في الخطأ، وغير الثقة قد يتعمد الكذب على الشارع.

ولأجل ذلك اتَّفَقوا على أنَّ صحَّة سند الرواية، أي ثبوت وثاقة جميع روايتها بشهادة علماء الرجال، لا تؤدِّي إلى العلم بصدورها، وإنَّما تؤدِّي إلى غلبة الظن بالصدور، وأنَّ ضعف سند الرواية لا يؤدِّي إلى العلم بعدم صدورها، وإنَّما يؤدِّي إلى الظنِّ بذلك؛ لأنَّ غير الثقة لا يكذب على طول الخط.

ومع ذلك ادَّعى كثير من العلماء أنَّ الشارع قد تعبَّدنا بالعمل بخبر الثقة، على الرغم من أنَّه لا يؤدِّي إلى أكثر من الظنِّ بصدور مضمونه عن المعصوم، وأنَّ هناك أدلَّة شرعية تخصَّص عموم الأدلَّة الناهية عن العمل بالظنِّ، وتستثني منها العمل برواية الواحد الثقة.

والحقُّ أنَّه لم يثبت عن الشارع أنَّه جعل خبر الثقة حجة، بل الثابت عنه أنَّه جعل قاعدة تؤدِّي إلى العلم بصدور الحديث أو العلم بعدم صدوره، وهي قاعدة عَرَضَ متن الرواية على محكم الكتاب والسنة؛ فإنَّ كان موافقاً لهما حصل العلم بصدوره؛ وإنَّ كان منافياً لهما حصل العلم بعدم صدوره، فيكون الأخذ والردُّ قائماً على أساس العلم، لا الظنِّ الذي لا يغني عن الحقِّ شيئاً. وعليه لا نكون بحاجة إلى العمل بالظنِّ؛ لكي نحاول إقامة الأدلَّة على مشروعيتها.

هذا، **ولكنَّ الملاحظ** أنَّ معظم علماء أهل السنة وبعض علمائنا قد وقفوا من هذه القاعدة موقفاً سلبياً، على الرغم من كونها القاعدة الوحيدة الصادرة عن الشارع بهدف الوصول إلى العلم بصدور الرواية أو عدم صدورها.

وقد عقدتُ البحث هنا في نقطتين:

النقطة الأولى: في بيان ومناقشة موقف علماء أهل السنة من قاعدة العَرَض

وقد ذهب معظمهم إلى نفي صدور روايات العَرَض على الكتاب، واستندوا في ذلك تارة إلى مناقشة سندها، وأخرى إلى مناقشة متنها ومضمونها.

أما في ما يخصَّ المناقشة الأولى فهنا دعويان:

الأولى: إنَّ هذه الروايات مبتلاة بـ (ضعف السند). وممَّا ذكره في هذا الشأن:

١- قول البيهقي: «أشار الإمام الشافعي في ما رواه خالد بن أبي كريمة، عن أبي جعفر، عن رسول الله ﷺ: (إنَّ الحديث سيفشو عليّ، فما أتاكم عنِّي يوافق القرآن

فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني، قال البيهقي: ...وخالد مجهول، وأبو جعفر ليس بصحابي. فالحديث منقطع»^(٢٠).

٢. ما جاء في كتاب كشف الخفاء: «وقد سئل شيخنا - يعني الحافظ ابن حجر - عن هذا الحديث، فقال: إنه جاء من طرق لا تخلو من مقال»^(٢١).

الثانية: إن روايات العرض على الكتاب موضوعة.

قال في تذكرة الموضوعات: «ما أورده الأصوليون من قوله ﷺ: (إذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله؛ فإن وافقه فاقبلوه؛ وإن خالفه فردوه)، قال الخطابي: وضعته الزنادقة»^(٢٢).

ونقل العجلوني: «قال الصنعاني: إذا رويتم - ويروى: إذا حدثتم - عني حديثاً فاعرضوه على كتاب الله؛ فإن وافق فاقبلوه؛ وإن خالف فردوه، قال: هو موضوع»^(٢٣).

وقال عبد الرحمن بن مهدي: «الزنادقة والخوارج وضعوا حديث (ما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله؛ فإن وافق كتاب الله فأنا قلته؛ وإن خالف كتاب الله فلم أقله)»^(٢٤).

وأما ما يخص المناقشة الثانية فقد قال البيهقي: «والحديث الذي روي في عرض الحديث على القرآن باطل لا يصح. وهو ينعكس على نفسه بالبطلان، فليس في القرآن دلالة على عرض الحديث على القرآن»^(٢٥).

وقال ابن عبد البر: «وقد أمر الله عز وجل بطاعته وأتباعه أمراً مطلقاً مجملاً لم يقيد بشيء، كما أمر بأتباع كتاب الله، ولم يقل: (وافق كتاب الله)، كما قال بعض أهل الزيغ»^(٢٦).

وقال الشوكاني: «وقد عارض حديث العرض قوم، فقالوا: وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه؛ لأننا وجدنا في كتاب الله: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)»^(٢٧).

ووجه المخالفة المذكورة أن آيات الكتاب تفيد الأخذ بالحديث مطلقاً، في حين أن روايات العرض تجعل الأخذ به مقيداً بعدم المخالفة للكتاب.

رد أدلة القول بعدم صدور روايات العرض عن الشارع المقدس

وهذا الرد يقع في مرحلتين:

الأولى: في الجواب عن دعوى سقوط روايات العرض على الكتاب بضعف أسانيدها، أو بكونها موضوعة. وهو يتضح باستعراض طرق هذه الرواية في المصادر الروائية لجميع فرق المسلمين، من أهل السنة والشيعة الإمامية والشيعة الزيدية، وهي طرق تفوق حدّ التواتر المفيد للعلم بصدورها عن الشارع المقدّس؛ إذ بلغ مجموع طرقها (٣٩) طريقاً، حسب تتبّعي^(٢٨). وتعدادها كما يلي:

أولاً: في المصادر الروائية لأهل السنة (١٢) طريقاً، ومنها:

١- «عن زرّ بن حبيش، عن عليّ بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ: إنّها تكون رواة يروون عني الحديث، فاعرضوا حديثهم على القرآن، فما وافق القرآن فخذوا به، وما لم يوافق القرآن فلا تأخذوا به»^(٢٩).

٢- «عن [ابن] أبي كريمة، عن جعفر، عن رسول الله ﷺ أنّه خطب فقال: إنّ الحديث سيفشوا عليّ، فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني»^(٣٠).

٣- «عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسنّتي فهو منّي، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسنّتي فليس منّي»^(٣١).

ثانياً: في المصادر الروائية للشيعة الإمامية (٢٢) طريقاً، ومنها:

١- «عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: ... يا أيّها الناس، ما جاءكم عني يوافق القرآن فأنا قلته، وما جاءكم عني لا يوافق القرآن فلم أقلّه»^(٣٢).

٢- «عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد، ما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يوافق القرآن فخذ به، وما جاءك في رواية من برّ أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به»^(٣٣).

٣- «حسين بن أبي العلاء... قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث، يرويه من نثق به، ومن لا نثق به؟ قال: إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله أو من قول رسول الله ﷺ، وإلا فالذي جاءكم به أولى به»^(٣٤).

٤- «عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم

حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردّوه»^(٣٥).

ثالثاً: في المصادر الروائية للشيعة الزيدية (٥) طرق، ومنها:

١- «روى الهادي إلى الحق عليه السلام، في كتاب القياس، عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: سيكذب عليّ كما كذب على الأنبياء من قبلي، فما أتاكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فهو منّي وأنا قلته، وما خالف كتاب الله فليس منّي ولم أقله»^(٣٦).

إذا تبين ذلك نقول: إنّ ردّ روايات العرض على الكتاب بدعوى ضعف أسانيدھا مردود بما قدّمناه من كونها مروية في مصادر الفريقين بطرق تبلغ حدّ التواتر المفيد للعلم بصدورها. وقد اتفق العلماء في هذه الحالة على حجّة الرواية المتواترة. كما أنّ إثبات تواتر روايات العرض، الذي دفعنا به القول بضعفها، يدلّ على انتفاء وضعها من باب أولى.

الثانية: ردّ الاعتراض على روايات العرض بأنّ مضمونها ينعكس على نفسه بالبطلان؛ لأننا نجد في غير آية من القرآن الكريم أنّ الله عزّ وجلّ يأمر باتّباع رسول الله صلى الله عليه وآله وامتنال أوامره بنحو مطلق، ولم يقيّد ذلك بالموافقة للكتاب الكريم أو بعدم المخالفة.

فنقول: لا شك أنّ السُنّة النبوية هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، إلى جانب القرآن الكريم. وكلّ منهما وحي من الله سبحانه. والفرق بينهما أنّ القرآن موحى بلفظه ومعناه، والسُنّة موحاة بمعانيها فقط إلى الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله؛ ليقوم هو بصياغة ألفاظها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنّ الله تعالى تعبّدنا بتلاوة نصّ القرآن الكريم، دون الحديث.

وأما ما استدللّ به المعارضون من الآيات الأمرّة بالأخذ بالسُنّة مطلقاً فهو صحيح، ولا اعتراض عليه، إلّا أنّه ناظرٌ إلى السُنّة الصادرة واقعاً عن النبيّ الأكرم وأهل بيته المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وأمّا روايات العرّض فهي ناظرة إلى ما ينقله الرواة من الأحاديث، وتريد أن تضع ضابطة لنقد هذه الروايات، والتأكّد من صدورھا عن المعصومين عليهم السلام.

أي إنَّ الرافضين للأخذ بروايات العرض على الكتاب يذهبون إلى أنَّ هذه الروايات تشمل السُّنة الصادرة واقعاً عن النبي ﷺ، وتريد أن تحصر حجَّيتها في حدود مطابقتها التامة لما جاء في آيات الكتاب، وهذا يؤدِّي إلى إلغاء ما هو ثابت من وظيفة السُّنة في تخصيص عموم الأحكام الثابتة في الكتاب، ومن تصدِّي السُّنة لبيان تشريعات مستقلة لم ترد في الكتاب تضاف إلى ما جاء في الكتاب. وعلى هذا لا تأتي السُّنة بجديد، وإنَّما تكون وظيفتها مجرد تكرار ما ورد في القرآن الكريم وتأكيد.

وهذا ما لا يمكن قبوله؛ لوضوح بطلانه؛ فقد «اتَّفَق مَنْ يَعْتَدُّ بِهِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ عَلَى أَنَّ السُّنَّةَ الْمُطَهَّرَةَ مُسْتَقِلَّةٌ بِتَشْرِيعِ الْأَحْكَامِ، وَأَنَّهَا كَالْقُرْآنِ فِي تَحْلِيلِ الْحَلَالِ وَتَحْرِيمِ الْحَرَامِ، وَقَدْ ثَبَتَ عَنْهُ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «أَلَا وَإِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»^(٣٧)، أي: أُوتِيتُ الْقُرْآنَ، وَأُوتِيتُ مِثْلَهُ مِنَ السُّنَّةِ الَّتِي لَمْ يَنْطِقْ بِهَا الْقُرْآنُ»^(٣٨). فأهمَّ ما أورده أهل الحديث على (روايات العرض على الكتاب) هو أنَّها تؤدِّي إلى ردِّ السُّنن وإبطال الاحتجاج بالحديث.

والحقُّ أنَّ أحاديث العرض على الكتاب لا تؤدِّي إلى ذلك إطلاقاً، وإنَّما هي قاعدة شرعية لردِّ ما نسب من الكلام إلى السُّنة، وما روي حديثاً بطرق لم يعلم صدقها من كذبها. فالمردود كلام الرواة، وما نسبوه إلى السُّنة، وأدرجوه بعنوان الحديث، ولم يثبت كونه سُنَّة، ولا حديثاً. وليس المرذود هو السُّنة الثابتة والحديث معلوم الصدور.

والدليلُ على ذلك:

أولاً: إنَّ العرض خُصَّص في تلك الروايات بـ (ما روي، وما نقل، وما حدَّث به بواسطة الرواة والناقلين)، دون ما سمعه الراوي من الرسول ﷺ مباشرة؛ فلم يردِّ - في روايات العرض على الكتاب -: (اعرضوا ما أقول)، أو (اعرضوا ما سمعتموه مِنِّي على كتاب الله)، وإنَّما جاء فيها: اعرضوا «ما رُوي لكم عَنِّي»، أو «ما حدَّثتم»، أو «ما جاءكم به أحد».

فالمتطروح للعرض ليس هو حديث الرسول ﷺ المعلوم والثابت، وإنَّما هو كلام الرواة المنسوب إليه؛ حتَّى يثبت العلم بصدوره عنه واقعاً، أو العلم بعدم صدوره.

ثانياً: إنّ بعض هذه الروايات يذكر العرض على الكتاب وعلى السُّنة أيضاً، ومن شواهد ذلك ممّا تقدّم:

١. قوله ﷺ: «فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولسُنّتي فهو منّي، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله ولسُنّتي فليس منّي».

٢. قول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو من قول رسول الله ﷺ، وإلاّ فالذي جاءكم به أولى به».

٣. قول الصادقين عليه السلام: «لا يصدّق علينا إلاّ بما وافق كتاب الله وسُنّة نبيّه ﷺ».

٤. قول العبد الصالح عليه السلام: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسّمهما على كتاب الله، وعلى أحاديثنا، فإنّ أشبههما فهو حقّ، وإنّ لم يشبههما فهو باطل».

وقد أوضحنا أنّ المراد بالسُّنة التي تعرض عليها الرواية ما علّم صدره عن النبي ﷺ بالتواتر، أو بالضرورة من الدين، أو المجمع على نقله.

وعليه فكيف يُتوهم أنّ مدلول روايات العرض إنكار حجّة السُّنة، أو إلغاء وظيفتها في مجال التشريع؟!

فالحقّ أنّ الشارع المقدّس يريد بروايات العرض تأسيس قاعدة شرعية تتمثّل بـ (عرض الروايات المظنون صدورها عن المعصومين عليه السلام على ما هو معلوم الصدور)، ومعلوم الصدور هو: آيات الكتاب، والسُّنة المجمع عليها، فإنّ كانت تلك الأحاديث مخالفة لمعلوم الصدور دلّ ذلك على عدم صدورها؛ إمّا لأنّها موضوعة على المعصومين عليه السلام؛ وإمّا لخطأ واشتباه الرواة الناقلين لها.

وبعبارة أخرى: إنّ روايات العرض لا يراد بها إلغاء حجّة السُّنة الشريفة، وإنّما يراد بها تحصيل العلم بما هو سُنّة وحجّة واقعاً، وتمييزه ممّا ليس كذلك، ممّا ينقله الرواة من أحاديث عن المعصومين عليه السلام.

وروايات العرض بهذا المعنى لها شاهد من كتاب الله عزّ وجلّ، وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ (النساء: ٥٩).

وجاء في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر رضي الله عنه: «واردّد إلى الله ورسوله ما يُضِلُّكَ من الخطوب، ويشتبه عليك من الأمور، فقد قال الله تعالى لقوم أحبّ

إرشادهم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾. فالردّ إلى الله الأخذ بمحكم كتابه، والردّ إلى الرسول الأخذ بسنّته الجامعة غير المفرّقة^(٣٩)، أي التي أجمع المسلمون على صدورها عن النبي ﷺ، ولم يختلفوا في نسبتها إليه.

قال ابن قيم الجوزية: «إِنَّ قَوْلَهُ: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ﴾ نَكْرَةٌ فِي سِيَاقِ الشَّرْطِ، تَعْمُّ كُلَّ مَا تَنَازَعَ فِيهِ الْمُؤْمِنُونَ، دَقُّهُ وَجَلُّهُ، جَلِيَّةٌ وَخَفِيَّةٌ، وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ [وَسُنَّةِ] رَسُولِهِ بَيَانُ حُكْمِ مَا تَنَازَعُوا فِيهِ، وَلَمْ يَكُنْ كَافِيًّا، لَمْ يَأْمُرْ بِالرَّدِّ إِلَيْهِ؛ إِذْ مِنَ الْمَمْتَنِعِ أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّدِّ عِنْدَ النِّزَاعِ إِلَى مَا لَا يَوْجَدُ عِنْدَهُ فَضْلُ النِّزَاعِ. إِنَّ النَّاسَ أَجْمَعُوا [عَلَى] أَنَّ الرَّدَّ إِلَى اللَّهِ سَبْحَانَهُ هُوَ الرَّدُّ إِلَى كِتَابِهِ، وَالرَّدُّ إِلَى الرَّسُولِ ﷺ هُوَ الرَّدُّ إِلَيْهِ نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ، وَإِلَى سُنَّتِهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ»^(٤٠).

النقطة الثانية: في بيان معالجة الشيخ الأنصاري - من علمائنا - لإثبات صدور الروايات، وبيان موقفه من قاعدة العرض على الكتاب

لقد صرّح بأن هذه القاعدة معلومة الصدور عن الشارع المقدّس، وأنها ثابتة بروايات قال عنها: إنها متواترة معنىً، وقال في موضع آخر: إنها متواترة جداً. ولكنّه وجّه البحث وجهةً كادت تنتهي إلى تفريغ هذه القاعدة نهائياً من فائدتها المتمثلة في أدائها إلى العلم بصدور الرواية أو العلم بعدم صدورها؛ تمهيداً لإبقاء موقعٍ لمنهج نقد السند في قبول الرواية أو ردّها.

ذلك أنه نقل الكلام إلى مدلول رواية العرض، وتحديد مراد الشارع باللفظين الواردين فيها، وهما: الموافقة والمخالفة للكتاب والسنة. وذهب إلى أنّ معنى موافقة الرواية للكتاب والسنة هو مطابقتها لهما، وأبقى المخالفة شاملة لمعنيين: أحدهما: المخالفة بنحو المنافاة والمعارضة؛ والآخر: المخالفة لا بهذا النحو، كالرواية المخصّصة لعموم الكتاب والسنة، فإنّه لا منفاة ولا معارضة بين الخاصّ والعام، وإلاّ لما أمكن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص.

قال ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْوَاضِحَاتِ أَنَّ الْأَخْبَارَ الْوَارِدَةَ عَنْهُمْ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فِي

مخالفة ظواهر الكتاب والسنة في غاية الكثرة. والمراد من المخالفة للكتاب في تلك الأخبار الناهية عن الأخذ بمخالف الكتاب والسنة ليس هي المخالفة على وجه التباين الكلي، بحيث يتعدّر أو يتعسر الجمع؛ إذ لا يصدر من الكذّابين عليهم ما يباين الكتاب والسنة كليّة؛ إذ لا يصدّقهم أحدٌ في ذلك، فما كان يصدر عن الكذّابين من الكذب لم يكن إلّا نظير ما كان يرد من الأئمة صلوات الله عليهم في مخالفة ظواهر الكتاب والسنة. فليس المقصود من عرض ما يرد من الحديث على الكتاب والسنة إلّا عرض ما كان منها غير معلوم الصدور عنهم، وأنّه إن وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلّا فليتوقّف فيه؛ لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة»^(٤١).

فحاصل كلامه أنّه لا وجود لرواية معارضة للكتاب والسنة؛ لكي يؤدّي العرض عليهما إلى العلم بعدم صدورهما؛ ذلك أنّه لا يعقل صدورهما عن المعصوم عليه السلام، كما أنّها لا تصدر عن الكاذب الوضع أيضاً؛ إذ لا يصدّقه أحدٌ في ذلك. وأمّا الرواية المخصّصة لعموم الكتاب والسنة فلا يحصل العلم بصدورها، على الرغم من عدم منافاتها لهما؛ وذلك لعدم كونها مطابقة لهما؛ ولاحتمال كونها موضوعة؛ إذ المخصّص كما قد يصدر عن المعصوم عليه السلام فإنّه قد يكون موضوعاً ومنسوباً إليه كذباً.

فالحاصل أنّ قاعدة العرض لا تؤدّي أحياناً إلى العلم بصدور الرواية المظنونة، ولا إلى العلم بعدم صدورهما.

وهنا طرح الشيخ الأنصاري رحمته الله السؤال التالي: «فإن قلت: فعلى أيّ شيء تحمل تلك الأخبار الكثيرة الآمرة بطرح مخالف الكتاب؟ فإنّ حملها على طرح ما يباين الكتاب كليّة حمل على فرد نادر، بل معدوم، فلا ينبغي لأجله هذا الاهتمام الذي عرفته في الأخبار»^(٤٢).

وأجاب عن ذلك بقوله: «الأقرب حملها على الأخبار الواردة في أصول الدين...؛ ويمكن حملها على صورة تعارض الخبرين؛ ويمكن حملها على خبر غير الثقة؛ لما سيجيء من الأدلة على اعتبار خبر الثقة»^(٤٣).

فالمستفاد من كلامه أنّه يفصل في نقد الروايات وإثبات صدورها أو عدمه بين

رواية الثقة التي لا معارض لها مثلها، فيرجع هنا إلى منهج نقد السند، ويأخذ بها بلا حاجة إلى عرضها على الكتاب والسنة، على الرغم من كونها ظنيّة الصدور. ويستدلّ على ذلك بأنّ الشارع قد جعل خبر الثقة حجة، وأما رواية غير الثقة أو رواية الثقة المعارضة بمثلها فيرجع في نقدها إلى قاعدة العرض؛ لتحصيل العلم بصدور ما وافق الكتاب والسنة، والعلم بعدم صدور ما كان منافياً لهما.

ويبقى السؤال هنا: من أين تأتي الرواية المنافية للكتاب والسنة إذا صحّ القول بأنها لا يعقل صدورها عن المعصوم عليه السلام، ولا تصدر عن الكاذب أيضاً؛ إذ لا يصدق أحد في ذلك؟!

ويلاحظ أنه لما مال إلى القول بحجّية رواية الثقة، والأخذ بها بلا حاجة إلى عرضها على الكتاب والسنة، بدأ يغيّر من أسلوب الكلام، ويتجنّب التعبير عن روايات العرض بأنّها (متواترة)، ويبدله بقوله: إنّها روايات (كثيرة). ثم تقدّم خطوة أخرى فقال: «إنّ الأخبار المذكورة - على فرض تسليم دلالتها - وإن كانت كثيرة، إلّا أنّها لا تقاوم الأدلّة الآتية؛ فإنّها موجبة للقطع بحجّية خبر الثقة، فلا بدّ من مخالفة الظاهر في هذه الأخبار».

ويستفاد من هذا المقطع:

أولاً: إنّ يرى أنّ روايات العرض ليست مسلّمة الدلالة، بل دلالتها افتراضية.
ثانياً: إنّ يقرّ بوجود معارضة بين أدلّة قاعدة العرض وأدلّة حجّية خبر الثقة، لكنّه يرى أنّ أدلّة حجّية الخبر من القوّة بحيث لا تقاومها أدلّة قاعدة العرض، فلا بدّ من مخالفة هذه القاعدة والعمل برواية الثقة - وإن كانت ظنيّة الصدور -، بلا حاجة إلى عرضها على الكتاب والسنة.

ويقع التعقيب على كلامه في عدّة ملاحظات:

الأولى: إنّ ما ذهب إليه من أنّ معنى (الموافقة) للكتاب المذكورة في قاعدة العرض هو (مطابقة) الرواية للكتاب لا يمكن قبوله؛ لأنّه يلغي وظيفة السنة بوصفها مصدراً ثانياً للتشريع إلى جانب الكتاب، ويحصر وظيفتها بتكرار وتأكيد الأحكام المذكورة في الكتاب. وهذا منافٍ لما عليه تسالم المتشرّعة من تخصيص الكتاب بالسنة، ومن إثبات السنة لأحكام شرعية لم تردّ في الكتاب.

كما أنّ ما ذهب إليه من أنّ المخالف شاملٌ لكلٍّ من المعارض والمخصّص لا يمكن قبوله أيضاً؛ لأنّ علماء اللغة ينصّون على أنّ معنى المخالف هو المنافي فقط، يقال: «تخالفا: تضاداً، اختلف الشئان: لم يتفقا، خالف الشيء ضادّه»^(٤٤). والضدان متنافيان لا يجتمعان. وعليه يكون ما يقابل المخالف - وهو الموافق - شاملاً لكلٍّ من المطابق ومن المخصّص للعامّ؛ لإمكان اجتماعهما معاً بحمل العامّ على الخاصّ.

الثانية: إنّ حمل قاعدة العرض على المحامل التي ذكرها لا دليل عليه؛ فإنّ دلالتها مسلّمة عُرْفاً، ولسانها عامّ ومطلق، شامل لرواية الثقة وغيره، سواء انفردت أو عارضتها رواية أخرى، وسواء كانت واردة في أصول الدين أو فروعه.

هذا ولما كان الإشكال مسجّلاً على خبر الثقة بأنّه ظنيّ الصدور، وأنّه مشمول لعموم الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ، فكيف يتّخذ قاعدة لتصحيح الروايات والأخذ بها؟ فقد انتقل الشيخ رحمته الله إلى محاولة الاستدلال على أنّ الشارع المقدّس قد اعتبر خبر الثقة وجعله حجةً في إثبات أحكامه، وعرض لاستدلّالهم على ذلك بآيات الكتاب، وانتهى إلى عدم دلالة أيّ منها على حجّية خبر الثقة.

ثمّ انتقل إلى الاستدلال بالسُنّة الشريفة، واستدلّ منها بثلاث طوائف من الروايات، وهي:

الطائفة الأولى: ما دلّ على التخيير في الأخذ بأيّ من الروايتين المتعارضتين، إذا نقلتا عن راويين متساويين في الوثاقة. وهما روايتان قيل بدلالتهما على اعتبار حجّية الخبر غير معلوم الصدور، وهما:

١- رواية الحسن بن الجهم، عن الإمام الرضا عليه السلام: «قلت: يجيئنا الرجلان - وكلاهما ثقة - بحديثين مختلفين، فلا نعلم أيّهما الحقّ، قال: إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»^(٤٥).

٢- رواية الحارث بن المغيرة، عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة، فموسّع عليك حتّى ترى القائم، فتردّ إليه»^(٤٦).

ويلاحظ أنّ هاتين الروايتين لا تدلّان على حجّية خبر الثقة غير معلوم الصدور. بل الأمر على العكس، فإنّ الرواية الأولى تعلّق بثبوت التكليف والعمل بالرواية على العلم بصدورها؛ لقوله عليه السلام: (إذا لم تعلم فموسّع عليك)؛ أي إنه مع الجهل بالصدور؛

بسبب تعارض الروایتين، لا تثبت الحجية ولا التكليف بأيّ منهما، فيكون المكلف في سعة؛ لأنّه ليس مكلفاً بشيء، لا أنّه مكلف باختيار أحدهما والعمل بها. والرواية الثانية تدلّ على ذلك أيضاً، إلّا أنّها تجعل للتوسعة أمداً ينتهي برؤية الإمام (عليه السلام)، فيعلم منه بصدور إحدى الروایتين، فيعمل بها. وهي بهذا توافق روايات أخرى تأمر في مثل هذه الحالة بالتوقّف ومراجعة الإمام (عليه السلام)^(٤٧). فهذه الروايات كلّها تأمر في مورد تعارض الروایتين بالردّ إلى الإمام (عليه السلام)، ولا تقول بالتخيير بينهما.

الطائفة الثانية: ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ برواية الأعدل والأوثق والأصدق؛ إذ يفهم منها جواز الأخذ برواية الثقة والعادل عند عدم المعارض، مع أنّه لا يفيد إلّا غلبة الظنّ بالصدور، دون العلم بذلك. وهما روايتان أيضاً:

الأولى: رواية عوالي اللآلي، المروية عن العلامة، المرفوعة إلى زرارة، قال: «يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان، فبأيّهما آخذ؟ قال: خذ بأعدلها عندك وأوثقهما في نفسك»^(٤٨).

والثانية: رواية عمر بن حنظلة، حيث يقول: «الحكم ما حكم به أعدلها وأفقههما وأصدقهما في الحديث»^(٤٩).

«وموردها وإن كان في الحاكمين، إلّا أنّ ملاحظة جميع الرواية تشهد بأنّ المراد بيان المرجح [إحدى] الروایتين [المتعارضتين] اللتين استند إليهما الحاكم»^(٥٠).

ويلاحظ على هاتين الروایتين:

أولاً: إنّ كليّتهما ضعيفة السند، ممّا يؤدّي - بناءً على منهج نقد السند - إلى غلبة الظنّ بعدم صدورهما. أمّا الأولى فلأنّ العلامة ينقلها عن زرارة دون أن يذكر الوسطة بينهما؛ لكي نتعرّف حالها من الوثاقة وعدمها. وأمّا الثانية فلما ذكره المجلسي من أنّها خبرٌ ضعيف، «وضعه منجبر بعمل الأصحاب»^(٥١). ودقّة التعبير تقتضي أن يقال: (بعمل بعض الأصحاب)؛ إذ إنّ بعضهم لا يرى حجّية الخبر صحيح السند، فهو لا يعمل بالخبر ضعيف السند من بابٍ أوّل.

وهنا قد يطرح السؤال التالي: بناءً على منهج نقد السند يكون ضعف الرواية سنداً موجباً لردّها، وعدم جواز العمل بها، فكيف أصبح العمل بها هنا موجباً لقوّة

سندها؟ وهل أنّ الراوي الذي لم تثبت وثاقته يصبح ثقةً بمجرد عمل الفقهاء بروايته؟ نعم، يمكن العلم بصدور الرواية الضعيفة السند إذا أخذنا بمنهج العرض، ولم نجد لها منافيةً للكتاب والسنة.

وثانياً: إنّ معرفة الرواية الصادرة عن الإمام واقعاً علّقت في هذه الطائفة على أمر غير مقدور للسائل، وهو معرفة الأعدل والأوثق والأصدق، وهي ممتعة على سائر الناس، حتّى علماء الرجال؛ فإنهم إنّما يذكرون الوثاقة والعدالة فقط. هذا مضافاً إلى أنّه لا ينبغي للشارع أن يربط أمر تشخيص الرواية الصادرة واقعاً باحتمالات السائل، التي لا تعدو كونها ظنوناً لا تؤدّي إلى العلم بواقع الروايتين المتعارضتين، وتمييز الصادرة منهما عن غيرها.

وثالثاً: إنّ هذه الرواية - بطريقيها - معارضة بروايات أخرى تأمر بالتوقّف عند تعارض الخبرين، والرجوع في شأنهما إلى الإمام عليه السلام حال حضوره، أو عرضهما على محكم الكتاب والسنة في زمان الغيبة، والأخذ بالخبر الموافق لهما؛ للعلم بصدوره، وردّ المخالف لهما؛ للعلم بعدم صدوره. ومن هذه الروايات:

١. «إذا جاءكم حديث عنّا، فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، وإلا فقفوا عنده، ثمّ ردّوه إلينا حتّى نبيّن لكم»^(٥٢).

٢. «ما جاءكم عنّا؛ فإنّ وجدتموه موافقاً للقرآن فخذوا به، وإنّ لم تجدوه موافقاً فردّوه؛ وإنّ اشتبه الأمر عندكم فقفوا عنده، وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم من ذلك ما شُرح لنا»^(٥٣).

ورابعاً: إنّ هذه الرواية لا يصحّ الاستدلال بها أصلاً على حجّة خبر الواحد؛ لأنها نفسها لا تعدو كونها خبر واحد ظنيّ الصدور.

بيان ذلك: إنّ العلماء أجمعوا على أنّ العلم حجّة بذاته، وأنّ الظنّ بذاته ليس حجّة، وأنّ الشارع أمر بالعمل بالعلم، ونهى عن العمل بالظن. وإنّما ادّعى بعضهم أنّ الشارع المقدّس خصّص عموم الأدلّة الناهية عن العمل بالظنّ، واستثنى منها خبر الواحد الثقة، وجعله حجّة في إثبات صدور الحديث، رغم دلالة الظنيّة على ذلك.

ويردّه أنّ هذا التخصيص المدّعى لا بُدّ أن يستند فيه إلى دليل معلوم الصدور عن

الشارع، كآية من الكتاب أو رواية متواترة. والرواية المستدل بها على المدعى هنا ليست معلومة الصدور بالتواتر، وإنما هي خبر واحد مظنون الصدور. فالاستدلال بها يعني جعل الدليل عين المدعى، وهو واضح البطلان.

الطائفة الثالثة: ما دل من الروايات على إرجاع الأئمة عليهم السلام إلى آحاد الثقات من أصحابهم. وهي لا تدل على حجية خبر الثقة من أي مصدر جاء التوثيق، وإنما هي توثيقات خاصة من الأئمة عليهم السلام لبعض أصحابهم والرواة عنهم، تؤدي العلم بما يروونه عنهم عليهم السلام. فلا تدل على حجية الخبر مظنون الصدور، ولا يستفيد منها إلا من يسمع مباشرة من الموثق توثيقاً خاصاً، دون من تفصله عنه واسطة ليست كذلك. ومن هذه الروايات:

١. «عن أحمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام، وقلت له: من أعامل، أو عمّن آخذ، وقول من أقبل؟ فقال عليه السلام له: العمري ثقتي، فما أدى إليك عني فعني يؤدي، وما قال لك عني فعني يقول، فاسمع له وأطع، فإنه الثقة المأمون» ^(٥٤).

٢. «عن علي بن المسيّب الهمداني قال: قلت للرضا عليه السلام: شقتي بعيدة، ولست أصل إليك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟ قال: من زكريّا بن آدم القمي، المأمون على الدين والدنيا» ^(٥٥).

٣. «عن عبد العزيز بن المهدي... وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته، قال: سألت الرضا عليه السلام فقلت: إني لا ألقاك في كل وقت، فعمن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبد الرحمن» ^(٥٦).

٤. «عن مسلم بن أبي حية قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام في خدمته، فلما أردت أن أفارقه ودعته، وقلت: أحب أن تزودني، فقال: انت أبا بن تغلب؛ فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما رواه لك فاروه عني» ^(٥٧).

ولأن هذه الروايات محدودة بزمان المعاصرين للرواة الموثقين توثيقاً خاصاً فقد طرح الشارع قاعدة أخرى لتحصيل العلم بصدور الرواية أو عدم صدورها، ممتدة على طول الزمان، وهي قاعدة عرض الرواية المظنونة على الكتاب والسنة؛ لتحصيل العلم بصدور الرواية الموافقة لهما، وتحصيل العلم بعدم صدور المنافية لهما.

ومنه يتضح أنه لم يتم دليل على حجية خبر الثقة، فضلاً عن أن تكون أدلتها

من الكثرة والقوة بحيث لا تقاومها أدلة قاعدة العرض على الكتاب والسنة. وعليه فإن تقديمه لدليل حجّة الخبر على دليل القاعدة لا يمكن المساعدة عليه؛ لأنّ الثابت بالأدلة على عكس ذلك تماماً؛ لما تقدّم من أنّ الروايات الدالة على قاعدة العرض معلومة الصدور؛ لأنها متّفق على نقلها من قبل جميع فرق المسلمين؛ ولأنّها منقولة بطرق متواترة، وهي أيضاً معلومة الدلالة على وجوب العرض، فتكون سنّة تقف إلى جانب الكتاب في عرض مظنون الصدور عليها، ولزوم الأخذ بما يوافقها وردّ ما يخالفها. وأما حجّة الخبر فإنّه لا دليل عليها من الكتاب. وما استدلّ به عليها من الروايات فقد تقدّم النقاش في دلالتها. مضافاً إلى كونها أخبار آحاد لم تبلغ درجة التواتر المفيد العلم بصدورها. فيكون الاستدلال بها على حجّة خبر الواحد دوراً باطلاً، وعرضها على الكتاب والسنة يجعل أمرها أسوأ؛ لأنّه يخرجها من كونها مظنونة الصدور إلى كونها معلومة عدم الصدور.

والحاصل أنّه لا دليل على حجّة الظنّ بصدور الرواية الحاصل من خبر الثقة، ليكون مخصّصاً لعموم الأدلة الناهية عن العمل بالظنّ.

وأما ما ذكره رحمته الله من «أنّ المقصود من قاعدة العرض هو عرض ما كان غير معلوم الصدور عنهم، وأنّه إنّ وجد له قرينة وشاهد معتمد فهو، وإلاّ فليتوقّف فيه؛ لعدم إفادته العلم بنفسه، وعدم اعتضاده بقرينة معتبرة»، فلا بدّ من التعقيب عليه بالقول: إنّ غير معلوم الصدور عنهم رحمته الله منحصرٌ بخبر الواحد ليس إلّا، سواء أكان المخبر ثقة أو غير ثقة، وإنّ القرينة والشاهد المعتمد منحصرٌ أيضاً في الموافقة والمخالفة للكتاب والسنة فقط؛ إذ إنّهما هما المتفرّعان على العرض.

وتجدر الإشارة في ختام البحث إلى ملاحظتين مهمتين:

الأولى: إنّ التخصيص عبارة أخرى عن استثناء بعض الأفراد من شمول الحكم الثابت للعامّ لها، وقد اتّفقوا على أنّ تخصيص الأكثر مستهجنٌ عرفاً، وأنّ المتعارف استثناء بعض الأفراد مع بقاء غاليّتها تحت حكم العامّ المستثنى منه.

وفي مورد البحث نسأل: ما هو الظنّ الذي استثنى خبر الثقة من عموم النهي عن العمل به، وبقيت معظم أفرادها تحت عموم ذلك النهي؟

إنّ قيل: إنّ الظنّ بصدور الرواية عن المعصوم عليه السلام قلنا: إنّ هذا الظنّ لا منشأ له

إلا خبر الثقة، فإذا جَوَّز الشارع العمل بهذا الخبر لم يبقَ فردٌ آخر من أفراد هذا الظن؛ لكي يكون محكوماً بعدم الحجية.

وإن قيل: إنَّ الظنَّ بثبوت الحكم الشرعي، النَّاشئُ إمَّا من الظنِّ بصدور الدليل (الرواية)، وإمَّا من الظنِّ بمدلول الدليل، إذا كانت دلالته بالظهور، بادعاء أنَّ دلالة الظهور على مراد المتكلم ظنيَّة، ولكنَّ الشارع جعل هذه الدلالة حجةً في إثبات المراد الواقعي للشارع، قلنا: إنَّ هذا ينتهي بنا إلى نتيجةٍ لا تخلو من الغرابة، وهي أنَّ الأدلة الشرعية الناهية عن اتِّباع الظنِّ ليست ناظرةً إلى المجال الشرعي، وإنَّما هي تحرِّم العمل بسائر الظنون بشرط كونها بعيدةً عن أحكام الشارع، وأمَّا الظنُّ المتعلِّق بإثبات تعاليم الدين والأحكام الشرعية فإنَّه ليس منهيّاً عنه، بل هو حجةٌ واجبة الاتِّباع!

وهذا يعني أنَّ ما ادَّعَوْا أنَّه استثناءٌ تحوُّل إلى قاعدةٍ تقوم عليها جميع عمليَّات الاستنباط. ولأجل ذلك ادَّعَوْا أنَّ المجتهد في عملية الاستنباط يقول: هذا ما أدَّى إليه ظني، وكلَّ ما أدَّى إليه ظني فهو حكم الله في حقِّي.

وهذا ما لا يمكن الموافقة عليه؛ لأنَّه يعني تجاهل جميع الأدلة الناهية عن العمل بالظنِّ في مجال التشريع، على الرغم من كونها معلومة الصدور والدلالة، وكونها عامّةً بنحوٍ لا يقبل التخصيص والاستثناء.

الثانية: إنَّه بعد إبطال القول بحجِّية خبر الثقة لا يبقى هناك قاعدة لنقد الروايات سوى قاعدة العرض على الكتاب والسنة؛ فإنَّها هي القاعدة الوحيدة المعلومة الصدور عن الشارع.

ولتحديد مدلول هذه القاعدة الكاشف عن المراد الواقعي للشارع يجب أن نبدأ بما هو معلومٌ بتصريح علماء اللغة من أنَّ معنى (المخالف) هو المنايعة، فيبقى الموافق شاملاً لكلِّ من المطابق والمخصَّص.

وأما الظنُّ بصدور الرواية المخصَّصة على الرغم من عدم منافاتها لعموم الكتاب والسنة فإنَّه لا سبيل إلى الخروج منه إلا بقاعدة العرض نفسها، فإنَّها شاملة لكلِّ ظنٍّ، بما في ذلك الظنُّ بصدور الرواية المخصَّصة؛ فإنَّ كان الخاصُّ منافياً لآيةٍ أخرى من الكتاب أو منافياً للسنة علمنا بعدم صدوره، وإلاَّ كان معلوم الصدور.

● قواعد العلم بالحكم الشرعي، قراءة مختلفة

ولدينا شاهد واقعي على هذه القضية وهو رواية (نحن معاشر الأنبياء لا نورث)، التي أريد بها تخصيص عموم أدلة التوارث بين الأقارب، بإخراج الأنبياء ﷺ منهم، فإنه لم يثبت وضعها إلا بمنافاتها لآيتين أخريين تتصان على ثبوت التوارث بين الأنبياء، كما تقدّم ذكره، والحمد لله أولاً وآخراً.

المواشم

- (١) سنن أبي داود، ح ٤٩١٧.
- (٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٢.
- (٣) البرقي، المحاسن ١: ٣٢٤، ح ٦٥١.
- (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٤٠، ح ٣٣١٥.
- (٥) المصدر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة) ١: ٢٣٧.
- (٦) المصدر السابق ١: ٢٣٧.
- (٧) الفضلي، دروس في أصول فقه الإمامية ١: ٣٢٦.
- (٨) المصدر السابق ١: ٣٣٠ - ٣٣١.
- (٩) المظفر، أصول الفقه ٣: ١٤٧.
- (١٠) دروس في علم الأصول ١: ٢٣٩.
- (١١) أصول الفقه ٢: ١٤٧ - ١٤٨.
- (١٢) دروس في علم الأصول ١: ٢٤٢.
- (١٣) المصدر السابق ١: ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (١٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ظهر).
- (١٥) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ١: ٢٢٨ - ٢٢٩، تصحيح: نجوى ضو.
- (١٦) الجصاص، الفصول في الأصول ١: ١٧.
- (١٧) المستصفى من علم الأصول ١: ٢٢٨ - ٢٢٩.
- (١٨) المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٢٥٧.
- (١٩) المصدر نفسه.
- (٢٠) السيوطي، مفتاح الجنة في الاعتصام بالسنة: ٤٣.
- (٢١) العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ١: ٧٦.
- (٢٢) الفتني، تذكرة الموضوعات: ٢٨.
- (٢٣) كشف الخفاء ١: ٧٦.
- (٢٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ٢: ١١٩١.

- (٢٥) البيهقي، دلائل النبوة ١: ٢٧؛ مفتاح الجنة: ٣٠.
- (٢٦) جامع بيان العلم وفضله ٢: ١١٩٠.
- (٢٧) الشوكاني، إرشاد الفحول: ١٥١؛ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢١٤.
- (٢٨) وقد أوردتها جميعاً في كتابي إثبات صدور الحديث: ٢٦٦ - ٢٧٨.
- (٢٩) سنن الدارقطني ٣: ٤٥١، ح ٤٣٩٦؛ كنز العمال ١: ١٩٦.
- (٣٠) الشافعي، الأم ٧: ٣٠٨.
- (٣١) سنن الدارقطني ٤: ٢٠٨؛ مفتاح الجنة: ٤٥.
- (٣٢) الكليني، الكافي ١: ٦٩، ح ٥.
- (٣٣) تفسير العياشي ١: ٨؛ تفسير البرهان ١: ٦٨.
- (٣٤) الكافي ١: ٦٩ ح ٢، المحاسن ١: ٣٥٢.
- (٣٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١١٨، ح ٢٩.
- (٣٦) القاسم بن محمد بن علي، الاعتصام بحبل الله المتين ١: ٢١.
- (٣٧) مسند أحمد بن حنبل ٤: ١٣١؛ سنن أبي داود ٤: ٣٠٠، ح ٤٦٠٤.
- (٣٨) إرشاد الفحول: ١٤٧.
- (٣٩) نهج البلاغة: ٤٣٤.
- (٤٠) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ١: ٤٩ - ٥٠.
- (٤١) فرائد الأصول ١: ٢٤٥.
- (٤٢) فرائد الأصول ١: ٢٥٠ - ٢٥١.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) المعجم الوسيط، مادة (خلف).
- (٤٥) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢١، ح ٤٠؛ الاحتجاج: ٣٥٧.
- (٤٦) وسائل الشيعة ٢٧: ١٢٢، ح ٤١؛ الاحتجاج: ٣٥٧.
- (٤٧) راجع وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٨، ح ٥؛ ١١٢، ح ١١٩؛ ١٢٠، ح ٣٧؛ ١٥٥، ح ٣.
- (٤٨) عوالي اللآلي ٤: ١٣٣، ح ٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، ح ٢.
- (٤٩) وسائل الشيعة ١٨: ٧٥ - ٧٦، ح ١.
- (٥٠) فرائد الأصول ١: ٢٩٧.
- (٥١) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٢.
- (٥٢) وسائل الشيعة ١٨: ٨٠، ح ١٨.
- (٥٣) وسائل الشيعة ١٨: ١٢٠، ح ٣٧.
- (٥٤) الكافي ١: ٣٣٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٣٨، ح ٤.
- (٥٥) رجال الكشي ١: ٨٥٨؛ وسائل الشيعة ١٨: ١٤٦، ح ٢٧.
- (٥٦) رجال الكشي ٢: ٤٨٣؛ ٩١٠؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٨، ح ٣٤.
- (٥٧) رجال الكشي ٢: ٣٣١؛ ٦٠٤؛ وسائل الشيعة ٢٧: ١٤٧، ح ٣٠.

الفكر الإسلامي والفكر العلماني

مطالعة في مواطن الائتلاف والاختلاف

د. مخلص السبتي^(*)

مقدمة

نستهدف هنا ثلاثة أهداف أساسية:

1. توظيف الخبرة الإنسانية لخدمة الفكر الإسلامي.
 2. توظيف الفكر الإسلامي لخدمة الفكر الإنساني (باللغة التي يفهمها).
 3. محاولة المساهمة في نزع الصراع المحتدم (على المستويات الفكرية والسياسية...) بين فئتين عظيمتين من المسلمين: فئة العلمانيين؛ وفئة الإسلاميين.
- ينطلق البحث من فرضية مفادها أن داء تقمُّص القداسة الذي أصاب المسيحية وعصف بالكنيسة هو نفسه الذي أصاب التاريخ الإسلامي وعصف بمركز الخلافة، وبأغلب الفرق الإسلامي عبر التاريخ، مثل: الخوارج، وما تلاهم من فرق متشعبة، كالعلوية والمنصورية والخطابية...إلخ.
- ما مدى صحة هذا الطرح؟ وهل يمكن مقارنته بالأحاديث الاستشراعية للنبي ﷺ: (لتتبعن سنة من كان قبلكم...) ^(١)، و(أن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين: اثنتين وسبعون في النار، وواحدة في الجنة) ^(٢)؟
- في البداية ينبغي التأكيد على أن فهم أهداف العلمانية ومراميها يقتضي فهم الواقع الذي جاءت العلمانية في أوروبا لمجابهته. ونحن نزعم أنه نفس الواقع الذي جابهته الكثير من نصوص القرآن والسنة وتصرفات الخلفاء، واقع اتسع بادعاء العصمة والقداسة عبر آيتين اثنتين:

(*) أستاذ الفكر والحضارة في جامعة الحسن الثاني - الدار البيضاء. من المغرب.

١. عصمة وقداصة الراهب أو الإمام أو الولي القطب.
٢. عصمة وقداصة الرأي ما دام صادراً عن مستند من نص ديني، ولو لم يتم النظر إلى الشخص في ذاته على أنه مقدس أو معصوم^(٣).

إشكال في الغرب

تضرب العلمانية جذورها الأولى إلى عمق الدين المسيحي؛ إذ لم يأت عيسى عليه السلام بهدف تأسيس دولة أو تبليغ شريعة^(٤)، بل أتى للدعوة إلى نبذ الوثنية، ولنشر التوحيد، مع تصحيح القيم الأخلاقية، والدعوة إلى المحبة والسلام.

فكانت رسالة عيسى إذن رسالة روحية مكملة للدولة والشرعية، وغير معادية لهما. وفي الوقت ذاته كانت تعمل على التمييز المستمر ما بين دولة قيصر ودعوة عيسى؛ حتى لا تختلط الدعوة المقدسة بالدولة المدنسة (profane).

ومع مرور العهود أنتجت الدعوة مؤسسة قوية لها أموال طائلة، وإقطاعات شاسعة، وميليشيات مسلحة، وهي الكنيسة التي سيطرت سيطرة كاملة ومطلقة على الدولة وملوكها وساستها، وأخضعت المجتمع لنظام صارم يبجل الروح، ويلغي المصالح الدنيوية والمادية، ويقف في وجه تطور العلوم والمعارف غير الدينية.

وبذلك تشكلت حركة العلم والدين القانون، وأصبحت الكنيسة هي المتحكمة في الأنفس والأرواح، عبر رهبانها وقسيسها، حتى أن إيمان المسيحي لم يكن ليصح إلا بالمرور عبر وصاية الراهب، التي تفرض قسراً على الأتباع، وهي تشبه وصاية الآباء على أبنائهم القاصرين. ومن يبحث في دلالات ومرجعيات المصطلحات الكنيسة المستعملة من أب وابن، وأحياناً أخت وأخ، يدرك عمق الهوة الفاصلة بين رجل الدين ولو كان في أسفل السلم الهرمي للكنيسة ورجل الدنيا العادي.

فرجال الدين والرهبان إذن هم الوسطاء الذين ليس منهم بُد؛ لكي يكون الإنسان مؤمناً، وهم المتحكمون في إيمان المؤمن، منذ أيامه الأولى عبر التعميد إلى نهاية حياته عبر مباركته أو طرده من الملوكوت، مروراً بإمكانية تبشيره أيام حياته بمغفرة الذنوب أو متابعتة بالتفتيش عن آرائه ومعتقداته، وتطهيره بالتعذيب والإحراق بالنار، إذا كان «مجدفاً» مخالفاً لآراء الكنيسة المقدسة.

● الفكر الإسلامي والفكر العلماني، مطالعة في مواطن الائتلاف والاختلاف

على أن مصدر الانحراف الذي بدأ بفترة قصيرة بعد عيسى عليه السلام لم يكن في ذات الدين، ولا حتى في وجود الإكليروس الديني، بل في حرص هذا الإكليروس على استملاك الدين والدنيا استملاكاً نهائياً، واحتكار معرفتهما احتكاراً مطلقاً ومشروعاً، والصدور في ذلك عن طريق مقدّس لا يقبل المراجعة أو المحاسبة؛ إذ هم الرهبان المتحكّمون باسم الله، والمترجمون لإرادته، وأي مخالفة لهم تعتبر مخالفة لإرادة الله وتوجيهاته.

وقد أثّرت هاته الفلسفة الإطلاقية العرفاتية على:

١- مصادر الدين ونصوصه

فأقرّت المجامع الكنسية أناجيل، وأقصت أخرى، من دون أيّ سند علمي أو توثيقي. وحرمت ترجمة الكتب المقدّسة من اللاتينية إلى غيرها من اللغات الأوروبية؛ إمعاناً في احتكار الدين ووسائل معرفته.

٢- الإبداع الفكري والعلمي

إذ تبنّت الكنيسة الآراء الأرسطية، وأضفت عليها من القداسة والرهبة ما جعل مخالفيها كفاراً هراطقة، ولذلك قتلت العلماء واضطهدتهم، وأحرقت المفكرين والمخالفين.

٣- التعايش الاجتماعي

حيث تمّ اضطهاد المخالفين من اليهود والمسلمين وأتباع المذاهب المسيحية المخالفة، وتمّ حظر التعامل التجاري معهم، وطردهم من وظائفهم، وإخضاعهم للمبادئ الكنسية بالقوة، والسعي المحكم إلى تغيير أسمائهم وأديانهم بالإكراه. ومن جهة أخرى أدّى تحالف الكنيسة مع الإقطاعيين إلى استضعاف فئات واسعة من العبيد وصغار التجّار والحرفيين، وغصب أموالهم وأعراضهم،... إلخ، فانتفى بذلك التعايش الاجتماعي بين المذاهب المسيحية، وبينها وبين الأقليات الدينية التي تعيش بينها.

٤. النظام السياسي

صاغ رجال الكنيسة النظرية الشيوقراطية، وهي ما يعرف بالحكم بالحقّ الإلهي المقدّس. وبمقتضى ذلك صار الحاكم يحكم الشعب بتوجيه من الإرادة الإلهية. وبذلك لم يكن لشخصٍ أو هيئة أن يعارض الحاكم؛ لأنه هو المجسّد لإرادة الله، وهو الذي يحكم باسم الله ونيابةً عنه. وأعلى معارضة للحاكم تسقط في الكفر، وتوجب لصاحبها اللعن والإخراج من الملكوت.

ولم يكن رجال الدولة، من أمراء ونبلاء وغيرهم، ليتقبّلوا بيسرٍ تحكّم رجال الدين بهم، بل انخرطوا في صراعاتٍ طويلة أدّت في الأخير إلى انتصار رجال الدولة «العلمانيين» على رجال الدين «اللاهوتيين». ولم يكن الأمر رفضاً للدين من جانب العلمانيين، بل كان الجميع ينتهي بقوةً ويتعصّب إلى الدين المسيحي. فالعلمانية لم تكن استبدالاً لثقافة دينية بثقافة أخرى لا دينية^(٥)، بل محاولة للرجوع بالمسيحية إلى سالف عهدها.

ومن هنا نفهم كيف أن العلمانية تحوّلت إلى مصدر للقيم الإنسانية الثابتة في الثقافة الغربية، بما أنها شرط للقضاء على الظلم والاستبداد، وتحرير للعقل، وترشيد للعمل الإنساني، وأصبحت فلسفة عامّة توجّه الوعي الاجتماعي والسياسي وجهته العقلانية العلمية، وتبعده عن التصورات الخرافية التي تعيق فهم الحياة وتطويرها. إنها في المرجعية الغربية ليست فقط النقيض المواجه للشيوقراطية المستبدّة، بل أيضاً هي المواجه لتحريف الدين والتزيّد فيه. فلم يكن لها من مبررٍ في المجتمعات الأوروبية لولا ذلك السلطان القاهر الذي ألّه الرهبان، ومنحهم الحديث باسم الله ونيابةً عنه، وصدق الله العظيم إذ يقول: ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١).

إشكال الشرق

ظهرت الحاجة إلى التمييز بين حكم الله في الشيء وحكم الإنسان منذ فترة مبكرة، حيث نزل القرآن في العهد المكي داعياً إلى عدم الحديث باسم الله ونيابة

عنه في غير ما شرّع أو أخبر عنه، فإن حدث شيء من هذا فهو كذب وافتراء به عليه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ ♦ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيُفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾ (النحل: ١١٥ - ١١٦).

فبعدما بيّن الله عزّ وجلّ هنا ما حرّم على المسلمين دعاهم إلى عدم التزّيّد عليه بالتشريع نيابة عنه، فإن حدث هذا كان كذباً وافتراء عليه.

كما أننا نجد الرسول ﷺ يميّز بين حكمه الخاص الذي يصيب ويخطئ وحكم الله عزّ وجلّ المطلق فيقول: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إليّ، ففعل أحدكم أن يكون ألحن بحجّته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار»^(٧).

ويقول في حديث تأبير النخل: «إن الظنّ يخطئ ويصيب، ولكن ما قلت لكم: قال الله، فلن أكذب على الله»^(٨).

والرسول يرّبي أصحابه على اعتبار هذا الفارق، فحينما أمر بريدة على سرية نهاه أن ينزل عدوّه إذا حاصروهم على حكم الله، وقال له: «فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا، ولكن أنزلهم على حكمك وحكم أصحابك»^(٩).

لكنّ سنة الله لا بدّ أن تتم، ولا بدّ أن يأخذ التاريخ مجراه، فتتطبق على المسلمين سنّة الله في الذين خلّوا من قبل: «لتتبعنّ سنّة من كان قبلكم حذو القدّة بالقدّة»^(٩)، فيقدّسوا آراء شيوخهم وأئمّتهم. وهنا نذكر الخوارج والمنصورية والخطابية والإسماعلية والباطنية...، ثم بعد ذلك البابية والبهائية والقاديانية،... إلخ.

أما في العالم السنيّ فالمتأمّل في تجربة الطرق الصوفية يلحظ نشوء منهج جديد منذ فترة مبكّرة من تاريخ التصرّف، هو منهج «الحقيقة»، الذي زاحم منهج الشريعة أحياناً، وأقصاه في معظم الأحيان.

وهذا المنهج يقوم على مبادئ الذوق والإلهام، الأمر الذي مكّن كثيراً من شيوخ الطرق من الادّعاء أنهم على صلة مباشرة باللّٰه، وبذلك أصبحت إلهامات الشيخ وأحلامه هي مصادر العلوم والمعارف الدنيوية والأخروية. ومن شيوخ الطرق من كان

يدّعي أنه يلتقي برسول الله ﷺ يقظةً، لا مناماً، فيخبره ويأمره وينهاه. خُذْ مثلاً على ذلك: الشيخ أبو العباس التيجاني، الذي قال: «أخبرني الرسول ﷺ قائلاً: بعزة ربي يوم الاثنين ويوم الجمعة لم أفارقك فيهما من الفجر إلى الغروب، معي سبعة أملاك، وكلّ مَنْ رآك في اليومين تكتب الملائكة اسمه على ورقة من ذهب، ويكتبونه من أهل الجنة...»

وكان التيجاني يقول: مَنْ ترك ورده وأخذ وردنا، وتمسك بطريقتنا هذه الأحمدية المحمدية الإبراهيمية الحنفية التيجانية، فلا خوف عليه ولا من الله ولا من رسوله ولا من شيخه أيّاً كان، من الأحياء أو من الأموات، أما مَنْ أخذ وردنا وتركه فإنه يحلّ به البلاء دنيا وأخرى، ولا يموت إلا كافراً قطعاً، وبذلك أخبرني سيد الوجود ﷺ يقظةً، لا مناماً»^(١٠).

ولقد أصاب هذا المنهج الإلهامي الصوفي نجاحاً في أغلب مناطق العالم الإسلامي، وتطوّر لكي يشكل لنفسه بناء فلسفياً متكاملاً يقوم على إلغاء العقل، وإحلال «الذوق» مكانه.

وبذلك يصبح «الذوق» هو نقطة بداية المريد والمتعلّم والذي يرتقي في المقامات حتّى يصبح هو «الله»، وحينما يرتفع به ذوقه إلى هذا «المقام» نجده لا يتردد في إعلانه على الناس في مجالسهم ومنتدياتهم بصيغ تتفاوت بحسب الظروف والمناسبات؛ فمرة يفهمهم أنه «ما في الجبة إلا هو»، ومرة يصبح بكلام لا لبس فيه «أنا الله».

بهاته الوسيلة منح الشيوخ والأولياء والأقطاب والأغوات لأنفسهم سلطاناً روحياً مهيمناً، بحيث لم يكن يصحّ أن يظل المؤمن بغير شيخ، ف «مَنْ لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان». وهذا الشيخ هو الذي يمنح للمريد «الإذن» في ذكر ربّه، ويربي روحه ويرعاها. لهذا يتحمّم أن يكون المريد بين يدي شيخه «كالميت بين يدي غاسله؛ لأنه هو الأدرى بروحه، وما يصلحه، ودينه، وما يستقيم به».

فالشيخ بذلك هو صاحب السلطان الروحي الذي لا يستقيم إيمان المؤمن بدونه، ولا يصحّ سيره إلى الله إلا على نهجه وتحت وصايته، بل إنه كثيراً ما استمرت وصاية الشيخ وسيطرته على الأتباع حتّى بعد موته، فيقدّس قبره ويعظّم، وتشدّ إليه الرحال، وتقام له المواسم، ويرجى في المهمّات والملمّات....

● الفكر الإسلامي والفكر العلماني، مطالعة في مواطن الائتلاف والاختلاف

وهكذا أصبح الأئمة والشيوخ والأقطاب متحكمون في الناس باسم الله، وأي مخالفة لهم تعدّ مخالفة لأصول الدين وثوابت العقيدة. ومن الطبيعي أن تحاول هاته الفلسفة الإطلاقية العرفانية التأثير على:

١- مصادر الدين ونصوصه

قادت الصراعات السياسية بعض المسلمين إلى أن يصرّحوا بأن القرآن قد أصابه الزيادة والنقصان. وهكذا نجدهم يروون: لو قرئ القرآن كما أنزل لأفيتنا فيه مسمّين». وعن أبي جعفر عليه السلام قال: «لولا أنه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجب»^(١١).

وكان منهم من يحتج بظاهر القرآن على باطن أهوائه، ولا يخفى بعد ذلك صنيع الذين وضعوا الحديث؛ لبيان الفضائل أو لترجيح الآراء^(١٢).

٢- النظام السياسي

يحدثنا التاريخ أن محنة خلق القرآن إنما كان سببها الافتناع برأي اجتهادي على أنه هو الحق، وإقصاء الآراء الأخرى؛ بصفتها باطلاً يجب التقرب إلى الله بمحاربة أصحابه والتضييق عليهم. وهكذا اعتبر المأمون الإمام أحمد من أهل الجهالة والضلال عن الدين والتوحيد^(١٣).

هذا النسق المأموني لم يكن شاداً خلال تاريخ الخلافة، بل نقيضه هو الشاد الذي لا يقاس عليه، حتّى أن برهان غليون ليقول عن حق: كان السلطان مسؤولاً أمام الله، ومن يكون مسؤولاً أمام الله لا يمكن أن يكون مسؤولاً أمام العبد، أو أن يقبل السؤال أمام الرعيّة، حتّى كادت مخالفة السلطان تتحوّل مهما كان ظلمه أو كفره إلى مخالفة الدين. وفي هذه الحالة ليس أمام الناس من وسيلة لمقاومة الظلم إلاّ الإرجاء، والدعاء على الملوك أو لهم... فبديل ذلك... كما قال بعض الفقهاء - الفتنة المدمّرة. وهذا هو الذي جعل الأدبيات السياسية الإسلامية بصفة عامة أقرب إلى فلسفة النصيحة منها إلى العلم السياسي الحقيقي^(١٤).

٣- التعايش الاجتماعي

من الواضح أن ادّعاء احتكار الحقيقة كان ولا يزال السبب في تمزيق وحدة المجتمعات، وضياع قواسمها المشتركة. وهكذا يحدثنا التاريخ عن صراعات دامية وقعت بين العامة من أتباع الشافعية والحنفية، أو بين الحنابلة والشافعية، أو بين السنة والشيعة... ويذكر التاريخ أن الحرب بين الدولة العثمانية السنية والدولة الصفوية الشيعية قد دامت زهاء ٢٠٠ سنة، مما تسبّب في تفكك المجتمعات الإسلامية، وضياع الثقة بين فئاتها، حتّى أنه في نهاية القرن الماضي كانت العديد من المساجد لها أربع محاريب، لكلّ مذهبٍ محرابٌ خاصّ به.

٤- الإبداع العلمي والفكري

واضح إذن أن كلّ الانحرافات السابقة، سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو على مستوى العلوم الشرعية، قد ألقت بظلالها على العقل المسلم، فنشأت لديه ثنائية متقابلة (دين/دنيا). فطالب الدين لا يكون إلا زاهداً في الدين... كما تمّ حثّ الناس على الخمول؛ باعتباره من لوازم التوكّل، وتمتّ محاربة الشرع والعقل بالدعوة إلى وجوب أن يكون مصدر المعرفة هو الذوق، فهو الحقيقة المطلقة، أما الشرع فإنّما هو لعوامّ الناس، لا لخاصّتهم، ويلائم المبتدئين، لا الراسخين. وأما العقل فحجابٌ كثيف مانع من التعرّف إلى الحقيقة، ولذلك تأوّلوا قول الله عزّ وجلّ ﴿اذهبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ﴾ فقالوا: فرعون هو العقل.

وبهذه الطرق بدأ الناس يبدعون في ما أمر الشرع بالتوقّف عنده، ويتوقّفون عمّا أمر الشرع بالاجتهاد فيه، ففضا الجمود والانحطاط في أرجاء العالم الإسلامي.

مقارنة

واضح إذن أن الواقع الذي جابهته العلمانية في أوروبا هو نفس الواقع الذي جابهته الكثير من نصوص القرآن والسنة وتصرفات الخلفاء الأوائل، واقع اتّسم بادّعاء العفة والقداسة، عبر تقديس الراهب أو الإمام أو الوليّ القطب، أو عبر تقديس الرأي ما دام صادراً عن مستند ديني، قوياً كان أو ضعيفاً في دلّالته، واقع اتّسم

كذلك ببناء هرمي ديني غير دنيوي، من دون أيّ مستندٍ من وحي أو تبليغ. فللكنييسة بناؤها الهرمي الذي يقوم على الأخت والأخ والراهب والباب والقدّيس... إلخ، وللطريقة بناؤها القائم على المريد فالمقدّم فالشيخ فالقطب فالغوث، والبهائية لها بناؤها كذلك المكون من الباب وباب الباب وبهاء الله والقدوس... إلخ^(١٥).

إنه الانحراف نفسه وقع في أوروبا، فكانت عبودية الإنسان لرجال الدين، ووقع في العالم الإسلامي، فكانت عبوديته للأئمة والخلفاء وللأقطاب والأولياء. وهذا سرّ نبوءة الرسول ﷺ حين قال: «تركبن سنن من كان قبلكم حذو القذة بالقذة». والقرآن الكريم يوضح سنن من كان قبلنا، فيخبر عنهم أنهم ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (التوبة: ٣١). ولذلك فمن دعائم توحيد الكلمة بين سائر أهل الكتاب: «اليهود والنصارى والمسلمون»، أن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران: ٦٤).

إن النتيجة واحدة بين هؤلاء وهؤلاء، وهي السقوط في تأليه الإنسان، بإضفاء القداسة على شخصه أو رأيه، مع ما يستتبع ذلك من احتكارٍ للحقيقة، وتبريرٍ للسلط والظلم، وتبريرٍ للانحراف، وسفك الدماء بالجهاد، أو مواجهة الهرطقة والزندقة، مما يحول الحياة الاجتماعية والسياسية إلى مرجل دائم الغليان بالصراعات الحادة التي لا تكاد تنتهي بعض فصولها إلا لكي تبدأ أخرى، ويحول الحياة الدينية والعلمية إلى طقوس ومراسيم فارغة، وتلاوات وتراتيل غامضة، تكرر وتعاد من دون النظر في محتواها، ولا التفكير في توثيقها، فتتضرب ينابيع الإبداع، وتتجمد العقول، وتخمل الهمم.

ولقد رأينا في التاريخ الغربي أن العلمانية شكّلت أداة إجرائية حاسمة لتصحيح الانحراف، وإن لم تكن شاملة ولا كلية. أما في التاريخ الإسلامي فكانت المعركة فيه سجلاً، حيناً ينتصر اتجاه العقل والعلم الدين، وأحياناً ينهزم. وكان الانهزام بسبب غياب حلٍّ إجرائي يترجم الفلسفة الأصولية في التفرقة والتمييز إلى واقع عملي. فكان العمل الفكري والسياسي، سواء داخل أو خارج السلطة، يتحرك في غالب

أمره خارج إطار هذا التمييز، وندرت. وأحياناً انعدمت. استدراكات تماثل أو تقارب استدراكات الخبّاب بن المنذر وأبي ياسر وعمر ومالك...^(١٦).

ولا يسعنا. ونحن نصل إلى مواطن الاختلاف بين الفكرين الإسلامي والعلماني. إلا أن نقرر أمرين اثنين نرى أنّهما في غاية الأهمية:

أولاً: لم يحمل دعاة العلمانية في العالم الإسلامي همّ تبيّنها وإخضاعها لعقيدة الأمة ورغباتها ومتطلبات واقعها. ولهذا السبب أتت العلمانية محمّلة بملاسلات وحيثيات واقع غير واقعها، وبثنائيات غير ثنائياتها، ثنائيات مبنية على التقابل والتناظر بين الدين والدنيا، والدين والعلم،... إلخ، فصارت بذلك ملازمة للاختراق الثقافي.

ثانياً: لم تخرج العلمانية عن سنة التطوّر، فأصابها ما يصيب جميع الأديان والفلسفات من ضروب الغلو والتطرف، وأصبح اللاديني يتّخذها ذريعة لإقصاء الدين عن الدولة والمجتمع، وأضحّت بذلك نظرية نفي الدين مضادّة للدين تتّخذ لنفسها صبغة الإطلاقية والثبات، وبعبارة أخرى: أصبحت «ثيوقراطية مضادّة»، لا تمثّل رغبات عموم الناس بقدر ما تمثّل أهواء ومعالج فئات ضيقة احتكرت الحديث عن الدين، واعتبرت أهواءها في ذلك مطلقة لا تقبل المراجعة.

وليس من شكّ عندنا أن هذا الغلو لا يقتضي منا نفض أيدينا من الفكر العلماني بأكمله؛ إذ لو دعونا إلى ذلك لكانت دعوة الداعين إلى تجاوز الأديان مجتمعة. لأن الكثير من أفرادها مغالون متطّعون. محقّة وصادقة، والأمر غير ذلك.

إذن فيجب أن تتفرّع فئات من العلماء ورجال الفكر من كلّ الأديان والاتجاهات لتجديد تراث الإنسانية، وتنقيته من شوائب الغلو والتطعّ، وإدامة فاعليته؛ من أجل خير الدين والدنيا.

الهوامش

- (١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، باب ١٥؛ ومسلم: ٢٦٦٩؛ والترمذي: ١١٨٠.
- (٢) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب شرح السنة، رقم ٤٥٩٦؛ وابن ماجه في سننه، في كتاب الفتن، الباب ١٧، رقم ٣٩٩١.
- (٣) قد تعدد الآراء المستخلصة من النص، إلى حدّ التناقض أحياناً، من دون أن يكون أيّ منها مقدساً أو مطلقاً، وإنما تنحصر القداسة في ذات النص، وفي عبارته، لا في الانطباعات التي تحصل حوله.
- (٤) نجد في إنجيل متى، منسوباً إلى قول عيسى: «لا تظنوا أنني جئت لأنسخ الشريعة أو أقوال الأنبياء، أنا جئت لا لأنسخها، بل لأكملها. أقول لكم الحق: ما دامت السماء في الأرض موجودة فلن يسقط من الشريعة حرف واحد ونقطة واحدة، بل يتم كل شيء» (إنجيل متى، إصحاح ١٧ - ١٨).
- (٥) برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين: ٣٥٥.
- (٦) رواه مالك وأحمد والشيخان عن أم سلمة.
- (٧) رواه أحمد وابن ماجه من حديث طلحة.
- (٨) أخرجه مسلم في كتاب الجهاد؛ وأبو داود في كتاب الجهاد.
- (٩) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام، باب ١٥.
- (١٠) د. تقي الدين الهلالي، الهدية الهادية إلى الطائفة التيجانية: ١١ - ٢٥.
- (١١) الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ١: ٣٧.
- (١٢) محب الدين الخطيب، الخطوط العريضة: ١٥.
- (١٣) برهان غليون، نقد السياسة: ٦١٤ - ٦١٥.
- (١٤) انظر: عبد المنعم النمر، نظرية الملخص: ٦٣.
- (١٥) محيي الدين الخطيب، البهائية: ١٨٠.
- (١٦) الأول سأل الرسول ﷺ يوم بدر، حين أنزل الجند: يا رسول الله، أرايت هذا المنزل، أمناً أم نزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم فيه أو نتأخر، أم هو الرأي والمكيدة والحرب؟ والثاني أكد أن الخليفة خليفة رسول الله، وليس خليفة لله؛ والثالث رفض أن يكتب الكاتب بين يديه (هذا ما أرى الله عمر)...

القيم الصوتية وآفاقها الجمالية

دراسة في ضوء النص القرآني

أ. كواكب صالح مهدي محمد (*)

أ. م. د. أزهار علي ياسين (**)

مدخل

إنّ اللغة - أي لغة - وسيلة خطابية مهمتها الأساس الاتصال والإفهام بين الأفراد، التي تعتمد في تكوينها على الأصوات الكلامية، حيث تكتسب الألفاظ دلالاتها من جرس هذه الأصوات. لذا كان للدراسة الصوتية جدوى كبير في بيان المعاني وجماليتها الأداء. ولقد كان للبعد الصوتي في السياق القرآني أثرٌ فعّال في صياغة المعاني، بالاعتماد على الدقة في اختيار الأصوات، حتّى أخذت هذه الأصوات مساحات كلامية بارزة، اتّسمت بكثافة الحضور الفاعل في بناء المعنى وتصدير الخطاب.

ولذا انمازت هذه الأصوات في الخطاب القرآني بميزات، منها:

أولاً: ميزة احتوائية، احتواء المعنى الذي يقصده المتكلّم ويبيغي إبرازه إلى المتلقي بمعنيّة تضافر الأصوات مع بعضها. الغاية من ذلك الإيصال والإفهام من خلال منطوق النصّ.

ثانياً: ميزة إيحائية؛ إذ تسهم المنظومة الصوتية في الخطابات القرآنية بالتنويه إلى معانٍ أخرى تتوارى تحت ظلال المعاني الظاهرة؛ لسبر أغوارها ومكائنها، حيث «تكمّن أهمية الصوت في قدرته الإيحائية التجريدية، وفي ما يكوّنه في النفس المتلقية

(*) طالبة ماجستير. من العراق.

(**) أستاذة وباحثة في الدراسات القرآنية. من العراق.

من صورٍ ورؤى يهتَزُّ لها السامع»^(١).

وبتضافر هاتين الميزتين، «بوصفهما منطقتين مكتظتين بالشعرية أكثر من سواهما»^(٢)، ستتولّد ميزةٌ أخرى، هي:

ثالثاً: ميزة جمالية. فللصوت في النصّ القرآني طاقات جمالية محتشدة، تعزز سمة التأثير على المتلقّي في ضوء إجراءات خطابية معينة مرهونة بالسياق أو المقام، مهمتها قناعة الآخر بمضمون هذا الخطاب. ولا يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل أن يتحسّس هذا المتلقّي النصّ بذائقته الذهنية، متطلّعاً إليه بتفاعله معه، فيتلذّذ في تلقّيه، ويستشعر حلاوته وطلاوته، فيحدث عندئذٍ تجاذب بين الذائقة المتلقية للمخاطب والنصّ، بعيداً عن التنافر والانكماش، حتّى يضحى المتلقّي موضوعاً آخر للخطاب. فليس غاية الخطاب هاهنا الإيصال والإفهام، بل الغاية الاستغراق في تأمل الآيات، وتدبّر النصوص، واستذواق جماليّتها، في ضوء تمازج الأداء الصوتي والمعبر الدلالي. فيصبح الصوت في النصّ القرآني المقدس عامل جذب للمتلقّي؛ لمعرفته. أي النصّ.. واستحضار مداركه، وتدبّر محتواه وفلسفته.

إنّ الأسس الجمالية التي تطرحها المنظومة الصوتية في النصّ القرآني الكريم، بمصاحبة المكونات الدلالية، تقود المتلقّي إلى الانفتاح على هذا النصّ، وتقضي حقيقته أو حقائقه المتعدّدة مؤطّرة بشعوره بانسيابية الأفكار إلى ذهنه، بل واستفزاز هذا المتلقّي لغرض تحقيق الاستجابة المطلوبة؛ لأن هذه الصور الصوتية التي تخرج إلى الواقع المادي المنطوق المحسوس تقترن معها على الدوام أحداث نفسية تصاحب عملية استقبال الكلام، فهي بمثابة ردّ فعل واقعي تجاه ما يستقبله السامع أو المتلقّي. فهذه الأصوات تشكل علامة فارقة وبارزة في استكناه المعاني.

المبحث الأول: التلوين الصوتي وظلال المعنى

للقرآن الكريم تقنية خاصة في استعمال اللغة على المستويات اللغوية جميعها، ومنها: المستوى الصوتي، فينوع في استعمال الأصوات على نحو بليغ، لا يخلو من جمالية وإيحائية على مستوى المفردة والتركيب في الآية والسورة. إلّا أنّ ذلك مشروطٌ بالأداء السليم للكلام، من لفظ ونبر وتنغيم يترك أثراً نفسياً لدى السامع، ويستحوذ

على أحاسيسه، ويستتطق عقله^(٣).

و«أهل هذه اللغة قد يصلون إلى إبانة أغراضهم ممّا يحبونه في الكلام في ما تقدم منه ويتأخّر بعده، وبما يدلّ عليه الحال، فإنّ لها في إفادة المعنى تأثيراً كبيراً»^(٤). ولا يخفى أن طرق أداء الكلام تتعدّد أغراضه في ضوء الأداء الصوتي، من تنعيم يصاحب الكلام. فالأداء الصوتي في الأمر يختلف عنه في الاستفهام والنهي والنداء. فالمفردة والأداة في اللغة لها قوالب خاصة وهوية مميزة، وباختلاف القالب اختلفت الهوية، ومن ثم اختلف المعنى؛ إذ إنّها تمنح التركيب المصدر بالأداة مثلاً تلويحاً مختلفاً يجعل الأداة والجملة المركّبة معها يعبران عن أكثر من حالة، وبذلك يخرج الأسلوب المعروف إلى أساليب شتى. وفي أحيان أخرى تكون قرينة التنعيم أعظم أثراً من القرينة اللفظية، أي الأداة، بحيث تجرّد الأداة والجملة المركّبة معها من المعنى الذي تحمله^(٥). فموسيقى الكلام تلوّن النطق وتمنحه معاني محدّدة بحسب السياق والمقام، ولا يتأتّى النطق الصحيح إلّا بمراعاة النغم، وبه يتضح المعنى، وبدءاً من أصغر جزء تكويني للغة، وهو الصوت، وما يحمله من صفات، وما يصاحبه من حركات، فهو المكوّن الأساس للفظ، وترابط الألفاظ فيما بينها؛ لتؤدي وظيفة الإيصال إلى المتلقّي من المرسل فحوى الرسالة ومضمونها. لذا سنبدأ بأبعض حروف المد^(٦)، وهي الحركات، ثم ندرج إلى الصوت واللفظ والتركيب في الآية، آخذين بنظر الاعتبار الإيقاع والتناسب والتلاؤم بين اللفظ والمعنى؛ لأنّ التلويح في أدوات اللغة من حركة وصوت ولفظ وتركيب في الخطاب القرآني عموماً، وفي الخطاب الخاصّ بالمرأة خصوصاً، من ميزاته تلك التي لا تقبل الجدل.

أدوات التلويح الصوتي

هذه الأدوات هي جزئيات التركيب أو النظم مكوّنة من وحدات، هي «الحركة، الحرف، الكلمة، ثمّ التركيب بما يحمل من علاقات صوتية متداخلة»^(٧). وسوف يتمّ تناول هذه الجزئيات على وفق المزايا الأسلوبية التي اختصّت بها في ضوء العلائق الصوتية والدلالية معاً.

العدول في الحركة

للحركة في اللغة دورٌ فاعل في توجيه المعنى؛ لما تحمله من شفافية وانسيابية من الناحية الصوتية؛ حيث إنها تلقي بظلال المعنى في أذن السامع، فتحاكي مشاعره؛ إذ «تشكل الحركات أو الصوائت القصيرة عنصراً أساسياً في اللغة الإنسانية. وهذه الحركات بنوعها: الصرغي؛ والأعرابي، ضرورة لا بُدَّ منها لوصل الكلام. فهي بذلك تؤدي وظيفة صوتية إلى جانب وظيفتها الدلالية على المستوى الصرغي والأعرابي»^(٨).

فالصوامت تؤدي المعنى الأصلي للمفردة، وتقوم الصوائت بتعديل المعنى وتخصيص الدلالة. «فدلالات الألفاظ لا ينماز بعضها عن الآخر بتركيبه البنائي فقط، إنما يتغاير عن طريق تغاير الحركات، وإن تشابهت البنية واتحدت»^(٩). ولا شك أن جمالية اللفظ أو التركيب «يرجع في ناحية من نواحيه إلى رشاقة الحركة والاقتصاد في الجهد العضلي»^(١٠). إنَّ العدول من حركة إلى أخرى لا بُدَّ أن يضيف نوعاً من الجمالية الظاهرية المتمثلة في الصوت، والمعنوية المتمثلة في الدلالة. وهذه من الأساليب اللغوية البلاغية المستعملة في الذكر الحكيم بشكل لافت للنظر.

وقد كان له حضور بارز ومكثف في الخطاب الخاص بالمرأة في القرآن الكريم.

ونبدأ بالخطاب الخاص بالعلاقة الاجتماعية التي نظمت تنظيمًا دقيقاً في القرآن الكريم، وهي العلاقة الزوجية؛ إذ يطالعنا لفظ خاص بالمرأة، وهو «صَدَقَاتِهِنَّ»، بضم الدال، إذ عدل باللفظ من الفتح إلى الضم، حيث يأمر الله عز وجل في ضوئه الرجال بإيتاء النساء مهورهنَّ كاملة^(١١) غير منقوصة؛ إذ قال تعالى: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (النساء: ٤). ومعنى «الصدق ضد الكذب»^(١٢)، «والصداق صداق المرأة، سُمِّي بذلك لقوته، وأنه حق يلزم»^(١٣)، وهو مأخوذ من الصدق أو الصدقة^(١٤)، فقد فرض الله سبحانه وتعالى الصداق للنساء على الرجال، وجعله من بنود عقد النكاح بين الطرفين؛ «لأن دخوله بينهما دليل صدقهما في موافقة الشرع»^(١٥)، «فكان هبة منه سبحانه وتعالى لهنَّ، لا هبة من أزواجهنَّ»^(١٦). فنلاحظ أن الضمة لقوتها، مقارنةً بمثيلاتها: الفتحة والكسرة^(١٧)، أضافت للمفردة معنى أقوى؛ إذ إن الصدقة تؤخذ عن طيب نفس، دون

تحديد المقدار، وفيها تطهير للنفوس: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (التوبة: ١٠٣). وصادق المرأة هو أيضاً تطهير للنفوس، وتعبيد لمسلك الحياة الزوجية، فقد «آثر الإسلام هذا المبدأ لكي لا تكون البيئة العائلية والحياة الزوجية ميداناً لسلسلة من القوانين والمقررات الجامحة، بل يكون مسرحاً للتلاقي العاطفي والإنساني، وتسود هذه الحياة المحبة، جنباً إلى جنب مع المقررات والأحكام الحقوقية»^(١٨). لذا جعله فرضاً^(١٩)، على الزوج تأديته، ولا يجوز أخذه إلا برضاها، فقال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً...﴾ (النساء: ٤)، فإن أكله لا يجوز مهما كان: ﴿وَلِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً...﴾ (النساء: ٢٠). لذا وافق هذا اللفظ الضمة كونها أقوى الحركات، وترافق أقوى المعاني^(٢٠). وجمع صدقة صدقات، كما ورد في القرآن الكريم في آيات كثيرة، وجمع صدقة صدق للكثير، وفي أدنى العدد أصدقة، إلا أنها جاءت هنا على جمع الإناث (صدقات)، والبناءان السابقان هما الغالبان^(٢١)، فيوجد للمفردة معنى أقوى؛ إذ إن الصدقة تؤخذ عن طيب نفس، دون تحديد المقدار، وفيها تطهير للنفوس، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا...﴾. كما أن جمع الصلوة يدل على السلامة^(٢٢).

كذلك نرى في التعبير القرآني عدولاً من حركة الفتح إلى الضم، الذي هو أثقل الحركات في الاعتبار الصري^(٢٣)، في كلمة ﴿كُرْهاً﴾؛ إذ يقول عز من قائل: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا...﴾ (الأحزاب: ١٥)، فقد ناسبت ما تشعر به الأم في حملها من مشقة، وما تكابده من آلام الوضع والرضاعة؛ ذلك لأن معنى الكُرْه بالضم المشقة^(٢٤)، أو «هو ما أكرهت نفسك عليه»^(٢٥). فالآم غير مكرهة على الحمل، بل راغبة فيه، على الرغم مما تعانيه من آلام وآهات كثيرة، فهي من أكرهت نفسها عليه. ولم ترد هذه المفردة بهذه الصورة إلا في هذا المورد، ولكنها وردت مواضع أخرى، إلا أنها جاءت بالفتح. والكُرْه بالفتح يدل على خلاف الرضا والمحبة^(٢٦)، فهو تكلف الأمر مجبراً عليه، أي «ما أكرهك غيرك عليه»^(٢٧)، وهذا ناسب قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كُرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ...﴾ (النساء: ١٩)، فقد كان الرجل

في الجاهلية إذا مات حميمه وله امرأة ألقى الرجل ثوبه عليها، فورث نكاحها بصدّق حميمه الذي كان أصدقها، فكان يرث نكاحها كما يرث ماله، أي «فأخذوهنّ على سبيل الإرث وهنّ كارهات لذلك، أو مكرهات»^(٢٨). ولا يجوز عضل المرأة بإمساكها حتّى تموت فيرثها^(٢٩)، والفعل فيها فعل المجبر؛ لأنّ فيه مشقة نفسية عليها^(٣٠). وهذه دلالة الفتح، فهو «فعل المضطرّ»^(٣١). وكراهة النفس على شيء لا تميل إليه لا شكّ أنه أمرّ وأقسى. فالصوت (الحركة) أسهم في معرفة الفرق بين اللفظين، وإنّ كان المعنى الأصل واحداً للكُره والكُره، وهو الكراهة والغلظة^(٣٢)، ولم تتغيّر بنية المفردة، إلّا أن الحركة أضفت معنى دلالياً أكثر دقّة. ولا شكّ أن هذا الفرق في الحركة يشكّل نوعاً من الإثارة لدى المتلقّي باستفزاز مشاعره؛ لمعرفة المقصود من هذا التباين، ومن ثم يثير مشاعره وأحاسيسه. وفي الآية نفسها يلحظ العدول من حركة الكسر إلى الفتح بوصفه أخفّ الحركات^(٣٣) في لفظ (حملته)، بفتح الحاء في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمَلاً خَفِيفاً فَمَرَّتْ بِهِ...﴾ (الأعراف: ١٨٩)، والحمل بالفتح «ما كان في بطنٍ أو على رأس شجر»^(٣٤)، فهذا اللفظ يستخدم في الأشياء المحمولة في الباطن، كالولد في البطن، والماء في السحاب، والثمر في الشجر. يقال: حملت المرأة إذا حبلى، وكذا حملت الشجرة إذا أخرجت ثمرها، ولذا يتعدّى بالباء، فيقال: حملت به في ليلة كذا وموضع كذا^(٣٥). وهكذا تأتي حركة الفتح للدلالة على الحمل في البطن يقول الله تعالى: ﴿...حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً...﴾ (الأحقاف: ١٥)، و﴿...وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ...﴾ (الطلاق: ٤).

أما (الحمل) بكسر الحاء فهو ما كان على الظهر، أو ما ظهر فوق الرأس. فهذا اللفظ بالكسر يستعمل في الأثقال المحمولة في الظاهر، كما في المحمول على الظهر^(٣٦)، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَنْتَ أَثْقَالاً مَعَ أَثْقَالِهِمْ وَلَيُسْأَلُنَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...﴾ (العنكبوت: ١٣).

إنّ هذا التباين في المبنى، بالعدول من حركة الكسر إلى الفتح، أحدث تغيراً في المعنى؛ إذ يفهم مما سبق أن حمل البطن أخفّ وطأة من حمل الظهر. وهذا هو واقع حال الأمّ عندما تحمل جنينها بين أحشائها أياماً وشهوراً، مع ازدياد وزنه، فهي لا

تستثقل هذا الحمل، بل تكون فرحة سعيدة به، أما مَنْ يحمل ثقلاً على ظهره أو رأسه فلا يكاد يصمد يوماً أو ليلة. وبناءً على ذلك، وفي ضوء ما سرد من آيات، يلحظ أن لفظة (الحمل) بالكسر جيء بها في مقام الذم والتحقير والتوبيخ، أما (الحمل) بالفتح فجيء به للدلالة على المدح. فالفارق بين الحركتين واضحٌ وجميل، ومَنْ يتلقّى هذا الخطاب يجد نوعاً من الإثارة؛ إذ جعل هذا الخطاب حمل المرأة خفيفاً لا تحسّ به حتّى لا تنفر منه، وبهذا تكون ديمومة الحياة، ويجعل المتلقّي يقارن بين الحملين، ويرى قدرة الحقّ تبارك وتعالى، حتّى ينتبه أنّ ما يحمله من خطايا سوف يتعبه يوم القيامة، بينما حمل الأم سوف ينجيها؛ لما جعل لها من الثواب يوم الحساب.

هذه التبدلات في الحركات؛ لإعادة إنتاج معانٍ جديدة، حقّقت آفاقاً جمالية منحت المتلقّي استيعاباً مركزاً ومكثفاً؛ لأنها تغدّي إحساسه بمعاني الكلمات ودلالاتها والتفاعل معها إيجابياً. وهذا التغاير في الحركات أصبح ظاهرة أسلوبية تلمح في الخطاب الخاصّ بالمرأة في أكثر من موضع؛ لتشكّل معادلاً صوتياً يحمل طاقات إيحاءية ونفسية، حيث تفصح الحركة هنا عن علاقة (مبدع الخطاب) ب (متلقّي الخطاب). فعندما نتبصّر بعض الآيات بعين المتأمّل ندرك أن الله تعالى لم يخلق الإنسان ذليلاً خاضعاً لغيره، بل نجد القرآن الكريم يكرّمه ويشرفّه باختيار اللفظ المناسب لذلك، كما في قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ (الإسراء: ٢٤). فجيء بلفظ (الذلّ) بضمّ الذال من الذلة، أي أن يتذلّل، وليس بذليل في الخلقة^(٣٧). فالذلّ هنا خلاف العزّ، والذلّ أيضاً ما كان على قهر، أو بمعنى اللين والانقياد والتذلّل والتواضع^(٣٨). إذاً ناسب هذه الحركة الخطاب الخاصّ بالوالدين؛ لأنّ التذلّل لهما والتواضع معهما ابتغاء مرضاة الله من أسمى مراحل العشق الإلهي، الذي ارتبطت وحدانيّته ببرّ الوالدين، فأوصى بهما، وحثّ على طاعتهما بلبين وانقياد. أمّا الذلّ بالكسر فهو خلاف الصعوبة، ويُقال للداية: ذلول، ولما وطئ من الأرض ذلّ، وذلّ القطف تدلّى. وهو أيضاً بمعنى الضعف والمهانة^(٣٩)، فناسب حركة الكسر لكّل ما يدلّ على الانكسار والمهانة والضعف، كما ورد في قوله تعالى: ﴿...وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذُّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاؤُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ٦١)، و﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذُّلَّةُ أَيْنَمَا تُقِفُوا...﴾ (آل عمران: ١١٢)، فالذلّ بالضم

والذلّ بالكسر متطابقان في المعنى الأول، وهو التذلُّ والانقياد، إلا أن الأول يكون في الإنسان السويّ، وليس الذلّ في خلقته، والثاني في الإنسان غير السويّ وباقي الكائنات؛ لأنّ ذلك في أصل خلقها؛ إذ ذلّلها الله لعباده.

وتستوقفنا أيضاً لفظة الهوان بضمّ الهاء وفتحها، فحصل تمايز في الدلالة، كما في الآية المباركة: ﴿يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ...﴾ (النحل: ٥٩). «والهون بالضمّ هو الهوان، وهو نقيض العزّ»^(٤٠)، فكأن عزّته بالولد وذله بالأنثى، وكلّ من عند الله، وهو أعلم بما يقتضي الحال.

أما الهون بالفتح فهو السكينة والوقار، أو الرفق والدعة، ورجل هين: وقور وساكن^(٤١)، وبه وصف الله عباده المخلصين، فقال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان: ٦٣). وهذا من سمات عباد الرحمن، ذكوراً وإناثاً، وقد شرفهم في نسبتهم إلى الرحمن. «إنهم يمشون مشية سهلة هينة، ليس فيها تكلف ولا تمبيع، وليس فيها خيلاء ولا تبجّح ولا تصعّر خدّ ولا تخلع أو ترهل. فالمشية - ككلّ حركة - تعبير عن الشخصية، وعما يسكن فيها من مشاعر النفس السوية المطمئنة الجادة القاصدة، [التي] تخلع صفاتها على مشية صاحبها»^(٤٢).

فقد ناسبت الفتحة هذا الوصف الجميل للصالحين، وخفّة ظلالهم على الأرض، وبالمقابل ناسبت الضمة حال مَنْ يكره نعمة الله عليه، ويعمد إلى دسّها في التراب، وحرمانها من نعمة الحياة التي وهبها الله لها. وهكذا صورت حركة الضمّ حالة الاضطراب التي يمرّ بها المبشّر بالأنثى. وأوحّت حركة الفتح إلى المدح والقبول من الله تعالى.

لقد شكّل العدول من حركة إلى أخرى نسقاً بارزاً ومهيماً أسلوبياً في الخطاب القرآني الخاصّ بالمرأة. وتجليات هذا النسق الأسلوبي عزّز القيمة الجمالية في هذه النصوص؛ إذ أدّت الحركات أدواراً دلالية وإيحائية حقّقت التواصل المطلوب مع هذه النصوص. يتجلى ذلك في بيان الفرق بين (كَبَرٍ)، بكسر الباء، و(كَبَرٍ)، بضمّها. فالأولى يراد بها التقدّم في السن^(٤٣)، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ

لَهُمَا أَفٌ وَلَا تَنْهَرُهُمَا... ﴿ (الإسراء: ٢٣)، وكأنَّ الكسرة ناسبت التقدم في السن؛ لما فيه من ضعف وانكسار، وهذا حال الوالدين عند بلوغهما الكبر؛ أما الثانية فالمراد منها «الأمر العظيم»^(٤٤)، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ...﴾ (الأنعام: ٣٥).

ومن المواضع التي أثرت فيها الحركة في الخطاب القرآني الخاص بالمرأة تلك التي وافقت صوت امرأة الخليل صلوات الله عليهم أجمعين؛ إذ قال تعالى: ﴿فَأَقْبَلَتْ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا...﴾ (الذاريات: ٢٩)، الصرّة بفتح الصاد الصباح والجلب، يقال: أقبل في صرّة، في شدة وصياح، وصرّت الأذان يسمع لها طنيناً^(٤٥)، و«سمعت صرّة القوم أي ضجّتهم»^(٤٦). ومعنى الآية: ضربت بكفيها على وجهها مع إصدار صوتٍ مميّز، «وهذا مستعمل في الناس حتّى الآن»^(٤٧). «والصرّة بالكسر هو شدة البرودة»^(٤٨). والمعنى الجامع لكلا اللفظين الشدة، ولكن باختلاف ماهيتها. فالفتحة رافقت الشدة في الصوت، والكسرة دلّت على الشدة في البرد. وقد ناسبت الفتحة فعل المرأة لحفّتها في اللفظ.

ولا نذهب بعيداً عن البرد، فتبحث في الفرق الأسلوبية بين (قَرَّ)، بفتح القاف، و(قُرَّ)، بضمّها، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى...﴾ (الأحزاب: ٣٣). وقَرَّ بالفتح من الاستقرار، و«قَرَّ الرجل يقرّ من الوقار والسكينة والوداعة»^(٤٩)، وقَرْنَ في بيوتكنّ يعني اجلسن^(٥٠)، فقد ناسبت الفتحة المراد من اللفظ؛ إذ إن الجلوس في البيت غير عسير على المرأة. «والقَرُّ بالضمّ البرد، والقُرّة ما يصيبه منه، وقر عليه الماء أي صبّ»^(٥١)، ومنه أخذت قُرّة العين، أي برودتها، «أصلها من البرد، وهو يقتضي السكون»^(٥٢)، فالعين إذا سرّت سكنت، وذلك عندما ترى ما تحبّ، والضمّ ناسب البرد الذي يجبر على السكون، «والقُرور هو الدمع البارد يخرج مع الفرح»^(٥٣)، لذا ناسب قوله تبارك وتعالى: ﴿فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا﴾ (مريم: ٢١)، وكذلك قوله تعالى بحقّ أم موسى عليها السلام: ﴿...فَرَجَعْنَاكَ إِلَى أُمِّكَ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ...﴾ (طه: ٤٠)، أي تفرح؛ لأنه نفى الحزن عنها في الآية، وقوله في زوجات النبيّ عند التخيير بين الطلاق والبقاء في عصمة رسول الله ﷺ: ﴿...ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ...﴾ (الأحزاب: ٥١). وقد ناسب هذا اللفظ حال المرأة؛ لما تملكه من عواطف

● القيم الصوتية وأفاقها الجمالية، دراسة في ضوء النص القرآني

وأحاسيس، فتتقلب بسرعة مع تقلب الأمور، فهي تحزن بسرعة لفقد شيء ما، وتفرح بسرعة عندما تسترده وتطمئن عليه. وهكذا نرى أن «الحركة... على صغرها وسذاجة شكلها تترك في الأذان أصواتاً مميزة، كأنما هي ترجيعات أصوات في نسق دقيق، تمثل أصوات الماء الجاري في جداول وسواق، لا يعوقه شيء، وأعذب بصوت الماء الجاري في أذان مَنْ يصغي إليه»^(٥٤)، فضلاً عن دورها الوظيفي الفعّال في المعنى والدلالة.

وهكذا عمد السياق القرآني إلى كسر رتبة المتوَقَّع اللفظي بالتنوع الحركي للفظ الواحد، تناسب مع كفاءة المبدع واستحقاقات الخطاب، فشكّل ملمحاً جمالياً بصياغة فنية خدمت المعنى والأداء بتوازٍ خلاق، ممّا أفصح عن إثراء المعجم القرآني بوافر الدلالات والإيحاءات.

ظاهرة التنوين

هي ظاهرة من ظواهر اللغة العربية الجميلة، التي تضفي نغمة موسيقية خاصة على النص؛ لما تحمله من صفات، كونها نوناً ساكنة في أواخر الكلمات. وأصل التنوين «نون ساكنة، زائدة، تلحق آخر الأسماء لفظاً، لا خطأً ولا وقفاً»^(٥٥). والتنوين لفظٌ مشتقٌّ من نونٍ، ونونته أدخلته نوناً بمعنى النون تنويناً إشعاراً بحدوثه؛ لأنه مصدر فيه معنى الحدوث^(٥٦).

ولا تظهر جمالية التنوين إلّا في الكلام الموصول؛ إذ «تعدّ نون التنوين خاضعة أيضاً لنظام المقاطع في الكلام»^(٥٧). والذي يبيّن تلك الحركات انسجامها مع ما يجاورها من حروف، مع ما تحمله من صفات ومخارج تساعد في تشكيل نغمات متفاوتة، فهي تارة تدغم فيطول صوت الغنة فيها موحياً بنبرة شجية معبرة، وتارة يخفى الصوت مع أصوات خاصّة فيعطي النصّ دلالة مختلفة، وتارة يقلب إلى صوت آخر يعبر عن معنى آخر، وأخرى يظهر بصورة جليّة بملامحه الخاصة. وقد عدّ بعض الباحثين التنوين من العلامات الزائدة أو الشكلية، جيء به ليكون علامة فارقة بين المنفصل والمتصل، أو بين الأسماء والأفعال والمعارف والنكرات، لذلك يلحق المنفصل دون المتصل، والاسم دون الفعل، والنكرة دون المعرفة^(٥٨). وبرّر سيبويه هذا الصنيع بقوله:

«فالتتوين علامة للأمكن عندهم، والأخفّ عليهم، وتركه علامة لما يستثقلون»^(٥٩). غير أن الأمر يبدو على خلاف ذلك. فبعد مطالعة مواضع التتوين في القرآن الكريم، وخصوصاً في الخطاب الخاص بالمرأة، تبين أن التتوين بوصفه صوتاً ساكناً له تأثيران:

الأول: تأثير سمعي.

الثاني: تأثير دلالي.

فالتتوين صورة سمعية تحوي «ذلك الرنين المعبر عنه بنون زاخمة ساكنة»^(٦٠). فهو نسقٌ لساني قائم على «التصويت والترنيم»^(٦١). لذا فهو مثيرٌ سمعي له وقعه على النفس؛ لما تحدثه غنة النون الساكنة عند سماعها من فرق في التنغيم والشجن، كما أنه صدى إيقاعي يتزامن مع إيقاع الألفاظ السابقة له واللاحقة، حتى وُصِفَ بأنه «علامة على الغنائية والرشاقة والانسحاب السهل، كما تتساب الأنغام على تأدية العازف وترنم المغني»^(٦٢). كما أن التتوين مثير دلالي؛ لأن هذه النون الساكنة غير زائدة، «بل من بنية الكلمة المنونة؛ لأنها تدل على معنى زائد على الأصل، وتكسب اللفظ معنى أوسع وأخصّ، وكأنه حرف أضيف لتكامل العبارة التي هي صدى يصور صوت النفس وانفعالها»^(٦٣). لذا فهو من العلامات الوظيفية التي تؤثر في تماسك النص؛ لأنه يفصح عن نشاط داخلي في التعبير، يترجم بهذه النون ذات الغنة الجميلة. وقد فصل الأصوليون في دلالات التتوين، وتبعهم بعض المفسرين وأهل اللغة. فتراوحت عندهم بين التفخيم، والتعظيم، والتبهم، والإيجاز، والتخصيص، والوحدة، والتكبير^(٦٤).

لقد أفاد تتوين الضمّ التفخيم في لفظة (نسوة) في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ...﴾ (يوسف: ٣٠)، فهنّ لسنّ كالنساء الأخريات، بل كنّ من حظوة المجتمع ونخبته آنذاك. لذا وردت هذه اللفظة بصيغة الجمع الدالّ على القلة^(٦٥)، فهنّ يمثلنّ نساء الكبراء والأمراء^(٦٦). من هنا تأثرت امرأة العزيز بقولهنّ، فاعتدت لهنّ متكاً... فالتتوين أفصح عن تفخيم هذه النسوة، وربما أفصح الضمّ عن كونهنّ كنّ منغلقات على أنفسهنّ، لا يخالطنّ كثيراً؛ لتعالينّ على الأخريات ممّن هنّ دونهنّ. هذا ما رآه السيد اليزدي، حيث قال بأن لفظ (نسوة)

«اسم جنس أدخل عليه التتوين، وأفاد الوحدة»^(٦٧)، أي إنهن كنَّ في وحدة من الأمر والكيد^(٦٨). ويبدو أن إخفاء النون في الصوت الذي يليها يدل على أن المكر كان خفياً في كلامهن. ورأى بعضهم خلاف ذلك، من أن التتوين استعمل هنا في «مورد تحقير وإهانة»^(٦٩)، دون مفردة (النساء)، فقد عززت الألف دلالة الرفعة والعزة والكرامة فيهن، بخلاف الواو في (نسوة)، التي دلّت على النقيض من ذلك^(٧٠). وقد تضافرت في هذه الآية تتوينات أخرى مع تتوين الضم، كما في تتوين الفتح في (حباً)، وتتوين الكسر في (ضلال)، فأحدث ذلك تشكيلات إيقاعية جميلة، ترشّحت عنها حركية النصّ وحضوره في الذات المتلقية؛ «لأنّ التتوين حركة حياة، وحضور في الطبيعة، وخضوع لمجريات الزمان الذي هو رمز الحركة»^(٧١).

وفي قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهاً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ﴾ (آل عمران: ٤٥) جاء لفظ (وجيهاً) منوئاً بالفتح، منصوباً على الحال. وقد عدّه العلامة المجلسي دالاً على التعظيم^(٧٢). والوجيه هو الكريم، أو المنزلة الرفيعة، ومنه الوجاهة. والمعنى أنه وجيه في الدنيا بالنبوة، وفي الآخرة بالشفاعة والدرجة العالية في الجنة^(٧٣). فالتتوين قد عمق من دلالة اللفظ على التعظيم، وبالأخصّ تتوين الفتح؛ لأنّ الألف فيه تدلّ على المدى في الزمان، فهو وجيه في الدنيا بإطلاق الزمان فيها، لا في ذاك الزمان فقط؛ لأنّ «التتوين صوت، والصوت حادث زمني يخرج من مكانٍ هو داخل الشيء إلى مكانٍ آخر هو خارجه، بعامل هو الزمان»^(٧٤).

ودلّ التتوين على التعظيم أيضاً في قوله تعالى: ﴿...حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً...﴾ (الأحقاف: ١٥)؛ لما تعانیه الأمّ من آلام الحمل والوضع.

وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ...﴾ (لقمان: ١٤). فهي تعاني ما تعاني، فتضعف ضعفاً فوق ضعف، أي يتزايد ضعفها ويتضاعف^(٧٥). لذا كانت (وهناً) الأولى دليلاً على التعظيم؛ لما يحمله الألف من مدّ وتطويل، الذي رافقه الفتح الذي هو أقوى من الكسر. كما تدلّ (وهن) الثانية على تلاشي الأمر رويداً رويداً.

كذلك يأتي التتوين دالاً على التحقير والتقليل من الشأن، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ♦ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَكٍ﴾ (المسد: ٤ - ٥). ولا شك أنها صورة للتحقير. فجمال المرأة في جيدها، وجمال الجيد في تزيينه بالحلي وما شابه، وهذه المرأة زَيْن جيدها هذا الحبل المفتول من الليف^(٧٦). وقد أعطى إدغام النون بما بعدها نغمة حزينة دلّت على مدى إهانة وتحقير هذه المرأة.

وهكذا فإنّ للتتوين أوجهاً؛ لأنه بيان لمعاني ودلالات الألفاظ^(٧٧).

وقد يفيد التتوين العموم والشمول وإطلاق الدلالة فيه^(٧٨)، كما في تتوين اسم الفعل (أَفُ) في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ وَلَا تَنْهَرُهُمَا...﴾ (الإسراء: ٢٣). فقد أفادت التتكير والعموم؛ لأن أف تامّة، «وإنما يدخلون التتوين في ما جاء من الأصوات ناقصاً، كالذي يأتي على حرفين، مثل: مه وصه وبخ، فيتمّ التتوين لنقصانه عن أبنية الأسماء»^(٧٩). وهو صوت يدلّ على التضجّر والتملّل. والمعنى أنّ الله سبحانه وتعالى بالغ في التوصية بالوالدين، فلم يرخص للأبناء في أدنى كلمة تصدر عن المتضجر مع موجبات الضجر ومقتضياته^(٨٠). ورأى أحد الباحثين المحدثين أنّ (أَفُ) بتتوين الكسر أبلغ في التضجّر؛ لأنّ المتضجّر عبّر عن نفسه بإضافة صوت النون لتطويل اللفظ للتتويه على عمق المعنى والدلالة فيه^(٨١). وتحتل هذه النصوص جميعاً أن تكون دلالة التتوين فيها على العموم^(٨٢)، فليس المراد تخصيص الدلالة بمدلول معيّن لحدّث معيّن، «فالتتوين هو الرمز الدالّ على أنّك تريد شيئاً غير معيّن بذاته، وإنما هو مختلط بين نظرائه المماثلة له، ولا يتّجه ذهنك إلى واحد منها دون غيره»^(٨٣). ف (وجيهاً) تعني مطلق الوجاهة للنبيّ عيسى عليه السلام، لذا أردف بقوله تعالى: ﴿فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾، وكذلك الحال في (كُرْهاً)، فهو على إطلاقه في دلالته على الشدة والمشقة، و(وهناً) أيضاً لا يراد به التضييق في الدلالة.

والملاحظ أنّ بعض هذه النصوص حملت ازدواجية في التتوين، بل وتنوّعه، (نسوة، حباً، ضلالاً) - (كُرْهاً، كُرْهاً) - (وهناً، وهناً) مما حقق إشباعاً تنوينياً منح هذه النصوص تنوعاً جميلاً، حتّى يشعر المتلقّي وكأنّه يتعايش مع ثقافة وصدى هذه النصوص، فينشط خياله؛ ليرسم صورة متكاملة الأبعاد لهذه الأحداث.

الإيثار الصوتي الدلالي

لكل صوتٍ من أصوات اللغة العربية هويته الخاصة التي تميّزه عن باقي الأصوات، وبذلك يكون له أثر في النفس يحدثه أثناء النطق به. لذا كان التلوين في الأصوات ميزة أسلوبية جمالية، تتوخى الإثارة والتأثير. وكونه جزءاً من تركيب اللفظ كان أجدر بالدراسة والتدقيق؛ لكشف أسرارها الجمالية جرساً ومعنى، فتبرز في بعض النصوص «القيمة التعبيرية للأصوات، ومدى اتفاق دقة المعنى مع جرس الحرف المختار»^(٨٤). غير أن الصوت مجرداً لا تبرز فيه القيمة التعبيرية الدلالية، بل الأمر منوط بالمستوى السياقي للنصوص^(٨٥). إن التغاير في البناء الصوتي الصريح بين لفظين يستتبعه - لا شك - تغاير في المعنى والدلالة، فلا يكاد ينحصر الأمر بالبناء الشكلي. فلو قارنا بين لفظ (وصى) و(أوصى) المستعملين في القرآن العظيم بدقة متناهية يلحظ أنه جعل الأولى «للأمور المعنوية»^(٨٦)، كما في توصية الحق تبارك وتعالى الإنسان بوالديه، فقال: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا...﴾ (العنكبوت: ٨؛ لقمان: ١٤). «والوصية العهد إليهم. ووصى مشددة تدل على المبالغة والتكثير»^(٨٧)، وذلك من الإحسان إليهما والتودد لهما؛ لاستحقاقهما ذلك منه.

في حين استعمل (أوصى) في قضايا المال والدنيا، كما في الميراث، إذ يقول عزّ من قائل: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ...﴾ (النساء: ١١)، ولم تردّ أوصى في القرآن للأمور المعنوية، إلا في موطن واحد اقترنت بأمر مادي، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنِي مُبَارِكًا أَيَّنَّ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا...﴾ (مريم: ٣١)، فإنه قال: أوصاني لما اقترنت الصلاة بالزكاة، وهي أمر مادي يتعلّق بالأموال، كما هو معلوم^(٨٨). فقد أضاف صوت الهمزة نوعاً من القوة للفظ، إلا أن التشديد كان أقوى منه، خصوصاً مع الصاد ذي الرنين القوي. وهكذا يمكن أن نتبين أن ثمة علاقة وطيدة الوشائج بين المؤثرات الصوتية والدلالات، فالأصل في كلا الفعلين (وصى) ومعناه وصل شيء بآخر، ووصيت الشيء وصلته، وأرض واصمة إذا كان نبتها متصلاً، مملوءة^(٨٩)، ومنه الوصية، وهي كلامٌ يوصى به، أي يوصل به مقترناً بالوعظ والاستعطاف بالموصى به، وفيه معنى الأمر والوجوب^(٩٠). لذا جاء الفعل (وصى) مشدداً ليدلّ على التكثير والمبالغة في الوصل. لذا اختصّ بالوالدين. أما

(أوصى) فهو وإن كان يقتضي الأمر والوجوب، إلا أنه لا يدل على المبالغة. لذا اختص بالماديات، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَأْمُمُ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلَأْمُمُ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ (النساء: ١١). واستعمل الخطاب الخاص بمريم الفعل (فَأَجَاءَهَا) بدلاً عن (جاءها)؛ لتباين الدلالة بينهما، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ...﴾ (مريم: ٢٣)، فجاء من المجيء وهو بمعنى أتى، أما إضافة الهمزة فلمعنى الالتجاء الذي يعقب المجيء، والعرب تقول أجاءه إلى مكان كذا أي ألجأه إليه^(٩١). فالسيدة مريم لم تأت إلى هذا المكان فقط، بل التجأت إليه؛ لغايتين: الابتعاد عن قومها وتحاشيهم بعد أن حاصرها المخاض؛ والاستعانة بجذع النخلة على الآلام، ولتوفير الطعام لتستوي به على ضعفها. ورأى أحد الباحثين أن هذه الصيغة بمقاطعتها الأربعة (أ + جا + أ + ها) قد صورت حال السيدة العذراء تصويراً دقيقاً، فالمقطع الأول (الهمزة بحركتها القصيرة) حكى حالها وهي تشعر بألم المخاض؛ بسبب الجهد في نطق هذه الهمزة وانقطاع النفس معها، أما المقطع الثاني (الجيم مع الحركة الطويلة) فدل على انقطاع الألم عنها، ثم عاودها في المقطع الثالث (الهمزة والحركة القصيرة)، أما المقطع الرابع (الهاء مع الحركة الطويلة) فأشعرنا بانتهاء الألم بعد ولادة الوليد. وهكذا ناسبت الهمزة شدة الموقف وناسبت الهاء سهولته^(٩٢).

إن الفارق الصوتي بين بناءٍ وآخر قد يفضي أحياناً إلى معانٍ خاصة في خطاب المرأة، منها: الإيعاز بأن فعل تلك المرأة جاء مع سبق الإصرار والترصد منها، كما توحى لنا بذلك الآية الكريمة في لفظة (أَعْتَدْتُ): ﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكَأً...﴾ (يوسف: ٣١). والمعنى من الإعداد أي تعده وتتناوله بحسب الحاجة إليه^(٩٣)؛ وهناك مَنْ قال هي من العتيد، إذ يقال: «اعتدت الشيء فهو معتد وعتيد»^(٩٤)، «والمعنى أعتدت لهنّ ما يشدّ عليه الاتكاء أو بالقطع بالسكّين»^(٩٥). لقد أضاف صوت التاء قوّة أخرى للمعنى، فالإعداد كان محكماً مقصوداً، ذلك لأنها أرادت الانتقام منهنّ لما بدر منهنّ من الطعن بها، لا استضافتهنّ. ونلاحظ أن النطق بلفظ (أَعْتَدْتُ) أصعب من (أَعْدْتُ)، وفيه دليل القوة مع القصد. لذا نجد استعمال القرآن لمفردة أعتد في العذاب^(٩٦)، وأعد في النعيم^(٩٧)؛ لما لصوت التاء من صفات جعلت المفردة أكثر ثقلًا، فهو من «الحروف الشديدة»^(٩٨)، ومخرجه قريب من

مخرج صوت الدال^(٩٩). وهذا الانتخاب لهذه المفردة يثير الفضول لدى السامع، فيبحث عن سبب استعمالها في هذا الموضع الخاص بالمرأة.

وفي السورة نفسها تطالعنا مفردة قد أضيف لها صوتي السين والتاء في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ هَذَلِكَ مَنْ لُمْتُكِ فِيهِ وَكَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ...﴾ (يوسف: ٣٢). و«استعصم فلان بفلان إذا لجأ إليه واعتصم به»^(١٠٠). إن استعمال هذه المفردة على هذا النحو لم يكن اعتباطياً، بل إن للفظ مزايا قد أضافت معنى إلى معناه؛ إذ إن السين والتاء فيه للمبالغة يدلّ على الاقتناع البليغ والتحفظ الشديد^(١٠١). وفي هذا دليل بأن المراودة لم تحصل مرّة واحدة، فإن الاعتصام أيضاً كان متكرراً بتكرار الفعل. فهذا اللفظ قد عكس الصورة بدقّة متناهية، بتواليها مرّة بعد أخرى، وكأنّ هذا اللفظ يعبر عن «ملاحم المعركة التي تتكرّر ولا تتغير»^(١٠٢). فهي لم تستطع إمالة قلبه بجمالها وجاذبيتها، وتهيّة الأمور؛ لأن قلبه قد عرف الحقّ وتمسك به، فما كان يرضخ إلى الباطل بشتّى أساليبه، لذا هدّدته بالبطش والسجن. وهذا ما عكس ظلال المعنى لهذه المفردة التي عكست صورة الواقع آنذاك. وقد ذكر بعض المفسّرين «أن السين والتاء لمجرّد التأكيد»^(١٠٣). ولا ضيرَ فالتأكيد على هذا الأمر إنّما لمس بتكرار الفعل.

وفي سورة التحريم نجد أن الله سبحانه وتعالى يحمي رسوله الكريم صلوات الله وسلامه عليه، ويطلعه عما يدور حوله من أحداث، ومن أقرب الناس إليه في بيته، ويهدّد ويتوعّد مَنْ يؤذيه، إذ يقول العزيز الحكيم: ﴿إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (التحريم: ٣). فتجذبنا مفردة (تظاهرا)، والأصل «تتظاهرا»^(١٠٤)، حذفت التاء الأولى للدلالة على أن الحدث كان زمنه قصيراً، «فهو يقتطع من الفعل للدلالة على الاقتطاع من الحدث»^(١٠٥)؛ ذلك لأن الزوجين في محيط أسرة واحدة. وإنّ حذف التاء أظهر «قوة الظاء المستعلية»^(١٠٦)، وخاصّة أنها أردفت بألف ممدودة؛ دلالة على شناعة الفعل؛ لأنها خيانة؛ إذ أفشت إحدى أزواجه ما أسره لها نبيّ الله ﷺ. وأوحى صوت «الراء المكسرة»^(١٠٧) في الفعل على إمكانية تكرار هذا الفعل، لذا كان الرادع قوياً من الحقّ تبارك وتعالى في هذه الآية الكريمة.

وقد تدلّ زيادة بعض الأصوات في كلمة ما على إثارتها لمعنى خاصّ لذاته لمخاطب خاصّ بنفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (الأحزاب: ٥٠). فلفظة (يستنكحها) حملت في طياتها الكثير من المعاني الدلالية، وذلك بإضافة السين والتاء، هذه الزيادة في بنية (فعل النكاح)، وبتضافر مفردات أخرى، حملت النصّ وفرة في الدلالات، منها:

١. خروج الفعل (يستنكحها) من معنى النكاح أو حقل التزويج المتعارف عليه إلى نكاح خاصّ بدون مهر أو شهود أو وليّ. ومعنى الآية: إن أراد أن ينكحها فحلّال له أن ينكحها بدون مهر^(١٠٨).

٢. إن هذا النكاح قائم على الهبة، والهبة أن تجعل ما تملكه لغيرك بغير عوض أو مقابل^(١٠٩).

٣. إنه خاص بالنبيّ محمد (خالصة). ولذا تصدر بالنداء (يا أيّها النبيّ)، ومن ثم تخصيصه باللام وضمير المخاطبة (لك) حتّى «يرفع التوهّم»^(١١٠).

٤. إنه تكريمة من الله تعالى لحبيبه (محمد): لأجل النبوة، بمعنى «يصيرها منكوحة، ويمتلك بعضها، فتلك الهبة، أي هذا الإحلال الخالص هو خاصّ بك دون غيرك»^(١١١).

٥. يتمّ هذا النكاح بناءً على طلب امرأة بهبة نفسها للنبيّ، وأن تكون الرغبة متوفرة عنده: ﴿إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا...الآية﴾.

٦. إنه ليس حكماً خاصاً بمرأة معينة، لذا جاءت اللفظتان (امرأة) و(مؤمنة) نكرتين^(١١٢). وللسين جرس خاصّ، فهي من أصوات الصفير^(١١٣)، ولها حلاوة في اللفظ؛ لليونتها ورخاوتها، ممّا أضفى تناغماً على هذا النصّ.

وجاءت لفظة الضّر بصيغتين مختلفتين بحق المرأة في مسألة الطلاق عندما يمسكها الرجل للإضرار بها في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (البقرة: ٢٣١). ومعنى الضرار «السعي في إيصال الضرر»^(١١٤). وقد أوحى تكرار صوت الراء المكرّر بتكرار الضرر، حتّى يصل إلى الاعتداء. وفي مواضع آخر جاءت صيغة (تضار) في قوله تعالى: ﴿...لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ

بَوْلَهَا...﴾ (البقرة: ٢٣٣)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُنَّ عَلَيْهِنَّ...﴾ (الطلاق: ٦). وهنا معناه الإضرار. فنهى الأم عن الإضرار بالولد، ونهى الوالد عن الإضرار بالوالدة^(١١٥). وأوحت الرأء المشددة المسبوبة بألف الاستطالة بأن آثار الحدث باقية لزمن طويل؛ لأنها متعلقة بالرضاعة والاحتضان وما يعكسه ذلك في نفسية الوليد والأم معاً، وفي الآية الأخرى نهى تبارك وتعالى الرجال كذلك في حال الطلاق عن إلحاق الضرر بهنّ بالتضييق عليهنّ.

التلاؤم الصوتي في المفردة القرآنية

لما كانت المفردة عبارة عن نسيج من الأصوات والحركات المتتالية والمتناسقة في تآلفها، وكونها اللبنة الأساس في تكوين النصّ، كان لزاماً دراستها من جوانب عدة، فضلاً عن المعنى المعجمي الذي تمتاز به. فدراسة أصواتها تلاؤماً وتناظراً، وجرسها الموسيقي، ومحركاتها للواقع، وتكرارها، وتأثيرها بالسياق وأثرها فيه، هو ما سنتناوله في دراسة المفردة القرآنية في الخطاب الخاص بالمرأة في القرآن الكريم. راعى القرآن الكريم التوازن والانسجام بين الأصوات عند توزيعها في المفردات التي اختارها وشكّل نظمه منها، نظمها على طريقة العرب في ترك الاستثقال، وتجنب جمع الأصوات متقاربة المخارج^(١١٦)، إلا أنه يخرج أحياناً على هذا النمط؛ لما يستوجبه السياق من ذلك؛ لمقتضيات يتطلّبها المعنى، ولإلفات نظر السامع إلى التبحر في المعنى المراد، أو عكس صورة معينة عن الموقف المطروح، فيأتي بألفاظ قليلة الاستعمال؛ لثقلها، أو مفردات قد نسيت وندر استعمالها؛ كونها أنسب للمعنى المقصود.

فالجمال الصوتي في المفردة القرآنية يتأتى من التناسب بين الحروف في التأليف؛ إذ إنها تتفاوت في الصفات، وتتلون بالمخارج؛ لأن «السبب في التلاؤم تعديل الحروف في التأليف، فكلما كان أعدل كان أشد تلاؤماً»^(١١٧). إن التلاؤم الصوتي هو الذي يبعث الارتياح في النفس، لذلك وصف المتلائم صوتياً بالحلاوة والعذوبة^(١١٨). إذن الأمر المعوّل عليه هنا هو عذوبة الصوت ذاته. وهذه جمالية محسوسة؛ بسبب وقعها على الأسماع التي فيها تدرك الأبعاد. وللمجاورة أثر كبير على المفردة القرآنية من حركات وإدغام وقلب وإخفاء وإظهار؛ لما له جمالية خاصة، تثير الأذهان وتشرح الصدور.

ونظراً للطبيعة التركيبية للمفردة في اللغة العربية فإنها قد تمرّست على فنية تعادل الأصوات والألفاظ، وما ذاك إلا دلالة قطعية على امتياز اللغة العربية في مجموع أصواتها ومدرجها الصوتي^(١١٩). فالدلالة القرآنية متولّدة في ما تتضمنه المفردة من أصوات، فتعكس دلالة خاصة بكلّ لفظ؛ نظراً لموقعه من النصّ وما يحيط به من ألفاظ لها أثرها في الدلالة.

وبالوقوف على بعض الألفاظ التي وردت في الخطاب الخاصّ بالمرأة في القرآن الكريم نلاحظ أنها ثقيلة على اللسان، لكنها غير متنافرة الأصوات. وهذا الثقل إنما له دلالات خاصّة^(١٢٠)، يعكسها تسلسل الأصوات وتوافقها.

فمفردة (العضل) الواردة في توصية من الله عزّ وجلّ في المرأة، إذ قال العزيز الكريم مخاطباً: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَفْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ...﴾ (النساء: ١٩)، جعلها السيوطي «من غريب اللفظ»^(١٢١). والعضل هو أسوأ المنع^(١٢٢)، «من حبس وتضييق»^(١٢٣). وأصل العضل «موضع اللحم في الساقين»^(١٢٤)، واستعيرت لهذا؛ لأنها تشدّ الموضعين فيما بينهما. وإذا ازداد الشدّ ازداد الألم، لذا فإنّ العرب تسمي الشدائد معضلات^(١٢٥). ومنه أيضاً: «الداء العضال»^(١٢٦). ويسمّى الداهية من الرجال عضلة؛ «لأنه امتنع بداهته»^(١٢٧). وهذه المعاني كلها تؤيّد القوة والمنع. وقد حكّت الأصوات المؤلفة للفظ هذا الأمر كون صوت الضادّ من أصعب الحروف على اللسان، التي لا يستطيع التلفّظ به إلاّ العربي، ومنه سمّيت لغة العرب بلغة الضادّ. فضلاً عن صفات هذا الصوت من تضخيم وإطباق، وصفة الاستطالة التي تميّزه، وهو تطويل الصوت عند النطق به^(١٢٨). بيّد أن صوت اللام أعطى اللفظ نوعاً من المرونة؛ لأنّ الضاد استطالت لرخاوتها حتّى اتصلت بمخرج اللام^(١٢٩). أما صوت العين فإن صعوبة نطقه؛ لعمق مخرجه وسكون حركته، وكأننا نقف عليه حال اللفظ به، أوحى بقوة هذه المفردة التي جيء بها في هذا الموضع. وإنما ذلك دلالة على عظمة الأمر عند الله تعالى، إذ لا يرضى لعباده الذلّ، ولا يقبل بسلب حقّ الضعيف، وهي المرأة في هذا المقام خاصّة، وهي فاقدة لزوجها، فيأتي وريثه ليأخذها عنوة. وقد حرّم الله هذا عليهم^(١٣٠)، وإنّ كانت الآية تدلّ على التوصية بها في كلّ حين، إذ أردف القول بـ ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)، ثم أعطى أملاً

لَمْ يَكْرَهُنَّ: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً﴾ (النساء: ١٩).
ومن الألفاظ التي تحسّ حال النطق بها بشيء من الصعوبة هي مفردة (نشوزاً).
وقد وردت في القرآن بصيغ مختلفة، منها: ما ورد في حق المرأة في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ...﴾ (النساء: ١٤٨)، وقال: ﴿...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ...﴾ (النساء: ٣٤). وأصل «النشوز هو ما ارتفع من الأرض»^(١٣١). فمعنى المفردة في الآيات المباركة هو الارتفاع؛ إذ إن المرأة «ترتفع فتستعصي على زوجها»^(١٣٢)، والرجل «يرتفع فيتجافى عنها ويؤذيها»^(١٣٣). وأصوات المفردة متوازية ومنسجمة مع المعنى، إذ اجتمع صوت الغنة في النون، والتفشي في الشين^(١٣٤)، والصفير في الزاي؛ ليبهرن على اختلاف معنى الارتفاع بالقول أو بالفعل. «فقد شكل التلاؤم الصوتي بين أصوات المفردة ضرباً من التناغم، الذي جعل المفردة توحى بدلائلها من خلال الأصوات المكونة لها»^(١٣٥). فهذا الجرس القوي للمفردة، والصعوبة الحاصلة في التلفظ، يوحي بصعوبة المواقف الواردة في سياق الآيات. فاستعلاء المرأة على الرجل واستعلاء الرجل على المرأة هو من دواعي هدم الكيان الأسري، الذي يدعو الإسلام إلى إقامته، والحفاظ على ديمومته؛ لأن «الإسلام منهج حياة يعالج كلّ جزيئة فيها، ويعرض لكلّ ما يعرض لها»^(١٣٦). وقد طرح العلاج لكلا الطرفين حسب منهاج دقيق يضمن الحقوق للجميع.

وقد يوحي نظم الأصوات في لفظة ما قوة المعنى، أو استطالة زمنه، أو تكرار حدثه، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...﴾ (الأحزاب: ٥٩)، باستعمال لفظة (جلباب). وقد اختلف الناس في الجلباب على ألفاظ متقاربة، عمادها أنه الثوب الذي يستربه البدن، ولكنهم نوعوه هاهنا؛ فقليل: إنه الرداء؛ وقليل: إنه القناع»^(١٣٧)؛ وقليل: هو الثوب، أوسع من الخمار ودون الرداء. والجمع: جلابيب. وأصل معناه شيء يغشي أو يخفي شيئاً^(١٣٨). وقد تألفت المفردة من صوتين شديدين، هما: الجيم؛ والباء^(١٣٩). وقد تكررت الباء لتزيد من قوة المعنى، وهو الاعتناء بالحشمة في اللباس. وقد أضفى صوت اللام نوعاً من السهولة في اللفظ؛ لليونة اللام وجمال النغم فيها^(١٤٠). والياء المدية الداخلة على هذا

اللفظ في هذا الموضع؛ بسبب الجمع، أعطت نوعاً من الاستطالة في الزمن، ممّا يدلّ على أنّ هذا الفعل باقٍ ما طال الزمن؛ لأنه فرض. «وتكرير الباء دليلٌ على دوام الجلب واستمراره إلى أن يلزم مَنْ يجلبه. وهذا معنى الجلباب»^(١٤١).

أما مفردة التريّص بأصواتها القويّة فقد استعملت في حقّ المرأة المطلّقة أو المتوفّى عنها زوجها، بدلاً عن مفردة الانتظار؛ لما فيه من معنى الانتظار بترقّب أو توقّع لزوال أمر أو حصوله^(١٤٢). وصوت الصاد بما فيه من استعلاء^(١٤٣)، و«بجرسه القويّ إذ أدى مهمة الإعلان الصريح عن المراد في تأكيد الحقيقة، وهو يدلّك على العناية بالأمر»^(١٤٤)، فأوجب على المرأة الانتظار بترقّب. وصوت التاء المهموس أعطى أبعاداً بعدم معرفة النتيجة، فيجب عليها الترقّب بحذر ودقّة، حتى تعلم ما في رحمها، إذ قال العزيز الحكيم: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَيَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...﴾ (البقرة: ٢٢٨). فلم يوصِ الله سبحانه وتعالى أحداً بمتابعتها، بل أوكل الأمر لها، فهي أعرف بجسدها من غيرها، وحذرهما من مغبة إخفاء ما في رحمها إن كانت مؤمنة، فجعل البوح بما في بطنها من علامات الإيمان، أمّا التي توفّي عنها زوجها فقد قال: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَيَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا...﴾ (البقرة: ٢٣٤). فلماذا عدّة المطلقة ثلاثة قروء والمتوفّى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً؟ «إن وجه الأعجاز في هذه الآية الكريمة ظاهر بلا شكّ، وهي تقرير ما يسمّى بعدّة المرأة التي توفّي زوجها، حيث حدّدت بالضبط المدّة التي يصبح عندها أو بعدها الحمل يقيناً»^(١٤٥). وهذا يحفظ المرأة من الطعن في صحّة حملها، أو ينسب الولد إلى غير والده، ولم يحدّد القرآن الكريم ما إذا كانت كبيرة قد يئست من المحيض أو مضطربة أو صغيرة في السن؛ لأن هذه المدّة كافية لمعرفة وجود الجنين من عدمه.

المحاكاة الصوتية

تساهم المحاكاة الصوتية في تعزيز أسلوبية النصوص وأدبيتها، فضلاً عن مساهمتها في تأطير القيم المعنوية والدلالية؛ لتشكّل نقلة نفسية ودلالية، فيرى المتلقي النصوص بمنظارٍ آخر، فيتفاعل معها. «إن لشكل الكلمة وتأليفها قيمة أسلوبية يعطيها تناغمها مع معانيها»^(١٤٦). فتواشج الأصوات مع معانيها يساعد على إيصال

الفكرة إلى المتلقي بشكل مباشر وتلقائي؛ لأنها من «الخصائص التي تتميز بواسطتها الأصوات، ويتعلق بها نوع من المعان يسمى المعاني الطبيعية»^(١٤٧). وهنا وجب «انتقاء اللفظ بقصد استعماله عن تعمّد وحسن اختيار»^(١٤٨). ويمكن أن تكون المحاكاة أولية، وتتمثل في صياغة المفردة من أصوات تحاكي المدلول، إذ يبرز الجرس الصوتي المعبر؛ وربما تكون المحاكاة على «مستوى العبارة في السياق، أي الأصوات الموزعة في السياق، تصوّر في مجموعها الحدث تصويراً»^(١٤٩).

فللصوت في اللغة العربية برنينه الخاصّ إحياءٌ يميّزه عن غيره من الأصوات؛ بسبب الصفات المختلفة التي يمتاز بها كلّ صوت عن غيره. وبذلك يمكن الاستدلال منه على المعنى المراد إيضاحه أو إيصاله. فالدلالة الصوتية تقود إلى الدلالة المعنوية بما تعكسه من أثرٍ في التفريق بين دلالات المفردات عن بعضها، كما في الفعل (مشى) الذي ورد في موضعين في خطاب المرأة:

الأول: في وصف أخت موسى ﷺ بعد أمر والدتها لها بالتقصّي عن أخيها، إذ قال العزيز الحكيم: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ مَن يَكْفُلُهُ...﴾ (طه: ٤٠)

والثاني: بحق ابنة الصالح في قصّة النبي موسى ﷺ، إذ قال الحق تبارك وتعالى: ﴿فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَىٰ اسْتِحْيَاءٍ﴾ (القصص: ٢٥). والمشي هو التوجّه بانسياب وأناة بإيحاء الأصوات المؤلّفة لهذا اللفظ. فالميم شفوية ذلقية، والشين رخوة متفشية^(١٥٠)، وبتفشييه صور الحدث تصويراً أقرب إلى حقيقته. ومجيء الشين مردفة بالياء دلّ على «الإيحاء بطول المشي ودوامه واتّساع مداه»^(١٥١). لذا آثر القرآن الكريم هذا اللفظ المعبر عن حال الأنثى في المشي، خصوصاً في مثل هذين الطرفين، مع الخوف المسيطر على أخت موسى، والحياء الذي سيطر على ابنة الصالح، مما استدعى الأناة والتمهّل بوصفهما امرأتين رزيتين. ولو استعمل السعي لما أوحّت هذه المفردة بالمقصود؛ لأن السعي «هو غاية سرعة الحركة»^(١٥٢)، لذا جاء استعمالها في مواطن أخرى من الذكر الحكيم^(١٥٣). هذا العدول من كلمة إلى أخرى لا بُدَّ أن له أثراً معيناً في النفس، وله إحياء خاصّ لا تحمله غيرها، ولا بُدَّ أن تكون من العلو والرفعة بحيث تطابق المعنى المراد مطابقة تامة، وهذا يمنحها بُعداً دلاليّاً وجماليّاً.

فعندما تتجمع الكلمات في الجمل فإنها «تكتسب حساً موسيقياً آخر، زيادة على ما كان لها من موسيقى فردية»^(١٥٤).

ولو دققنا النظر في استعمال مفردة (الهز)، دون (الأز)، في قصة العذراء عليها السلام، على الرغم من أن المفردتين وردتا في السورة نفسها، للاحظنا محاكاة اللفظ لما انتخب إليه من معنى؛ لأن الهز هو «تحريك الشيء، كما تهتز القناة وتضطرب»^(١٥٥). فالهز للأشياء الملموسة، أما (الأز) فهو «شدة الحركة»^(١٥٦)، وجاءت للأشياء المعنوية، إذ قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَا أَرْسَلْنَا الشَّيَاطِينَ عَلَى الْكَافِرِينَ تُوْزُّهُمْ أَزًّا﴾ (مريم: ٨٣)، أي «تزعجهم وتقلقهم»^(١٥٧)، أو «تغريهم على المعاصي»^(١٥٨)، وهذا الأمر معنوي. وصوت الأزيز هو صوت غليان الماء إذا اشتد^(١٥٩)، أما الهز فهو أوفق في التعبير عن امرأة مجهدة؛ بسبب الآلام الجسدية والنفسية التي تتعرض لها، فتتهار قواها، فلا تكون قادرة على التحريك بشدة، لذا قال سبحانه وتعالى: ﴿وَهَزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ (مريم: ٤٥). وقد قارب بعض اللغويين بين الهاء والهمزة؛ لتقارب المخارج والصفات. ف «الهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين، وكأنهم خصّوا هذا المعنى - الأز - بالهمزة؛ لأنها أقوى من الهاء. وهذا المعنى أعظم في النفوس من الهز؛ لأنك قد تهز ما لا بال له، كالجذع وساق الشجرة»^(١٦٠). ولا شك أن «تلك الزاي المشددة؛ لما فيها من جهر وصفير وقوة، أعطت تطابقية وتماثلاً ما بين صوت الحرف والمعنى المراد»^(١٦١). لذا ناسب ورود الأز للنفوس، والهز للأشياء، كما في جذع النخلة في قصة العذراء.

كذلك اختار الخطاب القرآني الخاص بالمرأة لفظة (شغف) دون (شعف)، مع تقاربهما في الدلالة على عموم الحب. وأكد «بعض المفسرين أن شغف وشعف بمعنى واحد»^(١٦٢). بيد أن هناك فارقاً بينهما في مراتب الحب، فالشغف هو إحراق القلب بالحب مع وجود لذّة، أما الشغف فهو بلوغ الحب شغاف القلب^(١٦٣). «والمشغوف هو المجنون»^(١٦٤) بمن يحب. واختلف في شغاف القلب فقليل: هو «حجابه وغلافه الذي هو فيه»^(١٦٥)؛ وقيل هو الجلدة اللاصقة في الكبد^(١٦٦). قال تعالى على لسان نسوة المدينة: ﴿وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (يوسف: ٣٠)، أي خرق حبه شغاف قلبها^(١٦٧).

فالشغف أقرب محاكاة للتعبير عن المرحلة المتقدمة من الحب الذي يسيطر على حنايا القلب، فيجد العاشق لوعة تدعوه إلى الجنون والتمرد، وبالأخص إذا كان يكتُم هذا الحب؛ لاعتبارات ظرفية، ولا يستطيع إظهاره؛ لسبب ما. «يؤيد ذلك كله صفتا الجهر والاحتكاك اللذان يتّصف بهما صوت الغين، الذي يوحى بالغموض والخفاء، نحو: غرق - غام - غمض - غدر، مما يمكن الاعتماد عليه في بيان هذا الأمر»^(١٦٨). فعكس هذا اللفظ حال هذه المرأة الشغوف بفتاها، «فقد أضاف صامت الغين دلالة واضحة على الاختفاء، وكأنّ ذلك الحب كان متخفياً بين جنبات قلب تلك المرأة. فالدلالة منبثقة بشكل واضح من حسن الصوت»^(١٦٩). ولا يخفى لما لصوت الشين من أثر، فهو المتفشي^(١٧٠)، أي المنتشر. وما يحمله صوت الفاء المميّز من همس ورخاوة^(١٧١). فهذه الأصوات مجتمعة حكّت وصورت حال امرأة العزيز من تشبّث واضطراب؛ لأن صوت «الشين في أوّل الكلام يدلّ على التشبّث»^(١٧٢)، من الظرف الذي تمرّ به من حبّ وصل إلى أقصاه، ومن موقع تميّزت به، لم يدع لها قدرة على التركيز. لذا أثر القرآن الكريم الغين على العين في التعبير عن ذلك، عكس من خلاله ما يجول في قلب وجسد تلك المرأة. وقد قصد السياق إلى التعبير بصيغة الفعل الماضي المقترن بضمير الغيبة للمؤنث؛ لتدل على ثبوت الحدث وملازمته إياها، وأنها غير عازمة على التراجع. وعزّز المؤشّر التوكيدي (قد) وظيفة توكيد الحدث وتحقّقه.

هذه اللفظة بمعالمها الصوتية والدلالية حقّقت انسجاماً مع سمات شخصية هذه المرأة، وشكّل هذا حافظاً يساعد المتلقّي للولوج إلى عمق الحدث وترسيم الصورة. وتطالعنا مفردة أخرى استعملت بعناية في الكتاب العزيز، وهي مفردة (فارغاً)، في قوله تعالى: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً...﴾ (القصص: ١٠)، فنسب الفراغ إلى الفؤاد، وليس إلى القلب؛ لأنّ الفؤاد موضع الإحساس. وقد دلّت عليه الآيات القرآنية، إذ اقترن في أكثر من موضع مع السمع والبصر، فجاء الفؤاد ثالثهما، ولو لم يكن دليل حسّ لما اقترن بهما^(١٧٣). «الفؤاد يطلق على القلب إذا بلغ حدّ الخلوّ والنقاء والطيب بواسطة التركيبية والتصفية بحرارة الإيمان والحبّ والتوجّه، فكأنه قوي بحرارة الجذبة وشدة المحبة»^(١٧٤). «فالقلب بعد تقلّبه بالحوادث والتجربيات والابتلاءات والشدائد يحصل التفكير النافع والتخيل المفيد والتشخيص الصالح لدنياه

أو عقباه، وبهذا النظر وفي هذه المرتبة يطلق عليه الفؤاد^(١٧٥). لذا قال عز من قائل: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (القصص: ١٠)؛ لأن فؤادها فرغ «من كل شيء من أمور الدنيا إلا من موسى»^(١٧٦)، أي خالياً من الصبر «مفرغ الدلو»^(١٧٧)، أو فرغ من التعقل؛ لما داهمها من الجزع والدهش^(١٧٨). ورأى ابن جني أن الفاء إذا جاءت في كلمة فيها راء فقد دلّت على الضعف والوهن ونحوهما^(١٧٩)، فكان المعنى أصبح فؤادها ضعيفاً واهناً؛ بدليل (رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا) أي ثبت وصبر^(١٨٠). وقد أوحى بذلك مجموع أصوات المفردة، «فالفاء بصوته وهمسه، والغين بخفائها»^(١٨١)، قد أدت المعنى بأن الأم تعاني في جنبات قلبها أحاسيس الأمومة من الخوف على وليدها. وعكس صوت الراء؛ بتكراره، تكرر هاجس الخوف بين الحين والآخر في فؤادها، فهو يهوي من الخوف عليه. وما أده امتداد الألف بطول المدّة وإن قصرت فهي في قياسات الأم طويلة. فقد حاكى اللفظ المعنى تماماً.

وأشار صوت الطاء المرادف لصوت الصاد في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ مُوسَى لَأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ نَاراً سَآتِيكُمْ مِنْهَا بَخْبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾ (النمل: ٧) بجرسهما القويّ إلى أمرٍ آخر غير الدفء؛ لأن «الكلمة التي في ثانيها سين أو صاد تكون في معنى القطع»^(١٨٢). وكأنه أراد أن يقطع عنهم ما يشعرون به من برد واضطراب؛ كونهم أضاعوا الطريق؛ لأنه ﷺ قال: آتيكم منها بخبير أي يستخير عن الطريق، «أو يجد دلالة على الطريق»^(١٨٣). فصوت الصاد المطبق المفخم المهموس، وصوت الطاء بهويته القطعية وشدة إطباقه^(١٨٤)، أوحيا بشدة البرد مع الخوف والاضطراب؛ «لأن أصل الطاء تاء، فأبدل منها هنا طاء؛ لأن الطاء مطبقة والصاد مطبقة، فكان الجمع بينهما حسناً»^(١٨٥)، ودلّ على إطباق أمرين في آن واحد، ذلك هو الخوف والبرد. فإذا هذا التآزر الحاصل بين صوتي الصاد والطاء أفضى إلى اكتناز أكثر من معنى. وصياغة هذه المفردة بهذه الكيفية ألقت بظلالها على المعنى المراد، وأظهرت الشعور الذي انتابهم حينها. ولا مناص من القول: «إن القوة التعبيرية والدلالية للكلمة المنفردة لا تظهر من معناها فقط، بل من طبيعة تشكّلها الصوتي؛ إذ إن شكلها الصوتي يأخذ صوراً إيقاعية متعددة تتسجم مع انعكاساتها الدلالية»^(١٨٦).

الحذف الصوتي جمالية أسلوبية

من أجمل التلوينات الصوتية في القرآن الكريم التي تؤتي ثمارها المعنوية هو حذف أحد أصوات المفردة، وإضافة حركة بدلاً عنه، بإظهار حركة الصوت المحذوف إلى ما قبله للدلالة عليه. فكما أن لإثبات الصوت جماليته الصوتية والمعنوية، كذلك لحذفه جمالية صوتية وغاية معنوية أيضاً. وقد شكل هذا الحذف نقلة نفسية في وظيفة السمع والإصغاء؛ لأن المتوقع (أَكُنْ) لا (أَكْ)، وغير المتوقع هذا أحدث فرقاً في التلقي، ممّا منح هذه النصوص الأدبية جمالية وحضوراً. وهذا الحذف تأثيره محصورٌ في النغم فحسب، دون المساس بالتركيب النحوي للجملة. وقد سمي بالاختطاع^(١٨٧)، كما في حذف النون من الفعل المضارع (أَكُنْ)، في قوله تعالى على لسان مريم عليها السلام: ﴿قَالَتْ أَكُنْ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكْ بِغَيٍّ﴾ (مريم: ٢٠). فهذا الحذف له دلالة الخاصة في هذا الموضع، وهو الإيجاز والاختصار. فالمقام «مقام إيجاز. أوجز في ذكر الفعل فاقتطع منه»^(١٨٨). وقد تتبع الدكتور السامرائي حذف النون من الفعل (كان) في القرآن الكريم فوجده في ثمانية عشر موضعاً، كلها تدل على التخفيف والإيجاز^(١٨٩). فقد ناسب الاختصار في الصوت الاختصار في الموقف الذي كان - لا شك - غاية في الصعوبة على السيدة العذراء، والبشارة غريبة، لذا اختصرت الفعل لتحصل على جوابٍ أسرع. هذا ما عكسه الفعل بنغمته الخاصة التي استوعبت به النون الغنوية الطويلة، واكتفى بحركة صوت الكاف، وهي الضمة التي أدّت معنى صعوبة الموقف وغرابته؛ لأنها «أثقل الحركات وأقواها»^(١٩٠). فإيقاع المفردة الجديد قد رسم الموقف، ونبّه السامع إلى هذه النغمة المبتورة التي فقدت إحدى نوتاتها، وما توحى من انسيابية في الكلام، وجمالية في الأداء.

وقد يحذف الحرف في وسط المفردة؛ «لغرض بلاغي تلحظ منه غاية والجمال»^(١٩١). من ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فقد حذفت إحدى التاءين. ففي الأصل (تتبرَّجن)، وهي مأخوذة من البرج، وهو «سعة حياض العين مع حسن الحدقة. وإذا أبدت المرأة محاسن جيدها أو وجهها قيل تبرجن»^(١٩٢)، ومنه التبرُّج، وهو «التبختر والتغنج والتكسر»^(١٩٣). وقيل: هو «الظهور أمام

الناس»^(١٩٤)، إذ قال عزّ من قائل: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ﴾ (الحجر: ١٦)، فلو لم تكن ظاهرة لم تكن زينة.

وحذفت التاء هنا لأنّ الموضوع غير تفصيلي، فقد أمرهنّ بعدم تبرّج الجاهلية الأولى. فبأيّ شكل كان فهو منهيّ عنه جميعاً. والأمر الآخر أن هذا الحكم فريضة يجب أن يطبّق عاجلاً، وخاصّة من نساء بيت النبوة؛ ليكون قدوة لنساء الأمّة جميعاً.

وليس بعيداً عن أجواء هذه الآية المباركة تطالعنا مفردة أخرى قد حذف منها أحد أصواتها، وهي (قرن) التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ...﴾ (الأحزاب: ٣٣). وهذا اللفظ «لا يخلو أن يكون من القرار أو من الوقار»^(١٩٥). ف «قرن» بفتح القاف بمعنى أقررن في بيوتكن، من قررن في المكان أمر قرار، إلّا أنه نقل حركة العين إلى القاف، فانفتحت وسقطت الراء الأولى»^(١٩٦). لقد حذفت الراء لأن الأمر لا يستدعي التكرار؛ لأنه من دواعي التحصين والسكينة، وليس للقرار وجوه مختلفة؛ إذ المعنى الاستقرار في البيوت؛ لكي يوقرن في سيرتهنّ. فقد أظهر السكون على الراء الواحدة معنى الاستقرار، وأضفى نكهة خاصة للتعبير. وفي سورة مريم يقول العزيز الحكيم مخاطباً العذراء: ﴿وَهَؤُلَاءِ إِلَيْكَ بِجُذُعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا﴾ (مريم: ٢٥). فقد حذفت إحدى التاءين من المفردة (تساقط)؛ لنكتة بلاغية. فهي بالأصل (تتساقط)، وفيها نكتة جميلة أن «النخلة تساقط إليك»^(١٩٧)، وكأنّ فعل السيدة العذراء هو تنبيه ذلك الجذع بهزّه، فتنبّهت النخلة للأمر الموكل إليها، فامتثلت، فتساقط الرطب جنياً دفعة واحدة، وليس بتدرّج. فهذا الفعل لا يستوجب التأخير؛ إذ إنها بحاجة إلى هذا الثمر الآن وفي الحال. لذا كان أنسب للدلالة حذف التاء، والاكتفاء بتاء واحدة. ومما يلقي بظلاله على المعنى بشكل دقيق الضمّ على التاء، ففي الأصل هو فتح، ولكنّه استبدل بالضمّ؛ لما له من ثقل عبّر في ضوئه عن عسر الموقف المثقل بالآلام. وقد أضاف الحذف جمالية للمعنى، وانسيابية في السمع، وتناغماً مع الحدث. كما ورد الحذف الصوتي في أسلوب النداء الذي يستلهم منه الدعاء المتمثّل بحذف ياء المتكلّم من لفظة (ربّ)، و«يُوحى حذف الياء واختصار الصوت إلى زمن الحركة في أمكنة أخرى أسراراً رائعة من جماليات الأداء والتعبير، لا يقل عن جماليّات ذكرها»^(١٩٨). فحذف حرف النداء في المناجاة قبل مفردة (ربّ)

اقتضى حذف ياء المتكلم، والاكتفاء بالكسرة التي مدّت التعبير بلمسة جمالية توحى بالقرب من المنادى معنوياً، وشدة الأُتس به^(١٩٩)، وتحقير النَّفْس أمام خالقها، فلم تذكر الضمير العائد لها. كذلك ورد هذا الحذف على لسان أمّ مريم: ﴿إِذْ قَالَتْ امْرَأَةٌ عِمْرَانُ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا...﴾ (آل عمران: ٣٥)، وعلى لسان ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (النمل: ٤٤)، وتكرّر أيضاً على لسان امرأة فرعون: ﴿رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ...﴾ (التحریم: ١١)، فهذه النسوة كنّ في حال مناجاة، وأقرب ما يكون الإنسان من ربه ساعة الدعاء. فالمقام في هذه الأحوال كلها استوجب الاختصار؛ طلباً لسرعة الإجابة، والتماساً لتحقيق الطلب بسرعة. فقد نذرت امرأة عمران ما في بطنها طامعة في قبوله. واعترفت ملكة سبأ بظلمها لنفسها طالبة المغفرة والقبول السريع من الحقّ تبارك وتعالى. وما كانت تعانيه امرأة فرعون من آلام التعذيب النفسي والجسدي، الذي كان ينالها من فرعون وملئه، فطلبت من خالقها سرعة تخليصها، وإكرامها بالقرب الإلهي في منزلٍ عنده. كل هذا عكسه حذف الياء والاجتزاء بالكسر. والنعمة السريعة الهادئة التي أعطت السياق انسيابية وجمالية لها وقعها في النفس المتلقية لمثل هذه الخطابات.

المواش

- (١) نوفل أبو رغيث، المستويات الجمالية في نهج البلاغة: ٦٢.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) ينظر: د. منال عبد الفتاح، القرآن محاولة لفهم عصري: ٩، جمع وتحقيق: د. عبد الله الجيوسي.
- (٤) ابن جني، المنصف في شرح التصريف ١: ١٥٤.
- (٥) ينظر: د. طارق الجناحي، قضايا في النحو العربي (بحث)، مجلة المجتمع العلمي العراقي، العدد ٢: ٤٨، السنة ١٩٦٧م.
- (٦) ينظر: رضي الدين الإستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب ٣: ٢٦٠؛ ابن جني، سر صناعة الإعراب ١: ٣٤؛ التفتازاني، شرح المقاصد ١: ٢٢٠.
- (٧) د. محمد ديب، النسق القرآني: ٦٤.
- (٨) صاحب أبو جناح، الظاهرة اللغوية في قراءة الحسن البصري: ٤٨.
- (٩) أ. م. د. سعاد كريدي، أثر الحركة في توجيه الدلالة، جامعة القادسية، مجلة أروك للأبحاث الإسلامية، المقالة ٣، العدد ٢: ٢٢، السنة ٢٠١٠م.
- (١٠) د. محمد زغلول، أثر القرآن في نظرية النقد الأدبي: ٢٤١ - ٢٤٢.
- (١١) ينظر: الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن: ٢٨٢.
- (١٢) ابن السكيت، ترتيب إصلاح المنطق: ٢٢٢.
- (١٣) مقاييس اللغة ٣: ٣٤٠.
- (١٤) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ٢٨٢.
- (١٥) حاشية الدسوقي: ٢: ٢٩٤.
- (١٦) الشريف الرضي، حقائق التأويل: ٣١٣.
- (١٧) ينظر: ابن جني، المحتسب ٢: ١٨.
- (١٨) الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٣: ١٠١.
- (١٩) ينظر: الشوكاني، فتح القدير ١: ٧١.
- (٢٠) ينظر: شرح الرضي على الكافية ١: ٦٢.
- (٢١) ينظر لسان العرب ١٠: ١٩٧.
- (٢٢) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن ١: ١٨٩.
- (٢٣) ينظر: السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: ١٤.
- (٢٤) ينظر: مقاييس اللغة: ٨٩٠.
- (٢٥) القاموس المحيط ٤: ٩١٩.
- (٢٦) مقاييس اللغة: ٨٩٠.
- (٢٧) القاموس المحيط ٤: ٢٩١.
- (٢٨) الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ١: ٣٨٣.
- (٢٩) ينظر: الزمخشري، الكشاف ١: ٢٢٤؛ الطبرسي، تفسير جوامع الجامع ١: ٤٤٥.
- (٣٠) ينظر: السيوطي، الدر المنثور ٦: ٤٠.

- (٣١) الزبيدي، تاج العروس ١٩: ٨٦.
- (٣٢) ينظر: لسان العرب ١٣: ٥٣٥.
- (٣٣) ينظر: هادي نهر، علم الأصوات النطقي (دراسة تطبيقية وصفية): ٢١٤.
- (٣٤) معجم مقاييس اللغة ٢: ١٠٦؛ الطريحي، مجمع البحرين ١: ٥٧٦.
- (٣٥) ينظر: الزبيدي، تاج العروس ١٤: ١٦٩؛ لسان العرب ١١: ١٧٦.
- (٣٦) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ١٣٩؛ قلعي، معجم لغة الفقهاء: ١٨٧.
- (٣٧) الفراء، معاني القرآن ٢: ١٢٢؛ وينظر: العين ٨: ٧٦؛ المحيط في اللغة: ٣: ٣٧٤.
- (٣٨) ينظر: مقاييس اللغة: ٢: ٣١٩؛ العكبري، إملأ ما من به الرحمن ٢: ٩٠؛ الطريحي، تفسير غريب القرآن: ١١٠.
- (٣٩) ينظر: أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: ٣١٣؛ التسهيل في علوم التنزيل: ٤: ١٣٨.
- (٤٠) القاموس المحيط ٣: ٣٧٤.
- (٤١) ينظر: أساس البلاغة: ٨٠٥.
- (٤٢) سيد قطب، في ظلال القرآن ٥: ٣٣٠.
- (٤٣) الجوهري، الصحاح ٤: ١٣.
- (٤٤) الشيخ الطوسي، التبيان ١: ١٤٩.
- (٤٥) ينظر: العين ٧: ٨٢.
- (٤٦) جمهرة اللغة ١: ٣٨.
- (٤٧) تفسير الثعالبي ٣: ٤٩٣.
- (٤٨) تهذيب اللغة ٤: ١٨١.
- (٤٩) المحيط في اللغة ١: ٤٩٧.
- (٥٠) ينظر: المخصص ٢: ٤٨١٧.
- (٥١) المحيط في اللغة ١: ٤٣١٨.
- (٥٢) المفردات في غريب القرآن: ٣٩٨.
- (٥٣) تاج العروس ١: ٣٣٨٣.
- (٥٤) محيي الدين رمضان، وجوه في الإعجاز الموسيقي في القرآن: ٣٩.
- (٥٥) عباس حسن، النحو الوافي ١: ٢٥؛ وينظر: الشريف الجرجاني، التعريفات: ٥٤؛ الغلاييني، جامع الدروس العربية: ٩٠.
- (٥٦) ينظر: عبد الله الفاكهي، شرح الحدود النحوية: ١٣٥.
- (٥٧) إبراهيم أنيس، من أسرار اللغة: ٢٥٩.
- (٥٨) ينظر: النحو الوافي ١: ٢٥؛ جامع الدروس العربية: ٩٠ وما بعدها؛ العلامات النحوية في ضوء علم اللغة الحديث: ٧٥ وما بعدها.
- (٥٩) سيبويه، الكتاب ١: ٤٦.
- (٦٠) علي شلق، الزمان في اللغة العربية والفكر: ١٤٦ - ١٤٧.
- (٦١) النحو الوافي ١: ٢٥.
- (٦٢) الزمان في اللغة العربية والفكر: ١٤٧.

- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) التبريزي الأنصاري، اللمعة البيضاء ١: ٥٣٦.
- (٦٥) ينظر: الكشف ١: ٥٣٦.
- (٦٦) ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ١: ١٠٤٧.
- (٦٧) عناية الأصول في شرح كفاية الأصول: ٢٤٣.
- (٦٨) ينظر: المصدر نفسه.
- (٦٩) التحقيق في كلمات القرآن ١٢: ١٢٣.
- (٧٠) الزمان في اللغة العربية والفكر: ١٤٩.
- (٧١) ينظر: المصدر نفسه.
- (٧٢) ينظر: بحار الأنوار ١١: ٣٢.
- (٧٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ٣: ٤٦١ - ٤٦٢.
- (٧٤) الزمان في اللغة والفكر: ١٤٩.
- (٧٥) ينظر: الكشف ٢: ٩٢٤.
- (٧٦) التحقيق في كلمات القرآن ١١: ١١٣.
- (٧٧) الشوكاني، نيل الأوطار ١: ٤٠٨.
- (٧٨) ينظر: مجمع البيان ٦: ٢٣٨؛ النحو الوافي ١: ٣٢؛ معاني النحو ٤: ٤٢٢.
- (٧٩) ابن جرير الطبري، جامع البيان ١٥: ٨٢.
- (٨٠) ينظر: الكشف ١: ٦٣١.
- (٨١) ينظر: د. سليم النعيمي، اسم الفعل، دراسة وطريقة تيسير (بحث)، مجلة المجمع العلمي العراقي، العدد ١٦: ٦٨.
- (٨٢) ينظر: بحار الأنوار ٢٢: ٤٧٧.
- (٨٣) النحو الوافي ١: ٣٣.
- (٨٤) هادي نهر، علم الأصوات النطقي، دراسة وصفية تطبيقية: ٤٨.
- (٨٥) ينظر: محمد السيد سليمان، من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم (بحث)، مجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد ٣٦: ٧٨، السنة ١٩٨٩م.
- (٨٦) د. السامرائي، التعبير القرآني: ١٥.
- (٨٧) البحر المحيط ٢: ٢٠.
- (٨٨) ينظر: التعبير القرآني: ١٦؛ بلاغة الكلمة: ٦٣.
- (٨٩) ينظر: مقاييس اللغة: ١٠٥؛ أساس البلاغة: ٨٢٥.
- (٩٠) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ٥٠٤؛ المصباح المنير: ٨٢٥.
- (٩١) ينظر: أساس البلاغة: ١٢٢؛ المفردات في غريب القرآن: ٩٢؛ الإتيان ١: ٢٤٤.
- (٩٢) صدام حمو حمزة، أفعال القيد في القرآن الكريم، دراسة دلالية: ٢٤٦.
- (٩٣) ينظر: المفردات في غريب القرآن ٣٢٧.
- (٩٤) تهذيب اللغة ١: ١٧.
- (٩٥) الألوسي، تفسير روح المعاني ٨: ٤٩٩.

- (٩٦) كما في سور النساء: ١٨، والإسراء: ١٠، والكهف: ١٩، والإنسان: ٤.
- (٩٧) كما في سورتي: التوبة: ٨٩، والأحزاب: ٢٩، ٣٥.
- (٩٨) الباقلاني، إعجاز القرآن: ٤٥؛ ابن المنير الإسكندري، الإنصاف في ما تضمنه الكشف: ١: ١٠٠.
- (٩٩) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب ٣: ٢٢٨.
- (١٠٠) جمهرة اللغة ١: ٤٩٧.
- (١٠١) ينظر: الكشف: ١: ٥٣٧ - ٥٣٨.
- (١٠٢) في ظلال القرآن ١: ٢٥٥.
- (١٠٣) التحرير والتنوير ١: ٢٧٩.
- (١٠٤) تفسير الثعالبي ٤: ١١٠.
- (١٠٥) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني: ١١.
- (١٠٦) ينظر: علم الأصوات: ٣٩٦.
- (١٠٧) ينظر: إملأ ما مَن به الرحمن ٣٨: ١.
- (١٠٨) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٦: ٤٤٢.
- (١٠٩) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ٥٤٩.
- (١١٠) ابن الجوزي، زاد المسير: ٤٣.
- (١١١) فتح القدير ٦: ٦٠.
- (١١٢) ينظر: الكشف: ١: ٩٥٣؛ تفسير القرآن العظيم ٣: ١٦٦٥.
- (١١٣) ينظر: الأصوات اللغوية: ٧٤.
- (١١٤) ينظر: السيد محسن الحكيم، حقائق الأصول ٢: ٣٧٦؛ التحقيق في كلمات القرآن ٧: ٢٧.
- (١١٥) ينظر: الإمام الخميني، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ٦٢؛ محمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٤٤٥.
- (١١٦) ينظر: وجوه الإعجاز الموسيقي في القرآن: ٣٨.
- (١١٧) الرماني، النكت في الإعجاز القرآني: ٨٨.
- (١١٨) ينظر: الموازنة الصوتية في الرواية البلاغية: ٤٤.
- (١١٩) ينظر: أحمد مطلوب، بحوث بلاغية: ٣٨.
- (١٢٠) ينظر: شرح شافية ابن الحاجب ٢: ٢٥.
- (١٢١) ينظر: الإتقان ١: ٢٤٩.
- (١٢٢) ينظر: البقاعي، نظم الدرر ١: ٣٥٦.
- (١٢٣) روح المعاني ٢: ٢٥٤.
- (١٢٤) العين ١: ٤٦.
- (١٢٥) زاد المسير ١: ٢٣٢.
- (١٢٦) النحاس، معاني القرآن ١: ٢١٤.
- (١٢٧) الطوسي، التبيان ٢: ٢٥٣.
- (١٢٨) ينظر: أساس البلاغة: ٥٠٦.
- (١٢٩) ينظر: الكتاب ٤: ٣٤٣.

- (١٣٠) ينظر: البحر المحيط ٤: ٧٨.
- (١٣١) تاج العروس ٨: ١٥٩.
- (١٣٢) النكت والعيون ١: ٣٣٠.
- (١٣٣) تفسير البياضوي ٢: ١٠.
- (١٣٤) ينظر الخصائص ٢: ١٦٥.
- (١٣٥) د. عبد الواحد زيارة، الإيقاع، أنماطه ودلالاته في القرآن الكريم: ١٨، رسالة ماجستير، جامعة البصرة.
- (١٣٦) في ظلال القرآن ٢: ٢٥١.
- (١٣٧) ابن عربي، أحكام القرآن ٦: ٤٤٤.
- (١٣٨) ينظر: مقاييس اللغة: ٢٠٣؛ المصباح المنير: ١١٨.
- (١٣٩) ينظر: البرهان: ١١٦.
- (١٤٠) ينظر: الموسيقى الكبير: ١٠٧٢.
- (١٤١) التحقيق في كلمات القرآن ٣: ١١٢.
- (١٤٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ١٩٢؛ المحيط في اللغة ٢: ٢٢٢.
- (١٤٣) ينظر: الخصائص ٢: ١٦٢.
- (١٤٤) علم الأصوات: ٢٠٩.
- (١٤٥) عبد الحميد ذياب وأحمد قرقو، مع الطب في القرآن الكريم: ٨٥.
- (١٤٦) الأسلوب والأسلوبية: ٤١؛ وينظر: من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم (بحث): ٧٨.
- (١٤٧) البيان في روائع القرآن ١: ١٧٥.
- (١٤٨) المصدر السابق ١: ٢٠٢.
- (١٤٩) الإيقاع، أنماطه ودلالاته (بحث): ١٠٩.
- (١٥٠) ينظر: النسق القرآني: ٥٥.
- (١٥١) من صور الإعجاز الصوتي في القرآن الكريم (بحث): ٧٩.
- (١٥٢) المزهر ١: ٥٩.
- (١٥٣) ورد استعمالها مع الثعبان، كما في سورة النجم: ٣٦، وفي طلب الرزق، كما في سورة الملك: ١٥، وفي النداء للعبادة، كما في سورة الجمعة: ١.
- (١٥٤) العقاد، اللغة الشاعرة: ١٦.
- (١٥٥) لسان العرب ٥: ٤٣٣.
- (١٥٦) تاج العروس ١: ٣٦٦٦.
- (١٥٧) الخصائص ١: ١٤٨.
- (١٥٨) الصحاح ١: ١٢.
- (١٥٩) ينظر: جمهرة اللغة ١: ٣.
- (١٦٠) الخصائص ١: ١٤٨.
- (١٦١) ساجدة عبد الكريم، أثر الصوت في توجيه الدلالة (بحث): ١٣.
- (١٦٢) ينظر: تفسير البغوي ٢: ٤٢٢؛ الأمير أمين آل ناصر، اللغة العربية: ٤٣.

- (١٦٣) الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية: ١٢٩.
- (١٦٤) الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن ٦: ٦٨.
- (١٦٥) ابن سيده، المخصص ١: ٢٩٣.
- (١٦٦) جامع البيان في تفسير القرآن ١٦: ٦٣.
- (١٦٧) ينظر: فتح القدير ٣: ٢١١.
- (١٦٨) محمد الغزالي، نحو تفسير موضوعي للقرآن الكريم ١: ١٧٩.
- (١٦٩) د. خميس نزاع عمر، أثر الاستبدال الصوتي في التعبير القرآني، مجلة جامعة تكريت، العدد ٥: ٢٧٧، السنة ٢٠١٢م؛ حقائق العربية: ٤٣.
- (١٧٠) ينظر: الخصائص ٢: ٦٥؛ وينظر: الأصوات اللغوية: ٧٧؛ علم اللغة العام (الأصوات): ٩٩.
- (١٧١) ينظر: لسان العرب ٩: ١٧٨.
- (١٧٢) دقائق اللغة العربية: ٣٤.
- (١٧٣) ينظر - على سبيل التمثيل -: سور الإسراء: ٣٦، الملك: ٢٣، السجدة: ٩، المؤمنون: ٧٨.
- (١٧٤) التحقيق في كلمات القرآن ٩: ٨.
- (١٧٥) المصدر السابق ٩: ٩.
- (١٧٦) ابن كثير، قصص الأنبياء ٢: ٩.
- (١٧٧) تفسير التبيان ٢: ٢٩٨.
- (١٧٨) الكشف ٢: ٨٧٤.
- (١٧٩) ينظر: الخصائص ٢: ١٩٨.
- (١٨٠) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢: ١٥٤٨.
- (١٨١) نحو تفسير موضوعي للقرآن ١: ١٧٩.
- (١٨٢) دقائق العربية: ١٧.
- (١٨٣) تفسير جامع البيان ٨: ٢٧٦؛ وينظر: الكشف ٢: ٨٥٠.
- (١٨٤) ينظر: الكتاب ٤: ٣٤٥، ٤٢٧ وما بعدها؛ علم الأصوات العام (الأصوات): ١٠٢ أو ١٢٠.
- (١٨٥) القرطبي، تفسير الجامع لأحكام القرآن ١٣: ١٥٧.
- (١٨٦) مستويات الوصف السردى القرآني (دراسة أسلوبية): ١١٧.
- (١٨٧) ينظر: البرهان ٣: ١١٧.
- (١٨٨) ينظر: الإتيان ١: ١١٨.
- (١٨٩) بلاغة الكلمة: ١١٠.
- (١٩٠) ينظر: الإتيان ١: ٣٧٨.
- (١٩١) التعبير القرآني: ٧٥.
- (١٩٢) تهذيب اللغة ٤: ٢.

• أ. كواكب صالح مهدي محمد / أ.م. د. أزهار علي ياسين

- (١٩٣) البحر المحيط ٩: ١٥.
(١٩٤) تفسير الأمثال ١٣: ٢٢٣.
(١٩٥) تفسير جامع البيان ٧: ١٥٣.
(١٩٦) تفسير التبيان ٨: ٣٣٦.
(١٩٧) النسق القرآني: ٦٧.
(١٩٨) المصدر نفسه.
(١٩٩) ينظر: التعبير القرآني: ٦٩ - ٧٠.

وثيقة المدينة المنورة

المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد^(*)

مدخل

في شكل الدولة في العالم المعاصر هناك أنموذجان: أنموذج الدولة الدينية؛ وأنموذج الدولة المدنية. ولكل أنموذج طبيعته^(١) وماهيته. ولعل عصرنا يرجح أنموذج الدولة المدنية. وهذا الانتماء ناتج عن المعطيات السلبية لتجربة الكنيسة في أوروبا في العصر المتوسط، والمعطيات الإيجابية للبدل الإصلاحي الذي ظهر بعد موجة التنوير الكانتي^(٢).

لقد ارتبط ظهور الدولة المدنية بمفهوم حقوق الإنسان المدنية والسياسية، وبالتقدم ومشاعية المعرفة والديمقراطية، فهذه المفاهيم من لوازم الدولة المدنية. لقد أصبحت تجربة أوروبا حالياً تجربة إنسانية، ولم تختزل بجغرافيتها، لكن المفكرين والدارسين المسلمين لا يزالون يتعاملون معها على أنها أنموذج الآخر الديني، ولا سيما في المقارنات مع تجارب الشعوب.

رغم أن عالمنا الإسلامي وتجربته التاريخية والسياسية منذ خمسة عشر قرناً كانت من نمط الدولة الاستبدادية، التي لا تنطبق عليها معايير الدولة الدينية، ولا معايير الدولة المدنية، ومع ذلك نلاحظ من الكتاب من يجلّ التجربة التاريخية، ويلتمس لها التبريرات والتفسيرات، ويضفي عليها صفات مناقبية كبيرة^(٣). وإزاء مثل هذا الالتباس التاريخي، والخلط بين الأصول النظرية والتطبيقات التاريخية الأوروبية

(*) أستاذ جامعي، وباحث في الفقه الإسلامي، وعميد كلية العلوم الإسلامية في كربلاء. له مؤلفات فكرية وفقهية متنوعة. من العراق.

والشرق أوسطية، نجد أن في الفكر الإسلامي صورتين للدولة:

١- صورة ترسمها الأصول النظرية، وبعض التطبيقات العملية قصيرة الأمد.

٢- صورة تصنعها التجربة السياسية التاريخية الفعلية (من بداية العصر الأموي حتى انتهاء الخلافة العثمانية ١٩٢٤م).

والصورة الأولى هي الصورة المثالية الأنموذجية المعبرة عن الحكمة الربانية في بناء الإنسان والمجتمع، وهندسة الدولة، سواء في الفلسفة السياسية أو في الاستراتيجيات والأهداف أو في النظم والقوانين أو في التطبيقات الإجرائية. أما صورة ما حصل فعلاً فهي صورة التطبيق البشري للتجربة السياسية، الذي لا يمكن في كثير من الأحيان الدفاع عن سلبياته.

وعلى المعطيات السلبية للتجربة السياسية التاريخية للمسلمين يؤسس خصوم الاتجاه الإسلامي رؤيتهم بأن الإسلام الصحيح لا علاقة له بالدولة؛ لأن تجربتهم ليست موجبات دينية، إنما سلطة بشرية قدّمت نفسها باسم الدين. وحقيقة الإسلام - كما يدعون - دعوة روحية أخلاقية. ومن ذلك: نظرة المستشرقين التي تتناول حضارة الإسلام ومفاهيمه بطريقة غير موضوعية، وتنتهي تلك الرؤى إلى أنه ينبغي أن لا يكون للإسلام شأن بالدولة وإدارة الشأن العام. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ الادّعاء بأن الإسلام دين ودولة ليس حقيقياً؛ لأنه إذا أقام الدولة فإنه سيقوم الدولة الدينية بكلّ شروطها التي عرفت البشرية في عصرها الوسيط في أوروبا وفي العالم الإسلامي. وعليه فهو دين لا علاقة له بالدولة، وهذه الأفكار ومستنداتها كلّها لا تقارب الحقيقة؛ لأنها توظّف التجربة التاريخية الاستبدادية للأمويين والعباسيين لأهداف أيديولوجية غير علمية؛ إذ إن الإسلام مشروع حضاري للإنسان والمجتمع، ومن ضروراته إقامة دولة الحق والعدل، ودولة الإنسان، ودولة الرحمة الربانية.

وبالعودة إلى تفصيلنا بين «أنموذج الأصول النظرية» فإننا نجد من الأدلة الكثير، ومنها: إن أسبق النصوص والوثائق وثيقة المدينة، التي عقدها النبي المصطفى ﷺ مع (أهل يثرب)، والتي لم تكن إلاّ دستوراً مدنياً ضامناً للحقوق والحريات، ومحددّاً لسلطات الدولة، بحيث يمكن الاستناد لأصل من الأصول النظرية المدوّنة للخروج من هذه الثنائية التي يُراد للتجربة السياسية الإسلامية أن

● وثيقة المدينة المنورة: المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

تتحشر فيها؛ إما ترك الشأن العام؛ أو تطبيق الدولة الدينية؛ لأن المهم في هذه الوثيقة أنها قد صدرت عن مقام النبوة المعصومة التي تبلغ عن الله تعالى، وإن أفعال النبي ﷺ سنة ملزمة، ومرجع للتشريع.

ثم إنها وثيقة مكتوبة في عام ٦٢٢م، أو السنة الأولى للهجرة. وإنها ناتج مباحثات ومشاورات بين قطاعات دينية واجتماعية مختلفة، تشكل المكونات الاجتماعية في يثرب.

ثم إنها وضعت للتطبيق العملي في بواكير تأسيس دولة جديدة، يتنوع شعبها تنوعاً في الأديان والأعراق، فأقيمت على دستور مكتوب، وهو «الصحيفة»، التي لها ذاتية مستقلة تميزها عن غيرها من الدساتير والوثائق الدولية والمجتمعية.

والأكثر أهمية في ذلك أن البنية الاجتماعية العربية آنذاك كانت تعتبر هذا التنوع شيئاً غريباً وغير مألوف اجتماعياً في حياة العرب وتقاليدهم؛ لأن الأساس السائد في التجمعات البشرية كانت رابطة الدم والقرابة، بينما كان مجتمع المدينة المنورة إبان تأسيس الدولة مكوناً من أديان وقوميات، فكانت رابطة المواطنة.

وكذلك فإن الافتراض بأن دولة يترأسها نبي مرسل له دين يعدّ خاتم الأديان، وناسخاً لكل الشرائع السماوية، كان يفترض أن تكون الرابطة الاجتماعية فقط هي الرابطة الدينية. إلا أن كل هذا لم يحصل، إنما الذي حصل هو مشروعية التنوع والتعدد، ونمط المشاركة الدستورية، وكانت الرابطة هي رابطة المواطنة.

إن المنهج الذي نتعامل على وفقه في هذا البحث يبدأ من الاعتراف بإطلاقية مضمون النص، بعد التوثق من صحة صدره، ودائمية مقتضاه الفكري والقانوني، لكنّه لا يغفل عن الملحظ الزمني التاريخي الموجود في ذات النص، بحيث يعدّ ذلك الملحظ الملامح الأولى والعرضية للتطبيق الأول لمضمون النص. فأَيُّ رواية أو نص صادر من المعصوم لا يمكن أن ينفصل عن عصره، لكن لا بدّ له أن يخاطب عصره، «بكل ما في العصر من تشكّلات اجتماعية وسياسية واقتصادية ومعرفية»، لكنه لما كان جزءاً من دين، أو جزءاً من خطاب ربّاني للإنسان، فلا بدّ أن تكون له ديمومة مضمونية جوهرية داخل جيولوجيا النص، يمكن تحويلها مجردة عن ارتباطها بأزمان الصدور إلى موجهات فلسفية وفكرية وقانونية لعصور تالية، وإن اختلفت في

المطلب الأول: توثيق صحيفة المدينة، وإسنادها

أُريدَ بأسانيد الوثيقة عرضُ لسلسلة الرواة الذين روَوْا الحديث وأحوالهم التي يترتّب عليها وثاقة الصدور، أما التوثيق فهو مجموع المراجع والمدونات التي ذكرت الصحيفة، كلاً أو جزءاً، وبياناً لهذين الأمرين: الإسناد؛ والتوثيق. لم يحرز البحث في كتب الشيعة ذكراً كافياً للصحيفة. فقد روى الطوسي في التبيان، وعنه الطبرسي في مجمع البيان، عن عكرمة، عن عبد الله بن عباس، سرداً عن اليهود وحلفائهم من العرب. وقد روى الطبرسي في أعلام الوري، عن عليّ بن ابراهيم القمي، أنهم جاؤوا لرسول الله يطلبون الهدنة، فأجابهم رسول الله، وكتب لهم كتاباً. ونقل الكليني، والطوسي في التهذيب، عن طلحة بن زيد، عن الصادق عليه السلام، عن الباقر عليه السلام قال: قرأت في كتاب علي عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم منهم من أهل يثرب^(٤). نقول: وفي وقت صدور الوثيقة هناك رأيان:

الأول: يرى أن محمداً صلى الله عليه وآله كتبها وعرضها على الأطراف المعنية بعد مدة وجيزة من دخوله المدينة المنورة مهاجراً إليها من مكة، وقبل تشكيل الدولة الجديدة. **الثاني:** يرى أنه صلى الله عليه وآله أصدرها بعد خمسة أشهر من وصوله إلى يثرب^(٥)، بعد الفترة الانتقالية لتأسيس الدولة، أي اعتبارها الوثيقة القانونية للدولة (المؤسسة على أسس قانونية).

إن المرجع الأساس لرواية الوثيقة - بوصفها جزءاً من السيرة النبوية - هي كتب الحديث والسيرة والرواية، ثم كتب التاريخ؛ لأنها وثيقة شرعية أسست لنظام عملي تمت إجراءات تطبيقه، وتم العمل به.

والمرجع الأول لها كتاب السيرة، لابن إسحاق. فقد ذكر ابن إسحاق أن محمداً صلى الله عليه وآله كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود، وعاهدهم على دينهم وأموالهم، واشترط عليهم... ثم يسرد بقية بنود الوثيقة^(٦).

وقد نقل ذلك عنه أبو عبيد القاسم بن سلام في كتابه غريب الحديث^(٧)، وابن كثير^(٨) في كتابه. وأوردها ابن هشام في السيرة النبوية^(٩). وأشار لها أبو عبيد الهروي في الأموال^(١٠)، وابن زنجويه في كتابه الأموال أيضاً^(١١). وذكر أحمد بن حنبل جزءاً من بنودها في مسنده^(١٢)، وأبو يعلى الغراء في مسنده^(١٣). وجاء ذكرها في السيرة الحلبية^(١٤). وتوسّع في عرض أسانيدنا، فأشار إلى أن بعض بنودها ممّا رواه أحمد، وبعضها ممّا رواه البخاري ومسلم وأبو داود في الصحيح والسنن، وكلّهم رووها بسند صحيح، عن أنس بن مالك. وهذا هو الإسناد الأول للوثيقة.

وفي إسناد آخر لها رُويت عن شعيب، عن أبيه، عن جدّه.

كما رواها أحمد في مسنده عن ابن عباس.

أما في صحيح مسلم فقد رواها عن جابر بن عبد الله^(١٥).

وروى البيهقي منها ثلاثاً وعشرين فقرة. ورواها ابن سيّد الناس اليعمري، الذي يعدّ من حفاظ الحديث^(١٦)، وبعد أن أوردها بنصّها قال: «هكذا ذكره ابن إسحاق». وقد ذكرها ابن خثيمة فأسندها، قال: حدّثنا أحمد بن جناب أبو الوليد: حدّثنا عيسى بن يونس: حدّثنا كثير بن عبد الله المزني، عن أبيه، عن جدّه، أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وذكر نحوه^(١٧).

وبذلك يتّضح أن الوثيقة قد أخرجها بطولها ابن هشام^(١٨) في السيرة، وابن كثير في النهاية^(١٩)، وابن سيّد الناس في عيون الأثر^(٢٠)، وكلّهم عن ابن إسحاق، دون ذكر السند.

١- وأخرجها البيهقي في السنن الكبرى^(٢١) من طريق الحاكم النيسابوري، فأسنده إلى محمد بن إسحاق، قال: أخبرنا أبو عبد الله الحافظ قال: حدّثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدّثنا أحمد بن عبد الجبار قال: حدّثنا يونس بن بكير الشيباني الكوفي، وهو أبو عمر الكوفي العطاردي، عن ابن إسحاق قال: حدّثنا عثمان بن محمد بن عثمان بن الأخنس الثقفي الحجازي بن شريف قال: أخذت من آل عمر بن الخطاب هذا الكتاب.

وفي هذا الإسناد هناك إشكالات، ولا سيّما على وثاقة العطاردي ويونس بن بكير، إضافة إلى أنّه لم يصرّح عثمان ممّن أخذ الكتاب من آل عمر.

٢. وجاء في إسناد أبي عبيد الهروي في الأموال مرسلاً: حدَّثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالا: حدَّثنا الليث بن سعد قال: حدَّثني عقيل بن خالد، عن ابن شهاب أنه قال: بلغني أن رسول الله ﷺ كتب بهذا كتاباً - بنحو حديث ابن إسحاق - مرسل للزهري^(٢٢).

٣. وأخرجه البيهقي من حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف فقال: وروى كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف، عن أبيه، عن جدّه، أنه قال: كان في كتاب النبي ﷺ: «إن كلّ طائفة تقدي عانيها بالمعروف والقسط...»^(٢٣).

٤. وفي إسناد آخر: أبو عبد الله الحافظ وأبو بكر القاضي قالا: حدَّثنا أبو العباس محمد بن يعقوب قال: حدَّثنا محمد بن إسحاق الصفاني قال: أنبأ معاوية بن عمرو، عن أبي إسحق الفزاري، عن كثير بن عبد الله، فذكر الصحيفة.

٥. إسناد ابن سيّد الناس: عن ابن أبي خثيمة من طريق أحمد بن جناب أبي الوليد قال: حدَّثنا عيسى بن يونس قال: حدَّثنا كثير بن عبد الله بن عمرو المزني، عن أبيه، عن جدّه، أن رسول الله ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وذكر نحوه^(٢٤).

أما المتأخّرين فقد استفاض ذاكروها بعددٍ كبير يصعب إحصاؤه، أكتفي بذكر بعضهم، ومنهم:

- الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه (في الاجتماع السياسي الإسلامي). يقول الشيخ، تحت عنوان حكومة النبي ﷺ: إنه نظم العلاقة بين المسلمين واليهود باعتبارهم يشكّلون مجتمعاً سياسياً واحداً متنوعاً في انتمائه الديني. وهذه أول تجربة سياسية في التاريخ من هذا النوع. ثم يوضّح في هامش هذا النصّ - بعد الإشارة إلى سيرة ابن هشام، ومراجعته نصّ الصحيفة والدراسات حولها - أن النبي ﷺ في الوثيقة هو الحاكم، وأن الأقليات الدينية يتمتّعون بحقّ المواطنة مقابل الخضوع لقوانينها، والاحترام، غير الحماية.

ثم يقول: وما جاء في الصحيفة حكم ثابت غير منسوخ. إن النبي يدعوهم ولكنهم أحرار في القبول أو العدم، وعدم استجابتهم لا يؤثّر على حقوقهم المدنية ما داموا مواطنين لم يخونوا.

ويقول: لقد كادت هذه التجربة أن تستمرّ لولا أن اليهود أفسدوها بتآمرهم،

● وثيقة المدينة المنورة: المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

ودخلهم في حرب مع المسلمين نصرَةً لقريش، فخالفوا بنودها، ممّا أدّى إلى انهيار المجتمع المتّوَع، لكنّ انهيارها لا يعني إنهاء مشروعيتها، ويمكن تطبيقها^(٢٥).

وعند صالح أحمد العلي في كتابه تنظيمات الرسول الإدارية في المدينة^(٢٦)؛ والأستاذ محمد حميد الله الحيدرآبادي في كتابه الوثائق السياسية^(٢٧)؛ والشيخ جعفر سبحاني^(٢٨). وذكرها المباركفوري في الرحيق المختوم^(٢٩)؛ وعليّ محمد محمد الصلابي^(٣٠)؛ ودافع عن وجودها وصدورها الدكتور أكرم ضياء العمري في كتابه السيرة النبوية الصحيحة^(٣١)، مؤكداً أنّ أسانيداً ترقى إلى مرتبة الأحاديث الصحيحة، وأن نصوصها كانت مألوفاً في عصره، حيث إنّ فيها تشابهاً كبيراً مع كتب النبي الأخرى. واجتهد الدكتور أحمد أبو زيد إلى أنها ليست وثيقة واحدة، إنما هما وثيقتان؛ تناولت إحداها موادعة الرسول لليهود، أنجزت وتمّ إقرارها قبل معركة بدر مع اليهود؛ والثانية تُعنى بالتزامات المسلمين، مهاجرين وأنصاراً، فيما بينهم، وقد جرى صدورها بعد معركة بدر^(٣٢).

وقد صحّح الوثيقة بطولها د. أكرم ضياء العمري^(٣٣)، والدكتور جاسم العيساوي (الوثيقة النبوية)^(٣٤)، والسيد محمد صالح السامرائي (أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني)^(٣٥)، والدكتور الصلابي (السيرة النبوية)^(٣٦)، وسليمان الفهداوي (الفقه السياسي للوثائق النبوية)^(٣٧).

الاستشراق

وممن أثار الانتباه لها المستشرق فلهاوزن.

واعتبرها «وثيقة من جانب واحد» المستشرق مونتغمري وات، فأصرّ على أن اليهود لم يبرموا أيّ معاهدة مع الرسول ﷺ^(٣٨). وحاول بكلّ وسيلة أن يظهر أن مكانة الرسول في المدينة حتّى فتح مكة لم تكن أكثر من رئيس مجموعة ديموغرافية تسكن المدينة، وليس الحاكم الرئيس لها. في حين أن السيرة النبوية في دائرة المعارف البريطانية تؤكد أن شخصية النبي ﷺ كانت هي المرجع النهائي^(٣٩).

وقال المستشرق كيريلي: في بداية حقبة المدينة كانت سياسات النبي وحكمته قد طوّرت كلّ الوضع لصالحه، في وثيقة قيّمة وموثوقة لا تقبل الشك. وقد

وصلتنا. وهي الوثيقة (charter) التي سنّها محمد ﷺ مع جميع سكان المدينة بعد مدّة وجيزة من وصوله. وتنطوي هذه الوثيقة على أهميّة تاريخية وقانونية ولغوية، جعل فيها جميع سكّان المدينة (المؤمنون منهم والوثيون واليهود) أمة واحدة، وسعى جاهداً إلى تنظيم العلاقات بينهم^(٤٠).

وقال: إن النتائج أن إخراج اليهود من المدينة، بل من جزيرة العرب، لم يكن ناسخاً للوثيقة، إنما تطبيقاً لها؛ إذ نصّت على أن لا يتخالف أو يعمل الموقعون عليها عملاً يفضي إلى الإضرار بالمسلمين أو عموم سكان المدينة.

إنّ كلّ مَنْ تقدّم ممّن ذكرها يؤكّد صحة صدورها عن النبي ﷺ سنداً. ويضيف العمري لها دلالة أن أسلوبها اللغوي والدلالي والسياق المألوف دليل على صحتها وأصالتها. وإن نصوصها تعابير مألوفة في عصره ﷺ، وإن قلّ استعمالها فيما بعد، ثمّ مشابقتها مع كتب النبي الأخرى^(٤١).

ومقابل هؤلاء يقف بعض الكتّاب من الوثيقة موقفاً متحفّظاً؛ ففي موسوعة الخطب والدروس، للشحود، تشكيكاً جدلياً واضحاً فيها، بدءاً بادّعاء ضعف أسانيدھا، دون التدليل على أسباب الضعف، ومن دون التسمية والتشخيص للرواة الضعفاء.

ويذهب المتحفّظون على الوثيقة إلى أنها - على افتراض صدورها - منسوخة بآيات القتال، أو بآيات الجهاد عامّة، أو منسوخة بحديث: (أخرجوا اليهود من جزيرة العرب). فهي نصّ منسوخ لا يجوز العمل به^(٤٢).

المطلب الثاني: الظروف السياسية والاجتماعية في يثرب قبل الهجرة النبوية

تعتبر المدينة المنورة (يثرب) مكاناً يسكنه اليهود والعرب. ويهود المدينة هم الذين هاجروا إليها بعد انتهاء الأسر البابلي. وكان في يثرب أحياء مغلقة لمجموعات متميّزة، مثل: بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة. وقد نزلوا الحجاز أيام بختنصر^(٤٣). وفيها أحياء للأوس؛ وأخرى للخزرج، فحالفوهم، وصاروا يتشبّهون بهم؛ لما يروُن عليهم من الفضل في العلم، وامتلاكهم لكتاب مقدّس، وما امتلكوه من مآثور عن أنبياء بني إسرائيل، وادّعائهم أنهم أتباع سيّدنا إبراهيم.

● وثيقة المدينة المنورة: المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

وكان اليهود سادة المدينة، بيدهم عصب المال والسيطرة على الإنتاج الزراعي، وهم أشبه بالحكام. وكانوا يعتبرون أنفسهم - وحدهم دون غيرهم - أصحاب الامتيازات، وأن كل قرار يجب أن يصدر عنهم ومنهم وإليهم. وطبقاً لرأيهم الديني فإن الناس جميعاً خلقوا خدماً لهم. لهذا نجد أن العرب، من الأوس والخزرج، مجموعة سكانية غير مندمجة معهم. وقد أذكى اليهود الصراع الدامي بين الأوس والخزرج طيلة سنين؛ للاستفادة من وضع ضعف العرب. فكان العرب بحاجة إلى مَنْ ينهي هذا الصراع، ومن يعيد الوحدة للعرب الموجودين في يثرب.

فاقتصاد يثرب ذو الطبيعة الزراعية يحتاج إلى استقرار سياسي واجتماعي، بينما الأجواء المضطربة الدائمة جعل قوة العمل غير فعالة وغير نشطة في يثرب، وكانت طبقة فقيرة جداً تعمل لصالح رؤوس الأموال اليهودية...

وليست يثرب.. مدينة ذات مركز ديني، كما هو الحال في مكة، ولا توجد فيها قوانين وأنظمة متوارثة، سواء أكانت مكتوبة أو أعرافاً مجتمعية... كما لا توجد سلطة سياسية أو شبه سلطة، كما هو حال «دار الندوة» و«الملأ من قريش» في مكة. وليست مدينة تجارية، كما هو حال مكة؛ فإن الوضع الاقتصادي فيها كان في أيدي اليهود. وكانت يثرب معرضة للغزو، فلم يكن بين سكانها نظاماً للدفاع المشترك... بل كان على كل قبيلة من قبائل العرب، أو مجموعة من مجاميع اليهود، أن تحمي نفسها، فكانت تجعل لها سوراً دفاعياً خاصاً بها، حتى أحصيت أسوارها بما يقرب من ثلاثة عشر سوراً^(٤٤).

ولم يتفق اليهود على تنصيب (عبد الله بن أبي) ملكاً على يثرب، علماً أن مثل هذا المقترح كان يدعو له بعض اليهود؛ لتقليد لهم أنظمة ملكية، مثل: الروم والفرس. لذلك قال أهل يثرب للرسول الأكرم ﷺ: (إنا تركنا قومنا ولا قوم بينهم من العداوة والشر ما بينهم، وعسى الله أن يجمعهم بك، وسنقدم عليهم فندعوهم إلى أمرك، ونعرض عليهم الذي أجبنك إليه من هذا الدين، فإن يجمعهم الله عليك فلا رجل أعز منك)^(٤٥).

ولقد كان سكان يثرب إبان الهجرة النبوية من اليهود والعرب المشركين والعرب الذين آمنوا ونصروا، ثم جاءهم المهاجرون. فهم أربع شرائح: اليهود، العرب

المشركون، العرب الأنصار، العرب المهاجرون. وكان اليهود تسعة طوائف. وقد كان مجموع المسلمين الذين صاروا بعد الهجرة مسلمي المدينة من المهاجرين والأنصار ألفاً وخمسمئة شخص.

إن غياب السلطة السياسية المركزية كان ينعكس على الحياة الاجتماعية والدفاعية. وكانت يثرب بحاجة إلى سلطة سياسية مستقرة؛ ليكون أثرها واضحاً على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي. وكان العلم والمعرفة حكراً على اليهود، وهم يتكلمون العربية، ويكتبونها بالحروف العبرية. وكان لليهود بيوت للعبادة (المدارس)، بينما كان العرب أميين؛ لأنهم لا يملكون كتاباً، فيشعرون بعقدة الضالة.

والأصل تعميق الخلاف وإدامة الصراع، فلقد تحالفت بنو قينقاع اليهودية مع الخزرج، وتحالف بنو النضير وقريظة مع الأوس، إلا أن المعارك فعلاً كانت تجري فقط بين الأوس والخزرج، دون أن يعطي اليهود خسائر بشرية.

لقد أورد بعض الدارسين أن سكان يثرب كانوا عشرة آلاف شخص، منهم ألف وخمسمئة مسلم، وأربعة آلاف يهودي، وأربعة آلاف وخمسمئة من العرب المشركين؛ إذ يشكل المرتبطون به عقائدياً أقل من ١٠٪، ولا سيما إذا أخذنا تعامل النبي مع المنافقين بعين الاعتبار. ثم إن النبي ﷺ لاحظ أنه بحاجة إلى ترسيم حدود دولة المدينة، فقد حدد الرسول الحدود السياسية لدولة المدينة بين لابتين. واللاية الصحراء، والحرّة (جبال سوداء). قال ﷺ: إن إبراهيم حرّم مكة، وإنّي أحرّم المدينة بين لابتيتها. فقد ورد في مسند أحمد: أخرج علي بن أبي حمزة، في حديثه: «مَنْ أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا عدل»؛ وفيها: «إن إبراهيم حرّم مكة، وإنّي أحرّم المدينة، حرام ما بين حرمتيها وحماها كله، لا يختلي خلاها، ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها، إلا لمن أشار بها، ولا تقطع منها شجرة إلا أن يعلف رجلٌ بغيره، ولا يحمل فيها السلاح لقتال. المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يدٌ على مَنْ سواهم. ألا لا يقتل مؤمن بكافر، ولا ذو عهدٍ في عهده».

وجاء في مسند أحمد رواية عن أنس بن مالك، وعن رافع بن خديج، قوله ﷺ:

● وثيقة المدينة المنورة: المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

«إن إبراهيم حرّم مكة، وإنّي أحرّم ما بين لابتيها»^(٤٦).

قال النووي: واحتجّ بهذا الحديث الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق، فقالوا: إن للمدينة حرماً، فلا يجوز قطع أشجارها، ولا أخذ صيدها، ولكنّه لا يجب الجزاء فيه عندهم، خلافاً لأبي حنيفة الذي لا يرى للمدينة حرماً، كما هو لمكّة المكرّمة.

وورد في شرح النووي على صحيح مسلم: إن الشافعي ومالك يذهبان إلى تحريم صيد المدينة وشجرها. وأباح أبو حنيفة ذلك. لكن مالك والشافعي يقولان: إنه لا ضمان في صيد المدينة وشجرها، فهو حرام بلا ضمان. ولكن ابن أبي ليلى يرى فيه الضمان، كحرّم مكّة^(٤٧).

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الأجواء السياسية في المدينة حتّى قبل الهجرة لم تكن أجواء متشدّدة ضدّ الدين الجديد، فقد كان جمعٌ من المسلمين المهاجرين قد وصل المدينة، مثل: أبي سلمة بن عبد الأسد، وكان قد رجع من الحبشة إلى مكّة، فأوذي، فتوجّه إلى المدينة^(٤٨).

الصحيفة ناتج حوار واتفاق

ذكر بعض الباحثين أنه ﷺ عقد اجتماعاً مع المهاجرين والأنصار في بيت أنس بن مالك، وعرض عليهم البنود من ١ - ٢٣، وتم تدوينها في اجتماعهم، وتوافقوا عليها. ثمّ عقد اجتماعاً آخر في بيت بنت الحارث مع زعماء المشركين واليهود؛ للتفاهم على المبادئ الرئيسة الأخرى^(٤٩). فكان عقداً اجتماعياً مع الجماعات المنضوية في الدولة المعلنة حديثاً، بحيث ظهرت الوثيقة، وهي ناتج إجماع واتفاق جميع الأطراف؛ لأنه ليس من المعقول أنّ النبيّ الذي اضطرّ للهجرة من مكّة؛ بسبب اضطهاد قريش، والذي هاجر منها ليلاً، وبشكلٍ سرّي، أن يقوم بإجبار (٨٥٪) من سكّان المدينة على الالتزام بوثيقة يضعها، دون التشاور معهم، وتحصيل موافقتهم. فإنّ رغام الأطراف الأخرى احتمالاً مستبعد، ولا سيّما وهم أكثر قوّة في العدد والعدّة، لكن لدى العرب في يثرب (مسلمون أو غير مسلمين) رغبة شديدة في تحقيق السلام، وإنهاء حالة الحرب الدائمة والفوضى وغياب الأمن، بعد أكثر من قرن على الحروب والنزاعات المستمرة بين سكّانها؛ لأن يثرب بكلّ مكوناتها - قبل مجيء النبيّ محمد ﷺ - عجزت عن أن

تصل بنفسها إلى السلام، فجاءت الوثيقة لتتظّم الوضع الاجتماعي على أسس، ولتحقق الأمن والسلام. وهذا عاملٌ مهمٌّ من عوامل قبول الوثيقة؛ لأنها دعيتهم إلى الالتزام بقواعد قانونية تضع لكلّ ذي حقٍّ حقّه بعد تحقّق اعتراف الأطراف كافّة بالوجود الفعلي والقانوني للأطراف الأخرى. ومن هذه الأطراف (يهود المدينة) ومشركيها ومسلميها.

والملفت أن الوثيقة لم تجعل اليهود «ذميين»، ولم تأمرهم بإعطاء الجزية لأيّ سلطة، ولم تعامل العرب المشرّكين على أنهم مطالبون بالإسلام أو القتل، إنما اعتبرهم معاهدين، لقوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وإنّ كان المتحفّظون يروّون أن فرض الجزية جاء في السنة التاسعة.

المطلب الثالث: المعطيات السياسية لوثيقة المدينة

من خلال التمعّن في وثيقة المدينة ظهرت لنا المعطيات التالية:

١. أسست الوثيقة في واقع لم يكن يعرف الدولة دولةً مدنيةً بعناصرها الأربعة «المواطنون، الإقليم، الحكومة، والقانون». فكانت الوثيقة دستوراً أنموذجياً لدولة متميزة في جزيرة العرب.

٢. أسست الوثيقة لمفهوم الأمة، «وهي المجموعة البشرية التي ترتبط برباط عقائدي-فكري، فكان الأنصار من قبائل شتّى والمهاجرون الذين هم من قبائل شتّى يشكلون مجتمعاً متميّزاً أطلق عليهم «الأمة»، رغم اختلاف أعراقهم، بما يترتّب على ذلك من أبعاد سياسية وآثار حقوقية وانعكاسات على التكوين السياسي والاجتماعي^(٥٠).

فقد جاء في الصحيفة: إن المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمّة من دون الناس^(٥١).

كما أسست لمفهوم الدستور، وهو المدونة القانونية العليا التي توضّح الحقوق والحريّات والمسؤوليات للحاكم والمحكوم. وأسست لآليات أعمال الدستور بعد التوقيع عليها من قبل أطرافها بعد المشاورات والمباحثات. جاء في الصحيفة: إن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن، إلّا على سواءٍ وعدل بينهم. وإنكم مهما

● وثيقة المدينة المنورة: المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية

اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد ﷺ^(٥٢).

وتؤسّس الوثيقة لمفهوم التعايش السلمي بعد إنهاء حالة النزاعات المسلحة طويلة الأمد بين أصحاب الاعتقادات المختلفة والأصول المتعددة أو المتباينة أو المتضادة، وبذلك تسقط الوثيقة استغلال العقائد بوصفها محرّكات للصراع؛ لأنها إذا أصبحت محرّكات صراع فإنها ستنتج صراعات مركبة وطويلة^(٥٣).

٣. كان بالإمكان أن يتطوّر الوضع الاجتماعي والسياسي في يثرب لتتشكّل دولة طوائف، إلا أن الوثيقة وضعت الأساس لقيام الدولة المركزية، بدل دول الطوائف. لذلك نصّت على خضوع الجميع لمرجعية الدولة، التي أنيط بها إقامة العدل وتنظيم القضاء، وبذلك تنقل الوثيقة الولاء من الطائفة إلى الدولة. ونصّت الوثيقة أنه عند اختلاف السلطات الثلاثة فإنّ قيادة الدولة (رئيس الدولة) هو الفصل فيها^(٥٤).
جاء في الوثيقة: إن الاختلاف مردودٌ إلى الله ورسوله. وما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله^(٥٥).

٤. أسّست الوثيقة - بعد تحقيق سياسات الاندماج المجتمعي - لمفهوم التكافل والتضامن. فأقرت الوثيقة أن المهاجرين مسؤولون عن فداء أسراهم، ويدخل في عمومهم أنهم متضامنون في تلبية الحاجات الأساسية المطلوبة من قبل أفرادهم، والأنصار كذلك، وكلّ تجمع قبليّ مسؤول عن فداء أسراه... وبذلك توظف الوثيقة الرابطة القبلية للسلوك الإيجابي في المجال الاجتماعي، دون السياسي^(٥٦). فأمرت القبائل أن تتضامن بالديات، وجميع المؤمنين يتضامنون للفقير الذي لا يملك أن يعطي في فداء أسير أو دية قتيل. وبذلك تؤسّس الوثيقة تلبية حاجة مَنْ كان عليه دين، ولم تكن له عشيرة تعينه على فداء أسيره. قالت الصحيفة: يتعاقلون على ربعتهم، كمعاقلهم الأولى. فعلى المسلمين إعانتته في فداء ذلك الأسير^(٥٧).

٥. اعتماد الوثيقة على العُرف الاجتماعي المتّبع، وإقراره للمهاجرين؛ إذ أقرت الوثيقة المهاجرين من قريش على عاداتهم وسننهم الاجتماعية في الديات والدماء، وكما قرّره عبد المطلب، بينما لم تقرّ أعرافهم في المجال التجاري (الربا)، أو الأحوال الشخصية. وهذا يعني أنّه ليس بالضرورة أن يكون الدستور متّسقاً مع ما يجده من

سلوكيات سائدة، وليس بالضرورة أن يكون متقدماً زمنياً ووعياً على مجتمعه، فانتهجت الوثيقة مسلكاً وسطاً^(٥٨).

٦. قرّرت الوثيقة أن مسؤولية دفع الظلم والإجحاف والاعتداء على الحقوق والحريات مسؤولية الجميع، لا تختصّ بمن وقع عليه. جاء في الوثيقة: «إنما تقع على الجميع. فالمؤمنون بعضهم موالى بعض، والكل على من بغى أو ظلم أو ارتكب إثماً أو عدواناً أو فساداً. وإن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم». مع ما لهذا المبدأ من آثار على البنية الاجتماعية، وعلى نوع القرار السياسي، بل عموم الموقف السياسي، وطرق تعاظمي الحكّام مع مسألة الظلم، بحيث يقر مبدأ قد يمسّ سلطته. زيادة على ما لهذا من تأثير روحي ونفسي على الأمة، بحيث تقرّر الوثيقة أن على الجميع ملاحقة القاتل أيّاً كان. جاء في الصحيفة: «ولا يحول هذا الكتاب دون ظالمٍ أو آثم».

٧. أعطت الوثيقة لكلّ مسلم حقّ إجارة «غير المواطن في دولة المدينة»، أي منحه تأشيرة الدخول والإقامة الآمنة فيها، متى تأكّد من خلوّ نواياه من الإساءة للتجربة الجديدة، شرط أن لا يجار كافر مطلوب «للمسلمين» من قبل شخصٍ من الموقعين على الوثيقة. جاء في الوثيقة: إن ذمّة الله واحدة، ليجبر عليهم أدناهم.

٨. قلبت الوثيقة الموازين السياسية. فقد كان اليهود في يثرب وحدهم - دون غيرهم - أصحاب الامتيازات. وإن كلّ قرار يجب أن يصدر عنهم ومنهم وإليهم. فهم الحكماء على الناس، والناس محكومون؛ لأنهم بالأصل قد خلّقوا لخدمتهم، كما يعتقدون. في حين جعلتهم الوثيقة مواطنين يتساوون مع غيرهم بالحقوق والواجبات، ويخضعون للحكومة المركزية، بحيث لا يخرج أحد إلّا بإذن رسول الله. فقد جاء في الصحيفة، بعد أن يعدّد طوائف اليهود: إنه لا يخرج منهم أحدٌ إلّا بإذن محمد ﷺ. وهذا يعني من جهتهم اعترافاً رسمياً بالسلطة^(٥٩).

٩. إن المفاهيم السياسية والعقائدية التي أقرتها الوثيقة هي خيارات المجتمع وتفضيلاته، لذلك لا ينصر المسلمون ولا غيرهم من «الموقعين على الوثيقة» من أحدث وابتدع خلافاً لتفضيلات المدينة، بل يجب مقاومة ما يفسد الخيار المجتمعي للأفكار والمفاهيم بطرق غير علميّة ولا برهانية.

المطلب الرابع: المعطيات القانونية للوثيقة

١. أسست الوثيقة لقانونية سلطة الدولة.
٢. أسست الوثيقة لمبدأ جواز الانضمام للوثيقة بعد إبرامها.
٣. أسست الوثيقة الوظيفة القانونية للدولة، وهي إقامة العدل والأمن، وتولي مهمة القضاء، والضمان، وحقوق الإنسان.
٤. منعت الدولة الطوائف والمكونات والتجمعات ومراكز القوى من التدخل في صلاحيات الدولة المركزية، وتعطيل القانون.
٥. أسست الوثيقة لشخصية العقوبة، فقد جاء فيها: (إنه لم يَأثم امرؤ بحليفه).
٦. وضعت الوثيقة الأساس للمركز القانوني للأقليات من جهة الحقوق والالتزامات داخل منظومة المواطنة.
٧. ورد في الوثيقة أن للمواطن مجموعة حقوق، منها: حق الحياة، وحق الملكية، وحق الأمن وحرمة المسكن، والحق في الإجارة، والضمان.
٨. أسست الوثيقة الاحترام القانوني لعقائد الغير، وعدم الإكراه في فرض المعتقدات، وضرورة التناصح بين مكونات الأمة.
٩. وضعت الوثيقة الأساس القانوني للمواطنة.
١٠. جعلت الوثيقة المرجع عند اختلاف السلطات الثلاث لرئيس الدولة (بوصفه نبياً مرسلًا من عند الله).
١١. طبقت الوثيقة قانونياً المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات.
١٢. أسست الوثيقة لمبدأ عدم جواز إبرام الصلح المنفرد مع العدو.

قضايا فيها جدل فقهي

المسألة الأولى: تبنت الوثيقة أن لا يقتل مسلمٌ بكافرٍ. وتأسس على هذا المبدأ بعد ذلك حتى يومنا هذا حكم فقهي عند جمهور الفقهاء، وهو أن لا قصاص بين المسلم والكافر، حيث تبنت أغلب فقهاء المذاهب الإسلامية أن المسلم إذا قتل كافرًا فلا يُقاد به، إلا ما عرف عن الحنفية من أن مواطني الدولة الإسلامية (المسلم - والكتابي) هم سواء في حرمة إزهاق الأرواح، وترتب القصاص على جميع القتلة

بشكل متساوٍ.

المسألة الثانية: نتج عن الوثيقة اعتراف اليهود والمشركون والمنافقين بأن المؤمنين أحسن هدياً وأقومه. فقد نصت الصحيفة في البند (٢٠) أن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه.

المسألة الثالثة: أعطت الوثيقة الحق للمسلمين في استرجاع أموالهم التي صادرها المشركون من قريش في مكة بعد هجرتهم...؛ ليس لأنهم مشركون، إنما لأنهم معتدون على ممتلكاتهم. فجاء في البند (٢٠) أنه لا يجير مشرك مالا لقريش، ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن.

والدليل على ذلك أن من أطراف الوثيقة (عرب مشركون)، فلو كانت الوثيقة تقرّر مصادرة أموال المشركون مطلقاً لم يدخلوا فيها، فلماً وقّعوا عليها وخضعوا لها فلأن هذا البند لا يعنيهم. وبذلك تتأسس حرمة الاعتداء على أموال الغير مطلقاً.

الخاتمة

ظهر من خلال البحث:

١. إن الوثيقة يمكن جمع بنودها من أحاديث متفرقة، صحيحة الصدور، مبنوثة في كتب الحديث.
٢. وإزاء مَنْ يشكك في صدورها فإن حشداً من الأسانيد ومجموعة من مدونات علم الحديث قد ذكروا الصحيفة.
٣. يلاحظ أن هذه الوثيقة لم يهتم بها المؤرخون، وأهملوا دراستها.
٤. هناك مَنْ يرى أنهما وثيقتان: الأولى: بين المهاجرين والأنصار؛ والثانية: بينهم (مجتمعين) وبين اليهود. والراجح أنها وثيقة واحدة.
٥. يلاحظ أنها شرعت في وقت لم يكن فيه (بيت المال) للمسلمين.

المواش

- (١) أياد العنبر، الدولة المدنية في الفكر السياسي الإسلامي: ١٠.
- (٢) حميد مسلم فرهود، تنظيرات الإمام علي للدولة المدنية: ٢١.
- (٣) نقد الحركات الإسلامية: ٣٧.
- (٤) الطوسي، التبيان ١: ٣٦٦؛ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٣٠٣؛ إعلام الوري ١: ١٥٧؛ أصول الكافي ٢: ٦٦٦؛ الطوسي، التهذيب ٢: ٤.
- (٥) الصحيح من السيرة ٤: ٢٠٥؛ تاريخ الخميس ١: ٣٥٣.
- (٦) سيرة ابن إسحاق.
- (٧) أبو عبيد، غريب الحديث.
- (٨) ابن كثير، السيرة ٢: ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية.
- (٩) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ١٤٧ - ١٥٠.
- (١٠) أبو عبيد الهروي، الأموال: ٢٠٢.
- (١١) ابن زنجويه: الأموال ٢: ٤٦٦ - ٤٧٠.
- (١٢) مسند أحمد ١: ٢٧١.
- (١٣) مسند أبي يعلى ٤: ٣٦٦.
- (١٤) السيرة الحلبية ٢: ٢٦٧.
- (١٥) رشيد محمد إسحاق، صحيفة المدينة - دراسة حديثة، رسالة ماجستير صادرة عن جامعة الملك سعود، ١٤٠٥هـ.
- انظر كذلك: رسالة ماجستير «مرويات الزهري في المغازي»، صادرة من جدة، ١٤٠٥هـ. وفيها حشد من الأسانيد للوثيقة.
- (١٦) ابن سيد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير ١: ٢٦٠.
- (١٧) المصدر السابق ١: ٢٦١.
- (١٨) ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ١٣١.
- (١٩) ابن كثير، البداية والنهاية ٣: ٢٢٤.
- (٢٠) ابن سيد الناس، عيون الأثر ١: ٢٣٨.
- (٢١) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٠٦.
- (٢٢) أبو عبيد القاسم بن سلام، الأموال: ٢١٥.
- (٢٣) البيهقي، السنن الكبرى ٨: ١٠٦.
- (٢٤) ابن سيد الناس، عيون الأثر ١: ٢٣٨.
- (٢٥) محمد مهدي شمس الدين، في الاجتماع السياسي الإسلامي.
- (٢٦) صالح أحمد العلي: ٥، ٤.
- (٢٧) الحيدرآبادي: ٤١ - ٤٧.
- (٢٨) جعفر سبحاني، السيرة النبوية ٨: ١٤.
- (٢٩) صفى الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم ١: ١٤٥.
- (٣٠) الصلابي، السيرة النبوية - عرض وقائع وتحليل أحداث ١: ٤٩٢.

- (٣١) أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة ١: ٢٧٥.
- (٣٢) د. أحمد أبو زيد، السيرة النبوية: ٧٣.
- (٣٣) أكرم العمري، السيرة النبوية الصحيحة.
- (٣٤) د. جاسم العيساوي، الوثيقة النبوية: ٦٩.
- (٣٥) د. محمد صالح السامرائي، أثر التخطيط النبوي في بناء المجتمع المدني.
- (٣٦) محمد علي الصلابي، السيرة النبوية ١: ٥٦٤.
- (٣٧) سليمان الفهداوي، الفقه السياسي للوثائق النبوية: ٩٤.
- (٣٨) مونتغمري وات: محمد في المدينة: ١٨٠ (watt: Muhammad at Medina, chapters).
- (٣٩) دائرة المعارف البريطانية ١: ٣٩ (Encyclo Pedia Britannica 1768): انظر: محمد مهر علي، الاهتمام بالسيرة: ١٨٠.
- (٤٠) كيريلي، تحقيق: عبد الجبار ناجي.
- (٤١) أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة ١: ٢٧٥.
- (٤٢) علي نايف الشحود، موسوعة الخطب والدروس ٩: ١٦٤، ٢٨٢.
- (٤٣) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٢: ٢٩٩.
- (٤٤) المصدر السابق ٢: ٣٥٤.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) مسند أحمد ٢: ٤١٩؛ سنن البيهقي ٥: ٩٧؛ الإمام مالك، الموطأ ١: ٢٥١.
- (٤٧) النووي، شرح صحيح مسلم ٥: ٢٥؛ انظر: تحفة الأحوذ ٩: ٣٦٧.
- (٤٨) ابن حجر، فتح الباري ١١: ٢٥٣.
- (٤٩) محمد حميد الله الحيدرآبادي، الوثائق السياسية والإدارية.
- (٥٠) د. عبد الأمير زاهد، السيادة في الفكر الإسلامي، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد ٦١، بيروت، السنة ٢٠١١.
- (٥١) انظر: صحيفة المدينة، البند ١، ٢.
- (٥٢) انظر: صحيفة المدينة، البند ١، ٢.
- (٥٣) د. عبد الأمير زاهد، السيادة في الفكر الإسلامي، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد ٦١، بيروت، ٢٠١١.
- (٥٤) انظر: عبد الرحمن بن عبد الله، نبي الرحمة: ٢٢؛ سليم العوا، النظام السياسي في الإسلام: ٥٢؛ خالد الحميدي، نشوء الفكر السياسي الإسلامي: ٥٩.
- (٥٥) انظر: وثيقة المدينة.
- (٥٦) ابن كثير، البداية والنهاية ٢: ٣١٩.
- (٥٧) أحمد شلبي، موسوعة التاريخ الإسلامي ١: ٢٨٦.
- (٥٨) السلم والحرب، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٧: ١٨٢٦.
- (٥٩) أ. د. محمد مهر علي، الاهتمام بالسيرة النبوية: ١٥؛ انظر: مونتغمري وات، محمد في المدينة: ١٨٠.

فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل

هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

د. يحيى رضا جاد (*)

مقدمة

هذا بحثٌ فريدٌ يفتحُ آفاقاً جديدةً غيرَ مسبوقَةٍ في بابهِ، حيثُ السائدُ المُكتسحُ من الناحيتين النظرية والعملية هو منعُ المتأخرين والمعاصرين معاً من إعادة جرح أو تعديل الرواة، بناءً على استئنافِ فحصِ مروياتهم (السائدُ في هذا الباب هو إجازة الاجتهاد من خلال الاكتفاء بأقوال السابقين المتقدمين من علماء الجرح والتعديل، أو على أقصى تقديرٍ الموازنة بين أقوالهم تلك)... تأملُ على سبيل المثال قولَ ابن كثير: «أما كلامُ هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن لأي الجرح والتعديل فينبغي أن يؤخذَ مُسلماً من غيرِ ذكرِ أسبابٍ، وذلك للعلمِ بمعرفتهم واطلاعهم، واتصافهم بالإنصافِ والديانة والخيرة والنصح»^(١).

ولا ريبَ أن هذا الكلامَ - وهو شائعٌ منتشرٌ في مختلف صفحات تراثنا - وتُنيةٌ معرفية صريحةٌ (نقصد بالطبع المعنى «المجازي» للوثنية)... ومن أجلِ هذا قامُ بحثنا المُركّزُ هذا بتحطيمِ هذه الوثنية المعرفية بهدوءٍ، ودون إثارةِ زوابعٍ أو غبارٍ أو أتربةٍ، بل بمنهجيةٍ معرفية علمية رصينة وهادئة، فَتَحَت بطنَ علم الجرح والتعديل، وشرّحت ما في تراثنا من عللٍ، واستخرجت مكمّن الداءِ، ووضعت الدواءَ.

(*) أستاذٌ وباحثٌ في علوم الشريعة الإسلامية، ومتخصّصٌ في الدراسات الفقهيّة. له عدّة مؤلّفات. من مصر.

أولاً

لقد شاع بين الناس أن النقد الحديثي يقوم على الإسناد والنظر في ما قرّره النقاد الجهابذة من أحوال الرواة جرحاً أو تعديلاً لا غير. وهذا غير صحيح، ولا دقيق؛ فالنقد الحديثي قد مرّ بعدة مراحل، نوجز الحديث عنها في إشارات مركزة في ما يلي:

المرحلة الأولى: وتقوم على نقد المتن. وعلى أساسها تمّ ويتمّ الكلام في الرواة جرحاً وتعديلاً. وهي مرحلة تبدأ من عصر الصحابة رضوان الله عليهم، حيث كان يردّ بعضهم على بعض حين يستمعون إلى متون الأحاديث المروية، والأحكام المتصلة بها؛ بعرضها على القرآن الكريم والثابت عندهم عن رسول الله ﷺ. فتدّ عائشة مثلاً على أبي هريرة وابن عمر وأبيه، ويردّ عمر على عائشة وفاطمة بنت قيس، وهلمّ جراً. ويظهر ذلك في العديد من الأحاديث التي ساقها البخاري ومسلم في «صحيحهما»، وكذلك ما أورده الزركشي في كتابه «الإجابة لإيراد ما استدرسته عائشة على الصحابة»، وغير ذلك كثير.

المرحلة الثانية: وهو طور التبويب والتنظيم، وجمع أحاديث كلّ محدث والحكم عليه من خلال دراستها. ويتبدّى ذلك في الأحكام التي أصدرها الأئمة: علي بن المديني، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وأبو زرعة وأبو حاتم الرازيان، والبخاري، ومسلم، وأبو داود، وأضرابهم.

لكن كيف نفسر كلام كبار علماء الجرح والتعديل ممن عاشوا في المئة الثالثة (٢٠٠ - ٣٠٠هـ) في رواية لم يلحقوهم من التابعين ومن بعدهم، ولم يؤثر فيهم جرح أو تعديل ممن عاصروهم؟ هذا ليس له إلاّ إجابة واحدة لا ثاني لها، هي أن نقادنا الكبار لم يصدرُوا أحكامهم على هؤلاء الرواة إلاّ بعد جمع حديثهم وتفتيشهم.

مثال ذلك: قول البخاري (٢٥٦هـ) في إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة الأشهلي المدني (٨٣ - ١٦٥هـ): منكر الحديث. وقول أبي حاتم الرازي (٢٧٧هـ) فيه: شيخ ليس بقويّ، يكتب حديثه ولا يحتجّ به، منكر الحديث. وقول النسائي (٣٠٣هـ) فيه: ضعيف^(٢).

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

فهؤلاء العلماء الثلاثة لم يدركوه، بله أن يعرفوه عن قرب، ولا نقلوا عن شيوخهم أو شيوخ شيوخهم ما يفيد ذلك؛ (إذ لو فعلوا لصرحوا بذلك وأخبروا به)، فكيف تم لهم الحصول على هذه النتائج والأقوال؟ بين أنهم جمعوا حديثه ودرسوه، وأصدروا أحكامهم اعتماداً على هذه الدراسة.

ومثال ذلك أيضاً - على نحو أبين وأجلى -: قول ابن أبي حاتم في ترجمة أحمد بن إبراهيم الحلبي: «سألت أبي عنه، وعرضت عليه حديثه، فقال: لا أعرفه، وأحاديثه باطلة موضوعة كلها، ليس لها أصول، يدل حديثه على أنه كذاب»^(٣).

وقوله في ترجمة أحمد بن المنذر بن الجارود القرّاز: «سألت أبي عنه فقال: لا أعرفه، وعرضت عليه حديثه فقال: حديث صحيح»^(٤).

وقول أبو عبيد الأجري في مسلمة بن محمد الثقفي البصري: «سألت أبا داود عنه، قلت: قال يحيى (يعني ابن معين): ليس بشيء؟ قال (يعني أبا داود): حدثنا عنه مسدد. أحاديثه مستقيمة. قلت: حدثت عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة: إياكم والزنج؛ فإنهم خلق مشوه، فقال (يعني أبا داود): من حدث بهذا فأتهمه»^(٥).

والخلاصة أن هذه المرحلة هي المرحلة الأخطر، والأكثر أهمية، في تاريخ الجرح والتعديل، وهي التي - مع سابقتها ولاحققتها التي سيأتي الحديث عنها - ينبغي أن تُتبع اليوم، لا سيما في المختلف فيهم - أو المشكوك في أمرهم لأي سبب علمي استدعى ذلك الشك -: إذ يتعين جمع حديثهم، ودراسته من عدة أوجه (كما فعل الصحابة في المرحلة الأولى، والنقاد الكبار في المرحلتين الثانية والثالثة، كلٌّ قدر طاقته، وبحسب وسعته) كالتالي:

أولها: أن يُنظر في الراوي هل تفرّد بمجمل ما يرويه أم تابعه عليه غيره؟

والثاني: المقارنة بين مجمل رواياته تلك وروايات من تابعه عليها من الثقات المتفق

على توثيقهم.

والثالث: أن يُعرض مجمل حديثه على القرآن الكريم والثابت المتفق على ثبوته

عن رسول الله عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم؛ إذ معاني القرآن وصحيح السنة متونٌ صحيحة وقواعد كلية لا يمكن أن يأتي عن رسول الله ما يخالفها، فإن خالفها/صادمتها كان ذلك علامة على خلل في المروي؛ وهم الراوي، أو ضعفه، أو كذبه.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٨٣

وبهذه الأوجه الثلاثة كلها يتبين لنا مدى ضبط الراوي وإتقانه، ومدى استقامة حديثه أو اضطرابه أو نكارتته. ومن ثم نقبل منه بعد ذلك ما قد يتفرّد به إذا لم تقم شواهد أو أمارات خارجية على ضعفه، كمخالفة معاني القرآن وصحيح السنة (أي مخالفة ما فهمناه من الرواية محلّ الفحص والدراسة لما فهمناه من القرآن وما ثبت من السنّة)، أو مصادمة قواطع العقل المؤمن، أو مصادمة الواقع المحسوس، أو أن يكون هذا الراوي ممن يحدث عن، أو يرجع إلى، أصول - أعني ممّا هو مكتوب عنده - ولا يوجد ذلك الحديث في أصوله - ممّا يدل على وهّمه في التحديث به -، أو غير ذلك من أوجه فنّ علل الحديث - وهو أدقّ وأخفى أبواب التصحيح والتضعيف، لا يقوم به إلاّ ناقدٌ خبير..

المرحلة الثالثة: الجمع بين «أقوال المتقدمين في الرواة»، و«جمع حديث الراوي وسببه وإصدار الحكم عليه»، كما نراه واضحاً عند علماء القرن الرابع الهجري، مثل: ابن حبان (٣٥٤هـ)، وابن عديّ الجرجاني (٣٦٥هـ)، والدارقطني (٣٨٥هـ).

انظر في كتاب ابن عدي «الكامل في ضعف الرجال» تراه يورد أقوال النقاد المتقدمين في صدر الترجمة، ثمّ يفتش حديث الرجل؛ فيجمع حديثه، ويسوق منه أحاديثه المنكرة، أو ما أنكر عليه، أو الأحاديث التي ضعفه البعض من أجلها؛ فيدرسها ويبين طرقها - إن كانت لها طرق أخرى -، ثم يصدر حكماً في نهاية الترجمة يبين فيه نتيجة دراسته هذه، ويعبر عن ذلك بأقوال من مثل: «لم أجد له حديثاً منكراً»، أو «لا أعرف له من الحديث إلاّ دون عشرة»، أو «هذه الأحاديث التي ذكرتها أنكر ما رأيت له»، أو نحو ذلك من الأقوال والأحكام التي تشير إلى أن الأساس في الحكم على أيّ شخص جرحاً أو تعديلاً هي الأسانيد التي ساقها والمتون التي رواها، لا مجرد ما قاله أهل الجرح والتعديل - على عظمتهم وجليل عملهم ودقّة الكثير من أحكامهم..

وقد دفعه هذا المنهج إلى إيراد رجال لم يتكلّم فيهم أحدٌ قبله، لكنّه وجد لهم أحاديث استُكرت عليهم؛ لمخالفتهم ما هو معروف متداول من الأسانيد والمتون (أي ما هو ثابتٌ روايةً ودرايةً)، وهو ما يُعبّر عنه بعدم متابعة الناس له عليها، أو أنها غير محفوظة، نحو: قوله في ترجمة سعد بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، بعد أن ساق له

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

جملة أحاديث غير محفوظة: «ولسعد غير ما ذكرت. وعامة ما يرويه غير محفوظ. ولم أرَ للمتقدمين فيه كلاماً، إلاّ أني ذكرته لأبين أن رواياته عن أخيه، عن أبيه، عن أبي هريرة، عامتها لا يتابعه أحدٌ عليها»^(٦).

وهاهنا تنبيه هام - يشمل المرحلتين الثانية والثالثة -، وهو أن عملية التصحيح والتضعيف والحكم على الرواة اجتهادية رأساً^{(٧)(٨)}... بل الحكم على الرواة في كثير منه - إن لم أقل في غالبه - لم يُننَ على «الاستقراء التام»، وإنما على «الاستقراء الناقص/غير التام»...

والأحكام الصادرة عن الأئمة النقاد - كما يتضح لكل ذي عينين إذا نظر في كتب الرجال والجرح والتعديل - تختلف باختلاف ثقافتهم، وبيئاتهم، والمؤثرات التي أحاطت بهم، وقدراتهم العلمية والذهنية، وبحسب ما يترأى لهم من حال الراوي تبعاً لمعرفتهم بأحاديثه ونقدتهم مروياته، وتبينهم فيه قوة العدالة أو الضبط أو الضعف فيهما. ولذلك قد يختلف - كما رأينا ونرى - كلام إمامين من أئمة الحديث في الراوي الواحد، وفي الحديث الواحد؛ فيضعف هذا حديثاً، وهذا يصحّحه؛ ويرمي هذا رجلاً من الرواة بالجرح، وآخر يعدله. وهذا يعني - بما لا يدع مجالاً للشك - أن التصحيح والتضعيف والجرح والتعديل من مسائل الاجتهاد التي يجوز أن تختلف فيها الآراء...

ألم تر كيف يضعف بعض النقاد راوياً؛ بسبب غلطٍ يسير وقع فيه لا وزن له بجانب العدد الكثير من الأحاديث الصحيحة التي رواها؟ ألم تجد يوماً من وثق راوياً على الرغم من كثرة أوهامه وأخطائه؟ ألا يدل ذلك - وغيره كثير - على ما أشرنا إليه؟

المرحلة الرابعة: التأكيد على نقد السند استناداً إلى أقوال أئمة الجرح والتعديل
بعد جمعهم لها والموازنة بينها، ووضع القواعد الخاصة بهذا الأمر - بما تجده في كتب المصطلح - فصَحّحو الأحاديث التي اتّصل إسنادها برواية الثقات العدول، وخلصت من الشذوذ والعلّة؛ وحسّنوا الأحاديث التي اتّصلت أسانيدُها واختلف النقاد في واحدٍ أو أكثر من روايتها؛ وضعّفوا الأحاديث التي لم تتصل أسانيدُها أو ضعّف واحد أو أكثر من روايتها، على اختلاف بينهم؛ بين متشدّد ومتساهل، بحسب مناهجهم التي ارتضوها، وما أداهم إليه اجتهادهم. وقد ظهر هذا الاتجاه - على وجه التقريب - منذ القرن الخامس فما بعده (أي ٤٠٠هـ وما بعدها).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ١٨٥

المرحلة الخامسة: وهي المرحلة التي سادت في أوساط المشتغلين بهذا العلم - على قلتهم - في العصور المتأخرة وإلى يوم الناس هذا، وهي التي تعتمد أقوال المتأخرين في نقد الرجال، ولا سيما الأحكام التي صاغها الحافظ ابن حجر في «التقريب»، حيث صار دستوراً للمشتغلين في هذا العلم - لا يُنْقَض ولا يُنْتَقَد! -، فيحكمون على أسانيد الأحاديث استناداً إليه، ولا يرجعون - في الأعم الأغلب - إلى أقوال المتقدمين. ولم يكتفوا بذلك، بل راحوا يعتمدون بإطلاق تصحيح المتأخرين وتضعيفهم للأحاديث (مثل: الحاكم، والمنذري، وابن الصلاح، والنووي، والذهبي، وابن كثير، والعراقي، وابن حجر، وأضرابهم)، مع تساهل غير قليل عند بعضهم (مثل: الحاكم). وبعد هذا البيان المركز نقول:

ثانياً

نعم، لا يجوز التعامل والتفذلك والقول بالخرص والأوهام، ولكن لا يجوز كذلك التسليم المطلق للسابقين، حتى في التصحيح والتضعيف والجرح والتعديل - مع حفظ الود والفضل والأدب والتقدير لهم في كل مقام -؛ لأن العلوم في كل المجالات تتنامى وتتطور، ويبني فيها اللاحق على السابق، إن في العمق والشمول، أو في الاستدراك والتأصيل، أو في الصياغة والترتيب.

والقول - بعد هذا البيان الجلي - بأن العلوم الدينية وحدها هي التي تتراجع؛ إذ السابق لم يترك للآحق شيئاً ولا مجالاً ولا متنفساً، وليس للمُحدثين إلا تلمس آثار أقدام السابقين للسير على هداها، وإلا ضلّوا الطريق، وأضلّوا الناس، وأحدثوا في دين الله!

نعم، الأقدمون لهم فضل السبق، ولكن المتأخرون لديهم مزية الإحاطة - نظراً وتأصيلاً وتحليلاً ونقداً -، ولا سيما في التصحيح والتضعيف والجرح والتعديل. فمع انتشار الطباعة والفهرسة والحواسيب أصبح بالإمكان في يوم إنجاز ما كان يقضي فيه المتقدم شهراً!

والمشكلة في جوهرها ليست في ضعف إمكانيات المُحدثين، ولا في قدر العلم وكثرته وتطوره على مدى السنين، وإنما في قلة عدد النابهين والنابعين المشتغلين

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

بالعلوم الشرعية والمتفرغين لها حق التفرغ. أليس أكثر المشتغلين بها اليوم أنصاف متعلمين، وأنصاف علماء، ومتسلقون! أكثرهم يدور في التصنيف بين المتردية، والنطيحة، وما أكل السبع!

ولندلف الآن من هذه الديباجة إلى هذا السؤال المفصلي: كيف كان يحكم علماء الجرح والتعديل على أناس لم يعاصروهم - أو عاصروهم ولم يلتقوا بهم أو يعاشروهم - بالضَّعْف والوَهْن، أو بالعدالة والضَّبْط؟

من المؤكَّد - كما شرحنا من قبل، وكما سيأتي كذلك - أنهم كانوا ينظرون في روايات هؤلاء، ويعرضونها على روايات الذين اشتهرت عدالتهم وضبطهم، وعلى معاني القرآن وما ثبت من السنَّة. ومن خلال المقارنة يظهر لهم مَنْ هو ثقة؛ يوافق الثقات في غالب روايته، ولا يأتي بما يخالف القرآن وصحيح السنَّة، ومَنْ هو ضعيف؛ يُغَرِّب ويزيد وينقص و/أو يأتي بما يخالف القرآن وصحيح السنَّة...

هذه الطريقة هي عمدتهم في الجرح والتعديل... فإذا كان ذلك كذلك ألا نستطيع أن نسلك السبيل نفسه اليوم في الرواة (ولا سيَّما المختلف فيهم عند علماء الجرح والتعديل، أو المشكوك فيهم مِنْ قِبَلِنَا؛ لدواعٍ استدعت ذلك الشك)، فنجمع ما نستطيع جمعه من روايات أحدهم التي تصحَّ نسبتها إليه، ثم نعرضها على روايات الأثبات الثقات وعلى معاني القرآن وصحيح السنَّة، ثم ننزل كلَّ راوٍ المنزلة التي يستحقُّها؛ تبعاً لموافقته ومخالفته وتفرُّده، ولا سيَّما أن هذا الأمر - في عصرنا هذا، ومع وجود الحاسوب، وتوافر كمِّ هائل من كتب الحديث ومسانيده والعلل والرجال والجرح والتعديل - أيسر وأسرع وأدقَّ مما كان عند المتقدمين. وأئى لأحدهم أن يتيسَّر له ما تيسَّر لنا الآن؟! إنه أمرٌ تتقطع دونه الأعناق منهم، وتفنَّى أعمارهم في سبيله، دون تحصيله على الوجه الذي وقع لنا نحن المعاصرين، فالحمد لله على فضله وتيسيره، ونسأله أن يوفِّقنا لشكره عليها بحسن توظيفها واستغلالها، كما نسأله أن لا نجحد نعمه تلك بالهجران لها، ومحض التقليد لسابقينا؛ لمجرَّد أنهم قد سبقونا إلى قول ما قالوا!

وبناءً على ما سبق إذا انتهينا إلى نتيجةٍ تخالف قول الجارح أو المُعَدِّل المتقدم أخذنا بما انتهينا إليه، وعزَّوْنَا ما قاله الناقد المتقدم إلى نقص استقرائه؛ فإنه ليس

بمعصوم، وكلامه لم ينزل من السماء.
نعم، ليس كلُّ استقراءٍ منا - نحن المعاصرين - سيكون استقراءً تاماً لا يَدُّ عنه شيء، كما لا يجوز أن يُدعى مثل ذلك في أعيان كافة الأحكام التي أصدرها المتقدمون في حق الرواة، لكن:

أولاً: لا يعني إجازة التشنيع على ما أدعو إليه (إذ مَنْ سيفعل لم يضع بعد رأينا هذا على منضدة التشريح العلمي؛ تحقيقاً ودراسة واشتغالاً، أو هو ممن لم تشغله هذه المسألة من قبل، فنبهه طرحنا هذا إلى ضرورة دراستها علمياً. ومن كان هذا وصفه لا يجوز له النقد، بله التشنيع!).

ثانياً: لا يعني أن نرمي كلام نقادنا في البحر أو أن نضرب به عرض الحائط. بل الواجب هو المزاوجة، والموازنة، والاستفادة من الأئمة النقاد الجهابذة - كما سبق البيان في «أولاً»..

لم أقل - ولا يجوز لي ذلك -: «لغي كلام النقاد»، كيف ذلك وإنما انبنت آراؤهم - في كثير منها على أقل تقدير - في الرجال على المنهج العلمي الاستقرائي، كل بحسب وسعه وطاقته وجهده وسقفه المعرفي؟!

نعم، هناك قضايا فانت، لها رجالها الذين انصرموا، وأخرى انقضت، لا يجوز لنا فيها إلا التسليم بما يقوله النقاد الجهابذة (بعد التأكد من صحة نسبة أقوالهم إليهم، وبعد المقارنة بين أقوال بعضهم وبعض بهذا الخصوص؛ استبعاداً للتضارب أو التناقض أو ما شابه ذلك، وبعد مقارنتها بالثابت المعلوم من التاريخ إن وُجد، وبعد التأكد من خلوها من التناقض المنطقي أو مصادمة الثابت المعلوم من سير الرواة إن توافر،... إلخ)، من مثل:

- معرفة تاريخ ميلاد ووفاة الرواة، أو اختلاط أحدهم من عدمه، أو قبوله التلقين من عدمه.

- أو معرفة أنه كان يحدث من كتبه، أو معرفة وقوع الدس فيها من قبل بعض الوضّاعين والمتلاعبين في غفلة عنه - وما يستتبع ذلك من دلالات -، أو احتراق كتبه ذاتها - وما يستتبع ذلك من دلالات -، أو عدم خروجه من بلده إلى غيرها، أو حكاية مواقف ما ذات أهمية أو دلالة واجبة التوظيف حين سبر أحاديث الراوي...، إلى غير

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

ذلك من الأمور الفنيّة الدقيقة التي لا تُحصَى، والتي، في ذات الوقت، لا منفذ لنا إليها إلا من خلال الرواية، أي من خلال ما يخبرنا به الأئمة المتقدمون.

ولكن هذا شيء وإعمالنا للمنهج العلمي في جمع وسبر وفحص أحاديث الرواة شيء آخر (مع الاستعانة الواجبة، بل اللازمة، بما أخبر به المتقدمون من الأمور الفنية السابق الإشارة إلى بعض أمثلتها).

وليس الإمام ابن عديّ - كما ذكرنا من قبل - عنّا ببعيد، فهذا كتابه «الكامل في ضعفاء الرجال» خير شاهد على ما أدعو إليه وأنادي به.

وليس الدارقطني - كما ذكرنا من قبل - عنّا ببعيد، فهذا كتابه «علل الحديث» خير شاهد على ما سبق.

نعم، أين أمثال ابن عدي والدارقطني وابن حبان؟ هم أقلّ القليل، لكن لا يمنع ادّعاء قلة من انعدام وجودهم، كما لا يمنع من وجوب إيجاد أمثالهم، كما لا يمنع من الأخذ بنتائج من سار على دربهم - وهو عينه، في المجمل، منهج نقاد الحديث وجهابذته في كل زمان ومكان..

أنا لا أدعو إلى الهدم، وإنما إلى نقد ما يستحقّ النقد، بل - إن شئت الدقة في التعبير -: أنا أدعو إلى أن لا يَخْسَنَا أحدٌ حقّاً في أن نخالف المتقدمين إذا ظهر لنا ما يستدعي المخالفة، وإلى أن نُعْرِيلَ ما يستدعي الغربة من أقوالهم في الجرح والتعديل، والتصحيح والتضعيف، على وفق مجمل ذات الأصول التي بنوا عليها؛ إذ هي عندنا، في المجمل، وبعد إعمال العقل فيها تأملاً وفحصاً، أصولٌ صحيحةٌ في نفسها لا مطعن فيها ولا ملحظ عليها.

فمعلومٌ عند الجميع أنّ من المنهجية العلمية التي لا تقبل الجدل عدمُ قبول القول دون برهان، ف «البينة على من ادّعى»، و﴿قُلْ هَآئِذَا بَرَأْنَاهُ أَفْكَارُكُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. وهذا يصدّق على كل العلوم، فلماذا يُستثنى الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف؟ ولماذا يجب علينا أن لا نقبل قول كل قائل من غير دليل، إلا قول علماء الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، فإن التسليم له لا مناص منه، ولو كان مبنياً على غير دليل، أو حتّى على دليل لم تتبيّن، أو على دليل ظهر لنا ضعفه، أو قدرنا ذلك فيه... تلك إذا قِسْمَةٌ ضيَوزى!

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ١٨٩

نعم، النقاد لا يُوثِّقون أحداً - أو هذا هو المفترض - حتى يطلعوا على عددٍ من مروياته صحيحة النسبة إليه، فإذا وجدوها مستقيمةً وثَّقوه (وهؤلاء هم الثقات الأثبات الحُفَاط الجبال الجهابذة) وصَحَّحوا حديثه وقبلوا ما يتفرَّد به عمَّن يروي عنه - ممَّا لم يشاركه غيره في روايته -؛ وإذا وجدوا أكثرها مستقيمةً صحيحةً مع خطأٍ نادرٍ أو قليلٍ في ما يرويهِ تَرَجَّح/غَلَبَ على الظنِّ أن الاستقامةَ والإتقانَ مَلَكَةٌ له، حكموا له بمثل ما حكموا لسابقه - فإنَّ الوَهْمَ والخطأَ لا يسلم منه أحدٌ؛ إذ ليس هناك بشرٌ معصوم - (وهؤلاء هم الصَّدُوقون الوَرِعُونَ الثقات)؛ وإذا وجدوا الخطأَ والوهمَ والغلطَ والسهو كثيراً أو غالباً حكموا عليه باللين والضعف والغفلة - أو بالترك مطلقاً؛ كلٌّ بحسبه -، وتركوا الاحتجاج بحديثه، وإنَّما يكتبون من حديثه الترغيبَ والترهيبَ والزهد والآداب والحكمة... وهكذا وهكذا.

وهذا يعني - كما أوضحنا من قبل - أنَّ جُلَّ الاعتماد إنما هو على الجمع والسبر والمقارنة... فاستبان بهذا أن طريق معرفة حال الراوي تحتاج إلى اطلاعٍ واسعٍ على مرويات الرواة وأسانيدهم... إنَّ اعتبارَ الروايات والموازنةَ بينها هو رُوحُ منهج النقد عند المحدثين والمتركِّزُ الأساسُ فيه.

فإذا كان هذا هو منهج النقاد، ولكُنْهم - في الأعمَّ الأغلب، أو قُلْ: في كثير من الأحيان - لم يُفَصِّلُوهُ بالبيان وذكر البرهان في كلِّ راوٍ، فلماذا لا يجوز لنا الآن أن نقوم بهذا العمل عند الحاجة إليه؟

قد يُقال: إنَّ النقاد الأوائل اطلعوا على روايات كثيرة لم تصل إلينا. وعليه فاستقراؤهم صحيح تام، واستقراؤنا ناقص.

والجواب: هذا الكلام ينبني على دعوى أن أكثر الروايات والأحاديث فُقدَ ولم يصل إلينا. وهذا محلّ نظر؛ لأنه يتنافى مع أصل حفظ السنّة التي هي بيانٌ تطبيقي عملي للكتاب، وما كان الله ليُضيعَ بيان كلامه، أم تُراه يفعل؟! إذن لَنَسَبَتْ إليه عدم الحكمة، تعالى الله عن ذلك وتقدَّس!

ولو سلَّمنا بتلك الدعوى المتهافئة فلا حجةَ علينا في ما ما لم يصل إلينا، وإنما الحجةُ في ما وصل إلينا ووقفنا عليه، مثلما أنَّ السابقين من أئمّة الجرح والتعديل إنما قامت الحجةُ عندهم بما وصل إليهم وبما جمعوهُ هُم، وبديهيُّ أنَّ الناقدَ الواحدَ منهم

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

يتمتع عقلاً وواقعاً إحاطته بمجمل المرويات، أو جمعه لها. ثم ما المانع من النظر في ما وصل إلينا من روايات الراوي وأحاديثه؟ إذ ما سَنَحْصُلُهُ في هذا بعد تدوين السنّة، وبعد وجود الطباعة التي أَلَقَتْ إلينا بأطنان من كتب الحديث والمسانيد والعلل والرجال، وبعد اختراع الحاسوب وما يوفره من وقتٍ وجهدٍ، أكثر مما كان يُحْصَلُهُ آحاد النقاد في كلِّ راوٍ من قَبْلُ. وهذا كافٍ - وزيادة - في توفير أرضية استقرائية متينة نبني عليها - بالسبر والمقارنة والموازنة - حُكْمَنَا على الرواة... بل أكاد أقول بعلوّ كَعْبِ استقرائنا المنتظر على استقرائهم، ومن ثمّ أحكامنا على أحكامهم!

ثمّ إن دعوى «شمولية» استقراء آحاد النقاد لمرويات كلِّ راوٍ تحتاجُ إلى تدليل، ولا يكفي ذكر مثال أو مثالين - أو حتّى عشرة أو مئة - من استقراء ناقدٍ ما لروايات راوٍ ما؛ إذ المطلوب إثبات وقوع هذا من كلِّ النقاد في كلِّ الرواة، وهذا مستحيلٌ أو يكاد.

سَلَّمْنَا - جَدَلًا أو حَقًّا - أن قول علماء الجرح والتعديل مُسَلَّمٌ لا نقاش فيه، ولا حاجة إلى بيان براهينه، فهذا يمكن إمضاؤه في التطبيق - بل يجب، أكاد أقول - في مَنْ اتَّفَقُوا على توثيقه أو تجريحه؛ (إذ صدور الاستقراءات غير التامة من قِبَلِ نقادٍ - موثوقٍ فيهم بالطبع - مختلفي البيئات والثقافات والأوضاع والمناهج والعلم، وانتهائوها إلى ذات النتيجة، يفيد الظنَّ الغالبَ على أقل تقدير)، لكن ماذا نفعل في مَنْ اختلفوا فيه ما بين مُجَرِّحٍ ومُوثِّقٍ، وهو كثيرٌ كثير؟!

- أُنْصَنَفُ النِّقَادَ إلى: متشدد؛ ومعتدل؛ ومتراخ، ونوازن بين آرائهم في ظلِّ هذا التصنيف غير الموضوعي في مجمله؟ ما هي المعايير الموضوعية لهذا التصنيف - دون الاعتماد الكلي على الثقة العمياء بأقوال المتأخّرين، كالإمام الذهبي والحافظ ابن حجر وأضرابهم ؟! لن تجد في ذلك برهاناً إلّا في ما يُذكَر - بحق - من تساهل ابن حِبَّان وأضرابه في توثيق الرواة وتصحيح الأحاديث.

- أم نأخذ بقول الجراح ونقدّمه على قول الموثّق، كما ذكروه في قواعد الجرح والتعديل؟ ولماذا يُقدَّمُ استقراء الجراح على استقراء الموثّق؟ هذا في «العدالة» مقبول؛ لأن الجراح ربما اطَّلَعَ على ما لم يطلّع عليه الموثّق، أما في «الضبط» فاستقراء الجراح

والموثَّق كلاهما يتكافأ أو يكاد (إلا في ما ينصّ عليه النقاد من كونهم قد جمعوا الكثير أو جمعوا كذا وكذا)؛ لأن «الضبط» نسبيّ يعتمد على «مقدار» ما «جمع» الموثَّق والجرح من روايات الراوي و«سبّراه»، فإن كان المجموع كبيراً كان الحكم أقرب إلى الصواب، وإن كان قليلاً كان الحكم أقرب إلى الخطأ (بغض النظر عن نوع الحكم الصادر في حق الراوي جرحاً أو توثيقاً).

نعم، هناك من الأخطاء ما لا يُغتفر لو ثبت وقوعه من قبل الراوي ولو مرةً واحدة، ولكن ليس هذا بشائع ولا غالب... وهاهنا أتى لنا أن نقف على «قدر المستقرأ» عند كلّ ناقدٍ بعينه؟... ولماذا لا يحقّ لنا أن نقوم نحن بهذا الاستقراء؟

ثم، بعد هذا وفوقه ومعه، لماذا لا نُفعل الاجتهاد الجماعي في علم الرجال والجرح والتعديل؟ وكيفيته أن نحصر الرواة المختلف فيهم، ثم نجمع مرويات كلّ راوٍ منهم، ثم نجمع روايات الثقات - المتفق على توثيقهم - لنفس تلك الأحاديث، ثم يتولى المعاصرون من المتخصصين في الحديث وعلومه، كلٌّ بحسب وسعه، المقارنة وعدّ الأخطاء والأوهام والموافقات والتفرّدات، ويُعطى كلُّ راوٍ نسبةً في الضبط - بالنظر إلى مجموع أخطائه مقسوماً على مجموع رواياته..

ولا يُستَترط أن يقوم عالمٌ واحدٌ بهذا الأمر، بل يمكن أن ينظر عالمٌ في راوٍ واحد فقط، ويخرج بعد ذلك بنتيجة. وغيره يفعل في غير الراوي الأوّل.

نحن - بحقٍ وصدق - محتاجون إلى هذا، ولا سيّما في الرواة المشكّل أمرهم، والمستعر حولهم الخلاف حتّى الآن. وأكثرُ - إن لم أقلّ: كلُّ - ما صُنّف فيهم من قبل المُحدّثين، هجوماً عليهم وجرحاً، أو دفاعاً عنهم وتوثيقاً، إنّما اعتمد منهج النقل عن النقاد، لا استقراء روايات الراوي وسبرها من جديد، بل لم يخطر على بال أحدٍ منهم ذلك، وإلا أشار إليه!

وختاماً، أرجو ملاحظة أنّي لا أدعو إلى أطراح ما قاله النقاد، وإنما إلى البناء عليه ببيان براهيته الاستقرائية التي سكتوا عن بيانها كثيراً - إذا احتاج الأمر لذلك -، وإلى إعادة النظر - على الأقلّ - في من اختلف فيه من الرواة.

ثالثاً

وبعد بياننا بالحجّة والدليل لوجوب اجتهاد المعاصرين في الجرح والتعديل (ومن

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

ثمّ في التصحيح والتضعيف)، ونقاشنا لِمَا قِيلَ، ولمّا يمكن أن يُقال، بخصوص وجوب غلق هذا الباب (دون أن نذكر أسماءَ وأرباب اتّجاه الغلق، كما هو عهدنا دوماً في نقاشاتنا العلمية، فالمهمّ عندنا مناقشةُ هذا الاتّجاه وأدلّيته، لا شخصُ مَنْ قال به)، يبقى التطرُّق إلى مسألةٍ شهيرة، هي القولُ بسدِّ الإمامِ ابنِ الصَّلَاحِ لباب الاجتهاد في التصحيح والتضعيف والتجريح والتعديل في وَجْهِ المتأخِّرين (وهو قولٌ مشهورٌ نسبته إليه قطعاً ضخّمٌ من علماء الحديث قديماً وحديثاً)... فهل قال بهذا ابنُ الصلاح حقّاً؟ وهل يُمكن أن يُفهمَ هذا من قوله؟... إلخ^(٩).

وعليه نأتي (أولاً) بنصوص ابن الصلاح في المسألة:

١. يقول ابن الصلاح^(١٠): «النوع الأول من أنواع علوم الحديث: معرفة الصحيح من الحديث [..]. فوائد مهمّة:

. إحداهما: الصحيح يتنوّع إلى: متّفق عليه؛ ومختلف فيه[...]. ثمّ إنّ درجات الصحيح تتفاوت في القوّة[...].

. والثانية: إذا وجدنا في ما يُروى لوفٍ نُسخٍ أخرى: نُروِيها من أجزاء الحديث وغيرها حديثاً صحيحَ الإسناد، ولم نجد في أحد الصحيحين، ولا منصوصاً على صحّته في شيء من مصنّفات أئمة الحديث المعتمدة المشهورة، فإنّنا لا نتجاسر على جزم الحكم بصحّته؛ فقد تعدّر في هذه الأعصار الاستقلال بإدراك الصحيح بمجرد اعتبار الأسانيد؛ لأنّه ما من إسناد من ذلك إلّا وتجد مَنْ اعتمد في روايته على ما ذكّر في كتابه: عَرِياً عمّا يُشترط في الصحيح من الحفظ والضبط والإتقان، فالأمر في معرفة الصحيح والحسن (أي من هذه الأجزاء المُشار إليها وغيرها) إلى الاعتماد على ما نصّ عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة التي يؤمن فيها - لشهرتها - من التغيير والتحريف، وصار معظم المقصود بما يُتداول من الأسانيد خارجاً عن ذلك؛ إبقاءً لسلسلة الإسناد التي خصّت بها هذه الأمة زادها الله شرفاً^(١١)». اهـ.

٢. ويقول أيضاً: «أعرض الناس في هذه الأعصار المتأخّرة عن اعتبار مجموع ما بيّنّا من الشروط في رواة الحديث ومشايخه، فلم يتقيّدوا بها في روايتهم؛ لتعدّر الوفاء بذلك على نحو ما تقدّم وكان عليه مَنْ تقدّم.

وَوَجْهٌ ذلك ما قدّمنا في أوّل كتابنا هذا لو هو ما ذكرناه عن ابن الصلاح في

النص السابق تحت الفقرة رقم «١» من كون المقصود آل آخر إلى المحافظة على خصيصة هذه الأمة في الأسانيد والمُحَادَرَة من انقطاع سلسلتها، فَلْيُعْتَبَر من الشروط المذكورة ما يليق بهذا الغرض على تجرُّده، وَلْيُكْتَفَى:

- في أهلية الشيخ: بكونه مسلماً بالغاً عاقلاً غير متظاهراً بالفسق والسَّخَف.

- وفي ضبطه: لوجود سماعه مُثَبِّتاً بخط غير مُتَّهَم.

- وبروايته: من أصل موافق لأصل شيخه.

وقد سبق إلى نحو ما ذكرناه الحافظُ الفقيهُ أبو بكر البيهقي رحمته الله، فإنه ذَكَرَ - في ما رَوَيْنَا عنه - تَوَسُّعَ مَنْ تَوَسَّعَ في السماع من بعض مُحَدِّثي زمانه الذين لا يَحْفَظُونَ حديثهم، ولا يُحَسِّنُونَ قراءته من كتبهم، ولا يَعْرِفُونَ ما يُقْرَأُ عليهم بعد أن يكون القراءة عليهم من أصل سماعهم. وَوَجَّهَ ذلك بأنَّ الأحاديث التي قد صَحَّتْ أو وَقَّعت بين الصحة والسقم قد دُوِّنت وکُتِبَتْ في الجوامع التي جَمَعَهَا أئمةُ الحديث، ولا يجوزُ أن يذهبَ شيءٌ منها على جميعهم، وإن جاز أن يذهب على بعضهم؛ لضمان صاحب الشريعة حفظها. قال لأي البيهقي:

- فَمَنْ جَاءَ اليَوْمَ بحديثٍ لا يوجد عند جميعهم لم يُقْبَلْ منه.

- وَمَنْ جَاءَ بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لأي الشخص الذي يرويه لا ينفرد بروايته، والحجَّةُ قائمةٌ بحديثه برواية غيره، والقصدُ من روايته والسماع منه أن يصير الحديث مُسَلَّسلاً ب (حَدَّثَنَا) و(أَخْبَرَنَا)، وتَبَقَّى هذه الكرامة التي خُصَّتْ بها هذه الأمة شرفاً لنبيِّنا المصطفى رحمته الله، واللَّهِ أَعْلَمُ^(١٢). اهـ.

قُلْتُ: وهذا الذي ذَكَرَهُ ابنُ الصلاح (٦٤٣هـ)، ونَقَلَ قولَ البيهقي (٤٥٨هـ) فيه أيضاً، ذَكَرَهُ الخطيبُ البغدادي (٤٦٣هـ) كذلك، حيث قال: «وقد استفرغت طائفةً من أهل زماننا وَسَعَهَا في كتب الأحاديث والمثابرة على جمعها، من غير أن يسلكوا مسلك المتقدمين، وَيَنْظُرُوا نظر السلف الماضين، في حال الراوي والمروي، وتمييز سبيل المردول والمرضي...»، ويقطعون أوقاتهم بالسَّيْر في البلاد؛ طلباً لما علا من الإسناد، لا يريدون شيئاً سواه، ولا يبتغون إلا إياه، يَحْمِلُونَ عَمَّنْ لا تَثَبَّتْ عدالته، ويأخذون ممن لا تجوز أمانته، وَيَرَوُّونَ عَمَّنْ لا يَعْرِفُونَ صحَّةَ حديثه، ولا يُتَيَقَّنُ ثبوتُ مسموعه، وَيَحْتَجُونَ بِمَنْ لا يُحَسِّنُ قراءةَ صحيفته، ولا يقوم بشيءٍ من شرائط الرواية، ولا يُفَرِّقُ

● فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

بين السماع والإجازة، ولا يُميز بين المسند والمرسل والمقطوع والمتصل، ولا يحفظ اسمَ شيخه الذي حدّثه حتّى يستثنيّه من غيرهم[...]. ويروون ذلك جائزاً، والعمل بروايته واجباً، إذا كان السماعُ ثابتاً، والإسنادُ متقدماً عالياً[...]. وذلك منه غاية الجهل، ونهاية التقصير عن مرتبة الفضل[...]. أعنيهم الأحاديثُ أن يحفظوها، واختلفت عليهم الأسانيدُ فلم يضبطوها، فجانبوا ما استثقلوا، وعادوا ما جهلوا»^(١٣). اهـ.

٣. ويقول ابن الصلاح أيضاً: «وهذه جملةٌ تُدرِكُ تفاصيلها بالباشرة والبحث[...]. وإذا انفرد الراوي بشيءٍ نُظِرَ فيه؛ فإن كان ما انفرد به مخالفاً لما رواه من هو أولى منه بالحفظ لذلك وأضبط كان ما انفرد به شاذاً مردوداً، فإن لم تكن فيه مخالفةٌ لما رواه غيره، وإنما هو أمرٌ رواه هو ولم يروِه غيره، لِيُنْظَرَ في هذا الراوي المنفرد، فإن كان عدلاً حافظاً موثقاً وبيّناً وضبطه قبل ما انفرد به[...]. فإذا ما كان المنفرد به غير بعيدٍ من درجة الحافظ الضابط المقبول تفردّه استحسناً حديثه ذلك، ولم نحطه إلى قبيل الحديث الضعيف[...]. ردّدنا ما انفرد به[...]. معرفة علل الحديث من أجل علوم الحديث وأدقّها وأشرفها، وإنما يضطلع بذلك أهل الحفظ والخبرة والفهم الثاقب، وهي عبارة عن أسباب خفية غامضة قاذبة فيه. فالحديث المعلّل هو الحديث الذي اطلّع فيه على علةٍ تقدح في صحّته، مع أن ظاهره السلامة منها، ويتطرق ذلك إلى الإسناد الذي رجاله ثقات، الجامع شروط الصحة من حيث الظاهر. ويُستعان على إدراكها بتفرد الراوي، وبمخالفة غيره له، مع قرائن تنضمّ إلى ذلك تُنبّه العارف بهذا الشأن على إرسال في الموصول، أو وقف في المرفوع، أو دخول حديث في حديث، أو وهمّ واهمّ بغير ذلك، بحيث يغلب على ظنّه ذلك فيحكم به، أو يتردّد فيتوقّف فيه. وكلّ ذلك مانع من الحكم بصحة ما وجد ذلك فيه»^(١٤). اهـ.

ثمّ نقوم (ثانياً) بتحليل هذه النصوص الصّلاحيّة التي تنطقُ (بذاتها، ودون حاجة حتّى لتحليل منّا لها) برّد ما نُسبَ - في ظننا - خطأً إلى ابن الصلاح واشتهر عنه، فنقول:

- بالنسبة للنصّ الصّلاحيّ الأوّل من البيّن الواضح أن ابن الصلاح:

أ. يقصد مصتفاتٍ خاصة: «أجزاء الحديث وغيرها»؛ وهي ما يُسمّى عند المُحدّثين المتأخّرين بـ «الأجزاء» و«المشِيخَات» و«المعاجم». وحالُ أسانيد أكثرها سيّأتي بيانه توّاً.

فليس يقصد ابنُ الصلاح أحاديثَ أو رجال الكتب الستة أو التسعة أو غيرها من دواوين السنة الكبرى المشهورة المتقدمة.

ب - ويقصد زمنًا محددًا: «في هذه الأعصار». وكثيرٌ منها ذات أسانيد عالية يتعدّرُ تصحيحها أو تحسينها بناءً على ظواهر أحوال أسانيدها؛ (لما سيأتي).

فليس يقصد ابنُ الصلاح زمان وعصر الرواية المتقدم، وإنما يقصد زمان المتأخرين وعصورهم.

ج - ويقصد كيفية معينة: «بمجرد اعتبار الأسانيد»؛ إذ الاشتغال بدراسة وتصحيح أو تثبیت هذه الأسانيد متعذرٌ ممتنعٌ؛ للأسباب التي فصلها ابنُ الصلاح والبيهقي والخطيبُ البغدادي في ما نقلنا نصوصهم فيه قبل قليل. وكلُّها أسبابٌ تعودُ إلى مستجداتٍ طرأت على المُحدثين - تحملاً وأداءً - بعد تدوين دواوين السنة الكبرى وانقضاء عصر الرواية، مستجداتٍ تمنع من الاطلاع على علل هذه الروايات والرواة؛ لعدم الاهتمام بهذا الجانب، ولا تحرّيه من قبل رجال هذه الأعصار، في مقابل شهوة الرواية لمجرد الرواية. ولهذا «إذا وجدَ إنسانٌ في جزءٍ من الأجزاء حديثاً بسندٍ واحدٍ ظاهره الصحة؛ لاتّصاله وثقة رجاله إظهاراً، لم يُمكن الحكم بالصحة لذاته؛ لاحتمال أن يكون له علةٌ خفية لم يُطلّع عليها؛ لتعدّر العلم بالعلل في هذه الأزمان»^(١٥).

فليس يقصد ابنُ الصلاح دراسة أسانيد ومتون عصر الرواية المتقدم، وإنما أسانيد ومتون ما دُوّن بعد عصر الرواية؛ حيث لا يتحقّق «الحفظ والضبط والإتقان»، ومن ثمّ يكثر ولا يؤمن «التغيير والتحريف».

فليس كلامُ ابنِ الصلاح مطلقاً إذن، أي ليس عاماً على مطلق الظروف والأعصار والكتب والرواة، وإنما هو خاصٌّ بظرفٍ وعصرٍ معيّن، وكتبٍ معينة، ورواةٍ معيّنين. وأما خلافُ هذه المَعينات من كتب ومُحدثي عصر الرواية وتدوين كتب السنة الكبرى والجامعة فقد خضع لفحصٍ وضوابطٍ كثيرة، تُمكننا من التعامل معها ودراسة أسانيدها ومتونها وأحوال رجالها تحملاً وأداءً (... إلخ)، بخلاف أسانيد المتأخرين ورواياتهم وكتبهم تلك؛ فإنّها لا تخلو من قوادح، (بل هي أقرب للأباطيل والموضوعات، أو بالأقلّ الشواذّ والغرائب والمنكرات)؛ نتيجةً تساهلهم (في) تطبيق قواعد الجرح والتعديل على هؤلاء الرواة، (وفي) مدى توافر شروط تحمّل الحديث

- فتح الاجتهاد في علم الجرح والتعديل، هل يمكن للمعاصرين ممارسة الاجتهاد الرجالي؟

وأدائه فيهم^(١٦).

فليس المقصود بهذه الأسانيد النازلة - أو حتى العالية منها -، ومتونها المذكورة في تلك الكتب (كتب الأجزاء والمشیخات والمعاجم)، إثبات الحديث المروي أو تصحيحه، وإنما إبقاء سلسلة الإسناد والرواية لا غير^(١٧).

د - ويقصد الورع والاحتياط، لا التحريم والمنع وغلق الباب نهائياً: «فإننا لا نتجاسر على جزم الحكم بصحته».

- وبالنسبة للنصّ الصلاحي الثاني فهو نصّ صريح من ابن الصلاح، يستبين به - لكل مرتاب متلجلج أو متشكك متردد - مقصد ابن الصلاح من النصّ الأول، ممّا يعزّز تعزيزاً رأينا ورؤيتنا وتحليلنا الذي أبديناه.

- وبالنسبة للنصّ الثالث فهو مجموعة نصوص أخرى صريحة لابن الصلاح، يشير فيها صراحةً إلى إمكانية تصحيح وتضعيف الأحاديث، وتعديل وتجريح الرواة، من طرف العلماء المتأخرين. فليس باب الاجتهاد في التصحيح والتضعيف، أو في الجرح والتعديل، مُغلَقاً في وجوههم، كما أشيع عن ابن الصلاح^(١٨).

وبهذه «المعالجة المنهجية» غير المسبوقه (في ما نعلم) حاولنا أن نصحح خطأً انتشر وشاع وعمّ، وأن بُدّد وهماً غيماً على كثير من الآفاق. والله تعالى أعلى وأعلم.

الهوامش

- (١) أحمد شاكر، الباحث الحديث (شرح اختصار علوم الحديث، لابن كثير) ١: ٢٨٦.
- (٢) المزي، تهذيب الكمال ٢: ٤٣.
- (٣) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ج ٢، الترجمة رقم ٥.
- (٤) المصدر السابق، ج ٢، الترجمة رقم ١٧٠.
- (٥) تهذيب الكمال ٢٧: ٥٧٤.
- (٦) وكذلك قال ابن حبان، متحدّثاً عن سعدٍ هذا: «يروى عن أخيه وأبيه عن جدّه بصحيفة لا تشبه حديث أبي هريرة، يتخايل إلى المستمع لها أنها موضوعة أو مقلوبة أو موهومة. لا يحل الاحتجاج بخبره». (ابن حبان، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ج ١، الترجمة رقم ٤٦٨).

وابن حبان وإن كان متساهلاً في التوثيق، فإن أحكامه واستقراراته الواردة في كتابه «المجروحين» تضعه في مصاف كبار النقاد بارتياح؛ إذ يذكر فيها الجرح مفسراً معللاً بعد جمع واستقراء وسبر. ابن حبان إذا جرح رأيته - في الأعم الأغلب - يتفجر علماً.

(٧) بل ويشمل هذا أيضاً المرحلة الأولى؛ لأن ادعاء وجود التعارض بين معاني الروايات محل الدراسة والفحص وبين معاني القرآن والثابت من السنة أمر اجتهادي، يخضع لمنهج وسبل فهم وفقه النصوص وكيفية الاستنباط منها، ومدى القوص على المعاني، وجلها أمور ظنية نسبية تختلف من مجتهد لآخر.

(٨) يقول ابن تيمية بحق: «موارد الاجتهاد في تصحيح الحديث كموارد الاجتهاد في الأحكام». (ابن تيمية، مجموع الفتاوى ١٨: ٢٢).

ويقول القاضي الحسين بن محمد المغربي وغيره بحق: «الواجب الرجوع إلى الظن القوي بحسب الإمكان [...] فإن التصحيح والتضعيف من المسائل الاجتهادية والنظرية». (الأمير الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد: ٧٥).

(٩) سنتعرض هاهنا إلى هذه المسألة؛ ليس لأن عدم التعرض لها قادح في نتيجة بحثنا هذا؛ (فإن البحث في عين المسألة مستوف للحجج والمناقشات بدونها، بحمد الله)، وإنما من باب «إتمام الفائدة» و«تصحيح خطأ شائع» يتعلق بموضوع بحثنا هذا.

(١٠) وهذا هو النص اليتيم التي قام عليه هذا الرأي الشهير المذكور، وحتى دون أن يكلف أصحابه أنفسهم مراجعة بقية نصوص ابن الصلاح؛ ليفهم بعضها في ضوء بعض!

(١١) مقدمة ابن الصلاح: ١٥، ١٧، ١٨، ١٩.

(١٢) مقدمة ابن الصلاح: ٩٣ - ٩٤.

(١٣) الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٨ - ١٩.

(١٤) مقدمة ابن الصلاح: ٣٥، ٦٣، ٧١.

(١٥) جلال الدين السيوطي، التنقيح لمسألة التصحيح، مخطوط في المكتبة الظاهرية بدمشق، مجموع رقم (٥٨٩٦: عام). نقلاً عن: د. نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٨٣، ٢٨٢.

(١٦) وإذا أضفت إلى هذا وذاك أن هذه الأحاديث - طرقاتاً أو متوناً - التي تأخرت روايتها كل هذه القرون لو كانت ثابتة عن رجال إسنادها المتقدمين لبأدر إلى روايتها حفاظ ذلك العصر والوقت وأصحاب هؤلاء المتقدمين (أي ليّمت رواية هذه الأحاديث منذ زمن)، ولأخرجها أصحاب الحديث في كتبهم، ولكن لما لم يحدث شيء من ذلك كان - على أقل تقدير - قرينة - في غاية القوة - على وهم من رواه عن هؤلاء المتقدمين، وأنها طرقت أو متون لا أصول لها إلا في خيال من رواها.

أقول: إذا أضفت هذا إلى ما سبق تبين لك صحة ما ذكره ابن الصلاح والبيهقي والخطيب البغدادي والسيوطي وغيرهم.

(١٧) ولا يخفak أن هذا أحد أعراض «مرض الشكلائية» الذي يضرب بأطنابه في كثير من جنّبات تراثنا ومناهجنا وحركتنا في الفكر والحياة.

(١٨) ويمكن، بالإضافة إلى ما سبق، أن يتتبع المرء ما أصدره ابن الصلاح من أحكام على الأحاديث، تصحيحاً وتضعيفاً (سواء في فتاواه، أو في ما نقله عنه ابن الملقن في البدر المنير في جزأيه الثاني والثالث خاصة، أو في غير ذلك)؛ إذ بهذا التتبع سيّضح للمرء أن ابن الصلاح قد مارس بنفسه ما ادّعى إنّه لا يجوز ممارسته (أي إنه قد مارس التصحيح والتضعيف الذي نسب الكثيرون إليه - خطأ - أنه لا يجيزه من المتأخرين الذين هو واحد منهم).

نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

أ. خالد محمد عبده^(*)

مقدمة

انبعث اهتمامي بقضية (أُمِّيَّة النبي) من خلال قراءتي للفصل الذي عقده عليّ الطبري في كتابه عن دلائل النبوة وإثباتها. وأثار دهشتي أن المسألة محلّ بحث ونقاش منذ أواخر القرن الثاني الهجري. فرُحْتُ أفتش في كتب التراث وأتتبع مَنْ كَتَبَ عن المسألة وناقشها، ووجدت أن السابقين كانوا أكثر سعة وقبولاً لطرح مثل هذه الأمور على بساط البحث والمناقشة. فقد طالعتنا كتب التفاسير بآراء كانت جديدة عليّ؛ فهناك من أئمة الفقه والدين مَنْ يرى أن النبي كتب وقرأ بعد بعثته، وصنّف في ذلك كتاباً على استقلال أسمائه (تحقيق المذهب في أن النبي كتب).

ولأن السجال والجدل كان بالكلمة والرأي، لا بالسيف والسجن والتتديد، وجدنا رسائل كاملة باللسان العربي والفارسي عن (أُمِّيَّة النبي)، سواء مَنْ صنّف كردّ فعلٍ على رسالة أبي الوليد الباجي، أو صنّف على استقلال تحت عنوان رسالة في أُمِّيَّة الرسول، كرشيد الدين فضل الله الهمداني، ووجدنا مَنْ يقول من المفسرين عن (أُمِّيَّة النبي): إن «المسألة ليست قطعية، بل مستندها ظواهر أخبار أحاد صحيحة، غير أن العقل لا يحيلها، وليس في الشريعة قاطعٌ يحيل وقوعها».

كان ذلك باعثاً أكبر لي على تتبّع أغلب ما كتبته المصادر العربية القديمة والحديثة حول مسألة الأُمِّيَّة، ووجدت أنه من الحسن أن أسير على النهج التالي في مناقشتها:

(*) باحثٌ، حاصلٌ على ماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة، متخصصٌ في الإسلام والتصوّف. من مصر.

١. كتبتُ مقدّمة عن قضية الأميّة وعدم صلتها بمصدرية القرآن، وليس هناك من وجهة النظر الإسلامية ضرورة للربط بين تأليف القرآن وأمّية النبي، فكلاهما قضية مستقلة.

٢. ناقشتُ في فصل مستقلّ فكرة (الجهل والأمّية والجاهلية)؛ حتّى يتبدّد سوء الفهم الشائع عن تجهيل مجتمع ما قبل رسالة الإسلام.

٣. خصصتُ فصلاً لـ (الكُتبة من أهل مكّة قبل الإسلام وفي عصر النبي)؛ حتّى يتبيّن للقارئ أن فكرة (نحن أمّة أميّة لا نكتب ولا نحسب) ليست على عواهنها، وأن الكتابة كانت منتشرة في مكّة. وقد أحصيتُ عدداً كبيراً من الكُتبة.

٤. ثم خصصتُ فصلاً للأمّية النبي ﷺ في التراث الإسلامي، عرضتُ فيه للقضية بإجمالٍ، ثم قسّمتُ المواقف من قضية أمّية النبي إلى أربعة مواقف، وقمتُ بدراستها، وهي:

أ. إن النبي ﷺ لم يكتب قطّ، ولم يقرأ بالنظر إلى كتاب.

ب. إنه لم يمُت حتّى كتب وقراً.

ج. إنه كتب مباشرة بيده في أيّام بعثته.

د. إنه كتب وقراً قبل البعثة وبعدها.

وناقشتُ المواقف الأربعة، وقدمتُ قراءةً للآيات الواردة في القرآن عن الأمّية.

وآخر ما ختمتُ به ملحقٌ بالكتب والرسائل والمقالات في مسألة أمّية النبي محمد.

وأحاول في هذا البحث أن أبرز مشكلة أمّية النبي إلى حيّز الدرس العلمي. وما محاولتي هذه إلاّ استتطابق للنصوص الواردة في تراثنا الإسلامي، لم أقصد فيها إثارة مشكلة زائفة إلى حيّز الوجود، بل هي حقيقة بالدرس، وخاصّة أن الكلام في عصرنا الحديث قد كثر بشأنها بوعي ودون وعي. وأتذكّر كلمة قالها يوسف إبراهيم في كتابه عن المصاحف، كانت مُحفّزة لي على هذا البحث: «وهذه المسألة تحتاج إلى بحثٍ كبير - يعني أمّية النبي -، وموازنة دقيقة لأقوال العلماء، أرجو أن تحقّق، ويعملوا لها ندوة خاصّة تتّضح بها جوانب الموضوع»^(١). وحتّى الآن لم نحقق الأقوال، ولم تُعقد ندوة خاصة بالقضية، كمثّل ما نقوم به في الدول الإسلامية حول

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

موضوع «الإسراء والمعراج»^(٢)، فلو لم يكن لهذا البحث من فائدة سوى المناداة والرجاء لكفاني ذلك.

وشيء آخر أردت إبرازه من خلال هذا البحث هو عدم خلط الأوراق، والتفريق بين ما هو قطعي ولا ينبغي الخوض فيه وما هو ظني ولا بد من الولوج فيه. ومسألة «أُمِّيَّة النبي محمد» من المسائل الظنية، ومن قبل قيل في شأنها: «المسألة ليست قطعية، بل مستندها ظواهر أخبار آحاد صحيحة، غير أن العقل لا يحيلها، وليس في الشريعة قاطع يحيل وقوعها»^(٣). وهذه غاية ثانية يرمي البحث إلى تحقيقها مع سابقتها.

١- بين الجهل والأُمِّيَّة والجاهلية

توصم الفترة قبل الإسلام بالجاهلية؛ باعتبارات مختلفة؛ فأحياناً تُطلق بمعنى التلازم بينها وبين الأُمِّيَّة؛ وأحياناً يُراد بها ضد العلم والمعرفة؛ وأحياناً يُراد بها الجهل الديني؛ وأحياناً أخرى يُراد بها ضد الحلم. فأَيُّ هذه الإطلاقات هو المعبر عن حقيقة المصطلح؟

يمثل مصطلح «الجاهلية» من حيث الاشتقاق اللغوي مصدراً صناعياً، مأخوذاً من «الجاهلي»، نسبة إلى «الجاهل» المشتق من «الجهل»^(٤). والجهل في اللغة: نقيض العلم. ويؤكد الألوسي^(٥) «على هذا المعنى الخاص بالجهل، فيقول: «هو عدم العلم، أو عدم اتباع العلم، فمن قال خلاف الحق، عالماً أو غير عالم، فهو جاهل. ويقول: قال أصحاب محمد ﷺ: كل من عمل سوءاً فهو جاهل، وإن علم أنه مخالف للحق، وسبب ذلك أن العلم الحقيقي الراسخ في القلب يمتنع أن يصدر معه ما يخالفه من قول أو فعل، فمتى صدر خلافه فلا بد من غفلة القلب بمقاومة ما يعارضه، وتلك أحوال تناقض حقيقة العلم، فتصير جهلاً بهذا الاعتبار»^(٦).

ويمضي الألوسي مع نظريته فيقول: «فالناس قبل مبعث النبي كانوا في أحوال جاهلية، جهلاً منسوباً إلى الجاهل، فإن ما كانوا عليه من الأقوال والأعمال إنما أحدثه لهم جاهل، وإنما يفعله جاهل. واستدل الألوسي على ذلك بما رواه البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه قال: إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقراً ما فوق الثلاثين ومائة في سورة الأنعام: ﴿قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا

رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ».

ومقتضى كلام الألوسي أن العرب قبل الإسلام لم يكن لديهم علمُ البتّة، لكنّ تتبّع اللفظة واستعمالاتها - سواء عني بها الاسمية اسماً للفترة ما قبل الإسلام، أو عني بها الوصفية فأطلقت على شخوص ما قبل الإسلام وما بعده - يجعلنا نميل إلى رأي الأستاذ علي الجندي القائل: «لم يكن العرب في ذلك الوقت جاهلين جهلاً ينافي العلم، فقد ثبت أنهم كانوا أهل ذكاء ودراية وخبرة، وكان فيهم أذهان صافية، ونظرات صادقة في الطبيعة وأحوال الإنسان بما لا يقلّ عن بعض نظرات الفلاسفة والباحثين والمفكرين».

الجاهلية: أفعال مَنْ يقول قولاً أو يعمل عملاً يتنافى مع علمه

وقد يصدق هذا على عرب ما قبل الإسلام، وما بعده، فلا يخصّ زماناً بعينه؛ إذ يحدث في جميع الأزمنة أن تجد هذا النمط من الناس. وقد يصدر عن أعقل الناس وأحكمهم. ألا ترى ما أثار عن عرب الجاهلية من أقوالٍ وحكمٍ ونصائح وأعمال، وترى على الجانب العملي السلوكي عنفاً، وظلماً، وسيادة للقوّة والسلاح والإسراف إلى حدّ الإتلاف، وتقديس ما لا يملك نفعاً ولا ضراً؟! وفي العصر الحديث ترى أكثر الناس علماء وأعظمهم إسهاماً في تاريخ الحضارة أكثرهم عنفاً وضراوة بالشعوب المختلفة في سطور الضعف.

الجاهلية: (ضدّ الحلم)

فالجهل هنا يعني السّفَهَ والحمق والتهوّر وعدم القدرة على ضبط النفس. ولقد انتشرت هذه الصفات بين عرب ما قبل الإسلام، فترى العربي (الجاهلي) يثور لأتفه الأسباب، ويشعل نار الحرب إذا توهم إساءة أو ظن ظناً، ولو خطأً، دون أن يترىث أو يتحرى الحقيقة. ويجسد هذا المعنى قول الشاعر الجاهلي عمرو بن كلثوم:

ألا لا يجهلن أحدٌ علينا
فنجهل فوق جهل الجاهليينا

«السفهاء: الحمقى».

ويصدق هذا المعنى على كثير من الناس في مختلف العصور.

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

لكن ما المعنى المحدد للفظ (الجاهلية) التي تخصّ عرب ما قبل الإسلام؟

وردت لفظة الجاهلية في النصّ القرآني في أربعة مواضع:

- ﴿يَظُنُّونَ بِاللّٰهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (آل عمران: ١٥٤).

- ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْتَغُونَ﴾ (المائدة: ٥٠).

- ﴿وَقَرْنِ فِي يُبُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (الأحزاب: ٣٣).

- ﴿إِذْ جَعَلَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجَاهِلِيَّةِ﴾ (الفتح: ٢٦).

وبالنظر إلى التفسيرات السابقة، وإلى ما ورد في النصّ القرآني، نرى أن التفسيرات لا تهض لتحديد المعنى، فهي تصدق على أيّ مجتمع، سواء كان قبل الإسلام أو بعده.

أما الجاهلية في المفهوم القرآني فتُطلق ويُراد بها الجهل بعبادة الله وفق ما أنزله الله من تعاليم، أو الانحراف عن تعاليمه. وهي بذلك لا تشمل الوثنيين فحسب، بل يدخل في طياتها المنحرفون من أصحاب الديانات السماوية.

أيضاً ليست صفة للعرب ما قبل الإسلام فحسب، بل صفة للأمم التي حادت عن الطريق الصحيح، غير مقرونة بزمن ومكان محددين.

وإذا كان مصطلح الجاهلية لم يبرز إلى الوجود إلا بعد ظهور الإسلام فدلالة المصطلح الأصلية تنبثق من المعاني الإسلامية، والتي أكّدت بدورها على أن المصطلح لا يطلق بعمومه على الجهل المعرفي، وخاصة أن آيات القرآن تدعو إلى التفكير والتدبر، والاستدلال على الربّ الأعلى من خلال صفحات الكون الصامت، وما عسى أن يفعل ذلك حفنة من الجهلاء؟

بل إن الخطاب يتوجّه إلى أصحاب حكمةٍ وشعرٍ وأحناف، ويشمل أيضاً أصحاب اللوثات والفساد، وأهل الجاهلية لم يكونوا على المستوى العامّ (خطاة العقول).

فما يُروى لهم من الشعر يدل على صفاء نفوسهم، ووصول شعرهم إلينا وهو على هذه الحال من النضج والكمال يدلّ على أنهم كانوا قد قطعوا أشواطاً كبيرة استعملوا فيها عقولهم وتفكيرهم وأذواقهم في مجال التعبير والتصوير، حتى وصلوا بفنهم إلى هذه الدرجة العليا من الدقّة والعذوبة والجمال^(٧).

ثم إن ما تضمنه هذا الشعر وما نسب إليهم من نثرٍ من معانٍ سامية، وأفكار ناضجة، وإشارات عديدة إلى شيءٍ من العلم، وبخاصة في الطب، يدلّ على عقلية ميّالة إلى التفكير، قوية الملاحظة.

أضيفُ إلى ذلك أن كثيراً من هؤلاء العرب اشتهروا بالعقل السديد والرأي الصائب وبُعْد النظر، وكانت سمّتهم الظاهرة الحكمة، حتّى أن العرب اتّخذوهم حكماً يستشيرونهم في شؤونهم، ويحكمونهم في أمورهم، ومن هؤلاء:

- الأفعى بن الأفعى الجرهمي: وهو الذي حكم بين بني مرار في ميراثهم.

- وأكثم بن صيفي: حكيم تميم وعالمها بالأنساب.

- وحاجب بن زرارة: من مشاهير الفصحاء والبلغاء، وكان على معرفة تامة

بأخبار العرب وأحوالها وأنسابها.

- والأقرع بن حابس.

- وهاشم بن عبد مناف.

- وعبد المطلب بن هاشم.

ولم يقتصر الأمر على الرجال، بل كان من نساء الجاهلية من اشتهرن

بالحكمة وحدة الذكاء وسداد الرأي، مثل:

- ابنة الخس الإيادية.

- صحر بنت لقمان.

- وخصيلة بنت عامر بن الظرب العدواني^(٨).

وكان هؤلاء وأمثالهم يُعرفون بين العرب بأنهم الحكماء. وبهذا يكون الجهل

الذي وُصم به الجاهليون على وجه العموم هو الجهل الديني. ولعلّ من سعى إلى تجهيل

الجاهلية كان مقصده الأوّل «إظهار عظمة الإسلام»^(٩).

٢- الكتابة ومعرفة أهل مكّة بها

ثمّة اعتقاد سائد بأن الكتابة في شبه الجزيرة العربية لم تكن معروفة. وقد

نشأ هذا الاعتقاد عن الربط بين مفهوم الجاهلية - المرادف لعدم العلم - والكتابة. وقد

رسخ هذا الاعتقاد من خلال الاعتماد على إحصاءات المؤرخين، من أمثال: البلاذري^(١٠)

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

في «فتوح البلدان»^(١١)، الذي قصر العارفين بالقراءة والكتابة في مكة على سبعة عشر شخصاً.

لكن هذا لا يبدو مقبولاً عند النظر في الأخبار الواردة في الأدبيات. ففي الشعر والشعراء لابن قتيبة خبرٌ يتحدث عن معرفة منطقة الحجاز للكتابة في وقتٍ مبكر^(١٢). وتشير نبية عبود إلى أنه من الممكن توقُّع انتشار المثقفين في مكة قبل ظهور الإسلام بوقتٍ كبير؛ لأن هذه المدينة كانت مركزاً دينياً وتجارياً منذ حوالي عام ٣٥٠م^(١٣). ويذكر أن وثيقة كتبت بخط عبد المطلب جدّ النبي وجدت في خزانة المأمون^(١٤). بل وحتى قبل عبد المطلب كتب جدّه الأكبر قُصي خطاباً إلى أخيه رزاح^(١٥).

ولعل في الإحصاء الذي قام به امتياز أحمد عن السجلات المكتوبة لعرب ما قبل الإسلام ما يؤكد أن العرب كانوا على معرفة جيّدة بالقراءة والكتابة. فقد وجدنا في الأدبيات كلمات من مثل: (الصحيفة، صحف إبراهيم وموسى، المجلة، مجلة لقمان، الروسم، التوراة، الإنجيل، كتاب دانيال، كتاب أنوخ، كتب أهل الحنيفية والصابئة، مدارس)^(١٦).

ويذكر الكتاني في «الترايب الإدارية»^(١٧) اثنين وأربعين كاتباً للنبي ﷺ، ولا شك أنّهم اكتسبوا صنعة الكتابة قبل الإسلام.

ومن المجالات التي كان الرجل يستحقّ بسببها لقب (الكامل) مجال الكتابة والقراءة. كان هذا في (الجاهلية). ومن هؤلاء الرجال الذين استحقوا هذا اللقب: سعد بن عباد، أسيد بن حضير، أوس بن خولي، رافع بن مالك^(١٨).

ومن الأدلة الإضافية التي تدلّ على شيوع القراءة والكتابة في مجتمع ما قبل الإسلام: المعاهدات والاتفاقات بين القبائل، التي كانت تعلق في الكعبة، والنقوش، كتلك التي أشار إليها الأزرقى. وإنّ منها ما كان منقوشاً على أحجار الكعبة، والألواح، والأحجار، والهضبات، وأماكن أخرى.

يتّضح لنا ممّا سبق أن الكتابة كانت معروفة في المجتمع المكي الذي بعث النبي فيه.

فلم تكن الجزيرة العربية حديثة عهد بالكتابة، وإنما كانت الكتابة شائعة

في بعض الأنحاء، دون غيرها. وكان هناك نوع من الكتابة هو الشائع في شمالي بلاد العرب وغربيها، وهو الكتابة النبطية. وكانت لها صورتان: الأولى: مربعة الحروف، محكمة الصنع، مع صلاية في الشكل. واستعملت في النقود والأبنية. وكان لها علاقة مع الخط الآرامي المعروف بالإسطرنجلي. الثانية: مستديرة الشكل، خشبية الصنع، جرى استعمالها غالباً في نسخ المعاملات والصكوك. وتمثل الكتابة النبطية بصورتين السابقتين أصل الكتابة العربية، ويسمّيها العرب بالجزم^(١٩).

يروى الجهشيارى في كتابه (الوزراء والكتاب) عن كعب الأحبار أنه قال: رُوِيَ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ وَضَعَ الْكَتَابَةَ الْعَرَبِيَّةَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ^(٢٠). وهذا يعني أن الكتابة العربية قديمة العهد، ومتزامنة في وجودها مع نشأة مكة الدينية وبيتها المقدس (الكعبة). لكن الدراسات الحديثة تؤكد أن الكتابة العربية التي عرفها المسلمون قد سبقت ظهور الإسلام بثلاثة قرون، وأنّ الكشوف الأثرية في نجد والحجاز ستدعم هذا الرأي^(٢١).

وتختلف الروايات في تحديد أول من أدخل الكتابة العربية إلى مكة. فتذكر بعض المصادر^(٢٢) أنّ بشر بن عبد الملك الكندي، أخا أكيدر بن عبد الملك، صاحب دومة الجندل، وكان نصرانياً، تعلّم الخطّ من أهل الحيرة^(٢٣)، فرآه سفيان بن أمية بن عبد شمس وأبو قيس بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب يكتب، فسألاه أن يعلمهما الخطّ فعلمهما^(٢٤).

وفي رواية أخرى: إن أول من كتب بالعربية من أهل مكة هو حرب بن أمية بن عبد شمس، حسب الجهشيارى. في حين تذكر رواية أخرى أن حرب تعلّم الخطّ من عبد الله بن جدعان، الذي تعلم من الأنبار، حسب السيوطي. وقيل أيضاً: إنّ أول من قدم مكة بالكتاب العربي عبد بن قصي، جاء به من اليمن فتعلّمه أهل مكة^(٢٥).

وعن كيفية وصول الخط العربي إلى شبه الجزيرة العربية يروي السيوطي في المزهري^(٢٦) أنّ أول من كتب بخطنا هذا، وهو الجزم، مرامر بن مرة، وأسلم بن سدره، وعامر بن جدرة، وهم من عرب طيء، علّموه أهل الأنبار، ومنهم انتشرت الكتابة في العراق والحيرة وغيرها، فتعلّمها بشر بن عبد الملك، وكان له صحبة بحرب بن أمية؛ لتجارته عندهم، فتعلّم حرب منه الكتابة، ثم سافر معه بشر إلى مكة، فتعلّم منه

• نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

جماعة من قريش قبل الإسلام. وسمي هذا الخط ب (الجزم)؛ لأنه جزم أي قطع من الخط الحميري، وتعلمه شردمة قليلة منهم.

وقد اكتشفت كتابات ونقوش حجرية في العصر الحديث تؤكد معرفة أهل مكة بالكتابة، والجزيرة العربية عموماً. ويعدّ أقدمها تلك الكتابة المكتشفة في زيد في جوار الفرات، التي يرقى عهدها إلى سنة ٥١٢م، أي قبل الهجرة ب ١٢٠ سنة، وهي في ثلاث لغات: اليونانية، والسريانية، والعربية.

والأثر الثاني: وجد في حران، مكتوباً باليونانية والعربية، تاريخه ٥٤ قبل الهجرة، أي سنة ٥٦٨م.

وهناك كتابتان أخريان عربيتان؛ واحدة بالحرف النبطي، وجدها في نمارة في الصفا الرحالة الفرنسي رينيه دوسو، وهي مكتوبة على ضريح أحد ملوك الحيرة؛ والأخرى صحيفة (قران)، كتبت على الرق، من القرن الثالث للهجرة^(٣٧).
أدلة وجود الكتابة في مكة

١. هناك عدة قرائن تاريخية تؤكد على معرفة أهل مكة بالقراءة والكتابة، على نطاق واسع. فالمجتمع المكي اعتمد في بنائه الاقتصادي على العملية التجارية وتوسيعها، ومجتمع يعتمد التجارة لا بد له من معرفة القراءة والكتابة، والعمليات الحسابية. ولقد أشار إلى هذه الطبيعة الراغب الأصفهاني في محاضرات الأدباء، وابن عبد ربّه في العقد الفريد.

وكيف يجهل المكيّون القراءة والكتابة وأغلب معاملاتهم التجارية مع مراكز حضارية متميزة، كالشام والعراق ومصر واليمن؟ فلا بد أن يتأثروا بهم، مع كثرة النزول عليهم، ومشاركتهم في التجارة. وبما أن هذه المراكز الحضارية قد شاعت فيها الكتابة والقراءة فلا ضير من تعلمها وإذاعتها في البيئة المكيّة.

٢. يذكر ابن هشام في السيرة أنه «كان عند هبل قِدَاح سبعة، كلّ قِدَح فيها كتاب». فلا شك أنهم كانوا يهرعون إلى هذه القداح في الأمور العظيمة، كالحروب، أو الأخذ بالتأثر، أو الأفراح، ويقومون بالقرعة، وحينما يأتيهم قِدَح معين، يقرؤون ما ينصّ عليه الكتاب، فيعزمون على الفعل أو تركه.

٣. يمثل الشعر الفصيح ثروة عند العرب القدامى، فتذكر المصادر أن الشاعر

الجيد حين كان يفوز على أقرانه في قرض الشعر كانت جائزته العليا أن تكتب قصيدته، وتعلق على الكعبة، وتُحلى بالذهب. فإن صحت روايات التعليق فإنها كانت تعلق ليقراها الوفود الزائرون لمكة، إلى جانب أبنائها الأصليين.

٤. تذكر المصادر أن هناك كتاب وصية على حجر من المغيرة (عبد مناف) بن قصي، يوصي بها قريش بالتقوى وصلة الرحم. كما وجد حجر في أحد أركان الكعبة مكتوب عليه ومؤرخ، وجد عندما هدمت الكعبة بعد أن احترقت. وذكر ابن عباس رواية. كما وجد في بئر الكعبة كتابان. وعبد الله بن جدعان وجد في كهف بأبي قبيس مقبرة فيها لوح من زمن جرهم، مكتوب فيه عظات وشعر. كل ذلك يؤكد أن الكتابة كانت معروفة بمكة منذ القدم. ويروي ابن سعد في الطبقات أن عبد المطلب عقد حلفاً مع خزاعة، فدخلوا دار الندوة، فتحالفوا فيها على التناصر والمواساة، وكتبوا بينهم كتاباً، وعلقوه في الكعبة.

ويُتسّع انتشار الكتابة في مكة من خلال استعمالها في تدوين المعاملات الشخصية (غير القبلية). يظهر ذلك من خلال ما فعله الحسن بن مجهور مولى المنصور؛ حيث أعطى لبعض ولد سليمان بن علي بن عبد الله (صك دين) كان لعبد المطلب بن هاشم، كتبه بخطه.

٥. يتضح من خلال استقراء النص القرآني اشتماله على ٤٤٩ ذكراً للكتابة والقراءة ومشتقاتها: (الكتاب - الأقلام - الكلم - القرطاس - الألواح - المسطور - القرآن - القراءة - الزبر - الخط - الدرس - الرق - الصحف - المرقوم)، فإذا كان العرب أميين (بمعنى جهلهم القراءة والكتابة) بهذه الصورة هل يصح للقرآن أن يخاطبهم بهذا الكم الهائل من المراتفات التي لا يدرون عنها شيئاً؟ سوف يصبح الخطاب القرآني غير مجرّد مع هؤلاء القوم، ولم يأت القرآن إلا للهداية، لا للاضطراب^(٢٨).

٦. تدلّ نقوش الخواتيم بشكل واضح على معرفة الكتابة من قبل صناع الخاتم على أقل تقدير. وقد كان للنبي محمد خاتم، وكان له نقش خاص به. وكان لأبي بكر الصديق خاتم أيضاً. ولا ريب في أنهما لم يبتدعا استخدام الخاتم، ولا صنعا بأيديهما، بل قام بتصنيعه أرباب هذه الصنعة. وإن في تحذير النبي من تقليد نقش

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

خاتمه دليلٌ على شيوع استخدام الخاتم، ومعرفة الكتابة التي تُدوّن عليه.
٧. من دلائل انتشار الكتابة احتواء اللغة العربية على كثير من المفردات الكُتبية، ما يؤكد أن العرب لو لم يعرفوها لما وضعوا لها تلك الألفاظ التي تدلّ على معانيها، ومن ذلك: (القرطاس - اللوح - الدواة - الصحيفة - الكرّاس - السفر - المجلّة - المزير - الطومار - الرقّ - الرقاع - الكاغد).

٨. تظهر من الدلائل السابقة معرفة أهل مكّة بالكتابة والقراءة، بل إنّ الأمر تعدّى هذه المرحلة البدائية، فنهض البعض للثقافة الموسوعية، والنهل مما عند الآخرين، وإنّ اختلاف اللغة، فظهرت الكتب المترجمة والأسفار القديمة التي اشتملت على تعاليم الديانات السابقة.

- فعُرف ورقة بن نوفل بقراءته للكتب القديمة، وطلب الدين المسيحي وتصرّر، وصار مستحكماً في النصرانية، وكان يكتب بالعربية، نقلاً عن الأصل العبري، أو السرياني، أو الآرامي.

- وكان خالد بن عرفطة قد حصل على نسخة من كتاب النبي دانيال، وقام بترجمتها، ونسخها للعربية، حسب الخطيب البغدادي. وقد لاقت هذه النسخة انتشاراً وشيوعاً في عهد عمر بن الخطاب، إلى حدّ أن عمر أقلقه هذا الأمر، فقام في الناس خطيباً، آمراً إيّاهم بأن يأتوا بما عندهم من كتب، وقام بتعنيف ناشر الكتاب بينهم^(٢٩).

- وشاهدنا هنا كثرة الكتب عند القوم في هذه الفترة، وقيام أحدهم بالترجمة، وهو خالد بن عرفطة.

- وكان عبد الله بن عمرو بن العاص مهتماً بكتب الأديان السابقة من (توراة وإنجيل). وروى عنه الطبري في تاريخه أنه قد قرأ كتاب دانيال.

- وكان النضر بن الحارث قد لازم الحيرة، وتعلّم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم، حسب سيرة ابن هشام. وكان عنده كتاب من الأدب الفارسي، حسب الماوردي في نصيحة الملوك وأساطير الأولين، كان يقصّها على أهل مكّة والمتابعين له.

- وكان عبيد الله بن جحش الأسدي قد قرأ الكتب، فمال إلى النصرانية،

مما يدلّ على اطلاعه على هذه الكتب وتدبُّرها، وأنّ هذه الكتب كانت شائعة عند أهل مكّة.

- لم يقتصر الأمر على الرجال، بل تعدّى إلى النساء، فاطَّلَعَ بعضهنّ على كتب الأقدمين، كقبيلة بنت نوفل، وفاطمة بنت مرّ الخثعمية. يظهر ممّا سبق أن مكّة عرفت العديد من كتب الأقدمين، منها: مجلة لقمان، وكتاب دانيال، والتوراة، والإنجيل، وكتب الأساطير، والأدب الفارسي.

الكُتُبُ من أهل مكّة، قبل الإسلام وفي عصر النبي محمد ﷺ الكُتُبُ من أهل مكّة

ذكر البلاذريّ في فتوح البلدان أن الإسلام جاء وفي مكّة سبعة عشر نفرًا فقط هم الذين يقرأون ويكتبون. واستدرك آخرًا فكانوا ثمانية عشر. وذكر قليلًا من النساء، بعضهنّ تقرأ ولا تكتب. واعتمد كثيرٌ ممّن يرون تجهيل أهل مكّة وانعدام المعرفة عندهم على رواية البلاذري، وخلصوا منها إلى ندرة القراءة والكتابة في هذا المجتمع. غير أن نظرة سريعة إلى إحصاء الواقدي للكُتُب تدلّ على خطأ البلاذري في إحصائه. أضف إلى ذلك الظروف والملابسات التي كانت تحيط بهذا المجتمع. والنتيجة أن هذا الإحصاء لا يعدو التمثيل ببعض الكُتُب فحسب. وإليك قائمة إجمالية أعدها الدكتور خالد العسلي في كتابه (دراسات في تاريخ العرب)^(٣٠):

أولاً: الرجال

١. سفيان بن أمية بن عبد شمس - من بني أمية.
٢. حرب بن أمية بن عبد شمس - من بني أمية.
٣. أبو سفيان بن أمية بن عبد شمس - من بني أمية.
٤. سفيان بن حرب بن أمية - من بني أمية.
٥. أبو سفيان صخر بن حرب بن أمية - من بني أمية.
٦. معاوية بن أبي سفيان - من بني أمية -، كاتب وحي.

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

- ٧- يزيد بن أبي سفيان - من بني أمية.
- ٨- أسيد بن أبي العيص - من بني أمية.
- ٩- عثمان بن عفان - من بني أمية - ، كاتب وحي.
- ١٠- خالد بن سعيد بن العاص - من بني أمية - ، كاتب وحي.
- ١١- أبان بن سعيد بن العاص - من بني أمية - ، كاتب وحي.
- ١٢- عمرو بن سعيد بن العاص - من بني أمية.
- ١٣- الحكم بن سعيد بن العاص - من بني أمية.
- ١٤- عتاب بن أسيد - من بني أمية.
- ١٥- الوليد بن عقبة بن أبي معيط - من بني أمية.
- ١٦- معيقيب بن أبي فاطمة الدوسي - حليف سعيد بن العاص.
- ١٧- عبد الله بن جحش الأسدي (أسد بن خزيمة) - حليف بني أمية.
- ١٨- عبيد الله بن جحش الأسدي - حليف بني أمية.
- ١٩- سعيد بن القشيب الأزدي - حليف بني أمية.
- ٢٠- الحارث بن كلدة الثقفي ، وابنه النصر - حلفاء بني أمية.
- ٢١- عبد بن قصي بن كلاب.
- ٢٢- المغيرة بن قصي.
- ٢٣- عبد المطلب بن هاشم - من بني هاشم.
- ٢٤- عبد الله بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٢٥- أبو طالب عبد مناف بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٢٦- أبو لهب بن عبد العزى بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٢٧- الزبير بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٢٨- المقدم بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٢٩- الحارث بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٣٠- العوام بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٣١- الحمزة بن عبد المطلب - من بني هاشم.
- ٣٢- عبد الكعبة بن عبد المطلب - من بني هاشم.

٣٣. حجل (المغيرة بن عبد المطلب) - من بني هاشم.
٣٤. العباس بن عبد المطلب - من بني هاشم.
٣٥. عبد الله بن العباس - من بني هاشم.
٣٦. عقيل بن أبي طالب - من بني هاشم.
٣٧. علي بن أبي طالب - من بني هاشم.
٣٨. أسامة بن زيد بن الحارثة - مولى الرسول ﷺ.
٣٩. أبو حذيفة بن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف .
٤٠. جهيم بن الصلت بن مخزومة بن المطلب بن عبد مناف.
٤١. جبير بن مطعم بن عدي بن نوفل بن عبد مناف.
٤٢. نافع بن ظريب بن عمرو بن نوفل بن عبد مناف.
٤٣. أبو الروم منصور بن عبد شرحبيل - من بني عبد الدار.
٤٤. مصعب بن عمير بن هشام - من بني عبد الدار.
٤٥. منصور بن عكرمة بن عامر - من بني عبد الدار.
٤٦. بغيض بن عامر بن هاشم - من بني عبد الدار.
٤٧. النضر بن الحارث - من بني عبد الدار.
٤٨. عيَّاش بن أبي ربيعة بن عمرو بن المغيرة - من بني مخزوم.
٤٩. المهاجر بن أبي أمية المخزومي - من بني مخزوم.
٥٠. عبد الله بن أبي أمية - من بني مخزوم.
٥١. الوليد بن الوليد - من بني مخزوم.
٥٢. خالد بن الوليد - من بني مخزوم.
٥٣. أبو جهل عمرو بن هشام - من بني مخزوم.
٥٤. عكرمة بن أبي جهل - من بني مخزوم.
٥٥. أبو سلمة بن عبد الأسد المخزومي.
٥٦. عمار بن ياسر - مولى بني مخزوم.
٥٧. عدي بن نوفل بن أسد - من بني أسد بن عبد العزى.
٥٨. الزبير بن العوام - من بني أسد بن عبد العزى.

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

٥٩. ورقة بن نوفل - من بني أسد بن عبد العزى.
٦٠. حاطب بن أبي بلتعة - حليف الزبير.
٦١. أمية بن خلف - من بني جمح.
٦٢. صفوان بن أمية بن خلف - من بني جمح.
٦٣. محمية بن جزء - حليف بني جمح.
٦٤. أبو بكر الصديق - من بني تميم.
٦٥. عبد الله بن جدعان - من بني تميم.
٦٦. طلحة بن عبيد الله - من بني تميم.
٦٧. عبد الله بن أبي بكر - من بني تميم.
٦٨. عبد الرحمن بن أبي بكر - من بني تميم.
٦٩. عامر بن فهيرة - مولى أبي بكر.
٧٠. سعيد بن زيد بن عمرو - من بني عدي.
٧١. عمر بن الخطاب - من بني عدي.
٧٢. عبد الله بن عمر - من بني عدي.
٧٣. أبو قيس بن عبد مناف - من بني زهرة.
٧٤. عبد الرحمن بن عوف - من بني زهرة.
٧٥. سعد بن أبي وقاص - من بني زهرة.
٧٦. مخزومة بن نوفل - من بني زهرة.
٧٧. عبد الله بن الأرقم - من بني زهرة.
٧٨. أزهر بن عبد عوف - من بني زهرة.
٧٩. الأخنس بن شريق الثقفي - حليف بني زهرة.
٨٠. خباب بن الارت - حليف بني زهرة.
٨١. أبو بصير عتبة بن أسيد الثقفي - حليف بني زهرة.
٨٢. العاص بن وائل بن هاشم - من بني سهم.
٨٣. عمرو بن العاص - من بني سهم.
٨٤. هشام بن العاص - من بني سهم.

٨٥. عبد الله بن عمرو بن العاص - من بني سهم.
٨٦. عبد الله بن الزبير - من بني سهم.
٨٧. عبد الله بن سعد بن أبي سرح - من بني عامر.
٨٨. سهيل بن عمرو بن عبد شمس - من بني عامر.
٨٩. حاطب بن عمرو بن عبد شمس - من بني عامر.
٩٠. عبد الله بن سهيل بن عمرو - من بني عامر.
٩١. مكرز بن حفص بن الأضييف - من بني عامر.
٩٢. حويطب بن عبد العزى - من بني عامر.
٩٣. سليط بن سليط العامري - من بني عامر.
٩٤. أبو عبيدة عامر بن الجراح الفهري - من بني عامر.
٩٥. شرحبيل بن حسنة الطانجي - حليف قريش.
٩٦. العلاء بن الحضرمي - حليف قريش.
٩٧. يسار - عبدٌ من عين تمر.
٩٨. خير - عبدٌ من عين تمر.
٩٩. عبد الله بن خلف الخزاعي أبو طلحة الطلحات.
١٠٠. يعلى بن أمية - حليف بني نوفل بن عبد مناف.

ثانياً: النساء

١. قتلية بنت نوفل - أخت ورقة بن نوفل.
٢. فاطمة بنت الخطاب - أخت عمر بن الخطاب.
٣. أم سلمة بنت أبي أمية بن المغيرة - زوجة النبي.
٤. الشفاء بنت عبد الله العدوية.
٥. حفصة بنت عمر بن الخطاب - زوجة النبي.
٦. أم كلثوم بنت عقبة.
٧. عائشة بنت سعد.
٨. كريمة بنت المقداد.

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

٩. عائشة بنت أبي بكر - زوجة النبي.

١٠. أسماء بنت مخربة أم أبي جهل.

١١. فاطمة بنت مرّ الخثعمية.

١٢. فاطمة - من بني أسد بن خزيمه.

١٣. ليلي العدوية.

أُمِّيَّة النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ ﷺ

هي مسألة قديمة حديثة؛ قديمة في طرحها، حيث أدلى بالقول الأول فيها المعاصرون للنبي من أهل مكة، ورفضوا أن يؤمنوا بما يقوله وما يدعوههم إليه، باعتباره مارقاً عن دينهم، حاطاً من شأنهم. وعلل القرآن نظرهم بقوله: ﴿حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾. فالقرآن الذي أتى به محمد ما هو إلا مجموعة من الأساطير التي افتعلها محمد، بناءً على تعلّمه من الآخرين الذين التقى بهم في رحلاته التجارية. وحديثاً صيغت المسألة - حسب التصوّر المسيحي^(٣١) - أن محمداً كان ضمن أحناف مكة الباحثين عن الحقيقة الإلهية، الذين ربّأوا بأنفسهم عن عبادة الأوثان، وكان كثيراً ما يذهب إلى (كهفٍ أو غارٍ)؛ ليمارس فيه التأمّلات الكونية وبعض الطقوس الروحانية. وهنا شاعت الأقدار أن يقابل أكبر الفسائسة، والذي كان يقطن مكة، ويمارس التبشير بالنصرانية، وهو ورقة بن نوفل، فجلس إليه يطلب العلوم الدينية. وهنا تلمّس فيه ورقة اجتهد الطالب، فعلمه وساعده على الخروج من لوثة الأوثان. وأحبّ محمد أن يوطّد علاقته بورقة، فطلب الزواج من خديجة ابنة عمّه، فتزوّجها بمباركة القس، وكانت هي الأخرى مسيحية^(٣٢)، فساعدته. ولمّا مات ورقة انفرد محمد بالمنطقة؛ ليؤسّس حزيه الجديد الذي عرف فيما بعد بـ (الإسلام)؛ وهكذا تُصاغ القصص وتصدّق في غيبة العقول، ضاربةً عرض الحائط بكلّ الحقائق!

أُمِّيَّة النَّبِيِّ ﷺ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ (قديماً)

بحسب التصوّر الإسلامي العام لم تكن مسألة أميّة محمد ﷺ محلّ خلاف، بل ظلّ وسيظلّ راسخاً في أذهان المجموع أن النبيّ قبل بعثته وبعدها ظلّ أمياً جاهلاً

بالقراءة والكتابة. لكن الباحث في التراث الإسلامي سيجد الأمر على خلاف ذلك، وسيجد مسألة الأمية محل نقاش وبحث بين العلماء، وبالأخص علماء الأندلس. لذلك فإنني أرى أنه من المفيد لبحث فكرة الأمية قراءة ما ورد في تراثنا الإسلامي، وإلقاء الضوء عليه؛ حتى يتبين القارئ مدى صحة المشهور أو إمكان التفكير فيه من جديد. يقصر الجمهور معنى كلمة أمي على الذي لا يقرأ ولا يكتب، فتري المرادف للكلمة: الجهل بالقراءة والكتابة عند الأصوليين وعلماء الفقه والمفسرين على السواء؛ في حين أن اللفظة في كتب اللغة يرجع اشتقاقها أحياناً إلى كلمة (أمة)؛ وأحياناً إلى كلمة (أم)؛ وأحياناً كلمة (أمم). ولكن الجمهور العام قرّر أن يعطي للفظ (أمي) معنى الجهل المعرفي بالقراءة والكتابة؛ ليوكد على الصفة الإلهية للقرآن. ومن هنا اعتبر التفسير الأكثر اعتماداً لدى مفسري القرآن واللغويين هو ما جاء في لسان العرب عند تعرضه للفظ (أمي): محمد نبي الله وُصف بأنه أمي؛ لأن الأمة العربية لم تكن تعرف القراءة والكتابة، فأرسل الله لهم رسولاً من أنفسهم لا يقرأ ولا يكتب. وكانت هذه إحدى معجزاته، حيث كان يتلو عليهم الكتب مباشرة من الوحي الذي يبلغه عن الله عز وجل، دون تغيير أو تبديل كلماته، بينما كان الخطيب من العرب يعتمد على الإضافة أو الحذف في أي خطاب يعيده مرة أخرى. ولقد اقتضت حكمة الله أن يظل كتابه محفوظاً، لا دخل لنبيه في ما نزل منه^(٣٣) وأخبره عن الذين أرسلهم قبله، وهو ما يتميز به عنهم. وأنزل عليه بمناسبة ذلك قول الله عز وجل: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٨).

وعن العلة في جعل النبي محمد أمياً لا يكتب ولا يقرأ، حسب هذا التصور، يقول بعض المتكلمين: لينفرد الله بتعليمه الفقه وأحكام الشريعة، ويقصره على معرفة مصالح الدين، دون ما تتباهى به العرب من قيافة الأثر والبشر...، وبالخيل والأنساب والأخبار...، وتكلف قول الشعر؛ ليكون إذا جاء بالقرآن العظيم، وتكلم بالكلام العجيب، كان ذلك أدل على أنه من الله.

وزعم أن الله لم يمنعه معرفة آدابهم وأخبارهم وأشعارهم؛ ليكون أنقص حظاً من الكاتب الحاسب، والخطيب الناسب، ولكن لجعله نبياً، وليتولى من تعليمه ما

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

هو أركى. فإنما نقصه ليزيده، ومنعه ليعطيه، وحجبه عن القليل ليجلي له الكثير. لكنّ هذا التعليل لا يعجب الجاحظ، فيخطئ صاحبه، مع فرض حسن النية فيه؛ لأنّه لم يُردّ بكلامه إلّا الخير. لكنّ تعليل الجاحظ من الأهمية بمكان؛ لاشتماله على تقارير مهمة في قضية أمّية محمد، فيقول معقّباً على الكلام السابق: «ولو قال: إن أداة الكتابة والحساب وقرض الشعر ورواية جميع النسب قد كانت تامة وافرة، مجتمعة كاملة، ولكنته صرف تلك القوى وتلك الاستطاعة إلى ما هو أركى بالنبوة، وأشبه بمرتبة الرسالة. ولو كان احتاج إلى الخطابة لكان أخطب الخطباء وأنسب من كلّ ناسب، وأقيف من كلّ قاييف.

ولو كان في ظاهره أنه كاتب حاسب، وشاعر ناسب، ثمّ أعطاه الله برهانات الرسالة وعلامات النبوة، ما كان ذلك بمانع من إيجاب تصديقه وإلزام طاعته والانقياد لأمره، على سخطهم ورضاهم ومكروهم ومحبتهم. ولكنته أراد أن لا تكون للقلوب عرجة عن معرفة ما جاء به، ولا يكون للناعب متعلّق عما به إليه، حتّى لا يكون دون المعرفة بحقه حجاب، وإن رقّ، وليكون ذلك أخفّ في المؤونة، وأسهل في المحنة. فلذلك صرف نفسه عن الأمور التي كانوا يتكلّفونها ويتنافسون فيها. فلما طال هجرانه لقرض الشعر وروايته صار لسانه لا ينطق به، والعادة توأم الطبيعة. فأما في غير ذلك فإنّه كان أنطق من كلّ منطيق، وأنسب من كلّ ناسب. وكانت الآلة أوفر، والأداة أكمل، إلّا أنها كانت مصروفة إلى ما هو أردّ»^(٣٤).

على الرغم من أن النصّ قد سيق من قبيل: التأكيد على أمّية محمد بمعنى جهله للقراءة والكتابة، فإنّه يؤكّد على وجود هذه الصفة فيه، ولم يفعل محمد بها شيئاً، بل صرفها إلى ما هو أهمّ، وهجر بإرادته الشعر ورواية الأنساب، إلى شيء مهمّ، وهو تبليغ رسالة الإسلام إلى أهل الأرض.

وتمكيناً للنظرة السابقة للأمّية لم يعتبر التقليد الإسلامي الجهل بالقراءة والكتابة بالنسبة للنبي محمد ﷺ مذمة، بل هي ميزة ومصدر عظمة؛ إقامة للحجة، ودرءاً للشبهة، وحتّى لا يكون للمعارض لمحمد أدنى ريب في إلهية رسالته.

ويؤكّد ذلك ما ترويه كتب الأدب من محاورات دارت بين الرشيد وأحد الشعراء، وصفه فيها الرشيد بالأمّية، فكان على الفور أن عقد الشاعر وجهاً للشبه

بين أميته وأمّية محمد ﷺ، فغضب الخليفة لذلك، ثم قال له: لقد زدّت جهلاً، فإن الأمّية منك مذمّة، ومن النبيّ مكرمة!

يُضاف إلى ذلك أن نقاشاً دار بين العلماء، وحكّته كتب الآداب: هل إقامة الخطّ وحسن تصوير الكتابة صفة مدح ومنحة يستحقّ الإنسان التعظيم عليها؟ هل ما يفعله الخطاط له قيمة يرتفع بها مادياً؟

وكانت الإجابة أنّه لا قيمة لذلك، فقد يكون خطّاطاً وهو أجهل الناس، وليس للكتابة ميزة في نفسها، والغرض من تسفيه هذه الصفة أنها لو كانت منحة ما صرفها الله عن نبيّه محمد؛ باعتباره أفضل الأنبياء.

وحتىّ يثبت المسلمون انعدام المنحة في هذه المسألة قارنوا بين أمّية محمد وأمّية داوود^(٣٥) أحد أنبياء بني إسرائيل، حتّى يقال: لو كانت هذه صفة نقص في نبينا فقد نسب أحد أنبيائكم إليها.

وترجع المحافظة على هذه النظرة، والتأكيد على أمّية محمد، وعدم جعل المسألة محلّ نقاش في تصوّر العام، إلى النظر إلى قوله تعالى: ﴿إِذَا لَأَرْثَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾. فالعلة الرئيسية هي الخوف من الرّيبة والشكّ التي ستقع في قلوب الملقى إليهم وحي الله؛ لأنهم سيشكّون في رسالة محمد، ويتحجّجون بأنّه كتب من عنده القرآن.

وفي هذه النظرة إغفال للتحدي القرآني نفسه دونما شعور. فقد أكّد القرآن نفسه على إلهيته، وتحديّ العالم كلّهُ بقوله: ﴿قُلْ فَأْتُوا﴾، فلماذا يحافظ على التقرير، وينسى التحديّ؟!

إلاّ أنه قد حدث تحوّل كبير لهذه النظرة في القرن الخامس الهجري من قبل أحد علماء الأندلس وكبار الفقهاء والمحدّثين، وهو أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)، فقد رفض التقليد ونزع إلى الاجتهاد، ومناقشة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تخصّ مسألة الأمّية، وقرر في نهاية الأمر أن النبيّ كتب وقرأ بعد نزول القرآن وإقامة الحجّة، لكنّه رأى هذا الرأي على سبيل الإعجاز الإلهي، والمنحة الربانية، والتي أتته وقت كتابة صلح الحديبية.

لكنّ هذه المحاولة لم تُرضِ علماء عصره، فهبّ كثيرٌ من متفكّه الأندلس

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

لنصرة التقليد الإسلامي المحافظ، وتكفير الرجل^(٣٦) حتى يخرج برأيه هذا من حظيرة الإسلام، فقد أنكر ما تواتر من أمية محمد. لكن الخليفة في وقته لم يعجبه ذلك، فأمر بعقد مناظرة بين الباجي والمعارضين له، وكانت ثمرة المناظرة نصرة الباجي، وتأليفه لرسالة في تحقيق مذهبه هذا.

وجاء في القرن السابع من تبني نظريته، ودافع عنه، وهو القرطبي المفسر، عند تعرضه لتأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾.

وروى عن شيخه بخصوص مسألة الأمية أن هذه المسألة لا يصح تكفير أحد عليها؛ والسبب أنها ليست قطعية، بل مستندها ظواهر أخبار آحاد صحيحة، غير أن العقل لا يحيلها، وليس في الشريعة قاطع يحيل وقوعها.

وأظن أن النظرة التأصيلية من شيخ القرطبي كانت أمام عين الألويسي المفسر حين تبني قول الباجي، وقال: إن محمداً كتب وقرأ، وذلك أيضاً على سبيل الإعجاز. وعلى الرغم من تبني الألويسي متأخراً القول بنظرية الباجي فإن هذا القول لم يلقَ انتشاراً على المستوى العام للفكر الإسلامي، فلا نعلم أحداً من مفسري القرآن (السنة) قال بها، عدا الألويسي. وعلى سبيل المثال: نجد الرازي (٦٠٦هـ) في التفسير الكبير، عند تعرضه لتأويل معنى (الأمي)^(٣٧) يجعل أمية محمد نوع معجزة من معجزاته. ووجه الإعجاز في ذلك:

١. إنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ عليهم كتاب الله تعالى منظوماً مرة بعد أخرى، من غير تبديل ألفاظه، ولا تغيير كلماته...، ثم إنه ﷺ مع أنه ما كان يكتب وما كان يقرأ كان يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان، فكان ذلك من المعجزات.

٢. إنه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهماً بأنه ربما طالع كتب الأولين فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة، فلما أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات. وهذا هو المراد من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾.

٣. إن تعلم الخط شيء سهل، فإن أقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط بأدنى

سعي. فعدم تعلّمه يدلّ على نقصان عظيم في الفهم. ثم إنه تعالى آتاه علوم الأولين والآخرين، وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه البشر، ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلّم الخطّ بين هاتين الحالتين المتضادّتين جارياً مجرى الجمع بين الضدّين، وذلك من الأمور الخارقة للعادة وجارٍ مجرى المعجزات. لم يبعد الرازي عن تصوّر العام، فظلّ محافظاً عليه رغم رسوخ قدمه في علم الكلام، وعلى الرغم من إقراره بأن عدم تعلّم الخطّ يدل على نقصان عظيم في الفهم، وكان من المتوقّع أن ينزّه عنه أكمل الخلق محمد. كان هذا عرضاً إجمالياً للمسألة، ويعقبه البيان.

بعد هذا العرض العامّ الخاصّ بمسألة الأميّة أرى أنه لا بُدّ أن نورد بين يدي القارئ الاحتمالات التي يصل إليها الباحث في التراث الإسلامي بشأن الأميّة. ونحاول أن نقرأ كلّ احتمالٍ على حدة:

١. إن النبي ﷺ لم يكتب قطّ، ولم يقرأ بالنظر إلى كتاب.

٢. إنه لم يمُتْ حتّى كتب وقرأ.

٣. إنه كتب مباشرة بيده (في أيّام بعثته ﷺ).

٤. إنه كتب وقرأ قبل البعثة وبعدها.

الاحتمال الأول: محمد لم يقرأ ولم يكتب مطلقاً

تبثّى الجمهور العامّ من الإسلاميين المذهب القائل بأن محمداً كان أمياً جاهلاً بالقراءة والكتابة. واستدلّوا على ذلك بما يلي:

١. عاش محمد في مجتمع مكّة فترة طويلة قبل البعثة، اختلط فيها بالمجتمع، وكان ذا احتكاكٍ بأهله على المستوى العام. وكان من الشخصيات المعروفة، حتّى أنه وصف بصفتين من صفات الخلق الحميد: الصدق والأمانة. وكان كما الشمس لا يخفى حاله على أحد. وإذا كانت شخصيته معروفة ثمّ أتى برسالة إلهية فيما بعد، وأراد إبلاغها إلى أهله، فلو كان قارئاً كاتباً لما خفي ذلك على قومه، ولاشتهر عنه، كما عُرِفَت جميع أحواله.

٢. تؤكد الآثار اللغوية والقرآنية والحديثية على أن محمداً لم يقرأ ولم يكتب.

اللغة

وُصِفَ محمدٌ بالأمِّيَّة، وهي تعني في لغة العرب:

١. الذي لا يكتب.

٢. الذي لا يكتب ولا يقرأ من كتاب.

٣. الغافل الجاهل.

٤. العيى الجا في القليل الكلام.

وينسب الأمِّي في اللغة:

١. إلى الأم. فالأمِّي مَنْ لا يكتب على الحال التي ولدتها عليه أمّه. فالأمِّي بقي

بلا علم كما ولدته أمّه.

٢. الأمِّي: مأخوذ من أمّة، وسقطت التاء في النسبة، كما سقطت في المكّي والمدني. والأمِّي منسوب إلى الأمّة الذين لم يكتبوا؛ لكونه على عادتهم، كقولك: عامِّي على عادة العامة. فالأمِّي منسوب إلى أمّة العرب؛ لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة، ومعظمهم لا يكتبون.

٣. الأمِّي مأخوذ من أمته بمعنى خلقته، والمراد (الجيلّة). ويؤكد على هذا المعنى الفيروزآبادي^(٣٨). الأمِّي مَنْ لا يكتب أو مَنْ على خلقه الأمّة، لم يتعلّم الكتاب، وهو باقٍ على جيلته.

القرآن

الأدلة القرآنية التي تنفي عن محمد ﷺ القراءة والكتابة:

١. ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾

(العنكبوت: ٤٨).

فالآية تنفي على الدوام القراءة، والكتابة أيضاً، حين يضم إلى النفي (تخطّه بيمينك). وخصّ اليمين بالذكر - حسب البيضاوي - زيادة في التصوير للمنفي. يُضاف إلى هذه الآية جميع الآيات التي وردت فيها لفظة (أمِّي، أميون)؛ لأنها تعني الجهل بالقراءة والكتابة، ونسبتها إلى محمد.

الحديث

الآثار النبوية التي تنفي القراءة والكتابة عن النبي:

١. ذكر البخاري في باب الجزية، باب المصالحة على ثلاثة أيام أو وقت معلوم: حدثنا إبراهيم بن يوسف بن أبي إسحاق قال: حدثنا أبي، عن أبي إسحاق قال: حدثنا البراء - رضي الله عنه - أن النبي ﷺ [...]، إلى أن قال: فأخذ يكتب الشرط بينهم علي بن أبي طالب، فكتب هذا ما قاضى عليه رسول الله ﷺ، فقالوا: لو علمنا أنك رسول الله لم نمنعك ولا تبعناك، ولكن اكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله، فقال: أنا محمد بن عبد الله، وأنا والله رسول الله، قال: وكان لا يكتب، قال: فقال لعلي: امح رسول الله، فقال علي: والله لا أمحوه أبداً، قال: أرنيه، قال: فأراه إيّاه، فمحا النبي ﷺ بيده. ففي طلب النبي لعلي بأن يريه الكلمة (رسول الله) دليل على جهله المعرفي بالقراءة والكتابة.

وفي رواية لهذا الحديث (في صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، صلح الحديبية) قال رسول الله لعلي: اكتب: (محمد بن عبد الله)، أي مكان رسول الله، ويؤخذ منه أنه أمر غيره بالكتابة مكان الممحى (رسول الله)، وهذا مما يدل على عدم معرفته الكتابة.

الأمي وتعليق على الاتجاه العام

وردت كلمة (الأمي) بصيغة المفرد في القرآن الكريم مرتين في سورة الأعراف،

ضمن آيتين هما:

١. ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾.
٢. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾.

بدايةً أشير إلى أن الكلمة (الأمي) لم ترد بفاصلة مستقلة حتى تعد آية

• نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

منفردة، ويتم تأويلها برمتها وحدها؛ كونها آية، وإنما وردت الكلمة ضمن مجموعات من الجمل التي كوَّنت مقطعاً مميزاً داخل قصص كثير ضمن وحدة كاملة، تسمّى سورة الأعراف.

إذن لا بُدَّ من مراعاة هذه الأمور حين قراءة الكلمة (تفسيرها)، واستجلاء معناها المراد، بحسب رؤية معينة لا تحتكر فهم المعنى عليها.

تبدأ السورة بحديثٍ مجمل عن قضيتين رئيسيتين: **أولاهما**: تتحدث عن القرآن؛

والثانية: عن المنكرين له والمكذِّبين جملة الوحي الإلهي.

تتحدث السورة في بدايتها عن القرآن: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنَذِرَ بِهِ وَذَكَرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾. الله يخاطب مصطفاه بقرآنه، وعن قرآنه الذي أنزله هو وحده عليه؛ لينذر ويذكر به الناس. وهنا لا دخل للنبي في صياغة هذا الكتاب؛ لأنه منزل، والنبي مذكّر ومنذر فحَسْبُ. فقضية إتيانه بشيء منه تتلاشى نهائياً بكلمة (أنزل).

فمنذ البداية لا يُضاف الكتاب إلا إلى الله، وعلى مدار السورة بأكملها: (كتاب أنزل إليك - أنزل إليكم من ربكم - يقصّون عليكم آياتي - كذبوا بآياتنا - كذب بآياتنا - جئناهم بكتاب - ذكر من ربكم - رسالات ربي - آلاء الله - رسالة ربي - بينة ربي).

فالكتاب والآية والرسالة والآلاء والبيئة من عند الله، وما البشر المصطفون إلا مبلّغون ومذكّرون، غاية الأمر أنهم يُختارون من قبل حكيم، يعدّهم إعداداً سليماً، ويصنعهم على عينه.

ثم يأتي الحديث عن منكري الوحي ومكذِّبيه في أغلب الرسالات، إلى أن يصل الحديث إلى قوم موسى، فيقصّ حديثهم باستفاضة، ويروي خبر القوم الذين اختيروا من قبل موسى، وربما هم المعنيّون بالإشارة في الآية ١٥٩.

وفي حديث القرآن بعد دعاء قوم موسى يقول الله: إن رحمته ستكتب لمن توافرت فيه هذه الشروط: (التقوى، إيتاء الزكاة، الإيمان بالآيات)، سواء كان من قوم موسى أو من غيرهم: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

لكن الله تعالى قيّد شرطاً خاصاً جعله في مقابل هذه الصفات المطلوب توافرها

لَمَنْ أَرَادَ رَحْمَتَهُ، وَهُوَ اتِّبَاعُ (الرَّسُولِ - النَّبِيِّ - الْأُمِّيِّ) .
وإذا كانت الرحمة تساوي النجاة من العذاب، والحسنات في الدنيا والآخرة،
حسب الآية ١٥٦، فلا بُدَّ إذن من الانتباه إلى الشروط أو الصفات المطلوب استحقاق
الرحمة بها؛ لأن تغييراً كبيراً سيحدث. فالمسألة ليست تضرعاً فحسب: «واكتب لنا
[...] إنا هُندنا إليك»، المطلوب أكبر من هذا. إنها قضية تلاشي الذات الأنانية في دعوة
دائمة مستمرة حتى يتحقق المطلوب، والتوقف عن الاتِّباع والسير خلف القائد والداعي
يجعل المراد غير متحصّل.

ما هي صفات هذا الداعية المراد اتِّباعه؟ الرسول النبي الأمي. أهذه صفات
موقوتة بأجل معين؟ هل يمكن تغييرها؟ هل يصحّ أن يتّصف الداعية الآتي بغيرها؟
يؤكد المسار التراثري للأفكار السابقة، والآيات الواردة، والتناسب بينها،
على أن هذه الأشياء ثابتة لا تتغيّر:

رسول من عند الله: فلا يمكن أن يتحوّل فيما بعد دعياً (مدّعياً) .
نبيّ: مخبر ومبلغ. لا يصلح الكتمان هنا، ولا يستطيع هو نفسه ذلك؛ إذ مَنْ
تكفل برعايته وأرسله هو الله.

أميّ: دائمٌ مستمرٌّ عالميٌّ، غير سابقه، تتحوّل مسارات المتبعين إليه، يقصده
طالبو النجاة والرحمة، بدونه لن يُنال المراد، ويظلّ الابتهال والتضرّع هباءً.

لا بُدَّ إذن أن تكون هذه الكلمات (الرسول النبي الأمي) بمثابة أعلام مضيئة
لطالبي النجاة؛ لكنّ كلمة (رسول) صفة يشترك فيها كثيرون (رسل)، ونبي
(أنبياء)، إذن فما هناك من خصوصية للداعي الجديد يتفرد بها سوى (الأمي)!

هل يتفرد الداعي الجديد المحوّل لمسار الدعوة، والذي قصر الله النجاة على
اتِّباع منهجه وحده، بالجهل بالقراءة والكتابة؟ هل هناك من فكرة ضمن مجموعة
الآيات الواردة في السورة من أولّها إلى آخرها تشير إلى ذلك؟ هل ورد طعنٌ في القرآن
وأراد الله أن يدافع عن كتابه، ويبين حال نبيه، فجردّه من علمه بالقراءة والكتابة
حتى ينزّه القرآن؟

الذي نراه أن شيئاً من ذلك لم يرد له ذكراً في هذه السورة التي ذكر فيها
(الأمي) مرّتين.

• نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

فاللّٰه تبارك وتعالى أورد اللفظة مرّتين في معرض البشارة والهداية، والتبشير بالشيء الجديد يقتضي من الصفات ما هو في معرض المدح والفخر، والمتناسب مع ذلك - والفخر كلّ الفخر به - أن يراد بكلمة (الأمي) العالمي الخاتم، لا الجاهل بالقراءة والكتابة. ولعلّ ثائرة اليهود لم تشتعل إلاّ لأنهم فهموا ذلك، أي فهموا أن الآتي سيكون عالمي الدعوة، لا يختصّ بفئة دون فئة، ولا بقوم دون قوم، بل يدعو الخطاة والأبرار جميعهم إلى دينه، سواء منهم من كان على دين أو على هباء وفراغ.

واليهود المخاطبون من اللّٰه هم فئة من أعلى الناس تمسّكاً بالماديات، حتّى أنهم جسّدوا إلههم. فأول ما يصف اللّٰه لهم النبيّ الآتي يصفه لهم بجهل القراءة والكتابة، لعلّ في ذلك ما يدعوهم للحجاج والنفور من الأوامر الإلهية، كعادتهم.

لا بدّ إذن أن تشتمل البشارة على محفّزات للعقول والأفئدة؛ إذ إنها تخاطب كلّ الخلق فيما بعد، وتطلّ البشارة قائمة للموجودين والآتين، وهو ما روعي في الخطاب حيث وصف اللّٰه الآتي بـ (يأمر بالمعروف - ينهى عن المنكر - يحلّ الطيبات - يحرمّ الخبائث - يضع الإصر والأغلال - رسول من اللّٰه إلى الجميع - يؤمن باللّٰه كلماته - متّبعوه يهتدون). صفات كلها ممدوحة في الشخص، تؤدّي إلى غرض الدعوة، لا يعترض عليها إلاّ من عَلم الحكمة.

أما مسألة القراءة والكتابة فلا تشغل بال جميع طبقات الناس، إنما يعنى بها نفرٌ معين، وفئة معينة، ويستتبطها هؤلاء، أما غيرهم فلا يستطيعون معرفة القارئ والكاّتب من غيره، وهم في جميع الشعوب يمثّلون نسبةً ليست بالقليلة، واللّٰه يخاطب الناس على إطلاقهم، لا فئة معينة.

والصفات الثمانية السابقة يستوي في إدراكها الناس جميعهم. بقي العلم الذاتي الذي خصّه اللّٰه بالنبيّ الآتي، وهو الأمي. لعلّ المشاكلة تقتضي أن يكون ذائعاً شائعاً بمثابة الإعلام. ولا أرى ذلك متناسباً إلاّ مع عالمية هذا الآتي، وتخليصه لجميع الشعوب، ودعوتهم جميعاً، وخاصّة أن اللّٰه قد بدأ الآية التالية لذكر الأمي بقوله له، بل بأمره له: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾، ثم ما لبث أن ذكرت اللفظة (الأمي) مرّة ثانية، وقرنت بالنبوة، ثمّ بأمر الاتّباع؛ لأنه سيؤدّي إلى الهداية. فالأمر لهذا النبيّ يدلّ على أنه (مبلغ - داعية - نبيّ - يخاطب بـ (قل)).

لكن ما الأمر المطلوب تبليغه؟ المطلوب هو تبليغه لجميع الناس أنه الرسول الذي بدون الإيمان به لن ينال شخصٌ رحمة الله وجنّاته، حتّى لو اتقى^(٣٩) وآتى الزكاة وأقرّ بالتوحيد، ولم يعطِ للآتي حقّه، فلا قيمة لما فعل من صالح. وبالنظر إلى المفردات الواردة في الأمر الإلهي: (الناس - إني - ميم الجمع - جميعاً) تجدها مخاطبة العموم لا الخصوص، العالم لا شطره أو جزء منه. ألا يشير ذلك إلى شيء؟!

اسمية الجملة، وتأكيداً بـ (إن) مضافة إلى ياء المتكلم (الرسول الأمّي)، وتأكيد (العالم - الناس) بـ (جميعاً)، ألا يشير إلى شيء أيضاً؟! بل، ذلك إشارة جاءت بمثابة الوصلة بين (طلب الرحمة والنجاة، الإيمان، الأمّي النير، الأمّي المؤمن الهادي). فتكرار لفظة الأمّي مرتين، وورود الأمر الإلهي السابق بكلّ هذه الصيغ التأكيدية، يذهب بنا إلى أن الأميّة هنا تساوي العالمية، والأمّي هو العالمي. هذا برأيي ما يؤدي إليه التفسير القرآني للكلمة، بعيداً عن الدخول في تأويلات معتمدة على نصوص التوراة والإنجيل.

تفسير العلماء لكلمة (الأمّي) الواردة في سورة الأعراف

اختلف العلماء^(٤٠) بشأن معنى (الأمّي). ووردت أقوال كثيرة في ذلك، منها:

- مَنْ لا يقرّ بكتاب ولا برسول^(٤١).
- مَنْ لا يحسن القراءة والكتابة^(٤٢).
- المنسوب إلى أمّة العرب؛ لأنهم كانوا لا يكتبون ولا يقرأون من بين الأمم^(٤٣).
- المنسوب إلى أمّ القرى، وهي مكة^(٤٤).
- المنسوب إلى الأمّ وهو القصد، وتقرأ (الأمّي) آنئذٍ بالفتح؛ لأنّ هذا النبيّ الأمّي مقصد للناس، وموضع أم يؤمّونه بأفعالهم وتشرعهم. وعنها قال ابن جنّي: وتحتل هذه القراءة أن يريد الأمّي^(٤٥).
- الأمّي: نسب إلى الأمّة، وهي القامة والخلقة، كأنّه ليس له من الآدميين إلّا ذلك^(٤٦).

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

- الأمي: الأعجمي.

- الأمي: الذي لا يدسسه شيء من الكون.

- الأمي: مَنْ لا يعلم من الدنيا شيئاً ولا في الآخرة إلا ما علّمه ربه، حالته مع الله حالة واحدة، وهي الطهارة، بالافتقار إليه، والاستغناء عما سواه^(٤٧).
- الذي لا يقرأ الكتب ولا يخطها بيمينه.

وعلى الرغم من هذا الاختلاف في تحديد معنى دقيق للكلمة جرى شبه إجماع على تأويلها في هذا الموضع (سورة الأعراف) بأنها لا تشير إلا إلى مَنْ لا يعرف القراءة والكتابة، واعتبروها صفة إعجاز في حق النبي محمد ﷺ.

وقد تمّ الربط بين هذا المعنى وكلمة الأمي باعتبار أنها صفة النبي في التوراة والإنجيل^(٤٨)؛ حيث ورد عند إشعياء نبوءة تقول: إني أُبعث أعمى في عميان، وأمياً في أميين^(٤٩).

وعن عطاء بن يسار: لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص^(٥٠)، قلت: أخبرني عن صفة رسول الله ﷺ في التوراة، فقال: أجل، والله، إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن: يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأميين، أنت عبدي ورسولي، سميتك المتوكل، ليس بفظ ولا غليظ ولا صخاب في الأسواق، ولا يدفع بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر، ولن يقبضه الله تعالى حتى يقيم به الملة العوجاء، بأن يقولوا: لا إله إلا الله.

قال عطاء: ثمّ لقيت كعباً، فسألته عن ذلك، فما اختلفا حرفاً، إلا أن كعباً قال بلغته: قلوبا غلوفيا، وآذانا صموميا، وأعينا عموميا.

قال ابن عطية: وأظنّ هذا وهماً أو عجمة. وقال الطبري: هي لغة حميرية.

نقل هذا الأثر القرطبي معتمداً إياه في تفسير آية الأعراف. لكن ابن كثير أورد أثرين غيره، عبارة عن نقول من التوراة أيضاً. ولعل الأثر الذي أورده الزمخشري هو ما يتناسب مع الآية المراد تفسيرها، أما بقية الآثار التي أوردها علماؤنا فأرى أنها مقحمة على السياق؛ إذ ما هي إلا مجموعة أقوال نسبت إلى التوراة، تخص مسألة البشارة بالنبي محمد ﷺ في الكتب القديمة (التوراة خاصة)، وهي في أغلبها آثار واهية السند والمتن، وربما يمكن قبولها على سبيل الحكاية، لا على سبيل التأصيل.

غاية الأمر أنك لو راجعتَ التفاسير القديمة للآية (ولكلمة (الأمي) خاصة) تستطيع أن تلمح بعض الظواهر، نوردها لك في ما يلي:

ملاحظاتٌ على تفاسير لفظة أمي

١. هناك ترددٌ واضطراب لدى العلماء في تفسير اللفظة، من حيث معناها المعجمي، ومعناها الخاص بالنبي محمد ﷺ. وهناك تأويلات شتى للكلمة. كلٌّ ينزع في تأويله منزعاً واحداً وهو التجهيل، ويعتبرونه صفة ذمٍّ في جميع الأشخاص، عدا النبي محمد ﷺ، فهي صفة مدح، بل صفة إعجازية تعطيه تفرداً على مدى التاريخ البشري العام. فالجاهل بالقراءة والكتابة ناقصٌ (من الناحية المادية) لصفة مهمة من صفات العلم، أما بالنسبة لمحمد ﷺ فيتحول هذا النقص المادي إلى ثراءٍ معنوي!
٢. لم ترتكز التفاسير التي تعرضت لتأويل لفظة (أم م. أم م ي ي) على الإطار القرآني، وأخفقت في أن تحقق نسيجاً كاملاً نستطيع من خلاله أن نقف على معنى جامع مانع أو قاطع نخرج من خلاله إلى توضيح هذه الصفة التي وصف بها النبي محمد ﷺ (أمي)، وخاصة أنها أضحت عقيدة، يستحق منكرها التكفير^(٥١). فإذا كانت اللفظة غير مقطوع بدلالاتها حتى الآن فكيف يُمسي منكر تأويل أحد معانيها كافراً. لعل ذلك ما تنبّه إليه المفسر القرطبي!
٣. من ناحية اللفظة (أم م ي ي) كمصطلح أو كلمة قرآنية (أمي) افتقد في تفسيرها الاعتماد على النصّ القرآني وتعاييره المختلفة بشأن الكلمة، ككثيرات مثلها^(٥٢)، وجرى تأويل استخداماتها المختلفة^(٥٣) بحسب النصوص الكتابية (توراة وإنجيل)، دون وعي تامٍّ بالنصوص، بل بنظرة تمجيدية عاطفية، نبعت من حبّ المؤمنين للنبي محمد ﷺ، والتمسك بظاهر النصوص القرآنية، خاصة إذا ضموا الآيات القرآنية جنباً إلى جنب، بل الجمل بعضها إلى بعض.

فعلى سبيل المثال: بخصوص تأويل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (الأعراف: ١٥٧) تمّ التفسير باعتبار أن المعنى المراد هو (الأمي

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل). وتمّ استبعاد لفطتين من الآية الكريمة، وتمسّكوا باللفظة الثالثة (أمّي)، وألصقت اللفظة بجانب الجملة الثانية، باعتبار أن المراد هو أنكم ستجدون ذكر محمد في التوراة والإنجيل: (الأمّي).

أ. لماذا استُبعدت اللفظتان من حيث الذكر في الكتب السابقة؟

ب. لماذا استبعد الإنجيل كذاكر للفظ (أمّي)، وتمّ التمسك بالتوراة وحدها كذاكرة للكلمة ضمن بشائرها بالنبيّ الآتي؟

ليس هناك أيّ إجابة عن هذين السؤالين.

إذا صحّ التأويل على هذه الصورة فبتمام الجملة (الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل) يتمّ المراد، فهل توقّف الأمر عند هذا الحد؟

الحقيقة أنه لم يتوقّف، بل ذهب كثيرٌ من علماء المسلمين القدامى وبعض المحدثين إلى اعتبار أن المذكور في التوراة والإنجيل ليست لفظة (الأمّي) وحدها، بل الجمل الخمس المذكورة بعدها.

لكنّ علام كان الاعتماد في هذه التفاسير؟ هل جرى تعسفاً وحباً أم كان له

مستند؟

الحقّ أن الأعلام الكبار ما كانوا بهذه الصورة التعسفية أو العاطفية، فهم أعلى مكانة من هذا، وخاصة المتألهين منهم، الذين نصبوا أنفسهم لتأويل القرآن الكريم، وبيت القصيد أنهم اعتمدوا في التأويل على آثار السابقين، التي أضحت الإيمان بها من صحيح المعتقد، ولا يصحّ الخروج عنها. فالذي حدث أن مسلمة أهل الكتاب حدّثوا بآثار من أمثال:

«أوحى الله تعالى إلى إشيءاء...»: فإني مبتعث لذلك نبياً أمياً، أعمى من

عميان».

«إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وحرزاً للأميين».

«فوجدت فيها نعت محمد ﷺ، أنه لا قصير ولا طويل، أبيض، ذو ضفيرتين، بين كتفيه خاتم، يكثر الاحتباء، ويحتلب الشاة، ويلبس قميصاً مرقوعاً».

حدث أن تناثرت هذه الآثار ضمن المدونات التراثية، وتناقلتها الألسن عبر الأحاديث الشفهية والحكايات والقصص، حتّى أمسى الإيمان بها مرتكزاً عقدياً

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٢٢٩

يمثل إيمان الجماعة وعاطفتها تجاه النبي ﷺ، وهنا تمّ الربط بينها والتفسير القرآني، وخاصة ما عني منه بالمأثور^(٥٤).

٤. تم التركيز بصفة خاصة حين التأويل لكلمة (الأمي) على بشارات التوراة، وخفتت النقول الإنجيلية، وأخذت النقول التوراتية مكاناً محاذياً للقرآن. ولا مبرر لذلك. إضافة إلى أن العلماء المسلمين يعتبرون (الكتاب المقدس) محرّفاً^(٥٥). وسواء أصاب التحريف أغلبه أو كله، كما يقال، فإن دلالة ما فيه تصبح ظنية، والقرآن قطعي، في ثبوته إلى الله، وتفسير القطعي بالظني لا يؤدي النتيجة المرجوة، ولا يبنى عليه معتقد صارم بهذه الصور الآنية.

٥. إضراب عدد من المفسرين عن تفسير الكلمة في الموضوع الذي وردت فيه بصيغة المفرد، رغم موافقتهم لغيرهم في دلالتها (أي على عدم معرفة القراءة والكتابة)، كما يشهد لذلك تفسيرهم لصيغ الجمع في المواضع التي وردت فيها في القرآن. إضافة إلى ما أورده عند تفسيرهم لآيتي الأعراف نفسها. ومن هؤلاء العلماء: ابن كثير (النبي الأمي: أي الذي وعدتم به وبشرتم به في الكتب المتقدمة، فإنه منعوت بذلك في كتبهم). وهو الموقف نفسه الذي نراه عند الطبري والنسفي مثلاً. وهو موقف سيد قطب (من المحدثين)، حيث اكتفى بترديد الصيغة القرآنية (النبي الأمي) مرّات متعدّدة في الفقرة التي كتبها لتفسير الآيتين الطويلتين اللتين وردت فيهما^(٥٦).

الاحتمال الثاني: لم يمت محمد حتى قرأ وكتب

يقول الذهبي^(٥٧): قرأت على إسحاق بن طارق الأسدي: أخبرنا ابن خليل: أنبأنا أبو المكارم التيمي: أنبأنا أبو علي الحداد، أنبأنا أبو نعيم: أخبرنا سليمان بن أحمد: أخبرنا محمد بن يحيى بن منده: أنبأنا أبو بكر بن أبي النضر: أخبرنا أبو عقيل الثقفي: أخبرنا مجالد: أنبأنا عون بن عبد الله بن عتيب، عن أبيه، قال: (ما مات النبي ﷺ حتى قرأ وكتب).

وعلق الذهبي على الرواية قائلاً: وما المانع من جواز تعلّم النبي ﷺ يسير الكتابة، بعد أن كان أمياً لا يدري ما الكتابة؟! فلعله لكثرة ما أملى على كتاب الوحي وكتاب السنن والكتب إلى الملوك عرف من الخطّ وفهمه، وكتب الكلمة

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

والكلمتين، كما كتب اسمه الشريف يوم الحديبية (محمد بن عبد الله)، وليست كتابته بهذا القدر اليسير مما يخرج عن كونه أمياً، ككثير من الملوك أميين ويكتبون العلامة.

وذكر الباجي^(٥٨) للأثر السابق رواية من طريق آخر، فيها: (ما مات رسول الله حتى كتب وقرأ). ويعقب الرواية تصديق الشعبي عليها، وقوله: قد سمعت أصحابنا يذكر ذلك.

وعلق الباجي عليها بقوله: وهذا الإسناد^(٥٩) رواه كلهم مشاهير، ومحال أن يرووا ما لا يستحلون النطق به، فلو لم يذكروا هذا إلا من رواه في هذا الإسناد لكان أمراً فاشياً ظاهراً. فمن خفيت عليه الأمور الفاشية الظاهرة فلا يلزم إلا نفسه، ولا يوجب إلا قلة علمه.

ثم ذكر الباجي رواية النقاشي في كتابه شفاء الصدور، وهو تفسير للقرآن أنه: ما مات رسول الله حتى كتب.

الاحتمال الثالث: كتابة محمد المباشرة بيده في أيام بعثته

يمثل هذا الاتجاه: الشعبي، وابن أبي شيبة، وأبو ذرّ الهروي، والباجي، والنيسابوري، والألوسي.

ولم يؤثر عن جميعهم تفصيل في القضية، عدا الباجي، فقد صنف كتاباً في المسألة، حقق فيها مذهبه، من أن الرسول كتب يوم صلح الحديبية على سبيل الإعجاز^(٦٠). إلا أنه في بداية الأمر، وإطلاقه القول في المسألة، وجد اجتهاده معارضة شديدة، فكان أن كفره أبو بكر بن الصائغ المعاصر له؛ بإجازته الكتابة على النبي ﷺ، وأن هذا تكذيب للقرآن.

وتوالى المعارضات، حتى كتب الأمير في المسألة إلى علماء إفريقية وصقلية، برغبة الباجي في ذلك، فجاءت الأجوبة من هناك بتصديقه وتصويب مقالته، وسلم بقوله كثير من معاصريه.

فقال أحمد بن محمد اللخمي بتصويب الباجي، وقال في حقه: ولا يجوز أن يؤذى إمام من أئمة المسلمين معروف خيره وعلمه وصحة مذهبه وعلمه بالفقه

والكلام، ولا أن يطلق عليه بالتضليل.

وقال جعفر بن عبد الجبار، منتصراً له: وما يستبعد ذلك من مثله؛ لما وهبه الله من الفهم.

وقال الحسن بن علي التميمي المصري: وقفتُ على ما كتب به الفقيه القاضي الأجل شيخنا وكبيرنا وإمامنا، فكل ما جاب به مما يتعلّق بالكلام في المعجزات صحيح ظاهر لمن أنصف نفسه، وراجع بصيرته. فهو الحق الذي لا يُردّ، والجلي الذي لا عنه يُصدّ.

وقال محمد بن إبراهيم بن محمد الكناني: قد تأملتُ ما أورده الشيخ الفقيه أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي، ورأيتُ ما أتى به مقنعاً. وأما ما أورده فلقد أجاد في ما أبدى وأعاد، وما ذلك من مثله مستغرب.

وقال أبو الفضل جعفر بن نصر البغدادي: ما ذكره القاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي عن رسول الله ﷺ أنه قرأ وكتب بيده قبل أن يموت قولاً معروف صحيح عند علمائنا الذين بهم نفتدي. وقد بنى الباجي مذهبه على قصة صلح الحديبية، واستشهد بالرواية القائلة: فأخذ رسول الله الكتاب، فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله، فأخذ رسول الله الكتاب، وليس يحسن يكتب، فكتب: هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله. وجعل ذلك حرقاً للعادة (معجزاً)، ولا يتعارض مع النص القرآني: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾؛ إذ ظاهر فيه التخصيص بالقبلية؛ لإقامة الحجّة على المخالف. وختم الباجي رسالته بما يستحقّ التسجيل لأهميته^(١): «غير أنه من قال: إن النبي ﷺ قد كتب قبل النبوة فقد كفر؛ لأنه كذب نصّ القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾، وخالف إجماع المسلمين. وأما من قال: إنه لم يكتب قبل النبوة، وكتب بعدها، على ما نقلناه من أقوال الناس في ذلك، فليس في قوله ما يقتضي الكفر؛ لأنه لم يخالف نصّ القرآن؛ لأن القرآن إنّما تضمّن نفي الكتابة عنه قبل النبوة، ولا خالف إجماع المسلمين، ولكنه مخطئ في قوله ذلك؛ لما بيّنته في هذا الكتاب.

ولعل الجملة الأخيرة زيدت من الناسخ أو من محقق الكتاب؛ لأنه لا يعقل أن

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

يخطئ الباجي نفسه بعد كل هذا الجهد في الاستدلال على صحة ما ذهب إليه، وهي ما تتناقض مع سابق قوله: إن ذلك غير مخالف للقرآن، وغير مخالف للسنة، وغير مخالف للإجماع، فأين الخطأ إذن؟ ولا يعقل أن يرجع عن مذهبه في نفس الكتاب الذي يحقق فيه المذهب.

تعليق على الآراء السابقة

١. مسألة أمية محمد ﷺ (أو جهله بالقراءة والكتابة) ليست قطعية الثبوت، حتى تكون مدعاة لتكفير الآخرين، حسب التصور العام في الإسلام، وخاصة أن الآية ٤٨ من سورة العنكبوت هي الوحيدة في القرآن التي تتعلق بهذه القضية. والتحليل الدلالي للفعل المنفي^(١٢) (ما كنت تتلو) يثبت أنه ينفي عن النبي قراءة الكتب المقدسة. ويتأكد هذا الرأي إذا قرأنا الفعل بجوار الآيات التي تتحدث عن (الأمي)، (الأميين)، فإنها تتصرف تلقائياً إلى صفة الجهل بالكتب المقدسة السابقة على رسالة محمد.
٢. تمسك الجمهور الإسلامي بفرضية جهل محمد بالقراءة والكتابة اعتماداً على معنى لغوي واحد للفظ (أمي). وفي هذا إغفال للمعاني الأخرى، التي يخبرنا القرآن بقصده لها حين استعماله للكلمة. وقد ترى العالم يذكر تفسيراً للفظ يتوافق مع الاتجاه العام الرامي إلى تجهيل محمد ﷺ المعرف بالقراءة والكتابة، ثم يذكر تفسيراً آخر، لكنه لا يلقي له بالاً. لذلك فإننا نرفض التفسير العام للفظ (أمي)، ونركن إلى أن الأمية تعني الجهل بالكتب السماوية السابقة. ونعضد نظرتنا بالأقوال التالية التي تؤكد على أن الأمية هي انعدام المعرفة بالوحي الإلهي السابق:
- قال ابن عباس: الأميون: العرب كلهم، من كتب منهم ومن لم يكتب؛ لأنهم لم يكونوا أهل كتاب.

- قال ابن تيمية: الأميون: يتناول العرب قاطبة، دون أهل الكتاب.
- وقال في موضع آخر: وقد كان في العرب كثير ممن يكتب ويقرأ.
- وقال أبو حيان في تفسيره: الأميون هم مشركو العرب، ودخل في ذلك من لا كتاب له.

- وربط إسماعيل حقي في تفسيره للفظ (أمي) بين العربية والعبرية فقال:

«والأميون هم العرب. وسمّوا أميين؛ لأنه لم يكن لهم كتاب سماوي. وكان اليهود يطلقون على جميع الأمم لفظ الأمية بالإضافة إليهم، هم يريدون بهذا أن يمتازوا عن الناس بأنهم هم الذين خاطبتهم السماء، وبعثت فيهم الرسل، وأنزلت عليهم الكتب. والأمية التي وصف بها العرب هي أمية من نوع خاص، وهي أمية مَنْ لا كتاب لهم من عند الله».

ويقول محمد رشيد رضا في تفسيره: وربما سمّوا كذلك أميين، كما كان اليهود يقولون عن غيرهم من الأمم: إنهم (جوييم) باللغة العبرية، أي أميون، نسبة إلى الأمم، بوصفهم شعب الله المختار، وغيرهم من الأمم، والنسبة في العربية إلى أمية وأميين. وربما كان هذا أقرب بالنسبة إلى موضوع السورة.

على أنه قد وردت معانٍ أخرى للفظة (أمي) لا ينبغي إغفالها عند بناء التصوّر العام للقضية، وإن كانت تعتمد على الإشارة والعاطفة المعظمة لمحمد ﷺ.

- الأمي هو: المقصود، وتشكل الألف بالفتحة، بمعنى (قصد)، منسوب إلى الأمم مصدر (أم). ودليل هذا الرأي: قراءة يعقوب: الأمي - بفتح الهمزة -^(٦٣).

- يقول الألوسي: الأمي: هو رسول الله. سُمي بذلك؛ لأنه أمّ الموجودات وأصل المكوّنات.

٣. كون النبي أمياً مجرد الأمية لا تعلّق له بالإعجاز؛ لأن الأميين في زمنه وفي كلّ زمن عددٌ لا يحصى^(٦٤). وقد علمنا من طريق الضرورة أنه في أمته ﷺ ممّن وقعت عليه هذه التسمية مَنْ يكتب ويقرأ، فلا معنى للاحتجاج بموجبها على التفصيل؛ إذ ليست أميته معجزة له، وإنما المعجز ما أتى به من القرآن، الذي فارق نظمه سائر نظم الكلام.

ولو تحدّى الله العرب بأمية محمد ﷺ لقابله عشرة آلاف أو يزيدون، وقالوا له: كلّ واحدٍ منا أمي، وهو نبي. وأميته ليست بالمعجزة، إنما المعجز هو ما خرق العادة، ولا يطلق ذلك إلا على القرآن.

وعلى هذا فإن القول بكتابة النبي ﷺ وقراءته لا يضرّ نبوته في شيء، ولا يقلل من إلهية القرآن، وخاصة أن محمداً ﷺ لا دخل له في صياغة النص القرآني.

على أن هذا القول ليس حديث العهد، أو راجعاً إلى الكتابات الاستشراقية من

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

ناحية تأصيلية. فقد ذكر محمد بن إبراهيم الكتاني^(٦٥) ما نصّه: «وقد رأيتُ في بعض التواليف في فضل الكتابة والتبويه على علوّ رتبتها أن بعض المتكلمين زعم أن النبي ﷺ كان يقرأ ويكتب ويقول الشعر، واحتجّ بما وقع له من الكلام الموزون، ورأى أن الكتابة وقول الشعر فضيلة لا يصحّ عنده أن يكون الرسول عاطلاً منها، وأن النافي عنه ذلك مقصّر به عن رتبته، وقائلٌ فيه ما لا يسوغ له القول به».

٤. استدَلَّ القائلون بأُمِّيَّة محمد ﷺ على مذهبهم من خلال تأويل الآيات القرآنية، وتمسَّكوا ببعض الآثار والأحاديث الواردة بشأن الأمية، لكنهم أغفلوا ما يناهضها ويعارضها من أقوال وآثار وأحاديث.

وقد وردت أقوال لعلماء بارزين تؤكد امتلاك محمد لأدوات القراءة والكتابة، لكنّه لم يستعملها. يؤكد على ذلك كثير من المتكلمين، وعلى رأسهم الجاحظ، وروى الأشعر اليميني (٩٩١هـ)^(٦٦) عن ابن الجوزي أنه قال: كان رسول الله لا يكتب، ولو أراد لقدر.

وقال البغوي في التهذيب: قيل: كان يحسن الخط ولا يكتب، ويحسن الشعر ولا يقوله.

وتمثل هذه الأقوال النظرة العقلية إلى طبيعة الجزيرة العربية، فقد كان التفوق الأدبي سمة بارزة في هذا المجتمع. وقد ذكرنا سابقاً معرفتهم بالأدب العالمية (فارسية - هندية)، فكيف تصغر قامة محمد ﷺ عن هؤلاء. على الأقل يدري بهذه الأمور، ثم يتركها لما هو أهمّ، فلا قيمة لزهدي أو ترك إلا عن قوّة.

وعن الآيات القرآنية الواردة بشأن تثبیت دلائل الجهل المعرفي لمحمد ﷺ: ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ﴾، ﴿بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ﴾، ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾، يقول الباجي عن الآية الأولى: لا يريد القرآن نفي الكتابة عنه بهذه الآية، إنما يريد نسبته إلى الأمّة الأمية، وقد قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾، ولا نشك أن أبا بكر وعثمان وعمر من جملتهم، وإن كانوا قد كتبوا وقرأوا، لكنّه أراد بذلك نسبته إلى الأمّة الأمية، لا نفي الكتابة والقراءة عنهم. ووصفت الأمّة بأنها أمية (في أعظم أحوالها، فلا يثبت حينئذٍ على هذا النبي نفي الكتابة والقراءة عنه بقوله: ﴿النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ﴾^(٦٧).

وذكر الطبرسي^(٦٨)، عند تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَرْتَابِ الْمُبْطِلُونَ﴾، أن ظاهر الآية يقتضي أن النفي قد تعلق بما قبل النبوة؛ لأن المبطلين إنما يرتابون في نبوته لو كان يحسن الكتابة قبل النبوة، فأما بعد النبوة فلا تعلق له بالريبة والتهمة، فيجوز أن يكون تعلمها من جبرائيل بعد النبوة.

وعند الشيعة أن (لا) في ﴿لَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾ للنهي، لا للنفي، غير أن عدم الاقتصار على النظرة الظاهرية للآية يضع أيدينا على فرضية القول بأنه من الجائز أن محمداً ﷺ كتب قبل الرسالة وبعدها.

أيضاً مما يعارض أدلة القائلين بالأمية الآثار والأحاديث التي تؤكد على معرفة محمد ﷺ بالقراءة والكتابة، واضطلاحه في رسم الخطوط التي فاقت كتبه الوحي في عصره.

يقول القاضي عياض: وردت آثار تدلّ على معرفته ﷺ حروف الخط، وحسن تصويرها؛ كقوله لكاثبه: «ضع القلم على أذنك فإنه أذكر لك». وقوله لمعاوية: ألقِ الدواة، وصرف القلم، وأقيم الباء، وفرّق السين، ولا تعور الميم. وقوله: لا تمدّ ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾.

وقال عياض: وهذا وإن لم يثبت أنه كتب فعلاً، فلا يبعد عن أن يرزق علم وضع الكتابة، فإنه أوتي علم كل شيء^(٦٩).

ولكن، ألا يعارض هذا ما ورد عن الرسول «نحن أمة أمية»؟! فأيهما نرجح أو نختار؟! لعل ما ذكره الباجي في تعليقه على هذا الحديث ما يعضد وجهة النظر التي نتبناها، قال: هذا الحديث لا تعلق فيه؛ لأنه من أخبار الآحاد، التي لا يقع لنا العلم بمضمونها، وهو من جنس الحديث المروي في أنه كتب، فلا يجوز التعليق بأحدهما دون الآخر، إلاّ بدليل.

فالنبي وصف الأمة بأنها أمية لا تكتب ولا تحسب، ونحن نعلم أن منها من يحسب ويكتب، كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعليّ، ومعاوية، وسهل بن ضيف، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وجماعة غيرهم، فعلمنا أن المراد به وصفهم في الجملة، لا وصف آحادهم وأعيانهم، أو نفي كتابة مخصوصة

• نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

وحساب مخصوص عنهم؛ لأنه محال أنه ينفي عنهم وعن نفسه جميع الحساب؛ لأنه قد قال: الشهر تسع وعشرون، وقال: الشهر هكذا وهكذا وهكذا.

وورد في القرآن أكثر من الفرائض، وهذا كله نوع من الحساب. وقد ورد الشرع بكثير من الفرائض، وهو أدق أنواع الحساب، فعلمنا بذلك أنه أراد نفي حساب مخصوص وكتابة مخصوصة^(٧٠).

وتتقدم الآثار خطوة في القضية، فيرد ما يدل صراحة على معرفته الحقيقية بالقراءة من لوحة أو صحيفة، فيروي ابن ماجه وغيره، عن أنس، قال: قال رسول الله: «رأيت ليلة أُسري بي على باب الجنة (مكتوباً): الصدقة بعشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر»^(٧١).

ويروي ابن حجر^(٧٢) ما هو أصرح من ذلك في الدلالة على قراءته من مكتوب أمام الناس. فعن سهل بن حنظلة: أن النبي لما أمر معاوية أن يكتب للأقرع بن حابس وعيينة بن حصن قال عيينة: أتراني أذهب إلى قومي بصحيفة كصحيفة الملتمس، فأخذ رسول الله الصحيفة فنظر فيها، فقال: (قد كتب لك بما أمر فيها). ويذكر الكتاني^(٧٣) أن النبي محمد ﷺ كتب كتباً بيده. ويتفرّد الكتاني بذكر هذا الخبر، قال: وفي (سمط الجوهر الفاخر) كتب ﷺ بيده كتباً لأهل الإسلام في الشرائع والأحكام.

وعن ابن عمر قال: كتب رسول الله كتاب الصدقات، فلم يخرجه إلى عمّاله، وقرنه بسيفه حتى قبض، فعمل به أبو بكر حتى قبض، ثم عمل به عمر حتى قبض، فكان فيه: في كلّ خمس من الإبل شاة، فذكره.

هـ. يمثل الباجي اتجاهًا متكاملًا في قضية (الأميّة). فقد نسب الكتابة إلى النبي محمد ﷺ على سبيل الإعجاز، انضماماً للمعجز الخالد، وهو القرآن. ونسبة الكتابة إليه كمعجز يتماشى مع تفخيم شخصية المؤسس وتعظيمه، وأثر ذلك في تطوّر الأديان.

إلا أن هذه النظرة عاطفية أكثر منها عقلية؛ إذ تتبع من حبّ النبي واعتباره الركن والعماد في الإسلام. وهذه النظرة لا تتماشى مع المنطق العقلي؛ إذ بحسبها تنسب إليه معجزات لكي يتفوّق على غيره من الأنبياء، أو يجمع كلّ الخوارق السابقة

عليه بجانب القرآن.

ونخلص من التعليق السابق على هذه الاتجاهات إلى ما يلي:

١. بالنسبة للتصور الإسلامي فإن قضية (الأمية) لا يوجد بخصوصها نصوص قاطعة الدلالة في النفي أو الإثبات.

٢. لا ضير في القول بأن محمداً ﷺ قد كتب وقرأ بعد البعثة، فمحمداً ﷺ هو الإنسان الكامل، أو بعبارة أدق: الإنسان الإلهي، الذي لقي عناية وتعليماً وتربية من الرب الأعلى، وقد علمه ربه كل شيء، حسب القاضي عياض وغيره.

٣. تكفير القائل بعدم الأمية يعدّ فوضوية فكرية، وانعداماً للنظرة التأصيلية والكلية لجوانب القضية. وقد وقع فيها كثير من الإسلاميين.

٤. ورود كثير من الأخبار والآثار التي ترجّح كفة معرفة محمداً ﷺ بالقراءة والكتابة، وخاصة أنه قد تمتع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحافظة والذكاء والوقاد، وهو ما سنوصله في الصفحات التالية.

الاحتمال الرابع: رأيي في الأمية

أحاول في هذا المبحث أن أوضح رأيي في مسألة الأمية، والذي أتى بعد تحليل للقرائن، وليس انبعثاً من رغبة في مجرد المخالفة.

وأرى في هذه المسألة أن محمداً ﷺ من الممكن أن يكون قد قرأ وكتب قبل الرسالة وبعدها، وليس في ذلك ما يضرّ رسالته.

وبيان المسألة كالتالي:

١. أثبتنا في بداية البحث أن المجتمع الذي عاش فيه محمد ﷺ طفولته وصباه عرف القراءة والكتابة والتدوين. نعم، لم يعرفها على الصورة المنتشرة الآن، ولكنه عرفها بصورة بسيطة. ومن خلال المراجع التي تتحدث عن عرب ما قبل الإسلام أحصت الدراسات الحديثة أكثر من مائة كاتب وقارئ ومثقف، وكان منهم من يتصل نسبه بمحمد ﷺ، وكان من أصحاب محمد ﷺ كتبة أيضاً، وكان من أزواجه الكتبة. وإذا كان أقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط بأدنى سعي، ومن المعلوم أن محمداً ﷺ صاحب فطنة وذكاء، فإن عدم تعلّم هذا الشيء الأولي اليسير يدلّ على

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

نقصان عظيم في الفهم - حسب تعبير الرازي -، ومحمد ﷺ أعلى الأنبياء قامة، وأكمل الخلق، فلا بُدَّ أن يكون متعلماً لهذا الشيء البسيط.

٢. إن النصَّ القرآني لا يخضع لقواعد اللغة، فتتصرف في لفظة وتقومها؛ أو تشير إلى لفظة أدقَّ في التعبير فتستبدلها بها، بل إن قواعد اللغة التي وضعت في الأصل صيانةً للنصَّ القرآني من تحريف الألسن عند تلاوته هي التي تخضع للقرآن، بوصفه أكمل وجوه البيان العربي، بشهادة جميع الدارسين له على المستوى العالمي. وإذا كانت اللغة لم تقسر لفظة (الأمي) على الجهل بالقراءة والكتابة فما معنى أن يفسرها أهل الإسلام على هذا المعنى؟!

نعم، يُراد بذلك تأكيد الصفة الإلهية للقرآن، إلا أنهم بذلك يتناسون التحدي القرآني القائم: ﴿قُلْ فَأْتُوا﴾.

يضاف إلى ذلك أن القرآن كثيراً ما يعدل عن الاستعمال المعهود، ويكسب الألفاظ دلالات خاصة.

وإن فقه اللغة المقارن يؤكد على صلة اللفظة بالمعنى المشروح في اللغة العبرية والتوراة (أميين = أمم علام) أي أمم العالمين من غير بني إسرائيل، وكانت اللفظة تعني بالتمييز بين اليهود وغيرهم. وهنا تعني كلمة (النبي الأمي) النبي المبعوث من غير بني إسرائيل. وهو ما تؤكد النصوص القرآنية التي وردت اللفظة بسياقها في الأفراد والجمع، مقرونة بالحديث عن اليهود والنصارى وكتبهم المقدسة.

٣. قصّة الغار: تحمل هذه القصة دلالات تؤكد على معرفة محمد ﷺ بالقراءة والكتابة. فالقصة تعتمد على رواية أن أول ما نزل من القرآن هو المقطع الأول من سورة العلق، والذي يبدأ بأمر ﴿اقْرَأْ﴾، وتؤول الرواية الكلمة بمعنى قراءة نصّ، والنصّ أتى به جبريل في مصحف من ديباج، ويكون جواب النبي: «ما أنا بقارئ».

والتفسير الموروث للجملة السابقة ليس رفضاً للقراءة، فالنبي لا يعصي الأمر الإلهي، بل هو إعلام من النبي لجبرئيل بجهله القراءة والكتابة بالمعنى المعتاد.

لكن هذا التفسير يناقض النصَّ القرآني الوارد فيما بعد في سورة النجم: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، كما يناقض النصَّ المتصل بالأمر ﴿اقْرَأْ﴾ في قوله: ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾.

فالقُرآن رسالة الله إلى أهل الأرض، وهي رسالة من عليم حكيم، فكيف يتفق أن يكون أول أمر له على لسان أمين الوحي (جبرئيل) ﴿أَقْرَأْ﴾ وهو يخاطب جاهلاً بالقراءة والكتابة؟!

وحسب رواية ابن هشام في السيرة قال محمد لجبرئيل: ماذا أقرأ؟ إذن لم تكن الإشكالية عنده في الأمر، بل في المقروء نفسه، وإلا فما معنى (ماذا أقرأ؟)؟
ويقترب بالأمر ﴿أَقْرَأْ﴾ قوله تعالى: ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾، فما الداعي لذكر القلم على سبيل تعريف محمد ﷺ بصفات الربّ الأعلى، إلا مخاطبته بما يعرف محمد ﷺ قيمته؟ يتجلى ذلك واضحاً في تكرار الخطاب القرآني الأول لمحمد ﷺ بأدوات القراءة والكتابة، فالسورة الثانية نزولاً، والتي تسمى سورة (القلم)، يقسم الله في أول آية فيها بـ ﴿الْقَلَمِ﴾ والورق وما في حكمه، والمكتوب ﴿مَا يَسْطُرُونَ﴾، فلا يظن أن يخاطب شخصاً في أول أوامره وكلماته بما يجهله.

يضاف إلى هذا المسألة التعليمية التي أكد عليها القرآن حين دفاعه عن محمد ﷺ وإظهار صفاته ضدّ منتقصي قدره من معاصريه، فيذكر القرآن قوله: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾، فماذا يتعلم محمد من جبرئيل الموصوف بـ (ذو قوة)، و (شديد القوى)؟ هل يتعلم ترديد الآيات وتكرارها وراءه حتى لا ينسى؟
إنّ هذا أمر بسيط، أي إنّ التلقين لا يحتاج إلى قوة جبرئيل التي تستخلص من صفاته القرآنية ومن الروايات الحديثية.

على أنه مما يذكر أنه ذكر في الخطاب القرآني الأول: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ﴾، تأكيداً لقوله: ﴿فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، فهل كان أصحاب محمد ﷺ الأول يفوقونه في العلم حتى يقرؤوا ما لا يستطيع هو أن يقرأه؟
ولا يقلل من قيمة التساؤل أن محمداً ﷺ كان يحفظ القرآن عن ظهر قلب، فإن القرآن هو أحبّ شيء إلى قلبه، وهو رسالته الرئيسة المقصودة بالبلاغ، فالنظر إليه قربة، وكيف يتقرب بما هو مجهول بالنسبة له.

على أنني أقصد من ذكر الآيتين السابقتين إظهار الأوامر بالقراءة: ﴿فَأَقْرَأُوا﴾ بجانب ﴿أَقْرَأْ﴾ و﴿أَقْرَأْ﴾، و﴿بِالْقَلَمِ﴾ و﴿الْقَلَمِ﴾، و﴿مَا يَسْطُرُونَ﴾. ويظلّ السؤال قائماً: إذا كان محمد ﷺ جاهلاً بالقراءة والكتابة فما قيمة كلّ هذه

الأوامر الأولى والتقاريرات؟

٤. ذكرتُ طرفاً من معنى (الأمي) و(الأميين). وهنا أؤكد على أنه لا دليل على قصر اللفظة على معنى (الجهل بالقراءة والكتابة)، وخاصة أن هناك ما يؤكد على ذلك في كتب اللغة والقواميس العربية. فالقرآن يعبر عن الأميين بقوله: ﴿لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾، ثم يقول: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾.

ويقول الضراء: الأميون هم العرب الذين لم يكن لهم كتاب، ولعل ذلك يعطي تفسيراً مناسباً لما قامت عليه العنصرية اليهودية في ربطها للمصطلح (أميين) بالدهماء والغوغاء، فكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا، فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به. فالأميون (جهلاء بالكتب السماوية = وثنيون في التصور اليهودي)، والأمي (مبعوث من بين هؤلاء = جاهل بالكتب السماوية القديمة). وهو ما أكد عليه القرآن: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾، أي كتاب مقدس: تورا - إنجيل - زبور).

قال تعالى - مؤكداً عدم اتصال محمد ﷺ بالكتب الأخرى -: ﴿وَمَا كُنْتُمْ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ وَمَا كُنْتُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ ♦ وَلَكِنَّا أَنْشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ الْعُمُرُ وَمَا كُنْتُمْ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ ♦ وَمَا كُنْتُمْ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحِمْنَا مِنْ رَبِّكَ لِنُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (القصص: ٤٤ - ٤٦)، ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ (هود: ٤٩).

معنى التلاوة، والتخصيص (من قبل)

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكُمْ﴾. على عكس ما يمليه التصور العام في تفسير هذه الآية تحمل الألفاظ دلالات خاصة تؤكد على معرفة محمد ﷺ بالقراءة والكتابة، وعدم نفيها عنه. - فكلمة (كتاب) تطلق في معظم حالاتها ويُرَاد بها الكتب السماوية، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾ (الأنعام: ٩١). لكن المثبتين للأمية جنحوا إلى تعميمها على كل كتاب من عند الله أو من عند البشر. وكما يقول لخضر شايب: إن مدار تحديد معنى هذه الآية لا يتم إلا بالتعرف

على الفعل (تتلو)، خاصة عند وروده في القرآن بالذات، وخصوصاً أن النظر في المعاجم اللغوية غير ذي جدوى؛ لأنها ليست قاطعة في تحديد معنى لهذا الفعل الذي يدل على قراءة القرآن، أو غيره من الكتب الدينية.

. تنصرف دلالة الفعل (تتلو) في القرآن إلى معنى قراءة الكتب المقدسة، فلم يرد في جميع تصريفاته إلا دالاً على هذا المعنى.

. صيغة: يتلو، وتتلو: (يتلو صحفاً مطهرة - يتلو عليكم آيات الله - يتلو عليهم آياته - يتلو عليهم آياتنا - وما تتلو منه من قرآن - يتلو عليهم آياته - يتلو عليهم آياتك - يتلو عليكم آياتنا - تتلو عليهم آياتنا)^(٧٤). إلى جانب الآية الرئيسية في موضوع البحث: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾.

. كما ورد الفعل بصيغة (يتلون) في القرآن في خمسة مواضع: (وهم يتلون الكتاب - يتلون آيات الله - يتلون عليهم آياتنا - يتلون كتاب الله - يتلون عليكم آيات ربكم)^(٧٥).

. وبصيغة (تتلون) مرة واحدة: ﴿تَتْلُونَ الْكِتَابَ﴾ (البقرة: ٤٤).

. وبصيغة (اتل) مرة واحدة: ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

يتضح بعد هذا التتبع للفظ (التلاوة) في القرآن أن المعنى المراد في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ﴾ هو نفي اتصال النبي محمد ﷺ بكتب الديانات السماوية السابقة على الوحي القرآني، لا على نفي القراءة والكتابة عنه. ومن هنا فليس في الآية أي دليل على نفي القراءة عنه ﷺ، ولا معنى للإمساك بالقييد (من قبل) باعتباره مخصصاً عند مَنْ قال بقراءة النبي بعد الوحي؛ إذ النكته في معنى اللفظ المنفي (تتلو)، فإذا ما تحدد معناه فلا قيمة لما بُني عليه من فهم يبعد عن الدلالة القرآنية للكلمة على المستوى العام.

ويؤكد هذا الرأي الذي تابعناه أنه لو أراد الله أن ينفي عن محمد القراءة والكتابة نفياً لا يحتمل التأويل لاستخدم الفعل (تقرأ)، وخاصة أن دلالته تتسكب على النفي العام للقراءة إذا ما قرن بـ (ما)، ودلالة الفعل نفسه في القرآن تنصرف إلى المكتوب البشري في الأغلب الأعم: ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ﴾ (الخاص بهم).

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

ويتحدّث الإنسان يوم الحساب الأكبر بقوله: ﴿هَآؤُمْ أَقْرَأُوا كِتَابِيَةَ﴾. يتأكّد لدينا إذن أن في عدم استخدام القرآن للفعل (تقرأ)، عوضاً عن (تتلو)، دليلاً صريحاً على عدم اتصال محمد ﷺ بالكتب السماوية السابقة، لا تعليمنا أنه كان أمياً جاهلاً على المستوى العام.

٥. نقل القرآن مزاعم المشركين التي أرادوا أن يشنّعوا بها على النبي محمد ﷺ، وكان من جملة هذه المزاعم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً﴾ ♦ وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي ثملى عليه بكرة وأصيلاً (الفرقان: ٤ - ٥).

زعم المعارضون لمحمد ﷺ أنه استمدّ القرآن من مصادر خارجية، أعانه عليها بعض العارفين بالكتب السماوية، فما القرآن إلا بعض الأساطير القديمة قد قام محمد بكتابتها.

وإذا كان المعارضون يفترضون فإنهم يعتمدون على فرضية (أن محمداً كاتب وقارئ). وحين أراد القرآن أن يدافع عن محمد حيال هذه المزاعم قال: ﴿قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الفرقان: ٦)، يقصد التأكيد على إلهية القرآن، ونفي المصادر الأجنبية عن التأثير في تكوين النصّ القرآني.

فإذا كان محمد ﷺ أمياً، لا يقرأ ولا يكتب، لم يكن القرآن ليتوانى عن دفع هذه التهمة، وخاصة أنه قد تعقّب المزاعم وفنّدها ودحضها في موضعها، فلا بدّ أنه كان قارئاً كاتباً.

٦. ماذا يضرّ محمداً لو كان قارئاً أو كاتباً حتى يتحفّظ الجميع؟! لا يضرّ محمداً ﷺ القراءة والكتابة، ولن يقلّ من قيمة الوحي (القرآن)، وخاصة أن تناول القضية من الآخر (المخالف لمحمد ﷺ دينياً)، الذي يتحدث عنه كشخصية تاريخية، ويعتمد على تحليل النصوص المتصلة به، سواء كانت قرآناً أو سنة. وفي القرآن ما يساعد على تأصيل هذه النظرة، ولا ينفيها. وفي السنة ما يعضد ذلك. والأصول الإسلامية والعقدية تظلّ بعيدة عن المساس حين التحدّث في هذه القضية. فمحمداً ﷺ ما هو إلا بشرٌ رسول. ومحمداً ﷺ اتّصف قبل الإسلام بالصدق والأمانة.

و(الرسول) الذي يبلغ رسالة إلى أحد إذا اتَّصف بهاتين الصفتين لا يُخشى منه على المساس بأصول الرسالة، أو حتّى التدخل في فتحها وقراءتها إلّا أمام المرسل إليه، وقد يرد أحياناً أن أحد المرسل إليهم يكلف آخر (غير الرسول) بقراءة الرسالة، مما يؤكّد على انعدام تدخل الرسول في الرسالة.

والقرآن نفسه جزم بإلهيته، وصرح بأن محمداً ﷺ لا دخل له في أيّ من شؤون صياغة النصّ. فلم يكن محمد مع موسى أو عيسى، أو عاد وثمود، ولا مع صالح، حتّى يحكى عنهم هذه التفاصيل التي خلّت منها الكتب السابقة. وعليه فلا ضيرَ في القول بأن محمد كان قارئاً أو كاتباً، وخاصّة إذا حدد ذلك بالكتب العادية، غير المقدّسة. وهذا يتماشى مع النصوص القرآنية بدقّة.

ملحق الكتب والرسائل والمقالات في مسألة أميّة النبي محمد أ- مدونات قديمة

١- تحقيق المذهب في أن النبي كتب، لأبي الوليد الباجي الفقيه المالكي، مخطوط (بأزمة باغشغر) بتركيا رقم (٣/ ١٨٨٥)، من ص ١٠٥/ب، حتّى ص ١٢٥/أ. وقد أثار هذا الكتاب جدلاً ونقاشاً كبيراً في وقته، حتّى أنه خلّف رسائل خطت بعده، بين مؤيّد ومعارض، جمعها وحققها مع رسالة أبي الوليد الباجي بعض الباحثين، وقد كان متحاملاً في عرضه وتحقيقه، ونشرت هذه المجموعة تحت عنوان «تحقيق المذهب»، في عالم الكتب بالرياض، سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

٢- رفع الإصر عن معنى كونه أمياً لم ينطق الشعر، لـ (محمد بن عبد الرسول البرزنجي)، (ذيل/ ٥٥٧)، كذا نقله صلاح الدين المنجد في (معجم ما ألف عن محمد)، ص ٧٤. ولكن عنوان الكتاب يشير إلى أن المؤلّف ينفي عن النبي القراءة والكتابة. وهذا غير دقيق، قياساً لما ورد عند الكتّاني في «التراتب الإدارية»، حيث قال: «ووقفت في المدينة المنورة على رسالة حافلة، للعلامة المحقق الشمس محمد بن عبد الرسول البرزنجي الشافعي المدني، في إثبات الكتابة والقراءة لرسول الله، ولم يتيسّر لي تلخيصها».

٣- رسالة في حقيقة النبي، وأنه كان أمياً، لـ (عبد الله البوسنوي)، مخطوطة،

● نظرية (النبي الأمي) في التراث الإسلامي

المكتبة الظاهرية بدمشق، رقم ١٣٣٥.

٤. أمية النبي: فصل في كتاب «الدين والدولة في إثبات نبوة محمد، لعلي بن ربن الطبري. نشر هذا الكتاب بعناية منغانا المستشرق عن نسخة وحيدة في خزانة رايلندز بمانشستر سنة ١٩٢٣، ثم أعيد طبعه في تونس وببيروت، نقلاً عن نسخة منغانا. رأى الطبري أن النبي محمد كان أمياً، ولا عيب في ذلك؛ إذ كان النبي داوود أمياً. أيضاً،، كما ذكر في المزامير.

ب - مدونات حديثة

١. فصل النبوة: ضمن مقالات جمعها د. محمد توفيق صدقي، ونشرت في المنار سنة ١٣٢٣هـ. أثبت في هذا الفصل أن النبي كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب؛ بدلائل من سيرته وحياته.

٢. هل تعلّم النبي الكتابة بعد النبوة (ردّ شبهة وردت في بعض الكتب)، بقلم: محمد فريد وجدي. نُشرت المقالة في مجلة الأزهر، المجلد الثاني عشر، ربيع الثاني ١٣٦٠، الجزء ٤، ص ١٩٧ - ١٩٨.

٣. النبي الأمي، بقلم: حسنين خليفة. نُشرت المقالة في مجلة منبر الإسلام، السنة السادسة، ربيع الأول، ١٣٦٨، المجلد ٢، ص ٣١ - ٣٧.

٤. معجزة الأمية، للسيد محمد الطاهر بن عاشور. نُشرت المقالة في مجلة الهداية الإسلامية، المجلد الحادي عشر، ربيع الثاني، ١٣٥٨، الجزء ١٠، ص ٤٣٣ - ٤٤١.

٥. في معنى النبي الأمي، لمحمد حسن عبد العزيز. نُشرت المقالة في مجلة الوعي الإسلامي، ربيع الأول، ١٤٠٢، العدد ٢٠٧، ص ١٠٨ - ١١٢.

٦. الأمية في المنظور الإسلامي، بقلم: مصطفى بن عيد. نُشرت المقالة في مجلة البحوث الإسلامية، ربيع الأول وربع الثاني وجمادى الأولى وجمادى الآخرة، ١٤١٦ - العدد ٤٥، ص ١٢١ - ١٧٨.

٧. الردّ الشافي الوافر على مَنْ نفي أمية سيد الأوائل والأواخر، لابن حجر قاضي قطر، طبع هذا الكتاب في بيروت، دار لبنان، سنة ١٣٨٨هـ.

٨. كتاب للدكتور سيد عبد اللطيف الحيدرآبادي عن أمية النبي محمد، أثبت

الإجتهد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٢٤٥

فيه أن النبي كان يعرف القراءة والكتابة.

٩. النبي الأمي، للشهيد مرتضى مطهري. كتبه بالفارسية، وترجمه: محمد علي التسخيري، وطبع في مركز الإعلام للثورة الإيرانية، طهران، سنة ١٩٨٠م.
١٠. مفهوم الأمية في القرآن، لأحمد شحلان، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، العدد ١، ص ١٠٣-١٢٥، سنة ١٩٧٧م.

ج - ملاحق وفصول

١. ملحق الأمية في كتاب (من هو سيد القدر)، لمحمد سعيد البوطي، دار الرسالة، بيروت، سنة ١٩٨٣م.
٢. فصل (معرفة النبي للكتابة والقراءة)، في كتاب (تاريخ القرآن)، لعبد الصبور شاهين، دار القلم، بيروت، سنة ١٩٦٦، ص ٤٧-٥٧.
٣. فصل «النبي الأمي»، في كتاب «دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، للدكتور عبدالرحمن بدوي، الترجمة العربية: كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، القاهرة.
٤. أمية الرسول محمد، مقال للدكتور الدوري، في مجلة جامعة الأمير عبد القادر، الجزائر، العدد (٥)، سنة ١٤١٤هـ.
٥. النبي الذي علمه ربّه، لأحمد عطية، دار الشعب، القاهرة.

الهوامش

- (١) راجع: يوسف إبراهيم النور، مع المصاحف: ١٠٨ - ١١٠، نسخة خاصة بمكتبة بنت الشاطئ.
- (٢) يحفل التراث الإسلامي بكم هائل من الكتب، بين مخطوط ومطبوع، تتناول مسألة الإسراء والمعراج. والمؤلفات الحديثة تكرر الكلام القديم، في حين ترك غيره ولم يدرس بعد دراسة علمية. راجع في هذا الشأن: «قصة الإسراء والمعراج، قراءة أدبية» الصادر عن وحدة البحث في المتخيل بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس (تونس)، طبعة أولى، ٢٠١٢.
- (٣) انظر: تفسير القرطبي ١٣: ٣٥١، دار الشعب، ١٣٧٢هـ.

- (٤) انظر: علي الجندي، تاريخ الأدب الجاهلي: ٨، مكتبة النصر، القاهرة.
- (٥) في بلوغ الأرب ١: ١٦.
- (٦) ويرجع تعليقه لقول أصحاب محمد إلى نظرة دينية عاطفية أكثر منها عقلية، فإن النظرة العلمية تقتضي خلاف ما يعلّله الألوسي.
- (٧) راجع: علي الجندي، تاريخ الأدب الجاهلي: ٩، ١٠.
- (٨) المصدر نفسه.
- (٩) راجع: خالد العسلي، تاريخ العرب قبل الإسلام: ٢٠٦، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠١م؛ وعلي حبيبة، عصر الرسالة: ٢٥، مكتبة الشباب.
- (١٠) ناقش إحصاء البلاذري الدكتور خالد العسلي، وقام باستقراء لما ورد في المدونات القديمة، والإخباريات، والأدبيات، وقام بإحصاء للكتبة في شبه الجزيرة، ووصل إلى عدد كبير من الكتبة، سأذكره لاحقاً.
- (١١) انظر: فتوح البلدان: ٤٥٧.
- (١٢) راجع: الشعر والشعراء ١: ١٣١، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٢، نشر الشيخ شاکر، القاهرة.
- (١٣) انظر: دراسة في أدب المخطوطات العربية: ١١، نقلاً عن: امتياز أحمد، «دلائل التوثيق».
- (١٤) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٧.
- (١٥) انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: ٣٨.
- (١٦) راجع: امتياز أحمد، دلائل التوثيق: ١٥٨ - ١٦٦.
- (١٧) انظر: التراتيب الإدارية ١: ١١٥.
- (١٨) الأزرق، أخبار مكة ١: ٣٧، ١١١، ١٤٩، ١٦٠، ٢٧٠: ٢، ٢٢٧، ٢٣٣.
- (١٩) لويس شيخو، النصرانية وآدابها: ١٥٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩م.
- (٢٠) تذكر الروايات أنه كان ضمن الصور المعلقة على جدران الكعبة صورة للنبي إبراهيم، وفي يده مجموعة من الأقذاح مكتوب على جزء منها (افعل) وعلى آخر (لا تفعل)، وكانوا إذا ما أقبلوا على أمر مصيري يأتون بتلك الأقذاح. (راجع: أحمد الأحمدين، الوقوف على الأمية، مركز الحضارة العربية، ١٩٩٧م).
- (٢١) خالد العسلي، دراسات في تاريخ العرب ١: ٢٠٩، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠١م.
- (٢٢) البلاذري، فتوح البلدان: ٤٥٣.
- (٢٣) وهي الموطن الذي يرجع ابن خلدون أخذ مكة عنه الخط.
- (٢٤) اعتمد على هذه الرواية، ورواية ابن قتيبة في المعارف، وابن عبد ربّه في العقد الفريد، الأب لويس شيخو في تأصيل قضية الكتابة العربية، ورد أصولها إلى الكتبة النصارى. (راجع: الآداب النصرانية: ١٥٢ وما بعدها).
- (٢٥) راجع: خالد العسلي ١: ٢١٠ (بتصرف).
- (٢٦) المزهر ١: ٣٩٠.
- (٢٧) راجع: لويس شيخو، النصرانية وآدابها: ١٠٤، ١٥٣، ١٥٦. وانظر تحليلاً لهذه الكتابات في

الوقوف على الأمية (وقفة على هذه النقوش): ١٣ - ١٦. وقارن: الكتابات العربية الجنوبية في سورية (النقوش الصفائية)، مجلة التراث العربي، ربيع الأول وجمادى الأولى، ١٤١٩، العددان ٧١ - ٧٢: ١٦٨ - ١٧٥.

(٢٨) راجع هذا الاستقراء في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، لمحمد فؤاد عبد الباقي. وراجع سرد الآيات القرآنية التي تشتمل على ألفاظ الكتابة في (الوقوف على الأمية)، لأحمد الأحمدين: ٦١ - ٧٤. (٢٩) يعلل موقف عمر من كتب السابقين بخشيته على الناس الاشتغال بما لا يتقنون؛ لأن عمر في حياة النبي محمد فعل مثلما فعل الناس، فغضب النبي من فعله. عن الموقف الإسلامي من الكتب القديمة راجع بعض المناقشات حول هذا الموضوع، أوردها البقاعي في كتابه: «الأقوال القويمة في حكم النقل من الكتب القديمة»، مخطوط دار الكتب المصرية؛ وانظر نشرة حديثة له:

Walid A.Saleh (In Defense of the Bible: A Critical Edition and an Introduction to Al - biquai's Bible Treatise (Islamic History and Civilization.Brill in 2004.

جدير بالذكر أن الكتاب كان قد نُشر جزء منه في مجلة معهد المخطوطات العربية ١٤٠١هـ - ١٩٨٠م، بعناية: محمد مرسى الخولي، ولكنه اكتفى بنشر ما يقارب ثلث الكتاب، متوقفاً عند الفصل الخاص بتحريف التوراة والإنجيل، مكتفياً بما نشره، مستبعداً الخاتمة التي تمثل أكثر من نصف الكتاب. (٣٠) راجع: خالد العسلي، دراسات في تاريخ العرب ٢١٩ - ٢٢٧؛ وأحمد الأحمدين في (الوقوف على الأمية): ١٢٢ - ١٣٧.

(٣١) يراجع في ذلك كتاب «الهداية» الصادر سنة ١٩٠٣م، لمجموعة من المؤلفين، وهو في أربعة مجلدات. المقصد الرئيس منه نقد الإسلام. والتعسف واضح فيه منذ البداية. وقد رد على كثير من الانتقادات الواردة فيه محمد توفيق صدقي في مقالاته في جريدة المنار. ورد عليه صاحب «السيف الصقيل»، وغيرهم. كما يراجع الكتاب الصادر تحت عنوان «قس ونبي»، للقسيس يوسف قزي.

(٣٢) يراجع عن السيدة خديجة: سلوى صالح بالحاج، «دثريني يا خديجة»، وهي دراسة تاريخية للباحثة، أشرف عليها المؤرخ التونسي هشام جعيط، وقدمها، ونشرت في دار الطليعة ببيروت.

(٣٣) لقد أكد النص القرآني على حقيقته وإلهيته التي لا دخل لمحمد ولا لغيره فيه، حتى ولو كان محمد خطيباً بارعاً أو كاهناً حاذقاً، فما يستطيع أن يتدخل بلفظة واحدة من عنده، وكيف يفعل ذلك وقد هدده ربه بقوله: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ ♦ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾.

(٣٤) راجع: أبو منصور الثعالبي، الاقتباس من القرآن الكريم ١: ٨٢ - ٨٤، تحقيق: ابتسام مرهون الصفار، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الذخائر.

(٣٥) راجع علي بن ربن الطبري، الدين والدولة في إثبات نبوة محمد (فصل الأمية)، نشرة منغانا سنة ١٩٢٣م.

(٣٦) حتى قال أحدهم شعراً فيه:

عجباً لمن شرى دنيا بآخرة وقال إن رسول الله قد كتباً

(٣٧) راجع: التفسير الكبير ٧: ٣٠٧، تفسير سورة الأعراف، آية ١٥٧، دار الغد العربي، ١٩٩٢م.

- (٣٨) المقاييس ١: ٢٨.
- (٣٩) التقوى المقصودة هي وقايتها نفسه وجسده المهالك، لا الجانب الديني المتبادر إلى الذهن فحسب حينما تطلق اللفظة. (راجع لتوضيح هذا المصطلح: محمد عزيز لحبابي، «الشخصانية الإسلامية»، دار المعارف، القاهرة).
- (٤٠) نص على الاختلاف فخر الدين الرازي في التفسير الكبير ٢: ١٩١، دار الغد العربي، القاهرة.
- (٤١) التفسير الكبير: ٢: ١٩١.
- (٤٢) أغلب المفسرين إن لم يكن كلهم أورد هذا القول.
- (٤٣) وارد عند الكثيرين. راجع مثلاً: الزمخشري والسيوطي في تفسيرهما لهذه الآية.
- (٤٤) راجع تقاسير ابن عطية، والقرطبي، والسمعاني، والسمرقندي، والنحاس في معاني القرآن. ونسبه ابن الجوزي في زاد المسير إلى السدي وقتادة.
- (٤٥) انظر: ابن عطية، «المحرر الوجيز» ٢: ٤٦٢، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ١٦٩.
- (٤٧) راجع: تفسير السلمي: ٢٤٥، ٢٤٦.
- (٤٨) ينسب إلى ابن عباس نقلاً من التوراة: «إن الله عهد إلى بني إسرائيل في التوراة أنني باعث من بني إسماعيل نبياً أمياً». وقد اعتمده الرازي في التأكيد على أمية النبي محمد. (انظر: التفسير الكبير ٢: ١٩١).
- (٤٩) انظر: الزمخشري، الكشاف ٤: ٥٣٠؛ حيث أورد النبوة في تفسير سورة الجمعة. وجدير بالذكر أن مجموعة الرواة التي تداولت هذا الأثر في كتب دلائل النبوة مجموعة ضعيفة، وبعضها متروك. (انظر: الأصبهاني، دلائل النبوة: ٧٢، ح ٣٣، والتعليق عليه، دار النقاش، بيروت).
- (٥٠) كلاهما اشتهر بالنقل عن الكتب القديمة. والأول كان تلميذاً لكعب الأحبار، معتمداً في نقله عليه.
- (٥١) راجع ما حدث بشأن الإمام الباقي في تاريخ قضاة الأندلس: ٢٠٢، دار الآفاق، بيروت. وهو لم يخرج عن التقليد العام.
- (٥٢) على سبيل المثال: جملة (اسمه أحمد) الواردة في سورة الصف: ٦.
- (٥٣) البقرة: ٧٨، آل عمران: ٧٥، الأعراف: ١٥٧، ١٥٨، الجمعة: ٢.
- (٥٤) راجع بشأن آثار مسلمي أهل الكتاب، واعتماد المفسرين عليها، تحليل ابن تيمية للمسألة؛ ومحمد عبده في «تفسير المنار» ١: ٨، ٩، ١٠، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٢.
- (٥٥) بشأن عدم التحريف اللفظي للتوراة والإنجيل، وعدم إدخال شيء فيه غير كلمة الله، راجع نصاً مهماً وارداً في «رسالة محمد بن الليث إلى قسطنطين ملك الروم»، لمصطفى الحلبي: ٧٥، ٧٧، ١٩٣٦م.
- (٥٦) انظر بشأن هذه الملحوظة: لخضر شايب، «هل كان محمد أمياً؟»: ٦٥، دار قتيبة، ٢٠٠٣.
- (٥٧) في تذكرة الحفاظ ٢: ٧٤٢، دار إحياء التراث، بيروت.
- (٥٨) في رسالته عن كتابة النبي: ١٩٩ - ٢٠١، عالم الكتب، الرياض.

- (٥٩) عباس بن محمد الدوري: حدثنا أبو النصر هاشم بن القاسم: حدثنا أبو عقيل: حدثنا مجالد بن سعيد: حدثنا عون بن عبد الله، عن أبيه.
- (٦٠) راجع: القاضي عياض، ترتيب المدارك ٤: ٨٠٥، ٨٠٦، نشرة مكتبة الحياة، بيروت.
- (٦١) سنوضح فيما بعد - عند تعليقنا على هذه الاتجاهات - أهمية كلامه.
- (٦٢) سنوضح ذلك عند تفصيل رأينا في أمية النبي محمد في المبحث التالي.
- (٦٣) راجع: روح المعاني ٩: ٧٠؛ وتفسير صديق خان ٣: ٤٢؛ وتفسير أبو السعود ٢: ٢٠١؛ والبحر المحيط ٤: ٤٠٣، عن رسالة الباجي في أمية النبي محمد ﷺ: ٣٠.
- (٦٤) راجع: رسالة الباجي: ١٨٧؛ رسالة عبد الله الحسين البصري - ملحقة بها: ٣٥٣، ٣٥٤.
- (٦٥) من أهل صقلية، وكان معاصراً لأبي الوليد الباجي.
- (٦٦) شرح بهجة المحافل ١: ٣٠٧.
- (٦٧) راجع: رسالة الباجي: ٢٢٣، ٢٢٤.
- (٦٨) مجمع البيان في تفسير القرآن ٨: ٢٨٧.
- (٦٩) راجع: ابن حجر، فتح البخاري ٧: ٥٠٤، عالم المعرفة، بيروت. وقد ورد قوله ﷺ لمعاوية في كثير من المصادر الحديثية، وفيها زيادة: «وحسن الله، ومد الرحمن وجود الرحيم، ويكره أن يمد السين قبل الميم».
- (٧٠) راجع: رسالة الباجي: ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦.
- (٧١) سنن ابن ماجه ٢: ٨١٢، دار الفكر، بيروت.
- (٧٢) فتح الباري ٧: ٥٠٤.
- (٧٣) التراتيب الإدارية ٢: ٢٤٩.
- (٧٤) البيئة: ٢، الطلاق: ١١ الجمعة: ٢، القصص: ٥٩، يونس: ٦١، آل عمران: ١٦٤، البقرة: ١٢٩، القصص: ٤٥.
- (٧٥) البقرة: ١١٣، آل عمران: ١١٣، الحج: ٧٢، فاطر: ٢٩، الزمر: ٧١.

الإسلام والغرب

بين منطق الحوار وواقع الصدام

أ. نبيل علي صالح (*)

مقدمة

لا يزال ملف العلاقة بين الشرق والغرب، (وبالتحديد) العلاقة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، حياً ومتفاعلاً ومتحولاً على أوجه ومسارات متعددة، مستقيمة أحياناً، ومتعرجة أحياناً أخرى كثيرة...، تتخللها منعطفات حادة ومتوترة وخطيرة جداً.

وقد لاحظنا اتساع رقعة الانقسام والتناوب الحضاري بين الفريقين، وازدياد التعقيدات في طبيعة العلاقة - الإشكالية القائمة بينهما (بين الغرب والإسلام) بعد أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١م، وما تبعها من إسقاط حكمي طالبان في أفغانستان وصدام حسين في العراق، والحرب «الغربية - الأمريكية» الطويلة ضمن ما أطلق عليه: مكافحة الإرهاب الدولي، والمعني به أساساً هو الإرهاب الإسلامي، كما يزعمون، والتي كرّست في ذهنية الغرب عموماً تلك النظرة النمطية القديمة السائدة تاريخياً عن الإسلام، من حيث كونه دين التعصب والانغلاق والتقوقع والإرهاب؛ كونه يتوسّل ويتبنّى الوسائل الحربية للوصول إلى تحقيق غاياته ومصالحه، وأنه يختزن - في داخل منظومته الفكرية والتشريعية - مبادئ العنف وإلغاء الآخر.

في مقابل هذه النظرة السلبية المتأصلة فكرياً ومفاهيمياً في وعي الغرب الثقافى والاجتماعي التاريخي، والتي تتراكم وتتكدّس يوماً بعد يوم مع تحولات

(*) باحثٌ وكاتبٌ في الفكر الإسلامي المعاصر. من سوريا.

الواقع وتغيرات السياسة والاقتصاد والاجتماع العالمي... وإزاء ما أحدثته (وما يمكن أن تحدثه) تلك الإشكالية لاحقاً من منعكسات وتأثيرات مستقبلية غير محمودة العواقب على حالة التفاعل الإيجابي التكاملي والحوار العقلاني الهادئ والتلاقي الحضاري السلمي بين مختلف الشعوب والأمم المكونة لعالمنا الأرضي كله...

إزاء كل ذلك سنحاول في هذه الدراسة استعراض وتحليل هذه العلاقة المتأزمة بين الغرب والإسلام (حضارياً وسياسياً)، وإبراز ما هو متوافر من رؤى وأفكار واقعية؛ لفضّ حالة الاشتباك والسجال الرمزي والعملي العنيف القائمة بين الطرفين، والتأكيد على أهمية التلاقي الحضاري على قاعدة المشتركات القيمية الإنسانية العامة.

الغرب كمعنى وإشكالية واقعة

ما هو الغرب؟ وممّ يتشكّل، بالمعنى المعرفي والعملي؟ هل هو مجرد حالة ذهنية افتراضية أم أنه واقع سياسي حقيقي تشكّل تاريخياً بالاستناد لجملة عوامل ومكونات فكرية واجتماعية، تداخلت فيها الجغرافية والمصالح الاقتصادية والسياسية... ثم ما هو موقع ودور العامل الديني في صياغة وتشكيل الحضارة الغربية الحديثة؟ وهل له موقع محوري أم ثانوي في تنظيم العلاقات المجتمعية السياسية والعملية في الغرب؟ وهل صحيح أن هذا الغرب - الذي كرّس مبدأ العلمنة وفصل الدين عن الدولة منذ قرون عديدة - لم يعد دينياً في تعاملاته وعلاقاته مع باقي الثقافات والحضارات القائمة، ومنها: ثقافتنا الإسلامية...، بل يتعاطى معها من منظور المصالح المتبادلة الخاضعة لمنطق السوق التداولي...؟

في الواقع نريد منذ البداية أن نحدّد ما نقصده بالغرب، وهو هنا الغرب بالمعنى الجغرافي (وليس بالمعنى السياسي - الثقافي فقط، المتداول حالياً في مختلف الأوساط الدولية) الذي يتحرّك في الواقع العالمي - في مجمل علاقاته الدولية - كأيّ نظام سياسي آخر بما يحقق تطلعاته ويضمن مصالحه ومصالح شعوبه ومجتمعاته. والملاحظ هنا أن الكثير من المؤرّخين والمفكرين أعطوا لمفهوم الغرب دلالة

فكرية وصفة مفهومية نقلته من المعنى الجغرافي^(١) إلى معنى آخر جديد، طغى عليه الرؤية الثقافية، التي باتت تنظر إلى الغرب من منظور كونه واقعاً مفاهيمياً غير مرتبط بمنطقة جغرافية معينة، كما كان عليه الحال في السابق. وبهذه النظرة أصبحت اليابان - الواقعة في أقصى الشرق - من الدول الغربية^(٢) المهيمنة على العالم اقتصادياً؛ باعتبارها إحدى الدول الصناعية الكبرى، التي تشكل مع كل من: الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وبريطانيا وكندا مجموعة السبعة الكبار الذين يتحكمون باقتصاد العالم ومصيره. وهذا توجه فكري وتوسيع أيديولوجي، وليس جغرافياً، يركز على ما تقوم به تلك الإدارات السياسية الغربية من فرض إرادتها ومعاييرها ونظمها الحضارية على الآخر..

أما الغرب الحضاري والتتويري (غرب فلسفة الأنوار العقلية) الذي أبدع وأنتج وأضاف - ولا يزال يبدع ويضيف - أشياء جديدة (فكرية وعلمية وتقنية وصناعية هائلة و... إلخ)^(٣) فهو ليس موضع نقاشنا وانتقادنا هنا، بالرغم من وجود كثير من الملاحظات الفكرية النقدية على طبيعة الرؤى والتصورات المفاهيمية التي يعتقدها ويعتقها حول الوجود والإنسان.

ويبدو لنا حالياً أن النظرة للغرب باعتباره فضاءً سياسياً وسياقاً حضارياً هي النظرة القائمة لدى قطاعات واسعة من نخبنا ومفكرينا وأفراد مجتمعاتنا... وبهذا المعنى يصبح الغرب صفة تطلق على مجمل هذا المناخ «الحضاري - الثقافي» المتشكل تاريخياً في أوروبا بعد حدوث تحولات وصراعات سياسية واجتماعية عنيفة عاصفة (من قبيل: حروب أهلية ونزاعات طائفية مذهبية؛ مواجهات شرسة بين ممثلي الدين والعلماء على خلفية العنف الكنسي العاري الذي مورس بحق هؤلاء العلماء ممن وضعوا قوانين ونواميس علمية، واكتشفوا نظريات وسنن حياتية وكونية مخالفة لرؤى ومقدسات الكنيسة والإكليروس المسيحي؛ تطورات علمية واكتشافات قانونية) أفضت بمجملها إلى خلق تيارات الحداثة والعلمنة والتتوير الأوروبي، التي أقرت وكرست المبادئ التالية:

- حرية الفرد المطلقة، وعدم وجود أي سلطة مهيمنة عليه، سوى سلطته الذاتية الضميرية الخاصة به. وبذلك تم إلغاء دور وتأثير الطقوسية الدينية المسيحية على

الأفراد والمجتمعات التي كانت تدور في فلك رجال الدين، ممن كانوا يمتلكون زمام المبادرة والحكم بالتكاتف والتعاقد مع السلطات الزمنية التي كانت قائمة في ذلك الوقت.

. واعتمدت مبدأ (وعقيدة) العلمنة كثقافة ومنهج عملي حيادي تجاه الأديان والطوائف..

. وأبعدت الدين عن ساحة الفعل الوجودي الخارجية، وأرجعته إلى وضعه الطبيعي السابق، كحالة من حالات الإيمان الفردي الذاتي، الذي لا علاقة له بمجريات الواقع ومتغيرات الحياة من حوله..

وبمعنى آخر فقد أقام الغرب وجوده الرمزي والمفاهيمي على الفلسفة العقلية والعلمية المرتكزة على العقل والتجربة والحسّ والرؤية العيانية.. وهي نظرة كونية وفلسفة حياتية عن الوجود والإنسان، مختلفة ومغايرة للنظرة الكونية الإسلامية التي كرّست مبدأ الخلافة والأمانة.

والغرب كدول وتيارات وواقع «جغرافي - سياسي» ليس واحداً متوحداً إلا بالجهة الجغرافية التي تعيش عليها حالياً معظم المجتمعات الغربية المتدينة مسيحياً، وهي الجهة الواقعة إلى الغرب من مركز الحضارة الإسلامية (مهبط الأديان والرسالات: فلسطين - شبه الجزيرة العربية). كما أن الطوائع بين مختلف التيارات والأنظمة الفكرية المسيطرة هناك متفاوتة ومتغيرة، والأمزجة مختلفة ومتقلبة.. فما يمكن أن تشاهده وتتفاعل إيجاباً أو سلباً معه في إنجلترا مثلاً قد يبدو مختلفاً عن فرنسا، وهما بدورهما مختلفان عن ألمانيا وإيطاليا... فنحن - إذاً - نلاحظ وجود حالة تنوع في طبيعة النظرة للأديان والثقافات...، أي إنه يوجد أكثر من تيار ثقافي وديني مؤثر في العالم الغربي في ما يخص العلاقة مع الإسلام، ومع الحضارة العربية الإسلامية:

. فهناك التيار الديني المتطرف (المشابه - في السياق العام - للتيارات الأصولية المتشددة والمتعصبة في اجتماعنا الديني الإسلامي)، الذي لا يزال ينظر إلى الإسلام بنفس النظرة القروسطية القديمة التي كانت تعتبر الإسلام ديناً غير سماوي، وأن محمداً ليس نبياً، وأن عقائده التي جاء بها عبثية ولا معنى لها؛ لأنها تنكر الحقائق

المسيحية^(٤). والواضح أن هذا التيار ضعف في الغرب الحديث، ولم يعد له أتباع كثيرون؛ بسبب رسوخ قيم الحداثة العقلية التي أفضت إليها قيم ومبادئ عصر النهضة الأوروبي.

طبعاً لا يمكننا غضّ النظر هنا عن التحريض شبه الدائم الذي تقوم به وتغذيه باستمرار نخب سياسية وثقافية ومراكز قوى سياسية ودينية صهيونية متطرّفة منتشرة في العالم الغربي ضد الإسلام والمسلمين. وقد ساهم هذا المناخ السلبي - المتولد تاريخياً^(٥)، والموجود أصلاً، في داخل البيئة الثقافية الغربية تجاه العرب والمسلمين - في إبقاء حالة الشكّ وعدم الثقة بين أتباع الديانتين: (المسيحية؛ والإسلام)، بما يخدم مصالح القوى السابقة في إذكاء عوامل التباذ والخلاف بينهما، ويحقق مكاسبها الخاصة في استدامة الصورة النمطية العنيفة للمسلم في الذهنية الغربية عموماً.

. وهناك أيضاً التيار العلماني المسيطر حالياً على واقع وحياة وسياسات المجتمعات الغربية عموماً، والمتحرّر تقريباً من نمطية وأوهام التفكير الديني المسيحي واليهودي القديم (الذي لا يعكس حقائق بمقدار ما يحرف وقائع ويخلق أحداثاً، ويقرّر قيماً ومبادئ)..

وهذا التيار الحداثي الغربي ليس مهتماً^(٦) - بصورة عامّة - بأقوال وأفكار وثقافة المتدينين والأديان عموماً، بل إنه ينظر بحيادية تامّة إلى الأديان كلها، ويقر مبدأ الدولة وضرورة الخضوع لسلطتها ونظامها العام الذي لا يميّز بين أتباع دين وآخر.. فالجميع متساوون أمام القانون الوضعي، ولكلّ حقّه في التعبّد، وحرّيته في التعبير وفي الولاء والالتزام بأيّ طقسٍ ديني.. فالدساتير التي توصل إليها الغرب الحديث علمانيّة تكفل الحرّيات الخاصّة والعامّة لكافة مواطنيها، وحتى للمقيمين على أراضيها.

أما الجذر الأساسي الذي ارتكز عليه الغرب في نشأته ونموه فهو الجذر المغروس في عمق الحضارة اليونانية القديمة - حضارة العقل -، التي شكلت التربة والوعاء الحضاري الأهمّ الذي استقت منه أوروبا (والغرب عموماً) ازدهارها وتطورها وأسّس تقدّمها اللاحق، بعد مرورها بأدوار وتطورات ثقافية وسياسية ومجتمعية أهلية شديدة التعقيد والتنوّع... كما كان للمسيحية تأثيرٌ كبير أيضاً في ذلك أيضاً،

خصوصاً بعد تبنيها واحتضانها من قبل الحضارة الرومانية. ومن المعروف تاريخياً أن الإمبراطورية الرومانية قامت على أجزاء واسعة من القارة الأوروبية، وكان سقوطها في القرن الخامس الميلادي مدخلاً وبوابة لكثير من التغيرات والتحوّلات في القارة، كان من أبرزها ما حدث إبان عصر الهجرات، حيث عانت أوروبا كثيراً في ظلّ صعوبة الحياة والمعيشة في العصور المظلمة.

وقد كان للحضارة العربية الإسلامية - التي شَعَتْ في الأندلس - دوراً حيوياً مهماً في انبثاق النهضة الأوروبية، التي تجلّت من خلال ذلك الدور المميّز للفكر الإسلامي في الأندلس - ولا سيّما عبر فكر ابن رشد -، ليس فقط في إيصال وإثما في إعادة قراءة الفلسفة الإغريقية، على عكس ما تحاول المصادر الغربية إشاعته والترويج له من أن الأسطورة المؤسّسة للغرب تشكّلت فقط على مرجعية «يونانية - رومانية»، ومن دون وجود أيّ دور أو فضل للمصادر الشرقية أو غير المسيحية الأخرى (كالمصرية، الهندية، الإسلامية، ...) على الحضارة الأوروبية^(٧).

وبعد دخول عصر النهضة الأوروبي، وفترة الممالك الجديدة، وبداية تحرُّر المجتمعات من ريقه الحكم الديني الكنسي الظالم، بدأت عصور الاستكشاف، وانطلقت الاختراعات العلمية، وازداد الاهتمام بالعلوم الإنسانية والتطبيقية. وكانت البرتغال أوّل مَنْ بدأ بالاستكشاف في القرن الخامس عشر الميلادي، وتبعها بعد ذلك إسبانيا، ومن ثم جاءت بعدهما فرنسا والمملكة المتحدة وهولندا...، حيث لاحظنا كيف قامت كلٌّ من هذه الدول باستعمار الشعوب الفقيرة، والاستيلاء على أراضيها، في قارّات آسيا وأفريقيا والأمريكيتين، حيث (تحركت الهيمنة الاستعمارية الغربية انطلاقاً من مزاعم وأوهام ثلاثة، هي: الدين (المسيحية)؛ والنقاء العرقي؛ والتفوق العرقي. وقد استخدمت هذه المسوغات لتبرير غزو مختلف العوالم الأرضية، وإخضاعها والسيطرة عليه).

وبعد انتهاء عصر الكشوفات الجغرافية، وتدفّق المواد الخام من أراضي المستعمرات، أصبح الشغل الشاغل للغرب متركزاً حول ضرورة نشر وبث أفكار الديمقراطية، وكيفية تطبيقها. فانطلقت الشعوب الأوروبية للمناداة بالحرية والمساواة الفردية. وكان أبرز حدث توجّه تلك الأفكار والتوجّهات هو الثورة الفرنسية، التي

خلقت مناخاً ثقافياً وسياسياً جديداً في أوروبا، وأشاعت أفكار الثورة على الإقطاعيين أو رجال الدين في مختلف مناطق القارة. كما وأدى نشوء القوميات - بمعناها الحديث - إلى تعزيز الصراع الدائر بين القوى العظمى في أوروبا على دول العالم الحديث. وكان من أشهر تلك الصراعات ما حدث عند استلام نابليون بونابرت السلطة في فرنسا، حيث أنشأ ما عرف باسم الإمبراطورية الفرنسية، التي سرعان ما انهارت. وبعد سقوط نابليون هدأت القارة الأوروبية نسبياً، وبدأ في تلك الفترة انهيار الممالك ونظم الحكم القديمة.

وبعد ذلك - وتحديداً في القرن الثامن عشر الميلادي - بدأت الانطلاقة الفاعلة والمنتجة للتطوير والحدثة الغربية، وانطلقت الثورة الصناعية في المملكة المتحدة (بريطانيا العظمى). وكان من أهم نتائجها تحويل الاقتصاد الأوروبي تدريجياً من الاعتماد الكلي على الزراعة والمنتجات الزراعية فقط إلى الاعتماد على الصناعة أيضاً، بعد اختراع الآلة البخارية، والمحرك، واكتشاف الفحم الحجري الذي كان عصب الصناعة آنذاك.

ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة كانت أوروبا مقسمة إلى كتلتين، ومنقسمة على ذاتها إلى حلفين سياسيين واقتصاديين رئيسيين، هما: الحلف الشرقي (الكتلة الشيوعية)، المتركزة في أوروبا الشرقية بزعامة الاتحاد السوفياتي السابق؛ والحلف الغربي (حلف الأطلسي) الرأسمالي، المتركز في غرب القارة الأوروبية وبعض أجزائها الجنوبية بزعامة الولايات المتحدة الأمريكية. وبعده حدثت جملة تحولات قادت إلى سقوط الكتلة الشيوعية بعد تهديم سور برلين وإعادة توحيد ألمانيا، وتوحد أوروبا اقتصادياً وسياسياً تقريباً.

ضبط الإشكالية من الجانبين الغربي والإسلامي

تنحو مجمل السياسات والاستراتيجيات والخطط الدولية الغربية التي تمارسها العديد من الإدارات السياسية الغربية في ما يخص طبيعة العلاقات بينها وبين دول وشعوب المنطقة العربية والإسلامية، التي يتحرك فيها الإسلام كقوة محرك أساسية فكرياً وروحياً، تنحو منحى فكرياً تاريخياً، بات يمثل ناظماً ومعياراً قيمياً يحرك

ويوجّه مسارات تلك الإدارات، على تعدّدها وتنوّعها واختلافاتها ومواقعها.. ويظهر لنا أكثر أن هناك مجموعة دوافع وبواعث (ومحرّضات) (غير سياسية واقتصادية على أهميّتها) حضارية ودينية تبرز أمامنا كمحدّد لطبيعة العلاقة القائمة بين الغرب والإسلام، من جهة أن الغرب السياسي (العلماني التنويري) يجعل - في أحيان كثيرة - الدين والهويّة والثقافة معايير جوهرية (مخفية في لا شعوره) في نسج وتنظيم العلاقة مع الدول العربية والإسلامية. وكأنيّ أستنتج أن السياسة لدى الغرب حالياً باتت - وهي التي كانت تقوم على المصالح والمنافع المتبادلة بين الأمم والشعوب، بصرف النظر عن المعتقد والهوية - عاملاً ثانوياً في تنظيم العلاقة بينه وبين العالم العربي والإسلامي، ولم تعد معيار بناء العلاقات بين الدول والشعوب المختلفة.

هذا من جهة الغرب. أما من جهتنا نحن في عالمنا العربي والإسلامي الكبير فقد تشكّلت جملة عناصر واعتبارات فكرية وعملية وتاريخية خلقت وكوّنت لدى الرأي العام العربي - بشكل عام - مفاهيم نمطية ثابتة محدّدة للعلاقة مع الآخر الغربي، يمكن إبرازها في ما يلي:

أولاً: طغيان حالة العداء السافر للثقافة الغربية لدى الغالبية العظمى من الشعوب العربية والمسلمة، من حيث اعتبارهم تلك الثقافة دنيوية مادية مستهلكة للروح والجسد، وأن البديل الحضاري الجاهز لها هو الثقافة الإسلامية، التي توازن بين الروح والمادة، وتهدف إلى تحقيق العدالة في الأرض، ونشر قيم الخير والتسامح للإنسانية جمعاء... وقد تكرّست عملية رفض الفكر والثقافة الغربية لاحقاً نتيجة كلّ تلك التراكمات التاريخية التي سيطرت على الذهن العام الشعبي العربي المسلم تجاه الغرب، من حروب صليبية واستعمار قديم وحديث... وحالياً تتمّ تغذية هذا التصوّر المسبق عبر ما تقوم به بعض المواقع الغربية من حملات عدائية استفزازية سافرة ضد رموز الإسلام، كما حدث مؤخراً مع نشر الرسوم المسيئة في الدانمارك، وعرض فيلم الفتنة في هولندا، وفي غيرها من الدول الغربية.

ثانياً: عدم التمييز بين السياسة والثقافة، بين السياسي والثقافي، وطغيان العامل السياسي الآنّي المتغيّر على العامل الثقافي الثابت والأساسي في ضبط وتحديد طبيعة ومسار العلاقة مع الغرب من كلا الفريقين: (الغربي؛ والعربي)، وخصوصاً من

جهة العرب والمسلمين، حيث إن التيار الغالب عندهم - على مستوى النخب والشعوب - لا يزال يؤمن ويعتقد اعتقاداً ثابتاً وراسخاً بأن الإسلام دينٌ ودولة، ولا فصل بينه وبين الحياة والواقع الحياتي المعاش بتحوُّلاته وتغييراته المتعددة والمتنوعة.

ثالثاً: عدم إيجاد حلٍّ دائم وعادل لأَمِّ القضايا السياسية الإشكالية القائمة حالياً، وهي قضية الصراع العربي الإسرائيلي (التي يمكن اعتبارها بحقٍّ أحد أهم قنوات ومنافذ التوتر والعنف في العالم حالياً)، حيث لم تعتمد مختلف الإدارات الغربية - المسؤولة تاريخياً وعملياً عن اغتصاب فلسطين - إلى إلزام إسرائيل بإرجاع الأراضي المحتلة. وقد ثبتَّ هذا التعاطي السلبي في داخل ذهنية العرب والمسلمين عموماً الحالة العدائية ضدَّ الغرب عموماً، وكَرَّس صورته كعدوٍّ مساند لإسرائيل ضد مصالح العرب.

رابعاً: وجود اتِّجاه ثقافي وإعلامي عربي وغربي حادٍّ يعتبر أن الغرب والإسلام في حالة صدام حضاري دائم (ما يسمَّى بـ: صدام الحضارات، الذي يتَّجه إليه العديد من المفكرين والمؤرِّخين الغربيين، ويحظى بتأييد كبير من نخب وتيارات عربية وإسلامية)....، وأن لا سبيل للحوار والتلاقي بين حضارتين مختلفتين ومتمايزتين، تبجران في اتجاهين مختلفين؛ إحداهما: ثقافة العقل والتجربة والحسّ والعمل؛ والثانيتهما: حضارة القول والنصّ والروح والفكر المجرد.

خامساً: ازدياد حدة الفجوة القائمة تاريخياً بين الغرب والحضارة الإسلامية من خلال ظهور مجموعة متغيّرات سياسية وتحولات اقتصادية دولية حادة، كالعولمة مثلاً، وما رافقها ونتج عنها من تعميق لركائز وأسس الثقافة الغربية السائدة (من ليبرالية سياسية وحرية تداول السلطة، وحرية تداول السلعة والمعلومة، واقتصاد السوق المفتوح، إلى الحريّات العامة المطلقة للفرد والمجتمع والأمة ككل..)، التي باتت تعدّ في عالم اليوم اللغة الحاكمة والمتحكِّمة في كلّ مفاصل العمل الاقتصادي والسياسي العالمي، أي إنها أصبحت عناصر أولية للتعامل والتبادل بين الدول والحضارات... وهذا ما شكّل (ويشكّل باستمرار) ضغطاً قوياً على الأسس والبنى الفكرية والمكوّنات الثقافية للدين الإسلامي؛ باعتباره يخترن معطيات وينبني على مقدّمات وقواعد تشريعية منهجية ثقافية صارمة مختلفة - في الجذر المكوّن والفكر المؤسّس، وتالياً في

السلوك الممارس - عمّا هو قائم في داخل الثقافة الغربية القائمة على العلمنة والحرية.

بداية الاحتكاك والصدام الغربي - الإسلامي

لم يكن للعرب والمسلمين عموماً أيّ احتكاك عملي واضح ومعروف مع الغرب بعد خروجهم المذلّ من الأندلس، إلاّ في حالاتٍ نادرة. وهم - بعد ذلك - لم يستوعبوا ما حدث في الغرب من تطوّرات هائلة كرسّت وجود بونّ وفارق كبير بينهما. وقد حدثت القطيعة مع الغرب بفعل المؤسّسات الدينية التي كانت مهيمنة منذ نهاية العصر العباسي، وكذلك في العصرين السلجوقي والفاطمي (٨٧٨ - ١٠٧٥م)، وفي العهد الأيوبي (١١٦٩ - ١٢٦٠)، وفي عهد المماليك (١٢٦١ - ١٥١٧) ... وقد تكرست القطيعة بعد احتلال العالم العربي من قبل العثمانيين^(٨) (تحديداً مؤسّستهم الدينية المنغلقة التي رفضت الاتصال بالغرب الكافر، واستطاعت عزل السلطان عبد العزيز، الذي تجرّأ وطالب بفتح النواضح على المسلمين)، الذين عزلوا الثقافة العربية، وحالوا بينها وبين التلاقح مع باقي الحضارات والثقافات الغربية.

وبعد ذلك بدأت بواكير الاتصال مع الغرب تظهر. ويمكننا هنا الإشارة سريعاً إلى بعض الأحداث التاريخية الحديثة نسبياً التي ساهمت في خلق أجواء الاحتكاك الحضاري بين الغرب والإسلام، وبداية تظهير تلك «الإشكالية - الأزمة» بينهما في تاريخنا الحديث، ومنها:

- الحملة الفرنسية على مصر، التي حدثت في العام ١٨٧٩م، وما تلاها من اتّصال واحتكاك بين مصر وأوروبا. وقد كان لهذا الاتصال دورٌ محوري في تشكيل وصياغة الفكر السياسي والاجتماعي الحديث في مصر، وظهور عدد من التيارات الفكرية المصرية والعربية.

وبالفعل فقد شكّلت تلك الحملة حالة صدمة للعرب والمسلمين^(٩)، وكانت أشبه بالصدمة الكهربائية. وقد ظهرت أولى نتائجها على العرب عبر مناداة جيل النهضة العربية - الإسلامية في القرن التاسع عشر بالديمقراطية، والعدالة، والمساواة، وضرورة الأخذ بأسباب العلم. ولم تكن تلك المناداة إلاّ أثراً من آثار حملة نابليون على مصر في نهاية القرن الثامن عشر.

. تجربة محمد علي باشا^(١٠)، حيث يسجّل التاريخ كيفية تولّي محمد علي السلطة عام ١٨٠٥م بفرمان من الباب العالي، نزولاً عند رغبة الشعب المصري، بالرغم من اشتداد العقبات والعراقيل الكثيرة الداخلية التي واجهت محمد علي، ولكنه تغلب عليها، ودان له حكم البلاد، وانطلق بعدها ليبنى مصر الحديثة من جيش واقتصاد وتعليم (بعثات علمية إلى فرنسا).

وقد تمكّن الباشا محمد علي - خلال فترة حكمه - من بناء دولة عصرية في ذلك الوقت على النسق الأوروبي، واستعان في مشروعاته الاقتصادية والعلمية بخبراء أوروبيين، ومنهم - بصفة خاصة - السان سيمونيون الفرنسيون، الذين أمضوا في مصر بضع سنوات في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، وكانوا يدعون إلى إقامة مجتمع نموذجي على أساس الصناعة المعتمدة على العلم الحديث. وكانت أهمّ دعائم دولة محمد علي العصرية: سياسته التعليمية والتثقيفية الحديثة. فقد آمن محمد علي بأنه لن يستطيع أن ينشئ قوّة عسكرية على الطراز الأوروبي المتقدّم (ويزوّدّها بكلّ التقنيات العصرية، وأن يقيم إدارة فعالة، واقتصاد مزدهر يدعمها ويحميها) إلاّ بإيجاد تعليم عصري راقٍ يحلّ محلّ التعليم التقليدي. وهذا التعليم العصري يجب أن يُقتبس من أوروبا.

وبالفعل فإنه قام منذ ١٨٠٩م بإرسال بعثات تعليمية إلى مدن إيطالية (ليفورنو، ميلانو، فلورنسا، روما)؛ لدراسة العلوم العسكرية، وطرق بناء السفن، وتعلم الطباعة. وأتبعها ببعثات إلى فرنسا، كان من أشهرها بعثة ١٨٢٦م التي تميّز فيها إمامها المفكّر والأديب رفاعة رافع الطهطاوي، الذي كان له دوره الكبير في مسيرة الحياة الإصلاحية الفكرية والتعليمية في مصر.

. الحركة الإصلاحية والنهضة العربية الحديثة^(١١)، التي انطلقت في الوطن العربي أولاً، وحاولت النهوض بالعرب والمسلمين من خلال دعوتها إلى إزالة عوامل التخلف والضعف والاهتراء التي لحقت بها من جرّاء انتشار البدع والخرافات والأساطير التي التصقت بالإسلام زوراً وبهتاناً، فأصبحت هي الدين الحقيقي الذي يدعو إليه ويمارسه الناس في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

وقد ركّزت الحركات الإصلاحية المعبرة عن النهضة العربية - في مختلف

دعواتها الإصلاحية - على ضرورة العودة إلى القرآن والسنة كأساس لوحدة المسلمين، وأهمية تنقية الدين الإسلامي من الشوائب التي علق به عبر عصور الانحطاط العربية، وركزت على فتح باب الاجتهاد، والجهاد ضد الاستعمار.

وقد ساهمت هذه الحركة النهضة في إحداث صدمة حقيقة في داخل المجتمعات الإسلامية المغلقة آنذاك، وساهمت في إحداث يقظة فكرية حقيقية عند العرب والمسلمين، وخصوصاً أنها جاءت - في جانب داخلي منها - رداً على سياسات التتريك والإلغاء التي مارسها المستعمر العثماني بحق العرب على مدى أربعة قرون من الزمن، هي المدة التي قضاها الأتراك في بلداننا العربية. فكانت الدعوة التي أطلقها رؤاد الإصلاح في مواجهة تلك السياسات منطلقة من ضرورة الانفتاح على الحضارة الغربية، والاستفادة من تفوق العرب في العلم والاقتصاد... وقد شكّل دعاة هذا الاتجاه «الوطني - الإسلامي» عدداً من الجمعيات الثقافية والعلمية، حاول أعضاؤها عن طريق الخطب والمحاضرات إبراز فضل العرب في الآداب والعلوم، ووجوب عمل العرب على استعادة أمجادهم التاريخية العظيمة...

وكان من أبرز رؤاد وأعلام تلك النهضة - التي أسست لاحقاً لمجمل مشاريع النهوض العربي والإسلامي، بمختلف توجهاتها وانتماءاتها ومشاريها - كل من:

- رفاعة الطهطاوي^(١٢).

- بطرس البستاني^(١٣).

- علي مبارك^(١٤).

- المصلح جمال الدين الأفغاني^(١٥).

- محمد عبده^(١٦).

- عبد الرحمن الكواكبي^(١٧)، وغيرهم...

وهؤلاء جميعاً كان لهم دور محوري ونوعي كبير مثمر في الدعوة إلى الإصلاح في بدايات الاتصال مع الغرب، من خلال تفتحهم العقلي وانفتاحهم الفكري العملي، الذي تمثّل عبر احترام منهج العقل وتحرير الفكر الديني من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد؛ وذلك بهدف إصلاح المجتمع عن طريق تحسين نظم التعليم، وإصلاح التربية والثقافة الإسلامية.

الهوامش

(١) تعتبر أوروبا إحدى قارات العالم السبع. وهي تعدّ من الناحية الجغرافية - شبه قارة أو شبه جزيرة كبيرة... يمتد الجزء الغربي منها من أوراسيا بين جبال الأورال والقوقاز وبحر قزوين من الشرق والمحيط الأطلسي من الغرب، والبحار الأبيض المتوسط والأسود ومنطقة القوقاز من الجنوب، والمحيط القطبي الشمالي من شمال القارة. وهي قارة صغيرة نسبياً مقارنة ببقية القارات، ما عدا قارة أستراليا الأصغر منها.. أما مساحة أوروبا فتبلغ حوالي ١٠. ٧٩ مليون كم^٢، وهذا ما يشكل ما نسبته ١. ٧% من مساحة الكرة الأرضية. وهي أيضاً تصنّف ثالث قارة من حيث عدد السكان في العالم؛ إذ يزيد عدد سكانها عن ٧٠٠ مليون نسمة، وهو ما نسبته ١١% من سكان الأرض. (راجع موقع موسوعة ويكيبيديا على الإنترنت).

(٢) أخذ مصطلح «الغرب أو العالم الغربي» معاني متعدّدة، فقد كان يقتصر في الماضي على القارة الأوروبية، وبعد ذلك أضيفت إليه المستعمرات التي احتلتها قوى الاستعمار الغربي. ويمكن القول حالياً بأن هذا المصطلح أصبح يستعمل للإشارة إلى تلك الدول التي تتميز بعادات وتقاليد ونظم فكرية وسلوكية معيّنة تختلف عما هو سائد في غيرها من العوالم الأرضية الأخرى. وفي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية - وما أعقبها من تقسيم للعالم إلى ثلاثة أقسام أو محاور - أصبح يطلق على العالم المتقدم «العالم الأول»، وهو يضم عدداً من الدول الكبرى المتحالفة مع بعضها البعض ضمن ما يسمى بـ «حلف الناتو»، الذي يشمل دول أوروبا الغربية مع الولايات المتحدة الأمريكية. وأصبح مصطلح «العالم الثاني» يطلق على الدول الشيوعية، مثل: روسيا والصين وغيرها من الدول المتضامنة والمتحالفة معها، مثل: كوبا. أما دول العالم الثالث فقد صنفت بالدول المتخلفة التي كانت - في معظمها تقريباً، ونظرياً على الأقل - حيادية تنتمي إلى منظمة دول عدم الانحياز... وهكذا أصبح مصطلح «العالم الغربي» يطلق فقط على دول العالم الأول؛ للدلالة على تطوره وتقدمه وأسبقيته في العلم والمدنية والرفق والتقدم والتحضّر التي ستولد في - وعي ولا وعي الغرب - ثقافة التفوق والعظمة، والتي ستتجسد من خلال الهجمة الاستعمارية الأوروبية. أما بعد الحرب العالمية الثانية فقد لاحظنا كيف بدأ الوعي الغربي يراجع تاريخه وماضيه المأساوي؛ عسى ولعل ينجح في بناء علاقات من نوع آخر مع من اقترف بحقهم جرائم في الماضي، وهو بصدد وضعهم تحت مظلته. لكن هذا التطور لم يزعج الفئادة بالتفوق على الآخرين حتى الآن.

(٣) تختزن الحضارة الغربية في داخلها عناصر وجوانب إيجابية كثيرة لا حصر لها، فهي تمثل خلاصة الحضارات البشرية (تراكم الخبرات والمعارف والتطورات) التي تعاقبت على وجه الأرض. وحققت وحدها الإنجازات الحضارية والعلمية والتقنية منذ القرن الثامن عشر، مثل: الآلة البخارية والكمبيوتر والتقدم الطبي والديمقراطية وحقوق الإنسان والتعددية. ولكن لا أحد ينكر أنه قد رافق ذلك فوضى بيئية وسياسية واجتماعية وثقافية ومعنوية، وتفاوت هائل في مستوى الحياة بين أبناء الشعوب الأوروبية وبين أبناء الشعوب الأخرى، ومنها: شعوبنا العربية والإسلامية...

(٤) بالرجوع إلى كتاب البدع، ليوحنا الدمشقي، الذي توفي في العام ٧٥٤م، أي بعد وفاة الرسول ﷺ بحوالي ١٢٠ سنة، نلاحظ أن هذا الرجل يصنف في الكتاب المذكور الإسلام باعتبار أنه الزندقة رقم ١٠٠، كما أنه لا يعتبر الرسول الكريم محمد ﷺ نبياً، ويضيف بأن عقائد الإسلام غير ذات معنى؛ بسبب تناقضها مع عقائده المسيحية. وفي كتاب آخر له (محاورة بين مسلم ومسيحي) يدافع يوحنا

الدمشقي عن المسيحية . وهذا من حقّه كمؤمنٍ بها .، ويحذر أتباعها في سوريا (التي كانت آنذاك مسيحية الديانة) من اعتناق الإسلام.

وبعد يوحنا الدمشقي بقرون عديدة جاء القديس توما الأكويني، محاولاً إسقاط الإسلام من ذهنية أتباعه وغير أتباعه، منطلقاً من الأفكار الخاطئة والتحريفية التالية التي لا يصدقها إلا جاهل وساذج، (والتي لن نستفيض في الرد عليها وتفنيدها، فقد سبقنا إلى ذلك كثيرون من علماء الإسلام الكبار ممن أشبعوا هذا الجانب درساً وبحثاً وتحليلاً وتفنيداً، كما أن المقام هنا ليس مقام الرد والاحتجاج على آراء الاستشراق الغربي):

. الإسلام دين شهواني. وقد استطاع محمد أن يغري الأتباع، ويجذبهم إليه، عن طريق وصف الجنة وشهواتها ونسائها وملذاتها في القرآن. يضاف إلى ذلك أن محمد كانت له عدة نساء، وهذا لا يليق بنبي، على حد زعمه.

. الإسلام لا يقدم إلا حقائق عادية يسهل على الناس العاديين أن يفهموها. فالإسلام دين العامة والبسطاء والجهلة والمتخلفين من الناس بحسب اعتقاد الأكويني. وذلك على عكس الديانة المسيحية المعقدة وذات الأسرار الربانية التي لا يفهمها إلا الراسخون في العلم.

. لم يقنع الإسلام أصحابه وأتباعه بالعقل والحجة والبرهان. كما أنه انتشر بقوة السلاح والعنف. وقد خضعوا له قسراً وخوفاً من قطع الرقاب. وهذه هي براهين الطغاة وقطاع الطرق! (وللتذكير فقط نسجل هنا بأن البابا الجديد بنديكتوس الثاني استعاد هذا التوصيف السلبي للإسلام في محاضراته المشهورة التي أحدثت وقتها ضجة عالمية في العالم كله).

. لا يوجد أي إشارة أو ذكر للإسلام . أو تبيؤ بحصوله . في العهد القديم أو العهد الجديد (التوراة والإنجيل). وبالتالي فهو مرفوض من قبل اليهودية والمسيحية على التوالي. وذلك على عكس ما يزعمه المسلمون من أن اسم نبيهم محمد قد ورد ذكره في الكتب السابقة بصيغة أحمد، ولكن اليهود والمسيحيين حذفوه. ومن هنا فقد جاء بأن كتبهم محرّفة.

. قام الإسلام بتشويه قصص العهد القديم والعهد الجديد، (قصص أنبياء بني إسرائيل وبخاصة موسى وهارون، وكذلك سيرة المسيح وأمه مريم، عن طريق ذكر قصص جديدة أسطورية مختلفة).

. يمنع الإسلام أتباعه ومعتنقي أفكاره ومبادئه من قراءة التوراة والإنجيل؛ لكيلا تتكشف الحقائق المزورة، والأخرى المسروقة من المسيحية واليهودية.

(٥) نشير هنا إلى أن التاريخ يقدم لنا نماذج وأمثلة وافرة لهذا التشويه المتعمد للدين الإسلامي، حيث إنه . ومنذ ما قبل الحروب الصليبية . بقيت صورة العرب والإسلام في الوجدان الغربي سلبية على وجه العموم، إلا في حالات نادرة، تحرك العقل فيها ليفكر قبل أن يقطع تقليدياً. وقد بلغت جهود التفسير من الإسلام ذروتها في تلك الفترة، وكان ذلك التفسير جزءاً من حملة التعبئة المضادة التي استهدفت استنفار شعوب أوروبا وتحريضها للانضمام إلى الجيوش التي اتجهت نحو القدس؛ لتخليص مهد المسيح من أيدي المسلمين «البرابرة» و«الأشرار».

(٦) لقد بات الدين . منذ عصر النهضة . عاملاً ثانوياً في واقع ومستقبل الدول الغربية، وأصبح الدور الذي يلعبه هناك هامشياً للغاية. وبالتالي فليست لديها على الجملة حساسيات عقيدية، ولا ثارات ضد الإسلام. بالرغم من وجود عقليات بدائية . من كلا الطرفين . لا تزال تحاول إعادة الأمور إلى ما كانت عليه سابقاً.

(٧) لقد اعترف بعض كبار المفكرين في الغرب بفضل الإسلام في تهيئة الظروف اللازمة لهذا النهوض، وأكدوا أنه لولا مفكري وفلاسفة الإسلام - الذين طالعوا وهضموا فلسفة الإغريق - لم يكن من الممكن للنهضة الأوروبية أن تقوم بمد خيوط نسب مميزة مع ذلك الإرث الحضاري الكبير التي تدعي صلتها المباشرة به. ولكن الذي حدث تاريخياً هو إنكار وجود أي دور للحضارة الإسلامية في نقل وشرح التراث اليوناني، ولحقه عملية سحق وتدمير منظّمة لكل ما قام المسلمون بتشبيده وإنجازه في الأندلس. فعقب طرد المسلمين واليهود منها حول الأوروبيون الأندلس المسلمة، التي كانت معقل التسامح والعلم في أوروبا، إلى معقل للتطهير العرقي، من خلال استحداث تعبير «نقاء الدم». فكان على كل من يتقدم للحصول على وظيفة عمومية أن يثبت نقاء عائلته من الإسلام واليهودية، وذلك منذ أربعة أجيال على الأقل. وهذه القاعدة القانونية لم يتوقف العمل بها في إسبانيا إلا في ١٨٦٥م.

(٨) حدث الاحتلال العثماني بداية في مصر والشام في العام ١٥١٧م. (٩) يقول المؤرخ المصري عبد الرحمن الجبرتي (١٧٥٤ - ١٨٢٢م) «بأن العرب لم يعوا الهوة السحيقة التي تفصل بينهم وبين الغرب إلا بعد أن جاءت الحملة الفرنسية، وتعرفوا من خلالها على المنجزات العلمية الغربية، وعلى المنجزات الحضارية الأوروبية. وإنهم قبل هذه الحملة كانوا في سبات عميق، وكانوا ما زالوا يعتبرون أنفسهم «خير أمة أخرجت للناس»، فوجدوا أمامهم أمة - فرنسا - أكثر منهم علماً، وأبرز تقدماً، وأكبر عقلاً، وأغزر خيراً، فصدمو صدمة كبيرة». (١٠) هو محمد علي باشا الذي عاش بين (١٧٦٩ - ١٨٤٩م). ويعد بحق باني مصر الحديثة، وحاكمها الفعلي ما بين ١٨٠٥ - ١٨٤٨م، وقد حكم مصر خلال مرحلة حرجية من القرن التاسع عشر، واستطاع أن ينقلها من عصور التردّي إلى أن أصبحت دولة قوية يعتد بها.

(١١) اصطلاح العلماء والمفكرون الأوائل إطلاق هذه الصفة (النهضة) على هذا الحراك الفكري والسياسي الذي عمّ البلاد العربية منذ بدايات القرن الثامن عشر (تحديداً بين سنة ١٨٢٠ و ١٩١٤م)، حيث تنبه العرب إلى ما فيه من تخلف وتأخر عن باقي الأمم، وأدركوا ضرورة إحياء الماضي - بما فيه من أصالة وتراث عربي إسلامي أصيل ومنفتح -، والعمل على تجاوز التخلف من أجل بناء مستقبل أفضل.

(١٢) عاش رفاعة الطهطاوي بين عامي (١٨٠١ - ١٨٧٣م)، وقد ألف كتابيه المشهورين: (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)؛ و(مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية)، بعد عودته من باريس... ويبدو أن الأفكار التنويرية التي طرحها فيهما، من قبيل: (التقدم العلمي، والنهوض الحضاري، والديمقراطية السياسية، وأهمية التربية، ووجوب إشراك الشعب في الحكم)، لم تكن واردة لديه إلا بعد أن سافر إلى فرنسا، وتفاعل هناك مع تيارات النهضة والتنوير، واستفادته منها بما يلائم حضارته الإسلامية.

(١٣) ولد بطرس البستاني في بيروت/لبنان عام ١٨١٩، وتوفي في ١٨٨٣. وهو أديب لبناني يعتبر من أعظم أركان النهضة العربية. اشترك مع فانديك في ترجمة الكتاب المقدس إلى العربية، وأنشأ «المدرسة الوطنية» في بيروت عام ١٨٦٣م. وكان أول من نادى بتعليم المرأة. ومن أهم كتبه وآثاره: «قاموس محيط المحيط». وقد اعتبره كثير من المفكرين والمصلحين أحد أهم رواد الصحافة العربية الأولين، حيث نشر عدة صحف شهيرة، هي: «نفير سورية» و«الجنان» و«الجنة» و«الجنة».

(١٤) عاش علي مبارك بين عامي (١٨٢٤ - ١٨٩٣م)، ودعا إلى التركيز على المعرفة والعلم الحديث،

وقال بأهمية العدل والعلم كأساسٍ راسخٍ للتقدم. وقد انطلق في موقفه هذا بعد أن اطلع على الواقع في أوروبا، التي انتقلت - في ظل العلم والتفكير العلمي - من الوحشية إلى الأدمية، وكانت مظاهر هذه الأدمية ما تركته الحملة الفرنسية في مصر من آثار حضارية وعلمية.

(١٥) هو جمال الدين الحسيني الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م)، أستاذ الإمام محمد عبده. وهو أحد أهمّ الأعلام البارزين في عصر النهضة العربية، وأحد الدعاة للتجديد الإسلامي. وكانت أفكاره الإصلاحية المستتيرة تتمحور حول الديمقراطية والعدالة والمساواة، وضرورة الأخذ بأسباب العلم والتربية الحديثة؛ حيث إن جوهر الإسلام يؤكّد على ضرورة الأخذ بأسباب العلم والتطور والتقدم.

(١٦) هو محمد عبده بن حسن خير الله، عاش بين عامي (١٨٤٩ - ١٩٠٥م). وفي سنة ١٨٦٦م التحق بالجامع الأزهر، وفي سنة ١٨٧٧م حصل على الشهادة العالمية، وفي سنة ١٨٧٩م عمل مدرّساً للتاريخ في مدرسة دار العلوم. وفي سنة ١٨٨٢م اشترك في ثورة أحمد عرابي ضد الإنجليز. وبعد فشل الثورة حكم عليه بالسجن، ثم بالنفي إلى بيروت لمدة ثلاث سنوات. وسافر بدعوة من أستاذه جمال الدين الأفغاني إلى باريس سنة ١٨٨٤م، حيث أسس هناك صحيفة العروة الوثقى. وفي سنة ١٨٨٥م غادر باريس إلى بيروت. وفي ذات العام أسّس جمعية سرية بذات الاسم (العروة الوثقى)، قيل: إنها ذات صلة بالمحافل الماسونية العالمية تحت زعم التقريب بين الأديان...

وفي سنة ١٨٨٦م اشتغل بالتدريس في المدرسة السلطانية. وفي بيروت تزوّج من زوجته الثانية بعد وفاة زوجته الأولى. وفي سنة ١٨٨٩م قفل محمد عبده عائداً إلى مصر برفقة من الخديوي توفيق، ووساطة تلميذه سعد زغلول، وإلحاح نازلي فاضل على اللورد كرومر؛ كي يعفو عنه، ويأمر الخديوي توفيق أن يصدر العفو. وقد كان. وقد اشترط عليه كرومر أن لا يعمل بالسياسة، فقبل بذلك.

وفي سنة ١٨٨٩م عين قاضياً بمحكمة بنها، ثم انتقل إلى محكمة الزقازيق، ثم محكمة عابدين، ثم ارتقى إلى منصب مستشار في محكمة الاستئناف عام ١٨٩١م. وفي ٣ يونيو عام ١٨٩٩م عين في منصب المفتي، وتبعاً لذلك أصبح عضواً في مجلس الأوقاف الأعلى... وفي ٢٥ يونيو عام ١٨٩٠م عين عضواً في مجلس شورى القوانين. وفي سنة ١٩٠٠م أسّس جمعية إحياء العلوم العربية لنشر المخطوطات. وزار العديد من الدول الأوروبية والعربية. وقد وافته المنية في العام ١٩٠٥م، عن سبع وخمسين سنة، بعد حياة حافلة بالعمل الإصلاحي الدعوي. ومن أهم مؤلفاته: (رسالة التوحيد؛ تحقيق وشرح «البصائر القصيرية للطوسي»؛ تحقيق وشرح «دلائل الإعجاز» و«أسرار البلاغة» للجرجاني؛ الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، وفيه رد على أرنست رينان سنة ١٩٠٢م؛ شرح نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب (ع)). (راجع موسوعة ويكيبيديا على الإنترنت).

(١٧) عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٢م) مفكر وعلمة سوري. وهو رائد من رواد التعليم، ومن رواد الحركة الإصلاحية العربية في بدايات القرن العشرين، وكاتب ومؤلف ومحامي وفقيه شهير. ولد في حلب السورية. كان لعائلته شأن كبير في حلب. وقد ألّف العديد من الكتب القيمة، وترك لنا تراثاً أدبياً مهماً.. ومن أبرز وأهم كتبه: «طبائع الاستبداد»؛ و«أم القرى».. كما ألّف العظمة لله؛

وصحائف قريش.. وقد فُقد مخطوطان مع جملة أوراقه ومذكراته ليلة وفاته. وله الكثير من المخطوطات والكتب والمذكرات التي طبعت.. وما زالت سيرة وكتب ومؤلفات عبد الرحمن الكواكبي مرجعاً هاماً لكل باحث ومفكر يكتب ويتحدث عن واقع وإشكاليات النهضة العربية الإسلامية. وكانت وفاته في القاهرة (وهو مكان دفنه)، متأثراً بسمِّ دسٍّ له في فنجان القهوة عام ١٩٠٢م.

التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان

هموم، عوائق، وتحديات

الشيخ مجيد شاکر سلماسي^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

١- مقدمة

حيث تضافرت الجهود من قبل الاستكبار العالمي على تهميش الإسلام، وحيث نشهد ظهور موجة جديدة من محاربة الإسلام في ظلّ ما يُعرف بـ «الإسلاموفوبيا»، يعتبر الحديث عن التقريب بين المذاهب الإسلامية والعمل على توحيد المسلمين أمراً في غاية الأهمية، بل هو من أهمّ الأمور في المرحلة الراهنة. ولا تخفى أهمية ذلك على ذي مسكّة.

إن أهمية التقريب والتوحيد بين المسلمين من جهة، والأهمية (الجيو - سياسية) و(الجيو - استراتيجية) للبنان من جهة أخرى، ضاعفت أهمية البحث في التحديات الماثلة أمام عملية التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، الذي يتمتّع بغالبية مسلمة على المستوى الديموغرافي.

تتجلى ضرورة البحث في تحديات التقريب بين المذاهب في لبنان من خلال التأثير الذي يتركه لبنان في المنطقة والبلدان الإسلامية على المستوى الديني والثقافي والسياسي. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار سياسة الاستكبار العالمي - وفي مقدّمته الكيان الصهيوني والولايات المتحدة الأمريكية - القائمة على بثّ الخلاف والفرقة من أجل تحقيق أهدافهم المنشودة في لبنان، سوف لا تخفى أهمية التقريب بين المذاهب

(*) باحث في الحوزة العلمية، وطالب في مرحلة الدكتوراه (فرع الكلام الشيعي) في جامعة الأديان والمذاهب في قم. من إيران.

الإسلامية في لبنان.

نسعى في هذا المقال إلى دراسة الظرفيات التقريبية في الفكر الكلامي والفقهي لدى العلماء الشيعة والسنة في لبنان، كما ندرس الظرفيات الفعلية والكامنة للتقريب، والتحديات التي تؤدي إلى ما يشكل تهديداً أو فرصة للتقريب في لبنان.

على الرغم من اهتمام المفكرين المسلمين من الشيعة والسنة بمسألة التقريب بين المذاهب الإسلامية عبر التاريخ، وتوظيفهم كل فرصة سانحة للتأليف بين أفراد الأمة الإسلامية، بيد أننا لم نشهد حتى الآن دراسة ترصد ظاهرة التقريب على مستوى الجغرافيا الإسلامية بشكل كامل ومستوعب. وعلى الرغم من الجهود العلمية المبذولة من أجل التعريف بلبنان، فإننا لم نشهد تحقيقاً يرصد موضوع التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، رغم الأطماع الصريحة والمكشوفة لأعداء الإسلام تجاه هذا البلد الحيوي والاستراتيجي. وبعبارة أخرى: إن دراسة التحديات الماثلة أمام التقريب في لبنان مسألة غير مسبقة، وعليه فإن هذا التحقيق يمثل سابقة من نوعه.

٢- المفاهيم

٢-١- التقريب بين المذاهب الإسلامية

لا يخفى أن المراد من التقريب بين المذاهب الإسلامية هو التقريب بين أتباع هذه المذاهب، وإلا فإن التقريب بين مذهبين لن يكون معقولاً بمعزل عن التقريب بين أتباع هذين المذهبين. وإن التقريب بين أتباع المذاهب الإسلامية يتم عبر البحوث العلمية والكلامية والتفسيرية والحديثية والأصولية والفقهية، وأما التقريب الحقيقي فإنما يكون من خلال اجتماع العلماء والمفكرين في شتى المذاهب الإسلامية؛ من أجل طرح المسائل النظرية والاجتهادية على طاولة البحث والنقاش، في أجواء سالمة وهادئة، وبعيدة عن العصبية والمشاحنات غير المُجدية. ويأتي اجتماع علماء المسلمين في إطار الوصول إلى الحقائق الإسلامية، وفهم رسالة الأمة الإسلامية في العالم المعاصر؛ من أجل توظيفها في خدمة أتباع المذاهب.

ولا بُدّ من التنويه إلى أن التقريب بين المذاهب لا يعني تخلي أتباع كل مذهب

عن مذهبهم؛ إذ لم يقل بذلك أيُّ عالمٍ من دعاة التقريب، بل أكَّد كلُّ واحدٍ منهم على الأصول والقيم الدينية والمذهبية الثابتة. وفي ذلك يقول الشيخ محمدي عراقي: «إن التقريب يعني الاقتراب من نقاط الاشتراك بين المذاهب، وليس المراد من ذلك أن يتشيع السني أو يتسَنَّ الشيعي، وإنما المراد هو الاجتماع على المشتركات بيننا، وهي كثيرة والحمد لله، حتَّى يمكن القول بإمكان الاجتماع والاتِّحاد حتَّى في المسائل الفقهية أيضاً»^(١).

يتَّضح من ذلك أن التقريب بين المذاهب الإسلامية يعني أن على كلِّ مسلم، أيّاً كان مذهبه - بالنظر إلى المشتركات الكثيرة التي تربطه بإخوته في الإسلام من المذاهب الأخرى، وبالنظر إلى العدوَّ المشترك - أن يقف إلى جانب سائر أتباع المذاهب الأخرى؛ لمواجهة أعداء الإسلام، وأن يتجنَّب كلَّ ما من شأنه أن يؤدِّي إلى إساءة توظيفه من قبل أعداء الإسلام والذين يترصَّون به الدوائر.

٢-٢- تحديات التقريب

يُطلق مفهوم تحديات التقريب - والذي يعبر عنه بـ (الموانع) أيضاً - على كلِّ عمل أو قول أو سلوك يحول دون الوصول إلى الهدف المنشود من الاتِّحاد بين المسلمين. وتنقسم هذه التحديات إلى قسمين: التحديات النظرية؛ والتحديات العملية. والمراد من التحديات النظرية كلَّ ما من شأنه أن يحول دون الوصول إلى الهدف والغاية من التقريب على المستوى النظري، بمعنى أن لا يكون الشخص مؤمناً بفكرة التقريب من الأساس، أو أن فهمه للتقريب أو افتراضاته المسبقة بنحو لا يساعد على إعداد الأرضية المناسبة للتقريب. في حين أن التحديات العملية عبارة عن مجموعة من السلوكيات التي تمنع من تحقيق التقريب والوحدة بين المسلمين. وفي التحديات العملية قد يكون الفرد مؤمناً بفكرة التقريب، أو لا تكون لديه تصوُّرات مسبقة عن هذا الأمر، ولكنه يقوم ببعض التصرفات التي تحول دون تحقيق التقريب، وتفاقم الاختلاف على المستوى العملي.

٢-٣- ظرفيات التقريب

إن المراد من ظرفيات التقريب وجود الطاقات الذاتية لدى أتباع المذاهب للتعایش

● التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

السلمي مع أتباع المذاهب الأخرى، من قبيل: وجود الكثير من نقاط الاشتراك على المستوى الكلامي والفقهى والحديثي، إلى جانب وجود العدو المشترك.

٢- لبنان

إن لبنان بسكّانه البالغ عددهم أربعة ملايين نسمة تقريباً^(٢)، ومساحته التي تقدّر بـ (١٠٤٥٢ كم^٢)، يعتبر ثاني أصغر قطر - بعد البحرين - في الشرق الأوسط. يقع لبنان إلى الغرب من آسيا على الساحل الشرقي من البحر الأبيض المتوسط، حيث يبلغ طول الساحل اللبناني المطلّ على هذا البحر مسافة ٢٢٥ كم، ويبلغ طول الحدود البرية لهذا القطر ٤٥٤ كم، حيث تحدّه من الشمال والشرق الجمهورية العربية السورية بحدود يبلغ طولها ٣٧٥ كم، ومن الجنوب بالأراضي الفلسطينية المحتلة بحدود يبلغ طولها ٩٧ كلم^(٣).

وعلى الرغم من الرقعة الجغرافية الصغيرة للبنان، إلّا أنه يتمتّع بتعدّد مذهبي وطائفي كبير، حيث يحتوي على أكثر من ثمانية عشر مذهباً معترفاً به من قبل الدولة. ويتمّ الفرز الطائفي في هذا القطر على أساس نوع الانتماء الديني والمذهبي. وإن دور هذه المذاهب في لبنان بحيث كان ولا يزال مؤثراً حتّى على التركيبة السياسية على أساس حجم الطوائف المختلفة، والتي يكون التمايز بينها على أساس الانتماء المذهبي.

إن من الخصائص التي تميّز لبنان هي الحرّية السياسية والنشاطات الاجتماعية. وقد ساعد هذا الأمر على ظهور الكثير من الأحزاب والتيّارات السياسية المختلفة في هذا البلد. ومن الصعب تحديد التيارات السياسية العاملة في لبنان؛ بسبب كثرتها وتشعّب انتماءاتها؛ فإن الكثير من هذه الأحزاب قد تشكّل على أساس مذهبي وطائفي. وقد تمّت صياغة الدستور على أساس حفظ التوازن بين هذه التيارات والأحزاب المختلفة. وإنّ تداول السلطة بين القوى السياسية يتمّ عبر هذا التوازن المذكور في نصّ الدستور اللبناني.

٣- ظرفيّات التقريب في لبنان

يتمتّع لبنان بظرفيّات خاصّة للتقريب بين المذاهب الإسلامية، وقيام الوحدة بين

المسلمين. فقد كانت أرض لبنان منذ القدم مهد الأديان والمذاهب، وقد توصل الشعب اللبناني من خلال التعايش الطويل في ظلّ الأديان والمذاهب المختلفة إلى هذه الحقيقة، وهي أن الحياة مع أتباع الديانات والمذاهب الأخرى إذا لم تكن مصحوبة بالسلام والمحبة فإن المجتمع اللبناني برمّته سوف يتعرض للكثير من المشاكل، التي لن ينجو منها أحدٌ من أبناء الشعب، من شتى المذاهب والأديان.

ولم يُقصر العلماء والمفكرون القائمون على رأس هذه النزعة الفكرية الكبرى في اغتنام أيّ فرصة تساعد على تعزيز السلم الأهلي والعيش المشترك، حيث كانوا على الدوام يدعون أتباع مذاهبهم وأديانهم إلى التقارب والاتحاد المذهبي.

ولكن على الرغم من ذلك لا ينبغي الاكتفاء بهذه الطريفات التقريبية التي يتمتّع بها لبنان؛ وذلك لأن أعداء الإسلام يبذلون جهوداً جبّارة لبثّ الفرقة بين المسلمين في جميع أقطار العالم الإسلامي؛ حيث إنّ الاتحاد بين المسلمين لا يخدم المصالح الاستعمارية والاستكبارية للغرب، وعلى رأسهم: إسرائيل، والولايات المتحدة الأمريكية. من هنا يتعيّن على العلماء والمفكرين في العالم الإسلامي أن يُشدّدوا من تمسّكهم بالإيمان والتقوى وإدارة مصالحهم في ظلّ القرآن الكريم والسنة المطهّرة، وأن يواصلوا سبُل التقريب والوحدة في العالم الإسلامي؛ لأن المشاكل الراهنة التي تستهدف هذا العالم الإسلامي إنّما تنشأ من الفرقة والاختلاف بين المسلمين. فإننا إذا شهدنا قتل المسلمين في ميانمار، ووجدنا منظمات حقوق الإنسان في العالم بدلاً من تعريض المجرمين في هذه المجازر إلى المحاكم الدولية، وبدلاً من عزلهم ومعاقتهم، تعمل على ترشيحهم لنيل جائزة نوبل للسلام، علينا أن نبحث عن أسباب ذلك في داخل العالم الإسلامي. فعلى سبيل المثال: لم يحدثنا التاريخ يوماً عن شخص مسيحي يرتدي حزاماً ناسفاً ويقترح به كنيسة ليفجّر نفسه وسط حشد من أبناء ديانته أثناء عبادتهم، ولكن هذا حدث في العالم الإسلامي للأسف الشديد؛ وذلك لأننا بدلاً من أن نعمل على ترسيخ دعائم الوحدة فيما بيننا، ورصّ صفوفنا في مواجهة العدو المشترك وأعداء القرآن الذين يتربّصون بنا الدوائر، وبدلاً من التفكير الجادّ بالخلاص من ظاهرة الاستهلاك، والإقبال على الانتاج الوطني في حقل التكنولوجيا، رحنا نعمل باجتهادٍ على نبش الخلافات التاريخية، والخوض في أمور هامشية لا تسمن ولا تغني

● التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

من جوع. ولذلك تجب الإشادة بالنشاط التقريبي الذي قام به بعض القادة الأفاضل في العالم الإسلامي، من أمثال: السيد البروجردي، والشيخ محمود شلتوت، والسيد جمال الدين الأسدآبادي، والإمام الخميني، والإمام السيد علي الخامنئي، وغيرهم من الذين ما فتئوا يدعون المسلمين إلى الاتحاد فيما بينهم.

٣-١- احترام حقوق الآخرين والسلوك الاجتماعي في التعاطي مع أتباع المذاهب الأخرى

يحظى التعايش السلمي في ثقافة لبنان الاجتماعية بأهمية خاصة، بل ينظر إليه بوصفه قيمة أخلاقية، وإنما تبلورت هذه الثقافة نتيجة للتعايش الطويل بين أتباع المذاهب والأديان المختلفة.

لقد أدرك أبناء الشعب اللبناني أن لجميع الأديان جذوراً إلهية وسماوية، وأن تعاليمه مقتبسة من التعاليم الدينية. وفي هذا السياق فإنهم يؤمنون بهذه النقطة المشتركة للوصول إلى حياة سالمة في مجتمع سالم. ومن الطبيعي أن يصلوا من خلال هذا التفاهم إلى الحد الأدنى من الخلافات. في لبنان لا يعتبر وجود العقائد المخالفة دليلاً على إباحة السلوك المعادي ضد أتباع المذاهب الأخرى، ولا يجيز أي شخص لنفسه قتل أتباع المذاهب الأخرى.

لا ينبغي استبعاد دور علماء الإسلام في التأسيس لهذه الثقافة الاجتماعية. فقد أكد العلماء من الشيعة والسنة في لبنان - من خلال الالتفات إلى النسيج الاجتماعي للبنان، والخطر الذي يهدد المجتمع السياسي والاجتماعي والديني والثقافي للبنان - على أصل الاتحاد الإسلامي، القائم على أساس احترام حقوق المواطنة بين أبناء الشعب اللبناني، بجميع مذاهبهم وطوائفهم.

وقد عمد علماء لبنان إلى التأسيس لهذا الأصل القائم على اعتبار احترام حقوق سائر الأفراد إنما يصب في مصلحة الجميع، كما عملوا على تأصيله في المجتمع الديني والمذهبي للبنان؛ لأنه إذا لم تحترم حقوق مواطن واحد فإن حقوق جميع المواطنين، بشئ انتماؤهم، ستكون عرضة للخطر، وسوف تكون حقوقهم في معرض الانتهاك. إن تجاهل حقوق المواطنة إنما يأتي من جهل الأفراد، أو بسبب تغليب

المصالح الشخصية على حساب المصالح العامة. فلو أدرك المواطنون قوانين المواطنة، والتزموا بها على المستوى العملي، لن يقع هناك أيّ اختلاف أو نزاع، وإن حصل فسوف يمكن تداركه وتطويقه بسهولة.

إن المسلمين في لبنان يخفضون جناح الذلّ والتواضع لسائر إخوتهم في الدين والمذهب، ويتجنّبون جميع أنواع التكبر والاستعلاء والاستبداد بالرأي. فالجميع يتعامل مع الآخرين بوجهٍ تلوّاه البسمة والبشاشة. وهذا الأمر يساعد كثيراً على إشاعة الطاقة الإيجابية في إطار العلاقات الاجتماعية. وقد كان للوفاء بالعهود والالتزام بالمواثيق تأثيرٌ إيجابي على هذه الحياة والعيش السلمي؛ لأن الكثير من المشاكل إنما تنشأ عن عدم الوفاء بالعهود والمواثيق.

إن الفكرة القائمة على ضرورة أن يحفظ المسلم عرّض المسلم في غيابه محترمة من قبل المسلمين من الطبقة المثقفة والمؤمنة في لبنان. وقد كان لدعم المساكين في حدود الإمكان أثرٌ كبير في تعزيز مستوى التعايش السلمي.

- «إن علماء لبنان متفقون على ضرورة التعايش السلمي المشترك بين جميع أتباع المذاهب الإسلامية في لبنان»^(٤).

- «يذهب المفكّرون في لبنان إلى الاعتقاد بأن الله قد هدى الناس إلى طريق الحقّ بواسطة الأنبياء، وجعل المحبة لبناء العلاقة بين العباد وبين خالقهم، وبين الناس أنفسهم، ولذلك يجب أن تقوم العلاقة بين المؤمنين على أساس المحبة والألفة والرحمة، وأن الدين الإسلامي الحنيف قد أوجب ضرورة الحفاظ على جميع مصالح الناس، وأن يقوم التعاون فيما بينهم على أساس الإحسان والتقوى، لا على أساس التشاحن والبغضاء وارتكاب المعاصي»^(٥).

- يقول الأستاذ حسين علي مصطفى في هذا الشأن: «إن حاجة العالم المعاصر إلى مداراة الناس وسعة الصدر والتعايش السلمي أشدّ من أيّ وقت آخر؛ وذلك لأن التقارب بين الثقافات والتأثير المتبادل بين الحضارات يشتدّ يوماً بعد يوم؛ بسبب تصاعد وتيرة الثورات العلمية والتكنولوجية. وفي الحقيقة أضحى الناس يعيشون في قرية عالمية تمكّنهم من الاطلاع على أوضاع بعضهم بعضاً»^(٦).

- كما ذهب الأستاذ حسين علي مصطفى إلى القول بأن الإسلام دينٌ يدعو

● التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

أتباعه إلى مداراة أتباع الأديان والثقافات الأخرى^(٧).

- يعتبر احترام أهل السنّة جزءاً من الثقافة الدينية للشعب اللبناني. وقد أفتى العلامة السيد محمد حسين فضل الله بحرمة اغتياب الإخوة الذين ينتمون إلى المذهب السني^(٨).

- وقد قدم الشيخ حسين علي مصطفى في كتابه «أدبيات التعايش بين المذاهب» بحثاً تفصيلياً حول حرمة اغتياب المسلم - الأعمّ من الشيعي والسني - ، واعتبر اغتياب أهل السنّة - استناداً إلى فتاوى فقهاء الشيعة - من المحرّمات الشرعية، وقال بوجوب احترامهم^(٩).

- ومما كتبه الشيخ حسين علي مصطفى في استنتاج شامل: «لا تجوز غيبة وإيذاء وإهانة المسلمين من أهل السنّة، ولا تجوز حتّى مناقشة أفكارهم ومعتقداتهم»^(١٠).

- وقال العلامة السيد محمد حسين فضل الله - وهو من مراجع الدين الكبار للشيعة في لبنان - في خصوص احترام أهل السنّة: يجب على الإنسان أن يزكّي نفسه، وأن يطهر لسانه من جميع أنواع السباب وفاحش القول تجاه الآخرين (أهل السنّة)؛ لأن ذلك يعرّض الإنسان إلى غضب الله. علينا أن نتعلّم أسلوب التعامل الصحيح من الإمام علي^{عليه السلام}، فإنه على الرغم من الصراع المرير الذي خاضه مع خصومه ومعارضيه في حرب صفين يقول لأصحابه وشيعته الذين أخذوا يشتمون معاوية وحزبه: «مه! لا أحبّ لكم أن تكونوا سبّابين»^(١١).

- كما يذهب السيد علي فضل الله (نجل العلامة السيد محمد حسين فضل الله)، في ما يتعلّق بالتعايش السلمي إلى القول: «لقد شهد عصر الإمام الصادق^{عليه السلام} متّسعاً كبيراً لأهل الكتاب، بل وحتّى الملحدين، ليخوضوا حواراً محترماً. وفي لبنان أيضاً لا وجود لأيّ مشكلةٍ مذهبية حادّة، وإن جميع المسلمين والمسيحيين يعيشون جنباً إلى جنبٍ بشكلٍ سلمي»^(١٢).

- يذهب الشيخ عفيف النابلسي إلى اعتبار العيش السلمي المشترك بين الأديان والمذاهب، والحفاظ على القيم الإنسانية والوطنية والاجتماعية، من أهمّ الواجبات^(١٣). كما اعتبر سماحته العلاقات الطيبة بين الشيعة والسنّة دليلاً على تقدّم وسلامة

المجتمع الإسلامى. وقد نصح الشيعة في لبنان بأن تكون لهم أفضل العلاقات الطيبة مع أهل السنة، وأن تقوم هذه العلاقات على أساس الثقة^(١٤).

كما شدد الشيخ النابلسي على ضرورة الارتباط بين الشيعة والدروز أيضاً، حيث يقول: «لا بدّ من أن يحظى التقريب بين الشيعة والدروز بمكانة مذهبية ودينية، ويجب أن لا يكون هناك بين هذين المذهبين أيُّ تناحر سياسي أو ثقافي، بل من المناسب أن يقوم بين الشيعة والدروز حوارٌ سليم ووحدة إسلامية»^(١٥).

وقال سماحته ضمن دعوته المسلمين في لبنان إلى الوحدة ونبذ الفرقة: «أرجو من المواطنين اللبنانيين أن يسلكوا طريق الوحدة والانسجام والحوار، وأن يتجنبوا جميع أنواع التباعد والعصبية والشحناء والإحسان المذهبية»^(١٦).

والدليل الذي يستند إليه الشيخ النابلسي في تأكيد على ضرورة الانسجام والاتحاد بين الشيعة والسنة هو اعتباره أن الشيعة والسنة عبارة عن روحين في جسد واحد، وأنّ كلّ ألمٍ يصيب أهل السنة فإنه يصيب أهل الشيعة أيضاً^(١٧).

إن أحد الطرق النافعة للتقريب بين المذاهب الإسلامية، والوحدة بين المسلمين، هو احترام الطرف المقابل في آرائه وأفكاره ومعتقداته. وإن الاحترام يؤدي إلى انفتاح القلب والسمع أمام تحصيل الفهم المشترك في ما يتعلق بأمور المسلمين^(١٨).

٣-٢- احترام المقدّسات والقيم الدينية والمذهبية

إن من أهمّ عناصر الوحدة والتقريب احترام مقدّسات المذاهب، والتزام الأدب عند التطرّف إلى ذكر الأسماء المقدّسة عندهم. إن احترام المقدّسات من البديهيات العقلية والشرعية. يقول الأصل العقلي: «لا تحبّ لغيرك ما لا تحبّ لنفسك». وليس هناك مَنْ يرضى بتدنيس مقدّساته، إذن يجب عدم التعرّض لمقدّسات الآخرين بالتدنيس. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨).

إن شتم مقدّسات الآخرين لا يمكنه أن يؤدي إلى تغذية مشاعر الودّ والمحبة والسلام، فضلاً عن التقريب والوحدة بين المذاهب. واليوم، حيث الإسلام بأمسّ الحاجة إلى الاتحاد والتلاحم بين المسلمين، يجب علينا تجنّب كلّ ما من شأنه إحداث

● **التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات**

الشروع بين المسلمين، وإثارة الأحقاد والنعرات بين أتباع المذاهب الإسلامية. ويحظى احترام مقدّسات الآخرين بمكانة ومنزلة خاصة في كلام الله وسنة رسوله؛ فالقرآن يمنع حتى من شتم الكافرين؛ كما حذر أئمة الشيعة عليهم السلام أتباعهم من ظاهرة الشتم بشدة.

يقول السيد جعفر مرتضى العاملي بشأن مقدّسات أهل السنة ووجوب احترامها: «هناك بونٌ شاسع بين شتم الصحابة وبين عدم الرضا بأفعالهم وسياساتهم. إن الشتم والإهانة إنما هو انتقامٌ شخصي، وقد نهى الإمام علي عليه السلام عن ذلك»^(١٩). يقول سماحته: لا مكان للشتم والسباب في قاموس الشيعة، فهو أمرٌ مرفوض. وإن الخلافات يجب حلّها ومناقشتها في فضاءٍ علميٍّ سليم^(٢٠).

لقد عمد السيد محمد حسين فضل الله (إمام التقريب والوحدة في لبنان) إلى إصدار فتوى صريحة بتحريم جميع أنواع الإساءة للصحابة وأمم المؤمنين عائشة، حيث قال: أنا شخصياً أرى حرمة الإساءة إلى صحابة رسول الله؛ لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكْعًا سَجْدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ (الفتح: ٢٩). وفي ما يتعلق بمسألة الإمامة لنا آراؤنا وعقائدنا أيضاً^(٢١).

وقال أيضاً: إنّ ما نراه بشأن الخلفاء هو ما يراه الإمام علي عليه السلام في التعامل معهم، فكان يقدم لهم العون والمشورة. وممّا يؤثّر عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ولدني أبو بكر مرتين». كما تحرم الإساءة لزوجات النبي، بل يجب احترامهن؛ لما في احترامهن من الاحترام لرسول الله، وفي تكريمهن تكريم لرسول الله^(٢٢).

إن المشكلة التي تمثل تحدياً أمام هذه الظرفية تكمن في تدوين التأريخ غير الضروري، ونبش الخلافات غير الهامة، من قبل بعض المفكرين اللبنانيين. فعلى سبيل المثال: تحمل مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان جهوداً وتكاليف باهظة من أجل احتواء التداعيات السلبية لكتاب موسوعي في موضوع السيرة، وكان من شأن هذا الكتاب أن يقوِّض جهود سنوات طويلة من العمل على التقريب بين المذاهب وقيام الوحدة بين المسلمين^(٢٣).

كما أفتى قائد الثورة الإسلامية في إيران - الذي يتمتع بمكانة خاصة ومرموقة

في لبنان - بحرمة إهانة مقدّسات ورموز أهل السنّة وأمّ المؤمنين عائشة. وعليه يجدر بالمؤرّخين والمنظرين الشيعة أن يلتزموا بهذه الفتوى، وأن يتجنّبوا الخوض في المسائل الخلافية. وعليهم الاقتداء بالإمام عليّ عليه السلام في تجنب الخوض في المسائل الخلافية؛ رعاية لمصلحة الإسلام والقرآن. فعلى علماء الشيعة أن يراعوا ذات المصلحة التي عمل الإمام عليّ عليه السلام على رعايتها، وعليهم أن يعتبروا الوحدة الإسلامية من أهمّ الواجبات الدينية.

٣-٣- محبة أهل البيت عليه السلام ومكانتهم بين المسلمين

يمكن للمذاهب والفرق الإسلامية في العصر الراهن أن تدخل دائرة الوحدة الإسلامية من خلال محبة أهل البيت؛ وذلك لما يتمنّع به هؤلاء الأطهار من المكانة الخاصة بين جميع الفرق والمذاهب الإسلامية. فحقّ الوهابية - التي تعادي الشيعة إلى حدّ التكفير - ترفع أهل البيت إلى مكانة عالية^(٢٤).

كما يحظى الأئمة من أهل البيت بمحبّة خاصّة بين أهل السنّة في لبنان، حيث يقولون: إذا كان التشيع يعني حبّ أهل البيت فإن جميع السنّة شيعة؛ وذلك لأنّ محبة أهل البيت من الواجبات الدينية^(٢٥).

قال السيد جعفر مرتضى العاملي بشأن محبة أهل البيت والوحدة بين المسلمين: ليس هناك من عروة أوثق من أهل البيت؛ لأن جميع المسلمين يحترمون أهل بيت النبي، ويعتقدون بالآيات القرآنية النازلة في مودّتهم وعظيم منزلتهم^(٢٦).

كما ذهب سماحته إلى القول: يعتبر حبّ أهل البيت واحترامهم قاسماً مشتركاً بين جميع المذاهب الإسلامية؛ فعلى الرغم من الاختلاف بين المذاهب الإسلامية في الكثير من الأصول والفروع، حتّى لا تبدو هناك إمكانية للدخول من خلالها لإقامة الوحدة الإسلامية، فإنّه في ما يتعلّق بأهل البيت ليس هناك من يختلف في محبتهم ومودّتهم. وإن تعزيز هذا المشترك بين المسلمين خير وسيلة لتوسيع رقعة التقريب بين المذاهب الإسلامية؛ إذ ليس هناك من المسلمين من ينكر وجوب محبة أهل بيت النبي؛ وذلك لورودها في صريح القرآن، ولا يسعّ المسلم أن ينكر القرآن. نعم، هناك أمورٌ تكميلية، من قبيل: العصمة، والإمامة، التي يختلف المسلمون فيها، ولكن يمكن

● التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

الاكتفاء بهذا المقدار المشترك من المحبة والمودة في تعزيز العلاقات والتقريب بين المذاهب، وصولاً إلى بناء الوحدة بين أبناء الأمة الإسلامية^(٣٧).
وقال الشيخ عبد الله الحلاق^(٣٨): لقد كان لمحبة أهل البيت مكانة خاصة عند المسلمين، سواء في حياة النبي أو بعد وفاته. ومن هنا نجد الإمام الشافعي رحمه الله يقول في أبياته المعروفة:

يا أهل بيت رسول الله حبُّكمُ فرضٌ من الله في القرآن أنزلهُ
كفاكم من عظيم الشأن أنكمُ مَنْ لم يصلْ عليكمْ لا صلاة له^(٣٩)

وقال الشيخ مصطفى ملص^(٣٠) بشأن أهل البيت عليهم السلام: إنهم نسل طاهر مطهر، حامل للعلم، ومتخلق بالأخلاق العظيمة. وهم يتميزون بالتقوى والشجاعة والصدق والجود والكرم. وليس هناك مؤمن لا يحمل في حناياه محبة أهل البيت، وهي محبة فرضها الله على جميع المسلمين؛ إذ يقول تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجراً إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣).

تعدّ محبة أهل البيت عليهم السلام ومودّتهم من الأسس الإيمانية لكلّ مسلم؛ حيث يرى جميع المسلمين مودة أهل البيت من ضروريات الإسلام. وإن لأهل البيت في لبنان - مثل سائر البلدان الإسلامية الأخرى - مكانة خاصة. وإنّ كلّ واحد من علماء أهل السنة في لبنان عندما يتحدّث في موضوع أهل البيت يبدو وكأنّه من أكثر الشيعة إخلاصاً ومحبة لمقام الأئمة من أهل بيته.

يقول الشيخ بلال شعبان^(٣١): قمنا في المدرسة الدينية لأهل السنة في طرابلس بجرد أسماء الطلاب والطالبات حسب التسلسل الأبجدي، فخرجنا بنتيجة ملفّة للانتباه، حيث احتلّت الصدارة أسماء العبدلة (عبد الله وعبد الرحمن وما إلى ذلك)، ويأتي في المرتبة الثانية أسماء محمد ومشتقاته، من قبيل: (أحمد ومحمود ومصطفى وما إلى ذلك)، ثمّ يأتي في المرتبة الثالثة أسماء من قبيل: (عليّ وحسن وحسين)، ثم يأتي بالدرجة الثالثة أسماء الخلفاء والصحابة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الطالبات، حيث تحتلّ أسماء مريم وفاطمة الصدارة، لتليها بعد ذلك اسم عائشة^(٣٢).

إن محبة أهل البيت راسخة في أعماق قلوب المسلمين من أهل السنة، حتّى يعدّ

إنكار مودة أهل البيت (عليه السلام) عند أهل السنة خروجاً عن رتبة الإيمان. يذهب الشيخ أحمد القطان إلى الاعتقاد بأن مودة أهل البيت تأتي من إظهار الحب لرسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، حيث يقول: إن التعرف على سيرة أهل البيت ومودتهم تعزز من الوحدة بين المسلمين، وترفع قدراتهم في مواجهة أعداء الإسلام^(٣٣). إن إحياء المناسبات المشتركة بين الشيعة وأهل السنة في لبنان، مثل: الأعياد الشعبانية، ورجب، وإحياء مناسبة محرم، يمكن لها أن تشكل منعطفاً في تعزيز سبل الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان. ولربما ساعد ذلك على إفشال مؤامرات التكفيريين والسلفيين، والعمل على تقريب المسلمين من الهدف القرآني الكبير، والتمثل في إقامة الأمة الإسلامية الواحدة.

٣- العقائد الكلامية والفتاوى المشتركة بين علماء الشيعة والسنة

إن المشتركات العقائدية والفقهية من أهم محاور الوحدة بين المذاهب الإسلامية. وكلما عمدنا إلى بيان وإظهار المشتركات بين المذاهب الإسلامية نكون قد اقتربنا من التقريب بين المذاهب الإسلامية بشكل أكبر؛ إذ كلما كانت نقاط الاشتراك بين شخصين أكثر كانت نقاط الالتقاء والتفاهم بينهما أقوى وأكبر. هناك الكثير من المشتركات بين المذاهب الإسلامية، ومن هنا تأتي أهمية الوحدة والتقريب بين المذاهب.

فقد بذل كل مذهب من المذاهب الإسلامية - الأعم من الشيعة الإمامية الاثني عشرية والإسماعيلية والزيدية والمذاهب السنية الأربعة والإباضية - جهوداً واسعة النطاق من أجل الوصول إلى الحق. وقد بذلوا جهدهم من خلال فهمهم للقرآن الكريم وسنة رسول الله، كما اجتهد الصحابة بعد وفاة رسول الله منطلقين من فهمهم للقرآن والسنة، وتوصلوا إلى أحكام متفاوته بشأن موضوع واحد، ولكنهم لم يتنازعوا فيما بينهم، واحترموا اجتهادات بعضهم.

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات الاجتهادية والاستنباطية هناك الكثير من المشتركات التي يمكن من خلالها جمع شمل المذاهب. وقد عمل كل واحد من العلماء المصلحين والمخلصين على بيان هذه المشتركات، وإيجاد المعاذير لأتباع المذاهب

الأخرى.

وقد قام الشيخ ماهر حمود^(٣٤) - وهو من علماء أهل السنة في لبنان - بتبويب هذه المشتركة على النحو التالي:

١. الإيمان بالله الواحد (التوحيد).
٢. الإيمان بنبوّة وخاتمية رسول الله ﷺ.
٣. الإيمان بالمعاد والقيامة والميزان والحساب والجنة والنار.
٤. الإيمان بالملائكة والأنبياء على ما هو مذكور في القرآن الكريم.
٥. الإيمان بالقرآن الكريم كما نزل على رسول الله.
٦. الإيمان بصلاح الأمّة المعاصرة لرسول الله، وكونها خير الأمم، طبقاً لما هو الوارد في صريح قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠).
٧. الإيمان بالارتباط الوثيق والواضح بين أهل البيت وأصحاب رسول الله.
٨. الإيمان بالمرجعية العلمية والعرفانية والاجتماعية لأهل البيت، ووجوب احترامهم وتكريمهم من قبل جميع المسلمين.
٩. احترام الخلفاء المسلمين وأصحاب رسول الله^(٣٥).

إن إحصاء المشتركة الفقهيّة بين الشيعة والسنة من الكثرة بحيث لا يسعنا بيانها في هذا المقال المختصر، وإنما إذا أردنا الوفاء بها سنحتاج إلى تصنيف موسوعة بهذا الشأن. وبالمناسبة فقد عمد مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان، وبهمّة الشيخ دياب مهداوي، إلى نشر كتاب بعنوان (الإصابة في مختصر فقه أهل البيت والصحابة)، وهو يتضمّن بحثاً تفصيلياً في بيان المشتركة الفقهيّة، وعدّ الخلاف الموجود بين المذاهب اختلافاً طبيعياً يمكن مشاهدته وملاحظته حتّى عند الفقهاء والمجتهدين في المذهب الواحد أيضاً^(٣٦).

هذا وقد ذكر الشيخ صهيب الحبلي^(٣٧) أن نسبة المشتركة بين الشيعة والسنة تفوق الـ (٩٠٪). ومن هنا يرى ضرورة إقامة الوحدة الإسلامية في لبنان؛ للحيلولة دون توسيع رقعة الخلافات المذهبية^(٣٨).

من هنا فإن تحقيق الوحدة الإسلامية يستدعي منّا التأكيد على المشتركة الإسلامية، والنظر إلى الاختلاف بين المذاهب من زاوية اجتهادية.

٣- ٥- العدو المشترك

إن الهدف الأهمّ من وراء التقريب بين المذاهب الإسلامية والوحدة بين المسلمين هو مواجهة الأطماع التوسّعية لأعداء الإسلام. فلو أن المسلمين كانوا متّحدين فيما بينهم لما كان القدس الشريف حالياً تحت وطأة الاحتلال الصهيوني، ولما كان هناك اليوم آلاف المشرّدين من المسلمين الذين هُجّروا من ديارهم وأوطانهم بالقهر والقوّة. ولو أن المسلمين كانوا قد عملوا بتعاليم القرآن التي تدعو إلى الوحدة ونبت الفرقة لما شهدنا ما عليه هذه الأمة حالياً من النزعة الاستهلاكية والتخلف.

إن الدفاع عن المقدّسات من الواجبات الدينية الثابتة، من دون فرق بين أن تكون مقدّسات الأمة زمنية، مثل: شهر رمضان المبارك، أو أن يكون متعلّق بالتقديس شخصاً، مثل: النبيّ محمد أو النبيّ عيسى، أو أن يكون متعلّق بالتقديس موضعاً بعينه، من قبيل: المساجد، ولا سيّما المسجد الحرام والمسجد الأقصى.

لقد تمّ زرع الكيان الصهيوني في المنطقة من أجل السيطرة على البلدان الإسلامية والعربية، والقضاء على الإسلام. ولذلك يتعيّن على المسلمين أن يعلموا بأن إسرائيل لا تستطيع البقاء لو قُطع عنها التمويل لثلاثة أشهر فقط. من هنا يجب على المسلمين أن يُسهِموا في استئصال هذه الغدّة السرطانية من خلال منع دخول البضائع إلى هذا الكيان اللقيط^(٣٩).

إن من الظرفيّات الهامّة للتقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان وجود العدو المشترك، والتمثّل في إسرائيل والولايات المتّحدة الأمريكية. لقد أدرك المسلمون في لبنان أنهم لن يستطيعوا الوقوف بوجه العدوان الإسرائيلي إلاّ من خلال الاتّحاد فيما بينهم. وإن هذا الإدراك هو الذي أدّى إلى تأسيس مركز تجمّع علماء المسلمين، الذي يُعدّ الآن من أكثر المراكز التقريبية تأثيراً في لبنان، حتّى انعكست آثاره المباركة على خارج لبنان أيضاً.

وقد دأب علماء لبنان على تحذير الطبقة السياسية في لبنان من مخاطر أطماع الكيان الصهيوني، ودعوتهم إلى الاتّحاد والتلاحم في مواجهة المؤامرات التي تهدف إلى بثّ الفرقة وتقسيم لبنان^(٤٠).

لقد أدرك المفكّرون في لبنان ضرورة الإصرار على الالتزام بمصالح المسلمين

● **التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات**

في مواجهة إسرائيل، وأن يصروا على حمل لواء الوحدة بين المسلمين؛ للوقوف بوجه العدو الصهيوني^(٤١). ومن هنا يتبلور الكيان الصهيوني بوصفه عنصراً من عناصر الوحدة بين المسلمين في لبنان.

يرى السيد علي فضل الله أن إسرائيل تمثل العدو المشترك للمسلمين، إذ يقول: إن الكيان الصهيوني المحتل هو العدو المشترك للشيعية وأهل السنة على السواء، وهو لا يضمّر أيّ خيرٍ أو نفع للعرب والمسلمين والعالم أجمع، وإنما يسعى من أجل تلبية أطماعه الخاصة، وسرقة ثروات المنطقة، وتعرّض أمنها للخطر^(٤٢).

ويقول الشيخ أحمد القطّان: إن الاتحاد بين المسلمين يؤدّي بهم إلى النصر والعزة. ومن هنا يسعى الأعداء إلى بثّ الفرقة والخلاف بين أمة رسول الله؛ ليستغلوا هذا الضعف في نهب خيراتهم واحتلال أرضهم^(٤٣).

إن الاعتقاد بأنّ إسرائيل هي العدو المشترك لجميع المسلمين في لبنان، والقول بضرورة الحفاظ على الوحدة؛ من أجل مواجهة هذا العدو، هو الاعتقاد المشترك بين جميع المذاهب والتيارات السياسية في لبنان. وقد قال وليد جنبلاط^(٤٤) بهذا الصدد: هناك إجماعٌ وطني وحيد في لبنان يرى أنّ إسرائيل هي العدوّ الأوحد للبنان، ويجب أن يسهم هذا الإجماع في المنع من بروز الاختلافات؛ إذ لا يوجد شخصٌ في لبنان يقبل باعتداء الطائرات والدبابات الإسرائيلية على لبنان^(٤٥).

ثم استطرد قائلاً: إن اللبنانيين، رغم تبايناتهم السياسية، لم يسبق لهم أن استسلموا للمتجاوزين الأجانب، بما في ذلك إسرائيل، ولذلك فإنهم لن يستسلموا لهذا العدو الذي يبدو أنه لا يعتبر بالدروس الماضية^(٤٦).

إن وجود الحدود المشتركة بين لبنان وفلسطين المحتلة، واعتداءات هذا الكيان الغاصب على الحدود اللبنانية، بالإضافة إلى احتلاله واغتصابه للقدس، جعل المسلمين في لبنان يعتقدون بأن الطريق الوحيد لإنقاذ المسلمين وتحرير القدس يكمن في وحدتهم، وبذل كلّ الجهود في إطار تحقيق هذه الغاية.

٣-٦- الجمهورية الإسلامية الإيرانية والتيارات الشيعية في لبنان

تتمتع الجمهورية الإسلامية الإيرانية بمكانة خاصة بين البلدان الإسلامية،

وذلك لأنها تمثل دولة كبيرة وإسلامية ومستقلة. وقد كانت منذ البداية - ولا تزال - تدعو إلى إقامة الوحدة الإسلامية بين المسلمين في العالم، وتطرح نفسها بوصفها مدافعة عن المستضعفين في العالم. ومن أكبر الأنشطة التي تضطلع بها الجمهورية الإسلامية الإيرانية تلك التي تصبّ في الدعوة إلى تحرير القدس الشريف، وإنقاذ الشعب الفلسطيني من الاحتلال الصهيوني. ومن هنا تمثل فلسطين واحدة من النقاط المشتركة لتوحيد العالم الإسلامي.

كما كان لعلماء المسلمين من الشيعة والسنة جهودٌ مخصصة في الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، حتّى قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران. ومن غير العدل أن نتجاهل جهودهم المخصصة في هذا الاتجاه؛ لأنهم لم يتركوا فرصة إلا واغتنموها من أجل الدعوة إلى التقريب بين المذاهب الإسلامية تحت شعار الوحدة الإسلامية. ويمكن لنا أن نذكر من هؤلاء الأفاضل: السيد جمال الدين الأسدآبادي، والشيخ محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، والشيخ رشيد رضا، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ القمي، والسيد البروجردي، وغيرهم الكثير من المفكرين والعلماء المسلمين، الذين قاموا بتأسيس دار التقريب بين المذاهب في مصر الكنانة، ونرجو أن يكون أجرهم محفوظاً عند الله؛ حيث إن الأمة الإسلامية مدينةٌ لجهودهم الخالصة في هذا المجال، إلا أن انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني (عليه السلام) شكّل منعطفاً في تحقيق الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب الإسلامية، بحيث يشهد لنظام الجمهورية الإسلامية بذلك حتّى الأعداء والمخالفون^(٤٧).

لقد كان الإمام الخميني أوّل قائد لدولة إسلامية يرفع لواء الوحدة بين المسلمين؛ من أجل مواجهة العدو المشترك. وأكّد على أهميّة وضروية الوحدة. وها هو اليوم السيد علي خامنئي - قائد الثورة الإسلامية - يواصل ذات هذا النهج القرآني.

وقد عمد الإمام الخميني إلى سفارة (إسرائيل) في طهران وجعلها سفارة لفلسطين؛ وجعل من تحرير القدس أولوية في السياسة الخارجية؛ ودعا إلى تسمية آخر جمعة من شهر رمضان المبارك يوماً عالمياً للقدس؛ واستثمر خلاف المسلمين في تحديد يوم مولد الرسول، حيث يتردّد بين العاشر^(٤٨) والسابع عشر من شهر ربيع الأول، فجعل من ذلك أسبوعاً للوحدة بين المسلمين، حتّى اكتسبت هذه المناسبات طابعاً عالمياً،

● **التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات**

يحتفل فيه المسلمون، ويبادرون إلى اتخاذ قرارات هامة ومؤثرة في البلدان الإسلامية، بحضور واسع من قبل العلماء والمفكرين.

إن أكبر تأثير للجمهورية الإسلامية الإيرانية في لبنان قد تجلّى في دفاعها عن مشروع المقاومة الإسلامية، في إطار تحرير المناطق المحتلة من لبنان، وطرده القوات الصهيونية من هذه الأرض الطاهرة. وقد تشكلت نواة مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان، الذي يمثل أكبر مركز تقريبي في منطقة الشرق الأدنى، في النصف من شعبان من عام ١٩٨٢م في طهران^(٤٩). وحالياً قد بلغ عدد أعضاء هذا المركز بجهود العلماء من الشيعة والسنة في لبنان ودعم الجمهورية الإسلامية الإيرانية أكثر من ٢٤٠ عالماً ومفكراً، الأمر الذي يشكل قدرة استيعابية عالية لتحقيق التقريب بين المذاهب الإسلامية.

يرى مركز تجمع علماء المسلمين في الجمهورية الإسلامية دولة إسلامية بكلّ ما للكلمة من معنى. من هنا فإن هذا المركز يعمل على تطبيق المشاريع التقريبية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، ولا يزال وفيّاً على العهد والميثاق الذي قطعه على نفسه للإمام الخميني، وبعد رحيل الإمام الخميني ومبايعة التجمع المذكور للسيد علي الخامنئي لا يزال يُعبّر عن وفائه لبيعتة للسيد الخامنئي، بوصفه وليّاً للفقهاء، وولياً لأمر المسلمين في العالم^(٥٠).

وقال الشيخ نعيم قاسم بشأن تأثير الشيعة على إقامة الوحدة الإسلامية في لبنان: يسعى أفراد النخبة - من شيعة لبنان في إطار المشاريع الوحدوية للجمهورية الإسلامية الإيرانية - من أجل إقامة الوحدة الإسلامية. وكانت هذه الجهود في بداية الأمر تتمّ عبر إحياء المناسبات الإسلامية والدينية المتفق عليها بين الشيعة والسنة، وذلك في سياق إقامة الألفة والمحبة بين أتباع المذاهب، من قبيل: مناسبة ولادة النبي الأكرم، حيث يتم إحيائها في لبنان في إطار تلبية دعوة الإمام الخميني إلى إقامة أسبوع الوحدة، بدلاً من إحياء يوم مولد الرسول، الذي يبدأ من اليوم العاشر إلى السابع عشر من شهر ربيع الأول، على اختلاف الروايات في تحديد يوم مولد الرسول الأكرم^(٥١). ومن الجهود التي يبذلها الشيعة في لبنان إقامة الجلسات الإسلامية بحضور العلماء من الشيعة والسنة، حيث يتمّ خلال هذه الجلسات طرح آراء العلماء من كلا

الفريقين؛ بغية تعرّف المسلمين على آراء بعضهم بعضاً. كما يتمّ الوصول في الوقت نفسه إلى التوجّهات السياسية المشتركة بيننا وبين علماء السنّة في مواجهة التحديات والمشاكل الماثلة أمام المجتمع، وخاصةً في إطار مواجهة العدو الصهيوني. وفي هذا السياق عقدنا المعاهدات والمواثيق المشتركة مع الكثير من علماء أهل السنّة. كما تصبّ الجهود الشيعية الأخرى في احتواء كلّ ما من شأنه إثارة الفتنة والتفرقة بين المسلمين^(٥٢).

وقال سماحته: إن النخب والمفكرين الشيعة في لبنان لم يتركوا مناسبة إلاّ واستثمروها في إبرام المعاهدات السياسية مع أهل السنّة في مختلف المواقف. وعلى سبيل المثال: عمدت الحركات الشيعية في لبنان بعد اغتيال رفيق الحريري إلى إبرام المعاهدات السياسية مع تيّار المستقبل والحزب التقدمي الاشتراكي - وهما من الأحزاب الإسلامية.. وقد قامت جهود الحركة الشيعية في لبنان على إقامة التحالفات والحدودية مع هذه القوى الإسلامية؛ بغية الوصول إلى النتائج الإيجابية في الانتخابات، وسائر المسائل الأخرى الهامة في المجتمع اللبناني. أمّا البرنامج الراهن والدائم للحركات والأحزاب الشيعية في لبنان فيقوم على التحالف والاتحاد الدائم مع أيّ جماعة أو حزب سياسي، بغضّ النظر عن مذهبه وانتمائه الطائفي، شريطة الاتفاق مع الشيعة في محاربة إسرائيل، والعمل المشترك على استقلال لبنان^(٥٣).

٣-٧- مركز تجمع علماء المسلمين

لقد كان للعلماء والمفكرين اللبنانيين في إطار ترسيخ الوحدة بين المسلمين، والتقريب بين المذاهب الإسلامية، ومواجهة العدو الصهيوني، خطوات مؤثرة ومثمرة. وكان على رأس الأنشطة التي اضطلع بها هؤلاء العلماء تأسيس مركز تجمع علماء المسلمين، الذي بلغ عدد أعضاؤه منذ تأسيسه إلى هذه اللحظة ٢٤٠ عضواً من العلماء والمفكرين الشيعة والسنّة. وقد عمل هذا المركز من خلال التدابير الذكية والحكيمة على تعزيز الوحدة الإسلامية، وقد واجه جميع أنواع الفتن المذهبية.

في ظروف اجتياح الكيان الصهيوني لجنوب لبنان في عام ١٩٨٢م، واحتلال المناطق والمدن الجنوبية، قام العلماء من الشيعة والسنّة في لبنان بالتأكيد على ضرورة

● **التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات**

مواجهة هذا الاحتلال. ووجدوا أن السبيل الوحيد للمواجهة يكمن في إقامة الوحدة بين المسلمين. وفي هذا الإطار تمّ التأسيس لمركز تجمع علماء المسلمين من قبل العلماء الشيعة والسنة، وذلك بتاريخ النصف من شعبان من عام ١٤٠٢هـ، الموافق لعام ١٩٨٢م؛ وذلك من أجل تعزيز وحدة المسلمين في لبنان، الذي يشكل رأس الحربة في مواجهة العدو الصهيوني. وقد تمثّل أول إنجاز كبير حققه هذا المركز لتجمع علماء المسلمين بتحرير مدينة صيدا في عام ١٩٨٥م. وقد ارتفع في هذه المدينة عدد من الشهداء، وكان من أبرزهم الشهيد الشيخ راغب حرب.

يمثّل هذا المركز أكبر مؤسسة تنشط في المنطقة في إطار إقامة الوحدة بين المسلمين والتقريب بين المذاهب الإسلامية. ولقد قام مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان حتّى الآن بالكثير من الأعمال النافعة والمؤثرة من أجل اتحاد المسلمين في لبنان، والحيلولة دون الفتن المذهبية والطائفية، حيث كانت هناك حاجة ماسّة لمثل هذه الأنشطة المؤثرة طوال الأعوام المتعددة، وخاصة إبان الحرب الأهلية في لبنان؛ من أجل الوقوف بوجه النزاعات والأزمات الاجتماعية. واليوم حيث نشهد تقدم وازدهار هذا المركز، بفضل حكمة وتدبير العلماء الريانيين في المنطقة، يجب علينا رفق هذا المركز بكلّ الإمكانيات المتاحة.

إن من أبرز النشاطات التي قام بها مركز تجمع علماء المسلمين منذ تأسيسه إلى اليوم:

١. الوقوف بوجه معاهدة ١٧ أيار ١٩٨٣م، ومفاوضات الناقورة التي ألغت المعاهدة المذكورة.
٢. موقف المؤسسات الإعلامية والتيارات السياسية تجاه إلقاء القبض على العلماء المسلمين أو اغتيالهم على يد العدو الصهيوني.
٣. مواجهة نظام أمين الجميل القائم على هدم مسجد الرسول الأعظم ومسجد هرش ومنازل المهاجرين.
٤. مواجهة الظلم الذي كان يمارسه النظام الإداري لأمين الجميل ضدّ الفلسطينيين.
٥. شجب واستنكار دور القوات متعدّدة الجنسية في لبنان.

٦. النفير العام من أجل دعم المقاومة الإسلامية في مواجهة العدو الإسرائيلي.
 ٧. شجب واستنكار الفتن الداخلية.
 ٨. العمل على حلّ مشاكل المخيمات في بيروت والمناطق الجنوبية، بوساطة الجمهورية الإسلامية.
 ٩. مواجهة المشاكل الاقتصادية والوضع المعيشي للمسلمين والمحرومين في لبنان.
 ١٠. توعية المسلمين اللبنانيين في الحركات الإسلامية لأوضاع المنطقة.
 ١١. إحياء المناسبات العامة، مثل: أسبوع الوحدة، وشهر رمضان، ويوم القدس العالمي، وعاشوراء.
 ١٢. إقامة المسيرات في مختلف المناسبات.
- كما قام مركز تجمع علماء المسلمين، في إطار تحقيق الوحدة الإسلامية والتقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، بنشر الكتب والمقالات، حيث تمكّن حتى الآن من إصدار العشرات من الكتب والمجلات والمقالات في هذا الشأن.
- كما كان لهذا المركز العديد من اللقاءات بالزعماء السياسيين والدينيين في إطار تعزيز العلاقة بين العلماء والمفكرين. وهو أمرٌ على درجة عالية من الأهمية في إطار التقريب بين المذاهب الإسلامية. ومن هذه اللقاءات يمكن لنا الإشارة إلى لقاء هذا المركز بالسيد القائد الخامنئي، ونجل الإمام الخميني السيد أحمد الخميني رحمته الله، ورئيس جمهورية لبنان السابق العماد إميل لحود، ورئيس جمهورية لبنان السابق العماد ميشال سليمان، ورئيس جمهورية إيران، ورئيس الجمهورية السورية، والأمين العام لحزب الله في لبنان السيد حسن نصر الله، ومفتي الجمهورية اللبنانية السابق الشيخ محمد رشيد قباني، ورئيس البرلمان اللبناني ورئيس حركة أمل الأستاذ نبيه بري.
- ومن الإنجازات القيّمة التي قام بها مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان بناء مساجد الوحدة في مختلف المناطق اللبنانية. ومنها: مسجد الوحدة الإسلامية في حارة الناعمة، ومسجد السيدة مريم في صيدا، ومسجد الوحدة الإسلامية في البابلية.
- هذا وقد رصد هذا المركز بعض الشروط في استقطاب الأعضاء، من قبيل: الالتزام بالتعاليم والأحكام الدينية، وبلوغ العضو درجةً من العلميّة تجعله قادراً على ممارسة الإرشاد الديني، دون ملاحظة انتسابه إلى مذهبٍ بعينه، بل تمتّ دراسة

● **التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات**

عضوية أتباع الطائفة الدرزية في لبنان أيضاً^(٥٤).

وعلى الرغم من الإمكانيات الكبيرة التي يتمتع بها هذا المركز؛ من أجل الوصول إلى الوحدة والتقريب، وما ترتب عليه من النتائج المؤثرة والنافعة، إلا أن أعداء الإسلام من خارج العالم الإسلامي، والتيارات التكفيرية داخل العالم الإسلامي - كما يقرّ الأعضاء الفاعلين في هذا المركز^(٥٥)؛ من خلال امتلاكهم الإمكانيات الهائلة، يسعون إلى تقويض جهود هذا المركز. ولذلك لا بُدّ من مضاعفة الجهود في رفق ودعم هذا المركز، والحفاظ على منجزاته التي أنجزها عبر السنوات الطويلة من العمل الدؤوب، وتقويت الفرصة على الأعداء الخارجيين والداخليين، وإحباط مؤامراتهم المشؤومة.

وعلاوة على الإنجاز الكبير الذي حققه هذا المركز، والذي تمثّل بإخراج المعتدين الصهاينة من لبنان، فقد أحبط كذلك الكثير من المؤامرات التي دبّرها أولئك الذين يترصّصون بلبنان والإسلام الدوائر، بحكمة ووعي العلماء المسلمين وتدبير مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان. فعلى سبيل المثال: تعرض طالبان من أهل السنّة، وسط بيروت، بتاريخ: ١٧ آذار ٢٠١٣م، في ليلة حالكّة، إلى الضرب المبرح على يد شابّين، وتم نقلهما إثر الحادث إلى المستشفى، وأوشكت هذه الحادثة أن تتسبّب في انفلات الوضع في لبنان؛ إذ نسب المعتدون إلى جهاتٍ شيعية، ولكن تمّ تطويق الحادث بحكمة مركز تجمع علماء المسلمين، ووعي علماء الشيعة والسنّة، وتمّ إخماد نار هذه الفتنة، وأحيل الملف إلى الجهات القانونيّة والشرعية.

٤- تحديات التقريب في لبنان

يتمتّع لبنان بتركيبة ديموغرافية وموقع استراتيجي وجيو - سياسي خاصّ بين البلدان الإسلامي، وقد جعله ذلك على الدوام محطّ أنظار الأطماع الاستكبارية. ولولا المقاومة الإسلامية في لبنان، ومواقف الثورة الإسلامية في إيران وتأثيرها على لبنان، لكانت القضية الفلسطينية قد امتدّت إلى أعماق لبنان. ولذلك يجب على العلماء والمفكرين المسلمين أن يدقّقوا ويتدبّروا في تحديات الوحدة الإسلامية في لبنان؛ بغية القضاء على هذه الموانع، أو تحويل هذه التحديات إلى فرص تصبّ في مشروع التقريب

٤-١- الاستكبار العالمي وإسرائيل

بالالتفات إلى الحدود المشتركة بين لبنان وفلسطين المحتلة حيث يتواجد الكيان الصهيوني، وما يتمتع به من المصادر والثروات الطبيعية كان لبنان على الدوام مطمحاً للاستكبار والاستعمار على الدوام، حتى لم يسلم طوال تاريخه من مؤامرات ومخططات الدول الاستعمارية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وحتى الحروب الداخلية والأهلية كان يتم تحريكها من خارج لبنان.

لم تفتأ إسرائيل والولايات الأمريكية المتحدة تنسج المؤامرات ضد المسلمين، وتفتعل الأزمات في جميع الأقطار الإسلامية. حيث كان أعداء الإسلام هم أكثر المنتفعين من تشتت واختلاف المسلمين، ولم يفوتوا أي فرصة لإشاعة هذه الاختلافات أو تعميقها. لقد وجد أعداء الإسلام في تفريق الأمة الإسلامية خيراً وسيلة للسيطرة على خيراتهم، والقضاء على صحتهم. ولذلك فإننا نجد تناسباً طردياً بين ارتفاع حدة الخلافات والنزاعات الإسلامية وبين زيادة شوكة أعداء الإسلام واشتداد وطأتهم.

ولم يتخل الكيان الصهيوني، ولا الولايات المتحدة الأمريكية، يوماً عن توظيف سياسة «فرق تسد»، بل كان يطبقها في كل يوم بثوب جديد. ولذلك يتعين على المسلمين أنفسهم أن يعملوا - من خلال التمسك بالقرآن الكريم وسنة رسول الله - على حفظ وحدتهم وتماسكهم في العالم الإسلامي؛ بغية إحباط مؤامرات الأعداء من الدول الاستعمارية، والعمل على استعادة الإسلام مجده وقوته الحقيقية.

تعتبر الفرقة والنزاع بين أتباع المذاهب واحدة من أهم المخططات التي تمارسها الدول الغريبة والكيان الصهيوني ضد المسلمين، حيث يؤمن الاستعمار بأن مصالحه لا تُلبى إلا من خلال فصل المسلمين وسلخهم عن بعضهم، وتأجيج نار الفتنة المذهبية بينهم، بمعنى أنه كلما اشتد الخلاف بينهم كان ذلك أدعى وأضمن للوصول إلى مصالحهم.

علينا أن ندرك أن أعداء الإسلام يرتعون من اتحاد المسلمين، ويأتي هذا الخوف والخشية من أن المسلمين إذا نبذوا خلافاتهم لن يبقى من موضع للاستكبار

والاستعمار في العالم الإسلامي.

يقول الشيخ محمد الزعبي^(٥٦): لا شك في أن الاستعمار والكيان الصهيوني يلعب دوراً كبيراً في تأجيج نار الفتنة والخلافات المذهبية. وهذا ما كان يقوم به فرعون على ما ذكره الله تعالى في محكم التنزيل: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضَعِفُ طَائِفَةً مِنْهُمْ﴾ (القصص: ٤). وهذا هو ما تمارسه الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل في سياق تعميق الخلاف المذهبي بين المسلمين^(٥٧).

وقال الدكتور عبد الله الحلاق في تبويبه لأسباب الاختلاف المذهبي: يسعى الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية - في إطار الأنشطة الثقافية ومراكز الدراسات السياسية والإعلام - إلى تأجيج نار الفتنة المذهبية بين المسلمين؛ كي يتسنى لهم السيطرة على العالم الإسلامي^(٥٨).

ويذهب الدكتور محسن صالح^(٥٩) إلى القول بأن وسائل الإعلام الإسرائيلية تلعب الدور الأكبر في تعميق الخلافات بين المسلمين، وقال في هذا الشأن ما مضمونه: في سياق تعميق الفجوة بين اللبنانيين نجد أن لكل كذبة أو بهتان أو فرية تذاق من وسائل الإعلام الصهيونية صدئاً في وسائل الإعلام الأمريكية والصحافة العربية والأجنبية، ومواقف الساسة والعلماء في لبنان^(٦٠).

وقال المدير السابق لقناة المنار: كما يقول الإمام الخميني فإن إسرائيل هي رأس جميع المشاكل. إن إسرائيل هي سبب المشاكل والفوضى والخوف والإرهاب والاعتقالات في المنطقة. إن إسرائيل تمثل النموذج الكامل للشرور، فهي غدة سرطانية يجب استئصالها. إن التدخل الإسرائيلي هو السبب الرئيس في انعدام الأمن في لبنان، ونحن نواصل المقاومة على هدي أفكار الإمام الخميني^(٦١).

وقد ذكر الشيخ عبد الله الحلاق أسباب الخلافات المذهبية على المستوى السياسي والاجتماعي على النحو التالي:

١. سعي الغرب، وعلى رأسه الولايات المتحدة الأمريكية، إلى توسيع رقعة الخلاف الشيعي السني من خلال المؤسسات السياسية والثقافية والوسائل الإعلامية.
٢. دعم وسائل الإعلام الغربية والإسرائيلية للفتنة المذهبية في البلدان الإسلامية عن طريق تضخيم الخلافات التاريخية والشرعية والفقهية بين الشيعة والسنة.

٣. تركيز وسائل الإعلام الغربية والعربية على القضايا الخلافية الحساسة بين الشيعة والسنة، عبر دعوة العلماء المتطرفين من كلا الجانبين إلى لقاءات متلفزة تساعد على تأجيج نار الفتنة والخلاف.

٤. سلوك بعض الدول العربية، وبعض كلمات السياسية وقادة الدول العربية، التي تسهم في تأجيج نار الفتنة المذهبية في العالم الإسلامي (وتخويف العالم الإسلامي من الجمهورية الإسلامية والتشيع).

٥. سعي بعض وسائل الإعلام إلى التخويف من انتصار الشيعة على إسرائيل (باعتبار أن هذه الانتصارات تشكل مدخلاً إلى جنوح العالم الإسلامي والعربي إلى التشيع)^(٦٣).

لا شك في أن الأزمات والمشاكل التي يثيرها الكيان الصهيوني في الشرق الأوسط إنما تأتي بالنيابة عن الاستكبار العالمي. وإن الأزمة السورية التي هي وليدة سياسة الاستكبار تمثل خطراً يهدد المنطقة بأسرها. ولولا يقظة المسلمين والعلماء فإن تداعيات هذه الأزمة قد تطل لبنان وسائر البلدان الأخرى أيضاً.

٤-٢- التيارات السياسية والاجتماعية في لبنان

إن الآفة التي تستهدف التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان في الحقل السياسي لا مثيل لها في أي حقل أو بُعد آخر. والوجه الغالب لهذه الآفات يتعلق بالأحزاب السياسية والتدخلات الأجنبية في الشؤون السياسية للبنان. ولا يمكن التغلب على هذه المشاكل إلا من خلال إدراك الأمور السياسية، والتعرف على حقيقة المذاهب، ويقظة المسلمين في المجتمع اللبناني.

إن الاختلافات المذهبية في لبنان ذات مناشئ سياسية. وفي الحقيقة فإن اختلاف المذاهب هو اختلاف سياسي، وليس دينياً. وإن هذا الاختلاف السياسي يعود بجذوره إلى الغرب. وإن الغرب هو المثير والمؤجج الأول لهذه الاختلافات السياسية. وإن بعض السياسيين يعمل على مفاخرة هذه الاختلافات؛ من أجل تحقيق مصالحه السياسية^(٦٣).

هناك في لبنان سياسات عابرة تتبثق عن المؤسسات السياسية. وإن الغاية من هذه السياسات هي توظيف واستثمار الدين لمصلحة المؤسسات السياسية. ولذلك عندما

● التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

لا نشهد تشنُّجاً في لبنان على مستوى الأوضاع السياسية يكون الهدوء هو الذي يسود المجتمع اللبناني^(٦٤).

يرى المفكرون اللبنانيون في التعاون والتنسيق المشترك بين الجماعات والتيارات السياسية؛ من أجل إنقاذ لبنان من مشاكله الكثيرة والمعقدة، ضرورةً يفرضها الواقع الأمني والسياسي^(٦٥).

يقول السيد علي فضل الله: هناك شخصيات وأحزاب سياسية تسعى إلى بثّ الخلاف وإشاعة الفتنة بين المسلمين والمسيحيين، ولكي يصلوا إلى أهدافهم تجدهم يتوجّهون إلى السنّة ويقولون لهم: إن الشيعة يسعون إلى مصادرة حقوقكم، وفي المقلب الآخر يتوجّهون إلى الشيعة ويقولون لهم: إن السنّة يستحوذون على حقوقكم، بل يذهبون حتّى إلى المسيحيين، ويلقون في روعهم أن المسلمين يسعون إلى السيطرة على لبنان^(٦٦).

يذهب الشيخ عبد الناصر الجبري إلى القول بأن الاختلافات المذهبية في لبنان تنشأ من المسائل والخلافات السياسية. ويرى أن بعض المطالب المذهبية بحسب الظاهر غير معقولة وغير مشروعة. فهو يرى - مثلاً - في بعض الانتقادات التي يتمّ توجيهها إلى إيران، والتي تقول: (لماذا لا تقوم الجمهورية الإسلامية الإيرانية ببناء مسجد للسنّة في طهران)، أمراً لا يتفق مع المنطق، حيث يقول: أنا بصفتي عالماً سنّياً أرفض بناء مسجد لأهل السنّة في طهران؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَداً﴾ (الجن: ١٨). فهل يعقل مثلاً أن يطالب الشيعة ببناء مسجد لهم في مكة؟ أو أن يدعوا إلى بناء كعبة لهم في بلدانهم؟ واضح أن هذا الكلام بعيد عن الصواب، ولا ينسجم مع المنطق، وأنه ينطلق من خلفيات سياسية لا أكثر^(٦٧).

ويقول الشيخ نعيم قاسم، في معرض حديثه عن الخلافات السياسية، وتأثيرها على الخلافات المذهبية: في الحقيقة لا وجود لمشكلة بين الشيعة والسنّة تفضي إلى خلافات مذهبية، وإنما كلّ ما هو قائم في لبنان عبارة عن خلافات سياسية تثار من قبل الساسة أو بعض التيارات التي تدور حول الفلك الغربي، ويسعى هؤلاء إلى إلbas هذا الخلاف السياسي طابعاً مذهبياً^(٦٨).

ويقول الدكتور رضوان السيد: هناك من السلفيين من أهل السنّة متطرّفون

جداً، ويكفرون الشيعة، وينسبون إليهم ما لا يليق. إلا أن أهل السنة في لبنان بعيدون كل البعد عن هذا المنطق، ولدينا أفضل العلاقات مع الشيعة. وإذا كان هناك من خلاف فهو مجرد خلاف سياسي. وليس هناك أي اختلاف، حتى في أصغر المسائل المذهبية والدينية، ولا وجود في لبنان لأي خلاف بين الشيعة والسنة^(٦٩).
لو أن المجتمع الديني في لبنان نأى بنفسه عن الخلافات السياسية فإن أتباع مختلف الأديان والمذاهب سيجدون في لبنان جنّتهم المنشودة. وهذا أمر يقرّ به جميع المفكرين اللبنانيين.

٤-٣. التيارات المذهبية الدائرة حول فلك السلفية والوهابية

بالإضافة إلى القوى الاستكبارية والاستعمارية التي لم تترك وسيلة إلا لجأت إليها؛ لضرب الإسلام، نشاهد اليوم ظهور فرقة تسعى باسم الإسلام إلى تكفير سائر المذاهب، وتعمل - عالمة أو جاهلة - على تقويض أساس الإسلام، من خلال بث الشقاق ونشر بذور الفتنة بين المسلمين.

يشكل التكفيريون والوهابيون أكبر التحديات الماثلة أمام الوحدة الإسلامية واتحاد المسلمين في مواجهة أعداء الإسلام. وهو تحدّ أخذ بالتصاعد والانتشار بشكل متسارع. إن خطر الفرقة الوهابية المتطرفة، والتي تُعرّف بـ (السلفية) أيضاً، أخطر بكثير على الإسلام من الاستكبار والاستعمار؛ وذلك لأنهم يمارسون جرائمهم باسم الإسلام، ويعملون على ما يقوِّض دعائم الدين باسم الدين. ويمكن القول بكل ثقة: إن التكفيريين الوهابيين والسلفيين يمثلون أكبر جائحة تطل العالم الإسلامي حالياً، وإنّ هذا الوباء هو الذي يقوم بأكثر الاغتيالات في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية.

لقد أساءت الوهابية كثيراً إلى علماء الشيعة والسنة وأهل البيت. وحتى ما قبل ظهور الوهابية كان الشيعة والسنة - رغم الخلافات الموجودة بينهم - يعيشون حياة طبيعية جنباً إلى جنب، ولكن ما إن نجم قرن الوهابية والسلفية، وتمّ تكفير الفرق من أهل السنة والشيعة، حتى شكّل ذلك أكبر عقبة أمام المسلمين. وإنّ أهم ما تقوم به الوهابية حالياً هو تكفير سائر الفرق والمذاهب الإسلامية، في حين لا مكان

للتكفير في الإسلام^(٧٠).

وقد تحدث الشيخ محمد يزبك عن نشاط السلفية في لبنان قائلاً: لم يكن هناك نشاطاً للتكفيريين في لبنان، كما هو الشأن بالنسبة إلى البلدان الإسلامية الأخرى. وكان الشيعة وأهل السنة يعيشون مع بعضهم بسلام، ولم يسمع أحدٌ بكلمة التكفير تجري على لسان شيعيٍّ أو سنيٍّ أبداً. وكان الشيعة يشاركون إخوانهم السنة في مناسباتهم، وكان السنة في المقابل يشاركون الشيعة في مناسباتهم. وقد استمر الواقع على هذا الحال حتى جاءت السلفية والوهابية إلى لبنان، وأخذت تعمل على بثّ الفرقة بين المسلمين. وهذا خطرٌ ماحق يتهدد أصل الإسلام^(٧١).

يرى علماء لبنان أن التحدي الأكبر الماثل أمام الإسلام هو الظاهرة التكفيرية، ويؤكدون على ضرورة محاربة هذه الظاهرة، واستئصال شأفتها^(٧٢). يرى العلماء والمفكرون في لبنان أن مسؤوليتهم الشرعية تفرض عليهم دعوة المواطنين اللبنانيين إلى العمل بالإسلام الصحيح، بعيداً عن جميع أنواع التكفير، وأن يسلكوا نهج القرآن وسنة رسول الله من خلال الوقوف بوجه شبح الاختلاف والفرقة^(٧٣).

يقول الشيخ أحمد قبلان (نجل الشيخ عبد الأمير قبلان)^(٧٤): إنّ كلمة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» هي مقياس الوحدة والألفة بين المسلمين، وهي التي تؤكد على حفظ الأحكام الشرعية في حرمة دماء المسلمين وأعراضهم، ولا تترك أيّ مجال لتبرير القتل والتكفير^(٧٥).

كما ذهب سماحته في إطار مواجهة الفكر التكفيري والسلفي إلى الاعتقاد بأنّ الفقه التكفيري قد تحوّل إلى ثقافة إبادة وقتل وتخريب^(٧٦).

إذا لم يتمّ إصلاح التيار السلفي والوهابي والسيطرة عليه بشكلٍ صحيح فلربما صدر عنه ما هو أشدّ خطراً، وأدّى ذلك إلى تداعيات لا تُحمد عقباه.

وعلى الرغم من أن لبنان في مأمن عن الأفكار التكفيرية؛ بسبب الظروف العقلية والدينية الهامة والجذرية التي مارسها في سياق التقريب بين المذاهب، ولكن لا يستبعد أن يتسلّل الفكر التكفيري؛ بسبب الأنشطة الإعلامية غير المتكافئة، إلى الداخل اللبناني من وراء الحدود أيضاً. لقد تجاوزت الأحداث السورية حدود الأزمة،

وتحوّلت إلى حربٍ شاملة، حلّ فيها الموضوع المذهبي والطائفي محل الموضوع السياسي، حيث واصلت المعارضة المسلّحة نشاطها تحت لواء الوهابية والسلفية. وهذا ما يؤكّده تهديد هذه الجماعات التكفيرية بتفجير حرم السيدة زينب والسيدة رقية في دمشق، وتدنيس مزارات الصحابة في مرج عذراء.

٤- التعقيدات الكلامية، وجهل أتباع المذاهب بالتعاليم المذهبية الأخرى

إن الفرد إذا لم يفهم مسألة ما بشكلٍ صحيحٍ لربما صار بصدد إنكارها، بل ومناصبتها العداء أيضاً، فقد ورد في الحديث: «الناس أعداء ما جهلوا»^(٧٧).

فلو كان لدينا فهمٌ صحيحٌ عن الآخر فإننا عندها لن نخطئ في إصدار الحكم بشأنه، وبشأن معتقداته وأقواله. فإننا نجد - مثلاً - في بعض الكتب التي تتحدّث عن عقائد الفرق، رغم استنادها إلى مصادر تذكرها، أنّها تذكر عن المذاهب الأخرى معتقدات لا أساس لها من الصحة. وعليه يجب أخذ عقائد كلّ فرقةٍ من أصحابها وعلمائها، وعدم الاعتماد في ذلك على نقل الخصوم^(٧٨).

يجب على كلّ عالمٍ من علماء المسلمين أن يبيّن أفكاره بشكلٍ واضح، ومؤيداً بالدليل والبرهان، وعلى الآخرين أن يستمعوا إلى كلامه ورأيه بمنطق العقل، في فضاء علميٍّ بعيدٍ عن التشنُّج والعصبية. يقول العلامة الجعفري: إن البرهان والنور يقود دائماً إلى الوحدة والألفة، لا إلى المعارضة والخلاف^(٧٩).

يقول قائدة الثورة الإسلامية السيد علي الخامنئي: إن عمدة الموانع الماثلة أمام الوحدة الإسلامية ناشئة عن سوء الفهم، وعدم الاطلاع على تعاليم ومعتقدات الآخر. فنحن المسلمون لا علم لنا بتعاليم بعضنا، وكلّ ما نحمله عن الآخر لا يعدو الأوهام. وفي معرض تقييمنا لعقائد الآخرين وأفكارهم نرتكب الكثير من الأخطاء، حيث يخطئ الشيعي في حقّ أخيه السنّي، ويخطئ السنّي في حقّ أخيه الشيعي^(٨٠).

وقد ذكر الشيخ ماهر حمود أسباب الاختلاف بين الشيعة والسنة على النحو التالي: إن لكلٍّ من الشيعة والسنة دليله وحجّته الشرعية على ما يعتقد. ولربما كان لكلٍّ منهما نصيبٌ من الحق؛ بسبب إقامة الحجّة الشرعية، وفي هذه الحالة إن الله سيقبل منهما، وإن كانا على خطأ؛ لأنهما قد وصلا إلى ما وصلا إليه عن طريق

● **التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات**

الاجتهاد والدليل. وعليه لا يمكن الحكم على شخص بأنه سيدخل إلى الجنة أو النار بضررٍ قاطع، رغم أنهما قد يتفاوتان في الدرجة والفضل يوم القيامة^(٨١). إن من الأسباب التي تؤدي إلى سوء التفاهم، وتحوّل الخلاف الاجتهادي إلى نزاع، عبارة عن:

١. وجود الروايات الضعيفة لدى كلا الفريقين، وفي بعض المصادر المعتمدة عندهما.

٢. عدم وجود فتاوى ونصوص واضحة ومستدلة في كلام الفقهاء الشيعة بشأن لعن وسب الصحابة، وشتم السيدة عائشة.

٣. عدم وجود فتاوى ونصوص واضحة بشأن إيمان وإسلام الشيعة (عدم الاعتراف بالمذهب الشيعي بوصفه واحداً من المذاهب الإسلامية).

٤. وجود بعض الفتاوى من المتطرفين من أهل السنة، ومن الشيعة، بتكفير الآخر.

٥. وجود القنوات المختلفة لدى المنتسبين إلى الشيعة والسنة، والتي تنفخ في نار الفتنة الطائفية.

٦. الآثار السلبية على الشيعة؛ بسبب التفجيرات التي يتبناها تنظيم القاعدة، والتي يقوم بها في المناطق الشيعية، وتؤدي إلى استشهاد وجرح الكثير منهم.

٧. استهداف علماء الشيعة من قبل تنظيم القاعدة والسلفيين من أهل السنة، والذي أدى إلى استشهاد الكثير منهم.

٨. العمليات الانتحارية التي يقوم بها بعض السلفية من أهل السنة في المناطق الشيعية من البلدان الإسلامية.

وكما تقدّم أن ذكرنا فإن الكثير من المشاكل والنزاعات المذهبية إنما تعود إلى تعقيدات المسائل الكلامية في المذاهب الإسلامية. وتظهر هذه المشكلة عندما يسعى أتباع كلّ مذهب إلى التمسك بالآراء الشاذة في المذهب الآخر، وبذلك يقع في سوء الفهم. فمثلاً: لو أن الشخص السنّي راجع فقهاء الشيعة في ما يتعلق بمسألة التوسّل أو تحريف القرآن فإنه سيعذر الشيعة في ما يذهبون إليه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشخص الشيعي، فإنه إذا راجع علماء السنة بشأن القول بنظرية عدالة

الصحابة قد يجد لهم عذراً في ما ذهبوا إليه، أو أنه في الحد الأدنى لن يلجأ إلى ممارسات لا تحمد عقباها.

٤- تجاهل المشتركات الكلامية بين المذاهب

إن المشتركات الدينية بين المذاهب الإسلامية تعتبر من أهم المسائل التي تجمع المسلمين في بوتقة الإسلام. فكل المسلمين يؤمنون بأن الله سبحانه وتعالى واحد، وأن محمداً عبده وخاتم رسله، وأن القرآن هو كلام الله الذي نزل على رسوله، وهو المجموع بين الدفتين، ويبدأ بفاتحة الكتاب وينتهي بسورة الناس، وكلنا نصلي إلى قبله واحدة، ونحج إلى بيت الله الحرام. من هنا يجب علينا أن نعذر بعضنا بعضاً في المسائل الخلافية، ونترك تداولها إلى العلماء، وإبعاد العامة - الذين لا يفقهون العلوم الدينية - عنها^(٨٢).

يمكن لتجاهل المشتركات بين المذاهب الإسلامية أن يؤدي إلى الفرقة والاختلاف بين المسلمين، ويمكن لذلك بدوره أن يفضي إلى ضعف وأفول العالم الإسلامي. إن التمسك بالمشتركات الإسلامية هو الخطوة الأولى في إطار إقامة أي ارتباط اجتماعي، قال الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً﴾ (آل عمران: ٦٤).

يعد الاهتمام بالمشتركات في منطق القرآن أمراً عقلانياً، وهكذا الأمر في منطق الأئمة الأطهار أيضاً. وإذا كان هناك من مشتركات بين المسلمين وأهل الكتاب، وقد أمر القرآن بالبناء عليها في إقامة الوثام، فليس هناك من شك في أن المشتركات بين المذاهب الإسلامية أكثر وأشد تأثيراً.

وقد ذهب الشهيد المطهري في ما يتعلق بالمشتركات بين المسلمين إلى القول: إن نقاط الاختلاف بين الفرق والمذاهب ليست بتلك الكثرة التي تحول دون الأخوة الإسلامية بينهم، وإن نقاط الالتقاء والاشتراك من الكثرة والقوة بحيث يمكنها أن توثق عرى الوحدة بينهم^(٨٣).

إن المشتركات الإسلامية التي يؤكد عليها المسلمون في لبنان، ويؤمن بها عامة

المسلمين هناك، عبارة عن:

١. الإيمان بالله الواحد.
٢. الإيمان بنبوّة وخاتميّة رسول الله محمد بن عبد الله.
٣. الإيمان بيوم المعاد والقيامة والميزان والحساب والجنة والنار.
٤. الإيمان بالملائكة والأنبياء، على ما جاء في القرآن الكريم.
٥. الإيمان بالقرآن الكريم كما نزل على رسول الله.
٦. الاعتقاد بأن الأمة في عصر رسول الله كانت خير الأمم، بصريح القرآن الكريم، حيث يقول: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ (آل عمران: ١١٠).
٧. الاعتقاد بالارتباط والعلاقة الوثيقة التي كانت تجمع بين أهل البيت وأصحاب رسول الله.
٨. الإيمان بالمرجعية العلمية والعرفانية والاجتماعية لأهل البيت، ووجوب احترامهم على المسلمين.
٩. احترام خلفاء الإسلام وأصحاب رسول الله.

٤-٦- انتهاك وتدنيّس المقدّسات والقيّم الدينية والمذهبية

إن الإساءة للمقدّسات لا مكان لها في الأديان الإلهية. وإن العقل يدرك قبح هذه الظاهرة. وقد حارب الإسلام - الذي هو خاتم الأديان السماوية، ويؤيّد ما عليه العقل - هذه الظاهرة بشدّة. وفي ذلك يقول الله تبارك وتعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام: ١٠٨). إن هذا النهي القرآني يشمل أيّ فعل من شأنه أن يؤدّي إلى ردّة فعل تطال مقدّسات الإسلام الحنيف والقرآن الكريم، بمعنى أن نهى القرآن عن سبّ الكفار لم يأت من جهة أنهم لا يستحقّون السبّ، بل إن القرآن ليس في وارد الحديث عن استحقاقهم أو عدم استحقاقهم لذلك، وإنما نهى القرآن هذا بصدد بيان أن الكفار يمكنهم أن يقوموا برّدّة فعل؛ نتيجة لجهلهم بالمقام الربوبي. ويمكن تعميم هذا النهي والاستدلال على مقدّسات الآخرين أيضاً، بمعنى أنك إذا لعنت أو شتمت مقدّسات الآخرين قد يحمل ذلك أتباع ذلك المقدّس على شتم ولعن مقدّسات اللاعن الأول. وعندها سيتحمّل اللاعن

الأول تبعات ذلك.

قلّمَا يرتكب المسلمون في لبنان مثل هذه الآفة الاجتماعية، بالقياس إلى المسلمين في البلدان الإسلامية الأخرى، حيث لا تشهد المساجد والحسينيات الشيعية في لبنان إساءةً لمقدّسات أيّ مذهب أو دين باسم التدينّ والمناسبات المذهبية. ولو أن شخصاً شيعياً أو سنياً أساء الأدب بحقّ المقدّسات والقيّم الدينية للآخر فإن فعله هذا لا يُنسب إلى دينٍ أو مذهب خاصّ، وإنما يتحمّل تبعاته ذلك الشخص نفسه، باعتباره شخصاً غير ملتزم بتعاليم الإسلام الحنيف.

وعلى كلّ حال يجب إشاعة هذه الثقافة وتعميمها بين المسلمين، الذين هم أتباع آخر الأديان السماوية؛ باعتبار أن الإساءة إلى المقدّسات والقيّم الدينية والمذهبية لا مكان لها في الشريعة والعقلانية، ويجب على المسلمين أن يتجنّبوا هذه الأفعال المخالفة للشرع والعقل.

٥- حلول ومقترحات

كما تقدّم أن ذكرنا فإن لبنان يتمتّع بالكثير من الظرفيّات التي يمكن لها أن تجعل منه معقلاً للوحدة الإسلامية. وفي المقابل هناك بعض التحدّيات والموانع التي يمكن لها أن تؤدّي إلى اندلاع الحروب الدامية والطاحنة بين المسلمين. ويبدو أن على العلماء المسلمين أن يقوموا بدراسة دقيقة وواسعة وميدانية؛ لتوسيع رقعة ظرفيات الوحدة والتقريب في لبنان، والقضاء على التحدّيات والموانع، أو تحويلها إلى فرص تساعد على التقريب. وفي ما يلي نشير باختصارٍ إلى الحلول التي يمكن لها أن تؤدّي إلى توثيق عرى الاتحاد بين المسلمين، وتعزيز التقريب بينهم، على أمل أن نكون قد أصبنا نجاحاً في أداء الرسالة ونصرة الحقيقة في هذا المجال.

١- خروج الوحدة الإسلامية من الأروقة الضيقة وإطار الشعارات، وتحويلها إلى ثقافة عامّة وسائدة بين عموم المسلمين.

٢- تحكيم الوعي واليقظة في معالجة الخلافات السياسية في لبنان.

٣- القيام بدراسات علمية وتحقيقية في الحوزات العلمية في لبنان في موضوع التقريب والوحدة بين المسلمين.

● التقريب بين المذاهب الإسلامية في لبنان، هموم، عوائق، وتحديات

٤. إقامة حلقات تدعو إلى الوحدة الإسلامية من قِبَل مختلف المسلمين في لبنان.

٥. القيام بدراسات وتحقيقات علمية في إطار المشتركات بين المذاهب

الإسلامية.

المواش

- (١) محمود محمدي عراقي، بازخواني أنديشه مذاهب إسلامي، دوماهنامه پژوهه، مهر وآبان ١٣٨٧، العدد ٣٢: ١٠٧.
- (٢) وهناك ما يقرب من ستة عشر مليون لبناني مغترب في الخارج أيضاً.
- (٣) سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت، لبنان در يك نگاه، طبعة عام ٢٠٠٢م.
- (٤) انظر: محسن عبد الله، اللقاء الروحي الموسع للعلماء الشيعة والسنة في لبنان، بتاريخ: ١٢/نيسان/٢٠١٣م.
- (٥) انظر: مدرار حبال، اللقاء الروحي الموسع للعلماء الشيعة والسنة في لبنان، بتاريخ: ١٢/نيسان/٢٠١٣م.
- (٦) حسين علي مصطفى، التعايش بين المذاهب: ٢٢، دار المللك، ط١، بيروت، ٢٠١٠م.
- (٧) المصدر السابق: ٢٣.
- (٨) انظر: محمد حسين فضل الله، مكتب العلامة محمد حسين فضل الله، حارة حريك، القسم الإعلامي، قسم الأرشيف، المصدر: إسلام أون لاين، بتاريخ: ١٠/٩/٢٠٠٨م، رقم الأرشيف: ٠٤٧٣٨٥.
- (٩) حسين علي مصطفى، التعايش بين المذاهب: ٣٣.
- (١٠) المصدر السابق: ٣٥.
- (١١) انظر: محمد حسين فضل الله، خطب صلاة الجمعة، مسجد الإمامين الحسين، حارة حريك، بيروت، بتاريخ: ٢٧/تشرين الأول/٢٠٠٦م.
- (١٢) انظر: سيد علي فضل الله، وكالة أنباء رسا، ١٣٩١هـ.ش (http://www.rasanews.ir).
- (١٣) انظر: عفيف النابلسي، تحديات الوحدة وثقافة الحوار: ١٥، دار إيوان، ط١، بيروت، ٢٠١٢م.
- (١٤) انظر: المصدر السابق: ٢٦.
- (١٥) انظر: المصدر السابق: ٢٨.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٣٩.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٦٣.
- (١٨) انظر: السيد عباس الموسوي، الوحدة الإسلامية، دور وتحديات: ١٢، مركز دراسات الوحدة الإسلامية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.
- (١٩) انظر: العلامة السيد جعفر مرتضى العاملي، مختصر مفيد - أسئلة وأجوبة في الدين والعقيدة ٩: ٦٨، السؤال رقم ٧٠٦، المركز الإسلامي للدراسات، ط١، ٢٠٠٤م. (بتصرف).
- (٢٠) انظر: المصدر نفسه. (بتصرف).
- (٢١) انظر: محمد حسين فضل الله، مكتب العلامة محمد حسين فضل الله، حارة حريك، القسم الإعلامي، قسم الأرشيف، المصدر: إسلام أون لاين، بتاريخ: ١٠/٩/٢٠٠٨م، رقم الأرشيف: ٠٤٧٣٨٥.

- (بتصرف).
- (٢٢) انظر: المصدر نفسه. (بتصرف).
- (٢٣) انظر: حسن عبد الله، اللقاء الروحي الموسع للعلماء الشيعة والسنة في لبنان، بتاريخ: ١٢/نيسان/٢٠١٣م.
- (٢٤) انظر: علي بن محمد القصيبي، ربحت الصحابة ولم أخسر آل البيت، ط١، عام ١٤٢٦هـ.
- (٢٥) انظر: دياب المهداوي، الإصابة في مختصر فقه أهل البيت والصحابة: ٩، مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان.
- (٢٦) انظر: سيد جعفر مرتضى (<http://www.qudsonline.ir>).
- (٢٧) انظر: المصدر السابق.
- (٢٨) الدكتور عبد الله الحلاق من العلماء والمفكرين في لبنان. وهو خطيب وإمام جمعة صيدا. وكان مديراً لدراسات الوحدة الإسلامية في بيروت، وعضو الهيئة العلمية لمجلة الوحدة الإسلامية.
- (٢٩) انظر: عبد الله الحلاق، الوحدة الإسلامية في رحاب الحج وحياة الإمام الصادق: ١٠٨، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان، وممثلة الجمهورية الإسلامية في إيران، ط١، بيروت، ٢٠١١م.
- (٣٠) الشيخ مصطفى ملص من علماء أهل السنة، ورئيس تجمع الاتحاد الوطني في لبنان.
- (٣١) الشيخ بلال سعيد شعبان، السكرتير العام لحركة التوحيد الإسلامي في لبنان، عضو الهيئة المركزية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، وعضو المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، وإمام وخطيب مسجد التوبة في طرابلس.
- (٣٢) بلال شعبان، حوار في مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان، بيروت، بتاريخ: ٩/نيسان/٢٠١٣م.
- (٣٣) أحمد القطان (<http://www.iran.ir>).
- (٣٤) الشيخ ماهر حمود، من مؤسسي الجماعة الإسلامية في صيدا، ومركز تجمع علماء المسلمين. وهو حالياً يشغل منصب إمام مسجد القدس في صيدا.
- (٣٥) انظر: ماهر حمود، حوارات حيوية: ٤٦، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث في لبنان، بيروت، ٢٠١٠م.
- (٣٦) انظر: دياب المهداوي، الإصابة في مختصر فقه أهل البيت والصحابة، مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان.
- (٣٧) عضو مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان، وإمام مسجد إبراهيم في مدينة صيدا اللبنانية.
- (٣٨) انظر: خبر غزاري تقريب (<http://www.taghribnews.com>).
- (٣٩) محمد إبراهيم هلال، الصراع مع العدو الصهيوني والموقف الشرعي من احتلال فلسطين، مؤتمر علماء الإسلام - إنقاذ القدس ونصرة الشعب الفلسطيني تكليف شرعي وواجب جهادي، نشر تجمع علماء المسلمين في لبنان، ط١، ٢٠٠٣م.

- (٤٠) أحمد قبلان، اللقاء الروحي الموسع للعلماء الشيعة والسنة في لبنان، بتاريخ: ١٢/نيسان/٢٠١٣م.
- (٤١) علي ياسين، اللقاء الروحي الموسع للعلماء الشيعة والسنة في لبنان، بتاريخ: ١٢/نيسان/٢٠١٣م.
- (٤٢) انظر: سيد علي فضل الله، خبر گزارني رسا، ١٣٩١، (<http://www.Rasanews.ir>).
- (٤٣) انظر: أحمد القطان (<http://www.irna.ir>).
- (٤٤) وليد جنبلاط، ولد عام ١٩٤٩م، رئيس الحزب الاشتراكي التقدمي في لبنان، وأحد قادة الدروز السياسيين في لبنان.
- (٤٥) وليد جنبلاط (<http://www.asnoor.ir>).
- (٤٦) انظر: المصدر السابق.
- (٤٧) رضوان السيد، لقاء في بيروت، لبنان، بتاريخ: ٢٥/آذار/٢٠١٣م.
- (٤٨) الصحيح أن الرواية الشيعية تحدد اليوم السابع عشر من شهر ربيع الأول يوماً لولادة الرسول الأعظم، بينما يذهب المشهور من أهل السنة إلى تحديد يوم ولادة الرسول في الثاني عشر من الشهر ذاته. وهناك رواية تحدد اليوم الثاني، ورواية تحدد اليوم الثامن، من شهر ربيع الأول، يذكرهما ابن واضح اليعقوبي في تاريخه، ولم أجد من قال باليوم العاشر من ربيع الأول. (المعرب).
- (٤٩) علي خازم، تجمع علماء المسلمين في لبنان - تجربة ونموذج: ١٨، دار الغربية، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٥٠) انظر: المصدر السابق: ٧١.
- (٥١) تقدّم أن ذكرنا أنه ليس هناك من يحدد اليوم العاشر من ربيع الأول مولداً لرسول الله. (المعرب).
- (٥٢) نعيم قاسم، حوار في مبنى نواب حزب الله في بيروت، لبنان، بتاريخ: ٢١/آذار/٢٠١٣م.
- (٥٣) انظر: المصدر السابق.
- (٥٤) علي خازم، تجمع علماء المسلمين في لبنان - تجربة ونموذج: ٢٣، دار الغربية، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٥٥) أعضاء الهيئة المركزية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، أُجري الحوار في مركز تجمع علماء المسلمين في بيروت، لبنان، عام ٢٠١٣م.
- (٥٦) الشيخ محمد الزعبي من علماء لبنان، وعضو في هيئة الأمناء في حركة التوحيد الإسلامي في لبنان.
- (٥٧) انظر: محمد الزعبي، الفتنة المذهبية اسباب وآليات المواجهة: ٢٣، مركز دراسات الوحدة الإسلامية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، ط١، ٢٠١١م.
- (٥٨) عبد الله الحلاق، الوحدة الإسلامية في رحاب الحج وحياة الإمام الصادق: ٢٧، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، مركز تجمع علماء المسلمين في لبنان، وممثلة الجمهورية الإسلامية في إيران، ط١، بيروت، ٢٠١١م.

- (٥٩) الدكتور محسن صالح، مختص وأستاذ الفلسفة في جامعة لبنان.
- (٦٠) انظر: محسن صالح، الفتنة المذهبية أسباب وآليات المواجهة: ١٠٦، مركز دراسات الوحدة الإسلامية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، ط ١، ٢٠١١م.
- (٦١) انظر: عاطف موسوي، مجلة حضور، خريف ١٣٨٦هـ.ش، العدد ٦٢: ٢١٠.
- (٦٢) عبد الله الحلاق، حوارات حيوية: ٢٨، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث في بيروت، لبنان، ٢٠١٠م.
- (٦٣) عبد الناصر جبيري، حوار في مركز جمعية الوحدة الإسلامية في بيروت، لبنان، بتاريخ: ١٤/آذار/٢٠١٣.
- (٦٤) السيد عباس الموسوي، الوحدة الإسلامية، دور وتحديات: ١٢، مركز دراسات الوحدة الإسلامية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م.
- (٦٥) انظر: سيد علي فضل الله، خطب صلاة الجمعة، مسجد الإمامين الحسين، الضاحية، بيروت، بتاريخ: ٢٩/آذار/٢٠١٣م.
- (٦٦) انظر: سيد علي فضل الله، وكالة أنباء رسا، ١٣٩١هـ.ش (<http://www.rasanews.ir>).
- (٦٧) عبد الناصر جبيري، حوارات حيوية: ٧٧، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث في بيروت، لبنان، ٢٠١٠م.
- (٦٨) نعيم قاسم، حوار في مبنى نواب حزب الله في بيروت، لبنان، بتاريخ: ٢١/آذار/٢٠١٣م.
- (٦٩) رضوان السيد، لقاء في بيروت، لبنان، بتاريخ: ٢٥/آذار/٢٠١٣م.
- (٧٠) انظر: نيك زاد طهراني، علي أكبر، بازخواني تكفير وتكفير كرائي در إسلام، نواي قلم، قم، ١٣٨٨هـ.ش.
- (٧١) محمد يزبك، حوار في بيروت، لبنان، بتاريخ: ٢١/آذار/٢٠١٣م.
- (٧٢) حسن عبد الله، اللقاء الروحي الموسع للعلماء الشيعة والسنة في لبنان، بتاريخ: ١٢/نيسان/٢٠١٣م.
- (٧٣) انظر: المصدر السابق.
- (٧٤) رئيس المجلس الشيعي الأعلى في لبنان.
- (٧٥) أحمد قبلان، خطب صلاة الجمعة، بتاريخ: ٢٩/آذار/٢٠١٣م.
- (٧٦) انظر: المصدر السابق.
- (٧٧) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢١٩، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، ١٤٠٤.
- (٧٨) السيد عباس الموسوي، الوحدة الإسلامية، دور وتحديات: ١٢، مركز دراسات الوحدة الإسلامية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، ط ١، ٢٠٠٩م.
- (٧٩) محمد سعيد معز الدين، منشور همبستگي (كزيده سخنراني هاي دومين وسومين وجهارمين كنفرانس بين المللي وحدت إسلامي)، ط ١، ١٣٧٦هـ.ش.

-
- (٨٠) السيد علي الخامنئي، كلمته في لقاء المسؤولين في الدولة، بتاريخ: ١٧/فروردين/١٣٨٦هـ.ش.
- (٨١) ماهر حمود، حوارات حيوية: ٥٠، مؤسسة الفكر الإسلامي المعاصر للدراسات والبحوث، بيروت/لبنان، ٢٠١٠م.
- (٨٢) انظر: السيد عباس الموسوي، الوحدة الإسلامية، دور وتحديات: ١٢، مركز دراسات الوحدة الإسلامية لتجمع علماء المسلمين في لبنان، ط١، ٢٠٠٩م.
- (٨٣) انظر: موسى حميد جاويد، اتحاد إسلامي در آثار شهيد آية الله مطهري، انتشارات صدرا، ط٢، طهران، ١٣٨٦هـ.ش.

معالجة منهجية لحديث « لا نورث »

. القسم الثالث .

د. الشيخ خالد الغفوري^(*)

البحث الخامس: في معارضة الحديث

١-المعارضة مع بعض الأحاديث

أ. لقد ادّعي وجود المعارض لما رواه أبو بكر. ومن ذلك: ما رواه أبو بكر أحمد بن عبد العزيز الجوهري البصري بطريق أبي الطفيل قال: أرسلت فاطمة إلى أبي بكر: «أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله؟» قال: بل أهله، قالت: «فما بال سهم رسول الله ﷺ؟»، قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله أطعم نبيه طعمة، ثم قبضه وجعله للذي يقوم بعده، فولّيت أنا بعده على أن أردّه على المسلمين^(١).

وقد اشتمل هذا الحديث على أمرين:

الأول: هو اعتراف أبي بكر صريحاً بأن النبي ﷺ موروث يرثه أهله.

والقاعدة المتبعة في الأخبار المتعارضة هي الرجوع إلى المرجّحات، التي منها موافقة الكتاب. وعليه يكون الخبر الثاني مقدماً.

الثاني: إنّ صرفه إرث النبي ﷺ على المسلمين كان استتباطاً من قول رسول الله ﷺ: «إنّ الله أطعم نبيه طعمة» أن يُجرى رسول الله ﷺ عند وفاته مجرى ذلك النبي^(٢). فلم يثبت كونه خبراً، وإنّما هو اجتهاد في فهم كلام النبي ﷺ.

ب . كما رُوي عن النبي ﷺ قوله: «ما تركت بعد نفقة نسائي ومؤونة عيالي

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلمية، وعضو الهيئة العلمية لجامعة المصطفى ﷺ العالمية، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت ﷺ. من العراق.

[عاملي] فهو صدقة»^(٣). ففي هذا الحديث تصريح بعدم كون جميع تركة النبي ﷺ صدقة، بل استثنى منها نفقة نسائه ومؤونة عياله. ومما لا يخفى على ذي مسكة المعارضة بين مفاد هذا الحديث وحديث «إننا معاشر الأنبياء لا نورث». وقد يقال بإمكانية الجمع بينهما بالتخصيص، إلا أنّ دعوى التخصيص هنا غير مقبولة؛ لأنّ لسان الحديث الأول لسان قاطع يبيّن استثناء النبي ﷺ من حكم الإرث، وصيرورة المال المتروك صدقة، فيكون آيياً عن التخصيص. وبعبارة أخرى: لو كان التعبير: (ما تركنا صدقة) ونحوه فقط، من دون قول: (لا نورث)، لأمكن قبول دعوى التخصيص. فهنا تنافٍ جليّ بين المفادين؛ فإنّ الحديث الثاني يثبت التوريث بمقدار نفقة العيال ومؤونتهم. ولو تنزّلنا وقلنا بإمكانية التخصيص فهذا معناه استثناء نفقة نساء النبي ﷺ ومؤونة عياله مهما بلغت مع كثرتهم^(٤). وهو غير معلوم من ناحية المقدار بصورة دقيقة. ومن المحتمل قوياً إرادة النفقة والمؤونة مدى الحياة، ومقتضى ذلك استثناء لمبلغ معتدّ به، وهذا لا يتلاءم مع نفي التوريث عن أموال النبي ﷺ. ومع الإغماض عمّا تقدّم فإنّ عدم التوريث يستلزم عدم وصول أمواله ﷺ إلى ورثته، وعدم انتفاعهم بها مطلقاً، ولو بمقدار يسير. فحتّى لو ادّعى قلة المؤونة فالتنازع مستحکم. مضافاً إلى عدم معلومية مقدار المؤونة إلّا بعد انقراض عياله كافّة، وقبل ذلك لا يُمكن جعل أموال النبي ﷺ صدقة، بل تكون أمواله مجمّدة خلال هذه المدّة الطويلة حتّى يتبيّن الحال. وهي نتيجةٌ عجيبَةٌ! ولا أظنّ أحداً يلتزم بها، ولم يعمل بذلك أحدٌ من الخلفاء.

٢- المعارضة مع الكتاب

أ. اعلم أنّه لا خلاف بين المسلمين في تخصيص عموم الكتاب بالخبر المتواتر؛ نظراً لكون أحد مجالات السنّة هو تصديّها لشرح وبيان الكتاب، وتفصيل ما جاء به من تشريعات وأحكام. وليس هناك ما يمنع من تخصيص الكتاب بها ما دام المخصّص بمنزلة القرينة الكاشفة عن المراد من العامّ. والظاهر أنّه بهذا المقدار موضع

اتفاق المسلمين، ولذلك أرسلوا إرسال المسلمات إمكان تخصيص الكتاب بما تواتر من السنة.

ولكن موضع الخلاف في السنة التي تثبت بخبر الواحد، فهناك ثلاثة آراء:
الأول: عدم جواز ذلك مطلقاً، مهما كانت درجة الصحة في الخبر؛ لأن الكتاب قطعي، وخبر الواحد ظني.

الثاني: جواز ذلك مطلقاً، وأن خبر الواحد يخصص عام الكتاب كما يخصص المتواتر. وهذا ما عليه الجمهور^(٥).

الثالث: التفصيل بين أن يكون العام الكتابي قد خصص من قبل قطعي، حتى صار بذلك التخصيص ظنياً، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد، وبين ما لم يخصص فلا يصح. وهذا ما اختاره الحنفية^(٦).

وما يُقال عن التخصيص يُقال عن التقييد بأخبار الأحاد لمطلقات الكتاب، والحديث فيهما واحد.

ومن هنا اتضح الموقف تجاه حديث «لا نورث»:

- فبناءً على الرأي الأول لا يصح أن يكون الحديث مخصصاً لآيات الإرث. وقد مرّ عليك أن دلالة الحديث غير قطعية، بل هي على أحسن التقادير تكون محتملة. وكذلك فإن السند ليس قطعياً، إن سلمنا صحته، وأغمضنا عما يعارضه، ولا سيما أنه قد أنكره كثير من الصحابة، ولم يُرو إلا عن واحدٍ مع التهمة^(٧).

وعليه فلا يمكن الجمع بينه وبين آيات الإرث، ويقع التعارض حينئذٍ، ويكون التقديم للكتاب؛ لكونه قطعياً، على الحديث؛ لكونه ظنياً.

- وأما بناءً على الرأي الثالث - وهو مختار الحنفية - فحيث إن العام الكتابي لم يخصص من قبل قطعي فذلك لا يصح أن يكون الحديث مخصصاً لآيات الإرث، بل سيأتي بيان أن لسان آيات الإرث لسان حاسم وقاطع.

قد يُقال: إنه بناءً على الرأي الثاني يمكن أن يكون الحديث مخصصاً لآيات الإرث.

إلا أن ذلك لا يصح؛ لكون دعوى التخصيص إنما تكون مقبولة فيما لو كانت دلالة الدليل العام القرآني من باب الظهور، لا فيما إذا كانت دلالة الدليل القرآني

نصاً في الحكم. ففي مثل هذه الحالة لا شك في أن العموم الكتابي مما لا يقبل التخصيص؛ لكونه نصاً في مدلوله لا يحتمل الخلاف، ولا يتقبل قرينة عليه، فيتعين القول بإسقاط الخبر وتكذيبه؛ لاستحالة صدور التناقض من الشارع. وحيث إن الكتاب مقطوع الصدور ومقطوع الدلالة فلا بد أن يكون الكذب منسوباً إلى الخبر، ويتعين لذلك طرحه.

ب - يضاف إلى ذلك أنه في خصوص المقام ليست المعارضة بين حديث وآية واحدة، حتى تحل المشكلة من خلال اللجوء إلى قاعدة تخصيص العام، أو قاعدة تقييد المطلق، بل المعارضة هنا بين الحديث وبين آيات عديدة، تبلغ ستاً، وتشتمل على أحكام كثيرة جداً.

قال النراقي: «لا شك أن التخصيص خلاف الأصل، لا يصار إلى أكثره مع إمكان أقله»^(٨).

وبيان ذلك: إنه يمكن تعميم النكته التي ذكرها، من كون التخصيص خلاف الأصل، لما إذا كان نفي حكم يقتضي ارتكاب التخصيص في جميع أدلة ذلك الحكم، وإثباته يقتضيه في بعضها، فهنا يقدم الثاني. فكيف إذا دار الأمر بين التخصيص لجميع الأدلة وبين عدم تخصيص شيء منها؟ إذ لا ريب حينئذ من تقديم الثاني، وعدم ارتكاب التخصيص بالمرّة.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ حيث إن نفي إرث النبي ﷺ يستلزم ارتكاب التخصيص لجميع أدلة الإرث كتاباً وسنة، وإثباته لا يستلزم ارتكاب التخصيص لدليل واحد.

ج - لقد تنوعت آيات الإرث في كيفية الدلالة على ما تضمنته من أحكام:

١ - فبعضها دلّت على الحكم بدلالة العموم، من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ (النساء: ٣٣)؛ فإنّ (كل) من أدوات العموم، وقوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ...﴾ (النساء: ٧)؛ فإنّ المعروف أنّ الجمع المحلّى بالآلف واللام يدلّ على العموم، وكذلك قوله: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ﴾ (الأحزاب: ٦)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا

بَأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا... ♦ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ... وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿ (الأنفال: ٧٢ - ٧٥).

٢. وبعض الآيات دلّت على الحكم بدلالة الإطلاق، من قبيل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...﴾ (النساء: ١١)، وقوله: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ... وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَالْأَلَةِ أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ...﴾ (النساء: ١٢)، وقوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦).
د - إن لسان بعض آيات الارث - بل كلّها - ليس فقط لسان بيان للحكم الشرعي، بل ورد فيه بعض الخصوصيات التي تجعلنا لا نتقبل الاستثناءات بسرعة، ومنها:

١- البيان التامّ للحكم من خلال التصريح به، والتتصيص عليه، وذكره مفصلاً، وعدم الاكتفاء بالتعويل على ظهور اللفظ، من قبيل: قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نِصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نِصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نِصِيباً مَّفْرُوضاً﴾ (النساء: ٧).

ففي هذه الآية نرى أنّ القرآن الكريم لم يكتفِ ببيان أنّ لكلّ من الرجال والنساء نصيب من التركة، بل فصلّ وبين حكم كلّ من صنفي الورثة، كلاً على حدة، وهم الرجال والنساء، فقال: ﴿لِلرِّجَالِ نِصِيبٌ... وَلِلنِّسَاءِ نِصِيبٌ﴾. هذا أولاً.
وثانياً: إنّ المراد من ذكر الرجال والنساء: الذكور والإناث، فيكون تشريع الارث شاملاً للجميع، وأنّه قانون عامّ للأقرباء كافّة، كقوله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ﴾ (النساء: ٣٣). والفرق بينهما هو بالإجمال والتفصيل. ومن أجل قطع دابر الشكّ لم يقتصر الشارع على البيان العامّ، فأردفه بهذا التفصيل.

وثالثاً: كرّر ذكر المورث والموروث، ولم يكتفِ ببيانه في الجملة الأولى، فأعاد الفقرة مرتين، فقال: ﴿مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ... مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ

وَالْأَقْرَبُونَ﴿﴾.

ورابعاً: أتبع ذلك البيان بالتصريح بشمول الحكم لكل مالٍ متروك، سواء أكان قليلاً أم كثيراً: ﴿مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ﴾.

وخامساً: التأكيد على أَنَّ لكلِّ وارث من هؤلاء نصيباً معيناً لا يمكن التلاعب فيه. ومن الواضح أَنَّ هذا التعيين هو من قِبَلِ الله تعالى: ﴿نُصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾.

وهكذا الحال بالنسبة لسائر الآيات، فإنَّ كلَّ واحدة منها اشتملت على بعض الخصائص البيانية التي تتم عن ثبات أحكام الإرث، وكونها من الأحكام المهمة جداً بنظر الشارع، وأنها من الأحكام الشاملة للجميع دون استثناء.

٢. الاعتناء بشأن أحكام الإرث من حيث عدم الاكتفاء ببيانها على الإجمال، بل ذكرها بصورة تفصيلية، فبيّن مقادير السهام وأصحابها وحالاتهم المختلفة، كحالات الأب مع الولد ومع عدمه، وحالات الأم مع الولد ومع عدمه، ومع الإخوة ومع عدمهم، وحالات الإخوة من كونهم للأب أو للأم، وحالات الورثة من ناحية الانفراد والتعدد، إلى غير ذلك من التفاصيل التي لم ترد في أيِّ حكمٍ آخر سوى الإرث، ممّا يدعو إلى استبعاد التخصيصات والتقييدات ومحدوديتها، بخلاف غير الإرث من الأحكام الحافلة بورودها عليها، بل لولاها لما أمكن الاكتفاء بالعمومات والمطلقات، كما هو الحال بالنسبة للصلاة أو الزكاة، اللتين لم يفصل القرآن في بيان أحكامهما.

٣. تصدّي القرآن لبيان أحكام الإرث، والتصريح بأنّها مشرعة من قبل الله سبحانه. فعلى الرغم من أَنَّ جميع الأحكام الشرعية هي أحكام إلهية، سواء أكانت مبينة في الكتاب العزيز أو السنة الشريفة، إلّا أنّنا نجد في هذه الآية التأكيد على أَنَّ أحكام الإرث هذه صادرة ومبينة من قِبَلِ الله تعالى، وأنها مثبتة عند الله، كما نرى ذلك في التعبيرات التالية: ﴿نُصِيبًا مَّفْرُوضًا﴾ (النساء: ٧)، ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ... فَرِيشَةً مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١١)، ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ (الأحزاب: ٦)، ﴿فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٧٥)، ﴿وَلَكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ... وَصِيَّةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النساء: ١٢).

بل تأمل قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ... يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء: ١٧٦)، حيث كان السؤال موجهاً للنبي ﷺ، إلا أن الحق جلّ وعلا تصدى للإجابة، ولم يكتف بذلك، بل صرح بأن الله هو الذي يبين ذلك بأقصى درجات البيان والتوضيح؛ كي لا يبتلى المكلفون بأي غموض وتخبّط.

٤. التأكيد على تطبيق أحكام الإرث، والترغيب في ذلك، والتحذير والتهديد من عدم إجرائها. لاحظ قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (النساء: ١٣ - ١٤)، وقوله: ﴿... فَأَتَوْهُمْ نَصِيبُهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ (النساء: ٣٣).

فأنت إذا لاحظت هذه الآيات بدقة، وأنعمت النظر فيها، تجدها دالة بوضوح من خلال تعابيرها المختلفة على أن هذه الأحكام ثابتة في كتاب الله العزيز، لا تتغير بنسخ أو بتخصيص أو تقييد؛ حيث إن وصف أحكام الإرث بأنها في كتاب الله، وأنها مسطورة فيه، وأنها فريضة من الله، وترغيب الممثل لها بالجنة، وتهديد المخالف لها بالعذاب، كل ذلك يدلّ على ثبات أحكام الإرث، وعدم تغييرها بأيّ نحو من أنحاء التغيير.

هـ - إن تخصيص العام أو تقييد المطلق تارة يكون بذكر عنوان لحالة، كالاضطراب والحر والضرر ونحو ذلك، وهذا أمر عقلائي ومتعارف في التشريعات عموماً؛ وأخرى يكون باستثناء فرد وشخص بعنوانه الخاص، وهذا النحو غير متعارف ونادر، ولا سيما إذا كان بنحو تخصيص العموم؛ فإنه يكون أكثر استبعاداً من تقييد المطلق.

و - في حال دعت الحاجة إلى استثناء فرد بحكم فهذا لا بدّ من بيان الاستثناء بشكل واضح ومتناسب مع خطورة مثل ذلك، كأن يتكرّر البيان من قبل النبي ﷺ حتى يشيع عرفاً، أو يكون هذا الاستثناء وارداً في الكتاب نفسه؛ كي لا يبقى مجال للوسوسة أو الشك في ذلك، كما تصدى القرآن لبيان حكم زواج النبي ﷺ.

ز - إنَّ الاستثناءات التي وردت في القرآن للنبي ﷺ جاءت في قبال المطلقات، فهي مقيدات لها، وليست مخصصة لعموم من العمومات، هذا من جانب؛ ومن جانب آخر فيها تعليل، كإباحة الزواج له بأكثر من أربع، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِن وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَكْبِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لَكَ لَا يَكُونُ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٠).

وأما آيات الإرث فقد تقدّم أنّ بعضها عامٌ وصريح في بيان الإرث وأحكامه.
ح - لقد وردت بعض الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ، ولكن ليست من باب تخصيص العام، بل ولا حتى من باب تقييد المطلق، بل هي إضافة بعض الأحكام المشرعة، كتكليفه بقيام الليل.

ط - إنّ هذه الأحكام الخاصة - والتي تسمى باختصاصات النبي ﷺ - معدودة ومحدودة، وهي إمّا معللة؛ أو يكون وجه الحكمة فيها واضحاً لا يفترق إلى التحليل والتدقيق العقلي. ولم يتّضح لنا وجه الحكمة في استثناء النبي ﷺ من الإرث.
ولو قيل: إنّ الحكمة هي ما أشار إليه من أنّ الأنبياء ﷺ يورثون العلم والحكمة.

فالجواب: إنّ هذه القرينة تضرّ بالمدعى كما تقدّم، وتجعلنا نحمل الكلام على إرادة الأمور المعنوية والأخلاقية، لا التشريع، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فسوف يدلّ الحديث على أنّ ورثة النبي ﷺ أعلم من غيرهم، وأكثر فقهاً وفهماً وحكمة، وحينئذٍ فقولهم هو المتّبع.

ي - إنّ الاستثناء هنا يستبطن دعوى كبيرة وخطيرة، وهي وجود قاعدة كئيّة تشمل جميع الأنبياء ﷺ في كونهم مستثنىين من أحكام الإرث.

وفي مثل هذه الحالة لا بدّ من تبين هذه القاعدة في نفسها بشكل واضح؛ لأهميتها، حتى لو لم تكن على سبيل التخصيص.

ك - إنّ هذا الاستثناء وإن كان منصباً على النبي ﷺ، ولكنه في واقعه يترشح

إلى ورثته، فالاستثناء يصيبهم ويفوت عليهم نفعاً. فهذه ليست من خصائص الأنبياء ﷺ، بل من خصائص ورثتهم. ثم إنَّ المترقّب من الشريعة التي تتّسم بالسماحة والرحمة من جهة، ومن جهة أخرى احتراماً وتشريفاً للنبي ﷺ وورثته وأهل بيته ﷺ، أن تعوّضهم عمّا فات، فإن لم يعطوا امتيازاً أكثر من الآخرين فلا يكونوا أدون منهم، بحيث يُحرّمون من نصيبهم من الإرث، دون تعويض ولو تقريبي، كما في حرمانهم من الصدقة التي عوّضوا عنها بالخمُس.

هذا، مضافاً إلى أنّ النبي ﷺ نفسه لم يُمنع من إرث أقاربه وأمه وأبيه، بل ورث منهما أموالاً، كما يذكره المؤرّخون، فلم يكن وارثاً لغيره ولا يورث غيره؟
ل - إنّ الفقهاء من مختلف مذاهبهم الإسلامية لم يذكروا في بحوثهم وفي كتبهم الفقهية النبوة ضمن موانع الإرث، ولم يشيروا لذلك، إلّا ما حكاه الشرييني عن بعض لم يُسمّه^(٩).

وقد يُقال: إنّ عدم ذكرهم ذلك لا يعني الرفض، ما داموا ذكروه في بحوثهم التفسيرية، ولا سيّما مع عدم كونه مسألة مبتلى بها الآن، وإنّما هي قضية ترتبط بورثته ﷺ سابقاً.

والجواب:

١- إنّ عدم ذكرهم ذلك في البحوث الفقهية إنّ لم يُعدّ دليلاً فلا أقلّ من كونه منبهاً على أنّ ذلك ليس مرتكزاً في الذهنية الفقهية، بحسب صناعة الاستنباط وآلياته.

٢- لقد تعرّض الفقهاء إلى مسائل جزئية جداً، وليست محلاً للابتلاء؛ إمّا لانقراض موضوعها وتبدّله؛ وإمّا لكون المسألة افتراضية ولا موضوع لها بالخارج أصلاً. ومسألة إرث النبي ﷺ ليست أقلّ شأنًا ممّا ذكروه.

٣- إنّ مسألة إرث النبي ﷺ مسألة مبتلى بها إلى الآن؛ باعتبار أنّ الملكية والحق لا ييطان بمرور الزمان، وبسبب التقادم، فمن الممكن لذريّته ﷺ الموجودين في عصرنا أو في العصور التالية أن يطالبوا بحقهم فيما لو كان لهم حقّ واقعاً.

٤- إنّ مسألة إرث النبي ﷺ من المسائل التي كانت مثاراً للجدل الحادّ بين المذاهب الإسلامية من الناحية النظرية، وهذا ما يقتضي التعرّض لها نفيّاً أو إثباتاً.

٥. ثمَّ إنّ موانع الإرث جميعاً، سواء المتَّفَق عليها أو المختلف فيها، لو حلَّلناها لرأيناها تشكُّل نقطة ضعف في العلاقة بين المورث والمورث، كالقتل والكفر، أو لورود علاقةٍ أخرى أقوى تضعف من علاقة القرابة، كالرقِّ الذي يمنع الإرث؛ لكون الملك درجة قويّة من الارتباط تجعل الرقيق تابعاً لمالكه تبعيّة خالصة، وليس فيها مراعاة لما للرقيق من علاقات قُربية أو زوجية أو غيرها، وبالنتيجة فإنَّ الاسترقاق يؤدّي إلى ضعف العلاقة القُربية بين الأقارب.

والنبوّة ليست كذلك قطعاً، بل هي تزيد من قوّة العلاقة القُربية، وتُضفي عليها قدسيّة وكرامة واحتراماً.

٣- عمل الصحابة

أ. لقد نقل المؤرِّخون أنّ أبا بكر قد ورث بعضاً من أموال رسول الله ﷺ. فقد روي أنّه دفع عمامة وسيف وبغلة رسول الله ﷺ لعليّ عليه السلام. كما نقل قاضي القضاة عن أبي عليّ أنّ أبا بكر بعد أن اختلف عنده عليّ والعباس في إرث رسول الله ﷺ دفعه إلى عليّ عليه السلام^(١٠).

ب. لقد أوصى أبو بكر أن يُدفن إلى جوار رسول الله ﷺ، ولم يذكر أنّه استأذن المسلمين في ذلك. وعدم الاستئذان كاشفٌ عن عدم كون أموال النبي ﷺ صدقة. وهذا لا ينسجم مع ما رواه من كون تركّة النبي ﷺ صدقة مشتركة بين المسلمين عامّة^(١١).

٣. ولا ننسى أنّ أبا بكر أوصى^(١٢) أن يدفن إلى جوار رسول الله ﷺ، ولا يصحّ ذلك إلّا إذا كان قد عدل عن اعتبار روايته مدركاً قانونياً في الموضوع، واستأذن ابنه في أن يدفن في ما ورثته من أرض الحجرة. إذا كان للزوجة نصيبٌ في الأرض، وكان نصيب عائشة يسع ذلك.. ولو كان يرى أنّ تركّة النبي ﷺ صدقة مشتركة بين المسلمين عامّة للزّمة الاستئذان منهم. وهب أنّ البالغين قد أجازوا ذلك فكيف بالأطفال والقاصرين ممّن كانوا في ذلك الحين؟

٤. ونحن نعلم أيضاً أنّ الخليفة لم ينتزع من نساء النبي ﷺ بيوتهنّ ومساكنهنّ التي كنّ يسكنن فيها في حياة رسول الله ﷺ، فما عساه أن يكون سبب التفريق

الذي أنتج انتزاع فدك من الزهراء، وتخصيص حاصلاتها للمصالح العامة، وإبقاء بيوت نساء النبي ﷺ لهنّ يتصرفن فيها كما يتصرف المالك في ماله، حتى تُستأذن عائشة في الدفن في حجرتها؟ أكان الحكم بعدم التوريث مختصاً ببضعة النبي ﷺ، أو إنّ بيوت الزوجات كانت نحلة لهنّ؟ فلنا أن نستفهم عما أثبت ذلك عند الخليفة، ولم تقم بينة عليه، ولا ادّعته واحدة منهنّ. وليست حيازتهنّ للبيوت في زمان رسول الله ﷺ شاهداً على ملكيتهنّ لها؛ لأنها ليست حيازة استقلالية، بل من شؤون حيازة النبي ﷺ، ككل زوجة بالنسبة إلى زوجها.

كما أنّ نسبة البيوت إليهنّ في الآية الكريمة: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ (الأحزاب: ٣٣) لا يدلّ على ذلك؛ لأنّ الإضافة يكفي في صحّتها أدنى ملابسة، وقد نُسبت البيوت إلى النبي ﷺ في القرآن الكريم بعد تلك الآية بمقدار قليل؛ إذ قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ (الأحزاب: ٥٣). فإذا كان الترتيب القرآني حجة لزم الأخذ بما تدلّ عليه هذه الآية. وورد في صحاح السنّة عن رسول الله ﷺ إسناده البيت إليه في قوله: «إنّ ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنّة»^(١٣).

ح - المنقول تاريخياً أنّ أمّ المؤمنين عائشة بقيت في بيتها - كسائر أزواج النبي ﷺ، وكانت تتصرف فيه تصرف المالك، ولم ينتزع الخليفة من أزواج النبي ﷺ بيوتهنّ التي كنّ يسكنن فيها في حياة النبي ﷺ.

د - لقد روى شريك بن عبد الله في حديث رفعه: «إنّ عائشة وحفصة أتتا عثمان حين نقص أمّهات المؤمنين ما كان يعطيهم عمر، فسألتاه أن يعطيهم ما فرض لهما عمر، فقال: لا والله، ما ذاك لكما عندي، فقالتا له: فآتتا ميراثنا من رسول الله ﷺ من حيطانه، وكان عثمان متكبّاً فجلس - وكان عليّ بن أبي طالب ﷺ جالسا عنده - فقال: ستعلم فاطمة رضي الله عنها أنّي ابن عمّ لها اليوم، ثمّ قال: أَلستمَا اللتين شهدتما عند أبي بكر، ولفقتما معكما أعرابياً يتطهر ببوله مالك بن الحويرث^(١٤) بن الحدثان، فشهدتم أنّ النبي ﷺ قال: «إنّا معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»؛ فإن كنتما شهدتما بحق فقد أجزّت شهادتكما على أنفسكما؛ وإن كنتما شهدتما بباطل فعلى من شهد بالباطل لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، فقالتا له: يا نعل،

والله، لقد شبَّهك رسول الله ﷺ بنعتل اليهودي، فقال لهما: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَةً تُوْحٍ وامْرَأَةً لُوطِيًّا﴾ (التحريم: ١١)، فخرجتا من عنده»^(١٥).

هـ - لقد نقل المؤرخون أنَّ الخليفة تراجع عن موقفه، وكتب لفاطمة رضي الله عنها كتاباً بأخذها إرثها من أبيها، ولكنَّ صرفه عمر بن الخطاب عن ذلك، وأشار عليه بعدم إعطائها، وصرف ذلك في حروب الردَّة، وخرَّق الكتاب^(١٦).

ويمكننا فهم ذلك ممَّا تُحدِّثنا به الروايات من أنَّ الخليفة سلَّم فديكاً للزُهراء، وكاد الأمر أن يتمَّ لولا أن دخل عمر، وقال له: «ما هذا؟ فقال له: كتابٌ كتبتُه لفاطمة بميراثها من أبيها، فقال: ماذا تنفق على المسلمين وقد حاربكَّ العرب كما ترى، ثمَّ أخذ الكتاب فشقه»^(١٧). وعلَّق الشهيد الصدر على ذلك قائلاً: «ونحن ننقل هذه الرواية في تحفُّظ، وإنَّ كنَّا نستقرب صحتَّها؛ لأنَّ كلَّ شيء كان يشجِّع على عدم حكاية هذه القصَّة لو لم يكن لها نصيبٌ من الواقع. وإذا صحت فهي تدلُّ على أنَّ أمر التسليم وقع بعد الخطبة الفاطمية الخالدة، ونقل الخليفة لحديث نفي الإرث عن رسول الله ﷺ؛ لأنَّ حروب الردَّة التي أشار إليها عمر في كلامه ابتدأت بعد يوم السقيفة بعشرة أيام»^(١٨)، وخطبة الزُهراء قد كانت في اليوم العاشر أيضاً، كما سبق»^(١٩).

و - المنقول تاريخياً أنَّ الخليفة الأول حين دنت منه الوفاة قد ندم وأسف على ثلاثٍ ودَّ أنَّه لو لم يفعلنَّ، منها: منع فاطمة من الارث^(٢٠). ولو كان ما فعله حقاً بنظره فليَمَّ الندم والأسف!

وقد أظهر الخليفة الندم في ساعة وفاته على عدم تسليم فديك لفاطمة^(٢١). وقد بلغ به التأثر حيناً أن قال للناس، وقد اجتمعوا حوله: «أقيلوني بيعتي». وندرك من هذا أنَّ الخليفة كان يطوي نفسه على قلقٍ عظيمٍ عظيم، مردّه إلى الشعور بنقصٍ مادِّي في حكمه على فاطمة، وضعفٍ في المدرك الذي استند إليه. ويثور به ضميره أحياناً فلا يجد في مستداته ما يهدئ نفسه المضطربة. وقد ضاق بهذه الحالة المريعة، فطفحت نفسه في الساعة الأخيرة بكلامٍ يندم فيه على موقفه من الزُهراء. تلك الساعة الحرجة التي يتمثَّل فيها للإنسان ما مثَّله على مسرح الحياة من فصل أوشك الستار أن يسدل عليها، وتجتمع في ذاكرته خيوط حياته بألوانها المختلفة، التي آن لها أن تنقطع، فلا

يبقى منها إلا التَّبَعَات.

ز - كما أنَّ المنقول في الكتب الروائية والتاريخية أنَّ سيدتنا الزهراء (عليها السلام) عندما سمعت قول أبي بكر غضبت، وهجرت أبا بكر، فلم تزل مهاجرة حتى توفيت. ومن ذلك: ما أخرجه البخاري عن أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) (٢٢). ولو كان الحديث صادراً عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) فلم الغضب؟ ولم الهجران؟ وهل يناسب شأن فاطمة بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) أن تعترض على قول أبيها وعلى حكم الله عز وجل؟!

ملحوظة

كلُّ ما تقدّم من بحوث كان في إطار المحاولة الأولى، وهي عبارة عن التمسك بالسنة النبوية من أجل إثبات استثناء الأنبياء (عليهم السلام) عموماً، أو النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) خاصة، من أحكام الإرث.

أجل، حاول البعض أن يثبت ذلك الاستثناء، لكن لا من باب دعوى التخصيص، ولا التقييد، وإنما من باب نفي الموضوع، فتكون القضية سالبة بانتفاء موضوعها. فليس البحث كبروياً وشرعياً، وهل أنَّ الحكم سارٍ بحق الأنبياء (عليهم السلام) - أو نبينا (صلى الله عليه وآله وسلم) - أو ليس بسارٍ، بل البحث يكون صغروباً. وهذا ما سنبينه في المحاولات التالية.

المحاولة الثانية

دعوى أنَّ النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يكن مالكاً لشيءٍ بالملكية الخاصة، وكلُّ ما لديه إنما كان مملوكاً بالملكية العامة.

فقد قيل: إنَّ ما بيده إنما هو من مال المسلمين، وكان في تصرفه نيابةً عنهم؛ حتى يعمل فيه لهم.

كما قيل: إنَّ الأنبياء (عليهم السلام) لا ملك لهم مع الله.

وتعسف بعض وتعجرف، كابن عطاء الذي قال: لا زكاة عليهم (٢٣).

تقويم المحاولة الثانية

لقد ظننتُ قبل المراجعة أنَّه لم يحتمل مثل هذه الدعوى - أي إنَّ ملكيته (صلى الله عليه وآله وسلم)

كانت عامة، وليست خاصة . أحدٌ من الفقهاء، لكُنِّي عشرت على مَنْ ذهب إليه. ومهما يكن من أمرٍ فَيَرِدُ عليها ما يلي:

أولاً: إنَّ احتمال عدم ملكيته ﷺ الخاصة باطلٌ عقلاً وعقلاًئياً، فضلاً عن الشرع:

١. أمّا بطلانه عقلاً فلأنَّه خلاف الوجدان؛ باعتبار أنَّه كان مالِكاً لما ورثه من أمِّه وأبيه وزوجه خديجة، وكان يعمل في التجارة، ولا سيَّما قبل البعثة، وكانت لديه مبادلات يربح فيها، وله عقارات وبيوته التي فيها أزواجه، ووسائله الخاصة، من لباسٍ وغيره.

وقد صرَّح العلماء بذلك في أكثر من مجال، وفي أكثر من موضع. ومن ذلك: ما ذكره القاضي عياض في تفسير صدقات النبي ﷺ، قال: «صارت إليه بثلاث حقوق:

أحدها: ما وهب له ﷺ، وذلك وصيةٌ مخيريق اليهودي له بعد إسلامه يوم أحد، وكانت سبعة حوائط في بني النضير، وما أعطاه الأنصار من أرضهم، وهو ما لا يبلغه الماء، وكان هذا ملكاً له ﷺ.

الثاني: حقُّه في الفيء من أرض بني النضير، فحملوا منها ما حملته الإبل غير السلاح، كما صالحهم، ثمَّ قسَّم ﷺ الباقي بين المسلمين. وكانت الأرض لنفسه ويخرجها في نوائب المسلمين. وكذلك نصف أرض فدك، صالح أهلها بعد فتح خيبر على نصف أرضها، وكان خالصاً له. وكذلك ثلث أرض وادي القرى، أخذ في الصلح حين صالح أهلها اليهود. وكذلك حصنان من حصون خيبر، وهما: الوطيح والسلالم، أخذهما صلحاً.

الثالث: سهمه من خمس خيبر وما افتتح فيها عنوةً.

فكانت هذه كلها ملكاً لرسول الله ﷺ خاصةً^(٢٤).

وقد حكى المؤرِّخون أنَّ رسول الله ﷺ ورث من أبيه عبد الله أمَّ أيمن الحبشية...، وخمسة أجمال، وقطعة من غنم.... وورث من أمِّه آمنة بنت وهب الزهرية دارها التي وُلد فيها في شعب بني عليٍّ. وورث من زوجته خديجة بنت خويلد رضي الله عنها دارها بمكة بين الصفا والمروة^(٢٥).

كما أنه كانت له أموال خاصة، فإنه كان يبيع ويشترى ويهب ويتصدق ويتصرف بأمواله بأنحاء التصرفات، قبل النبوة وبعدها، شأنه في ذلك شأن الآخرين.

وقد ضبط المؤرخون أموال النبي ﷺ الخاصة، وهي عبارة عن: دار صغيرة، وأثاثها، وسيف، ودرع، وحمار، وبعير، وبغل، وشاة. كما أنهم نصّوا على أن لقاح النبي ﷺ - وهي الإبل الحوامل ذوات الألبان - كانت عشرين لقحة^(٢٦).

وقال الحسن بن عليّ الوشاء: سألت مولانا أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: هل خلف رسول الله ﷺ غير فذك شيئاً؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: «إن رسول الله ﷺ خلف حيطاناً بالمدينة صدقة، وخلف ستة أفراس، وثلاث نوق: العضباء؛ والصهباء؛ والديباج، وبغلتين: الشهباء؛ والدلال، وحماره اليعفور، وشاتين حلويتين، وأربعين ناقة حلوباً، وسيفه ذا الفقار، ودرعه ذات الفضول^(٢٧)، وعمامته السحاب، وحبرتين يمانيتين، وخاتمه الفاضل، وقضيبه الممشوق، ومراتب^(٢٨) من ليف، وعباءتين قطوانيتين، ومخاداً من آدم، فصار ذلك كله إلى فاطمة عليها السلام، ما خلا درعه وسيفه وعمامته وخاتمه؛ فإنه جعلها لأمير المؤمنين عليه السلام»^(٢٩).

٢. وأما عقلائياً فباعتبار أن الملكية الخاصة أمر عقلائي سنّه العقلاء تنظيمًا لحياتهم؛ نظراً لحاجتهم الماسة إليها. ومن هنا فإن الملكية سبقت الشريعة. ولا فرق في ذلك بين الكبير والصغير، وبين الشريف والوضيع، وبين المتدين والكافر، وبين النبي وغيره.

هذا، وقد سجّل التاريخ لنا أعطيات رسول الله ﷺ بدقة؛ فقد نحل فذكاً لفاطمة عليها السلام، وقسم غنائم خيبر فأعطى جماعة، منهم: زوجاته، وأسامة بن زيد، والمقداد بن الأسود، وأم رميثة. وقد ذكروا مقدار الأعطيات والإقطاعات والأفراد الذين أعطاهم، ونوع الأموال التي أعطيت لهم، هل كانت من الغنائم أو الأنفال أو الخمس أو الفيء؟^(٣٠).

ثانياً: إن ما ادّعاه ابن عطاء من نفي الزكاة عن الأنبياء قد رد^(٣١) بأنه خلاف ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣١).

المحاولة الثالثة

دعوى أنّ ما لديه من المال جعله صدقةً ووقفاً قبل موته، فلم يخلف مالاً شخصياً كي يصبح موضوعاً للإرث، وربما يفسّر الحديث المتقدم بذلك.

تقويم المحاولة الثالثة

١ - إنّه من غير المعقول أنّ النبي ﷺ لم يترك مالاً وتركه على الإطلاق؛ إذ لا أقلّ من أنّه خلف ملابسه ومركبه ومتاعه الشخصي وبيوته وغير ذلك، وهو له قيمة مالية، بل ومعتدّ بها، ولا سيّما في ذلك الزمان، ولا سيّما ما يتعلّق بالنبي الأكرم ﷺ. ثمّ إنّ مثل هذه الدعاوى لا يثبت بالاحتمالات والتكهنات، بل يحتاج إلى دليل، وليس.

٢ - وأمّا دعوى أنّ أمواله صدقة، فمضافاً إلى أنّه دعوى بغير دليل وافترض معلّق في الهواء، إنّ كانت صيرورته صدقة حين حياته فهذا خلاف الوجدان؛ لأنّه كان يتصرّف بأمواله الخاصة؛ وإنّ كانت صيرورته صدقة بعد ارتحاله عدنا إلى دعوى التخصيص السابقة.

المحاولة الرابعة

وهي تتمثّل بما حكاه المناوي عن إمام الحرمين، وجعله أحد وجهين، بل قال: وهو الصحيح. وحُكي أنّه مال إليه السبكي^(٣٢).

وعلّل بأنّ الأنبياء ﷺ أحياء في قبورهم، وقضيته أنّهم يعطون بعض أحكام الدنيا. كما احتل ابن عابدين في رسائله بقاء الملك، معللاً بكون الأنبياء ﷺ أحياء في قبورهم، كما ورد في الحديث، مضيفاً بأنّ اقتضائه أن يكون الشهيد أيضاً كذلك؛ لحياته؛ بدليل الآية، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تُحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (آل عمران: ١٦٩)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ١٤٥).

وقد يُقال: إنّ ذلك في مَنْ قاتل لتكون كلمة الله هي العليا، ولعلّه أحدث رياءً أو قصد غنيمة، فلم يتحقّق ذلك، بخلاف الأنبياء، فتدبر^(٣٣).

أقول: وكأنّ صاحب هذا القول - كما ترى - لا يذهب إلى تمليك الميت، بل يرى

● معالجة منهجية لحديث «لا نورث» / القسم الثالث

بقاء الملك على ما هو عليه؛ لعدم موت مالكه، فلا تنتقل أموال الأنبياء ﷺ إلى ورثتهم بالإرث؛ لانتفاء أحد شروط موضوعه، وهو موت المورث، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط.

وصاحب هذا القول قد أراح نفسه من جميع أعباء الجدَل التاريخي المعروف حول ما هو الدليل الدالّ على تخصيص الأنبياء ﷺ واستثنائهم من حكم الإرث؛ لعدم حاجة صاحب هذا الوجه إلى ذلك البحث الطويل، كما هو واضح.

تقويم المحاولة الرابعة

وهذا باطل؛ لأنّ الملكية من شؤون الحياة بأيّ مرتبة كانت، ولو ضعيفة، كملكية الحمل، فلا ملكية للميت.

النقطة السابعة: هل أنّ الأنبياء ﷺ لا يورثون؟

إنّه بناء على صيغة «لا نورث» ونحوها من صيغ الجمع يفتح البحث في أنّه هل يراد بها التعميم لجميع الأنبياء ﷺ، أو أنّ ذلك خاصٌّ بنبيّنا ﷺ؟ وأمّا بناءً على صيغة الأفراد، كما في بعض النقول، فلا مجال لهذا البحث حينئذٍ، نظير: «إنّ النبي لا يورث»^(٣٤)، و«إني لا أورث»^(٣٥).

ويبرز في ذلك أماننا قولان، كما حكاه ابن حجر عن ابن عبد البر^(٣٦):

القول الأول: كون الحديث دالاً على قاعدة كلىة، وهي عدم إرث الأنبياء ﷺ جميعاً دون استثناء. وقد نُسب إلى الأكثر^(٣٧)، بل ادّعى بعض قيام الإجماع عليه^(٣٨). وهذا هو المستظهر بدوّاً من الحديث مع لحاظه في نفسه.

القول الثاني: كون الحديث دالاً على حكمٍ خاصٍّ بنبيّنا ﷺ فقط، فيكون من خصائصه. واختاره عبد الله بن عباس والحسن البصري والضحاك والسدي ومجاهد والشعبي^(٣٩)، وحُكي عن جماعة من أهل البصرة. وممّن قال بذلك من الفقهاء: إبراهيم بن إسماعيل بن عليّة^(٤٠).

أقول: وقد ذهب إليه عمر بن الخطّاب أيضاً.

ويمكن تقريب عدم التعميم هذا بأحد البيانات التالية:

البيان الأول: ما ذكره النحّاس من أنّ الواحد يستطيع أن يُخبر عن نفسه بإخبار الجمع، أي يكون خاصاً بالنبِيِّ ﷺ^(٤١).

البيان الثاني: ما ذكره القرطبي من أنّه لا يُراد به العموم، بل يُحمَل على أنّه غالب أمرهم^(٤٢)، أي إنّ ذلك من فعل الأنبياء ﷺ وسيرتهم وإنّ كان فيهم مَنْ ورث ماله، كزكريا على أشهر الأقوال فيه. وهذا كما تقول: إنّنا معشر المسلمين شغلنا العبادة، والمراد أنّ ذلك فعل الأكثر. ومنه: ما حكى سيبويه: إنّنا معشر العرب أقرى الناس للضيف^(٤٣).

البيان الثالث: هو التمسُّك بما ورد من نقل الحديث بصيغة الإفراد، كما في رواية عن أحمد والبيهقي: «إنّ النبي لا يورث»^(٤٤)، و«إني لا أورث»^(٤٥)، وكما في النقل الثاني للحديث: «لا يقتسم ورثتي دنانير»^(٤٦)، حيث ورد في آخره «ما تركتُ... صدقة»^(٤٧)، أو «ما تركت... فهو صدقة»^(٤٨)، أو «ما تركت... فإنّه صدقة»^(٤٩)، أو «ما تركته... فهو صدقة»^(٥٠).

مناقشة القول الثاني

١. لقد اتّضح كون البحث في أنّ الأنبياء ﷺ يورثون أو لا يورثون مسألة مختلف فيها بين علماء المسلمين. وليس الخلاف بين الإمامية وغيرهم فقط، فلا إجماع بين علماء السنّة أنفسهم. وعليه فللمناقشة فيه وإبداء الرأي مجالٌ.

لكنّ من الغريب ما ادّعاه الباجي من الإجماع على نفي التوريث عن جميع الأنبياء ﷺ، وتفرّد الإمامية بالقول بالتوريث، قال: «والذي أجمع عليه أهل السنّة أنّ هذا حكم جميع الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام)، وقال ابن عليّة: إنّ ذلك لنبينا ﷺ خاصّة».

ثمّ قال: «وقالت الإمامية: إنّ جميع الأنبياء يورثون»، ووصمهم بأنّهم تعلّقوا في ذلك بأنواع من التخليط لا شبهة فيها»^(٥١).

٢. إنّ القول بعدم التعميم هو ما فهمه الخليفة عمر بن الخطّاب من الحديث، كما ورد في خبر مالك بن أوس بن الحدثان، فإنّه قال: أنشدكم بالله الذي ياذنه تقوم السماء والأرض، هل تعلمون أنّ رسول الله ﷺ قال: «لا نورث، ما تركنا صدقة» يريد

رسول الله ﷺ نفسه، كما اعترف به بعض، كالشنقيطي.

فما أدري كيف أجمع أهل السنّة - حسّب المدعى - على خلاف رأي عمر هنا؟! بل حتّى لو سلّمنا بما حاوله البعض من تأويل كلام عمر - الواضح في إرادة تخصيص الحكم بالنبيّ فحسّب - بتمحّلات يمجّها الذوق السليم فكيف يمكن نسبة العموم إلى عمر، وبالتالي ادّعاء الإجماع في هذه المسألة؟!

ومن الغريب ما ذكره الشنقيطي هنا، قال: وقول عمر لا يصحّ تخصيص نصّ من السنّة به؛ لأنّ النصوص لا يصحّ تخصيصها بأقوال الصحابة، على التحقيق، كما هو مقرّر في الأصول^(٥٢).

فإنّه وإن كان ما أشار إليه من القاعدة الأصولية في منتهى المتانة، إلّا أنّ البحث ليس في ما ذكر؛ إذ إنّ مراد المستدلّ هو جعل عدم فهم عمر العموم من الحديث قرينة على عدم إرادة العموم، وليس مراده تخصيص النصّ النبويّ بقول عمر ورأيه الشخصي؛ كي يُعترَض عليه بأنّه خلاف المقرّر في الأصول.

٣. إنّ عدم كون التعميم مراداً من الحديث - بكلا تقرّيبيه الأوّل والثاني - دعوى مخالفة لظاهره الأوّلي مع لحاظه في نفسه، فلا بدّ من دليل يُسوِّغ لنا هذه المخالفة. ويبدو أنّ الذي دعا أصحاب هذا الرأي هو ثبوت التوريث من بعض الأنبياء ﷺ؛ بدلالة الكتاب العزيز، وهذا هو الذي دعا الخليفة عمر الى إقحام تفسيره للحديث.

وعليه يدور الأمر بين محذورين:

أولهما: إنّ كان المراد التعميم، وهو الظاهر الأوّلي للحديث، فيُبتلى بمخالفة الكتاب؛ لدلالته على توريث بعض الأنبياء ﷺ؛ لعدم كون النسبة بين الكتاب والسنّة هي التخصيص ونحوه، حتّى يجمع بينهما، بل النسبة بينهما التنافي والتكاذب.

ثانيهما: إنّ لم يكن التعميم مراداً فسوف يُبتلى بمخالفة ظاهر الحديث نفسه. وحيث لا يمكن ارتكاب المحذور الأوّل يتعيّن ارتكاب المحذور الثاني، ورفع اليد عن ظهور الحديث في التعميم.

٤. إنّ التقريب الأوّل - لبيان الاختصاص بالنبيّ ﷺ - يردّ عليه:

أولاً: إنّ إخبار الواحد عن نفسه بالإخبار عن الجمع خلاف الظاهر جدّاً، بل لا

يمكن قبوله في المقام بحال؛ لأنه يستلزم تخصيص الأكثر، وهو مستهجنٌ وقبيح عُرْفاً.

ثانياً: مع قطع النظر عن المناقشة المتقدمة فإنّ دعوى الإخبار عن الواحد بصيغة الجمع إنّما يكون لها وجهٌ لو كان الحديث بلفظ: (إنّا لا نورث) فقط، وأمّا بناءً على افتراض وجود زيادة لفظ: (معاشر الأنبياء)، أو (معشر)، أو (إنّ الأنبياء لا يورثون) - على ما في بعض النقول للحديث كما مرّ - فإنّ إرادة الواحد بهذا التعبير حينئذٍ يُعتبر كذباً بنظر العُرف، ولا يمكن صدور مثل ذلك منه ﷺ.

٥. إنّ التقريب الثاني - لبيان عدم التعميم لجميع الأنبياء ﷺ - يرد عليه:

أولاً: إنّ التسامح في الإخبار مستبعد صدوره من النبي ﷺ - بل مقطوع العدم - إنّ أريد منه الإخبار الصّرف؛ لأنه لا يكون كلاماً دقيقاً حينئذٍ، ولا يوجد أيّ داعٍ للنبي ﷺ أن يتعمّد عدم الدقّة في الكلام؛ فإنّه إمّا أن يكون منشؤه الجهل؛ أو عدم الأمانة والكذب على الأنبياء ﷺ، وكلاهما منتفیان بشأنه ﷺ، ولا سيّما عند الإخبار عن وصفٍ من أوصاف الأنبياء ﷺ، نظير: قوله ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء تمام عيوننا، ولا تمام قلوبنا، ونرى من خلفنا كما نرى من بين أيدينا»^(٥٣)، وقوله ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء يضاعف علينا البلاء [كما يضاعف لنا الأجر]»^(٥٤)؛ فإنّ المراد به الإخبار عن ثبوت هذه الأوصاف لجميع الأنبياء ﷺ، لا أنّ المراد بعضهم.

ثانياً: إنّ أريد من الحديث بيان قضية تشريعية فإنّه يقطع بعدم صدوره من النبي ﷺ؛ لأنّ مقام التشريع لا يتحمّل المسامحة أو التردّد اللذين يكونان سبباً لاشتباه المخاطب، وعدم إيصال الحكم إليه بصورة دقيقة. وهذا خلاف وظيفة النبي ﷺ التبليغية، وهو لا يقلّ قُبْحاً عن التقوّل والافتراء على الشريعة، ولا سيّما في مثل هذه القضية الحسّاسة، التي من الواضح أنّها مرشّحة لأن تكون سبباً لإثارة النزاع والاختلاف في المجتمع الإسلامي، ومنشأً للشُبْهِ الفكرية.

نظير: قوله ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء لا نشهد على الجنف»^(٥٥)، وقوله ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء لأمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(٥٦)، وقوله ﷺ: «إنّا معاشر الأنبياء أمرنا بثلاث: بتعجيل الفطر، وتأخير السحور، ووضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة»^(٥٧)؛ فإنّ المفهوم عُرْفاً من هذه التعابير كونها في مقام ضرب قاعدة عامّة

للأنبياء ﷺ كافة، على نحو الموجبة الكلية.

النقطة الثامنة: هل أن نبينا ﷺ لا يرث؟

ونواجه هنا دعوى الإجماع المتكررة على أن الأنبياء والرسل لا يرثون ولا يورثون، ولازم هذه الدعوى شمول الحكم لنبينا ﷺ أيضاً.
ولا نعلق على هذا الادعاء الواهي.
ومهما يكن من أمر فإن في هذه المسألة قولان أيضاً:
القول الأول: إنه ﷺ يرث.
ويدل عليه:

١. العمومات والإطلاقات، كتاباً وسنة.

٢. ما ذكره المؤرخون وأهل السير من أنه ﷺ قد ورث من أبويه وزوجه أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها. فقد حكى الواقدي أن رسول الله ﷺ ورث من أبيه عبد الله أم أيمن الحبشية...، وخمسة أجمال، وقطعة من غنم... وورث من أمه آمنة بنت وهب الزهرية دارها التي ولد فيها في شعب بني علي، وورث من زوجته خديجة بنت خويلد رضي الله عنها دارها بمكة بين الصفا والمروة^(٥٨).

القول الثاني: إنه ﷺ لا يرث.

وحاول البعض التكلف للاستدلال عليه، من قبيل: ما ادّعاء ابن قتيبة من كون واثية رسول الله ﷺ تتنافى مع الكتاب العزيز، قال: وكيف يأكل رسول الله ﷺ التراث وهو يسمع الله عز وجل يذم قوماً فقال: ﴿كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ♦ وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ♦ وَتَأْكُلُونَ التَّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ♦ وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ (الفجر: ١٧ - ٢٠). وقد ادّعى أن ما روي من وراثته النبي ﷺ لأبويه إنما كان ذلك قبل الوحي، وأما بعد أن أوحى الله إليه فلم يرث^(٥٩).

وادّعى آخر أن ما قيل: إنه ﷺ ورث خديجة رضي الله عنها لم يصح، وإنما وهبت مالها له في صحتها^(٦٠).

المناقشة

١. إن دعوى منافية واثية النبي ﷺ للآيات الكريمة المذكورة في منتهى

الفساد؛ إذ لو كانت دالة على النهي عن حيازة الإرث لحرم ذلك على جميع المكلفين. وكيف استساغ ابن قتيبة أن يوجه إلى النبي الكريم ﷺ مثل هذا الخطاب المشحون بالذم والتوبيخ والمليء بالصفات والممارسات غير اللائقة به ﷺ؟

٢. إن دعوى ابن قتيبة كون وراثة النبي ﷺ لأبويه إنما كانت قبل أن يوحى إليه هو تحكُّم محض من دون دليل. وكذا الحال بالنسبة لدعوى عدم وراثة النبي ﷺ لأم المؤمنين خديجة رضي الله عنها.

فلست أدري كيف يدعى رجحان القول بأن الأنبياء لا يرثون؟ وكيف يدعى نسبة ذلك إلى المذاهب الأربعة، وإلى أهل السنة والجماعة، من دون أي إشارة إلى وجود خلاف؟^(١١) مع أن القول بوارثية الأنبياء لمورثيهم هو المعروف بينهم، بل بين فقهاء الإسلام على اختلاف مذاهبهم.

النقطة التاسعة: هل أن الأنبياء ﷺ يرثون؟

إنه بناء على صيغة «لا نورث» ونحوها من صيغ الجمع يفتح البحث في أنه هل يراد بها التعميم لجميع الأنبياء ﷺ أو أن ذلك خاصٌ بنبينا ﷺ؟
لقد مرَّ أن ثمة مَنْ ادَّعى الإجماع على ذلك. والصحيح أنه وهم؛ أمّا الشافعية فقد ذهبوا إلى أن الأنبياء ﷺ يرثون، كما حكاه ابن عابدين عنهم؛ وأمّا المالكية فالراجح عندهم أنهم يرثون، كما قال الدردير؛ وأمّا الحنفية فقد اختلفت أقوالهم في ذلك، واختاره عددٌ من الفقهاء^(١٢).

وعليه ففي المسألة قولان:

القول الأول: أنهم ﷺ يرثون.

وهذا هو القول المعروف لدى أكثر فقهاء الإسلام، بحسب التتبُّع والاستقراء. فقد اختاره الإمامية، وأكثر فقهاء المذاهب الأربعة، وغيرهم. ومستند الإمامية هو:

١. الآيات الصريحة الدالة على إرث بعض الأنبياء ﷺ، كيجي ودأود.
٢. عمومات ومطلقات الكتاب العزيز، وعدم ثبوت المخصَّص لذلك.
٣. ما ثبت في الأثر من إرث نبيِّنا ﷺ لأمّه وأبيه وغيرهما، كزوجه أم المؤمنين

خديجة.

وأما مستند غيرهم فهو:

١. حديث «لا نورث ما تركنا صدقة».

٢. مضافاً إلى ما ثبت في الأثر من إرث نبينائنا ﷺ لأُمَّه وأبيه وغيرهما^(٦٣).

أقول: إن استدلال أهل السنة بحديث «لا نورث ما تركنا صدقة» على توريث الأنبياء ﷺ ليس فنياً على ظاهره؛ لعدم ثبوت المفهوم فيه؛ إذ إن نفي الحكم - وهو الموروثة - للأنبياء ﷺ لا يثبت الوارثية لهم.

فالصحيح هو التمسك بعمومات ومطلقات الكتاب بعد دلالة الحديث على استثناء موروثة الأنبياء ﷺ لا غير. وعليه فالظاهر رجوع هذا الاستدلال إلى ما استدلل به الإمامية، وإن كان الإمامية لم يثبت عندهم أي تخصيص في المقام.

القول الثاني: إنهم ﷺ لا يرثون.

ومن الجدير بالذكر أنه لا توجد في الأحاديث ولا في غيرها من الأدلة أي إشارة صريحة كانت أو غير صريحة - إلى كون الأنبياء ﷺ عامة، أو نبينائنا ﷺ خاصة، لا يرثون من غيرهم.

ومن ثم لم أعثر على وجه فني يمكن أن يكون مستنداً لهذا القول، بحسب فحصي.

أجل، ربما يُقال: إنه بناء على كون نبينائنا ﷺ لا يرث قد يُتعدى إلى سائر الأنبياء ﷺ؛ بدعوى عدم الفرق بينهم ﷺ وبينه ﷺ، أو الأولوية.

لكن من الواضح ضعف هذه الدعوى؛ لأن ذلك لو كان فضيلة للنبي ﷺ - كما هو المدعى - فمن المحتمل قوياً حينئذ بحسب النظر العرفي اختصاصه بها دونهم ﷺ؛ لكونه ﷺ سيد الأنبياء والمرسلين ﷺ، ولأنه ﷺ أفضلهم على الإطلاق. ومعه لا يُحرز عدم الفرق، فضلاً عن دعوى أولويتهم ﷺ منه ﷺ.

النقطة العاشرة: فلسفة الحكم بعدم إرث الأنبياء ﷺ

لقد علل هذا الاستثناء من الإرث للأنبياء ﷺ عامة، أو للنبي ﷺ خاصة، بما يلي:

١. ما ذكره ابن بطّال من أنّ الله تعالى بعث الأنبياء ﷺ مبليّين رسالته، وأمرهم أن لا يأخذوا على ذلك أجراً، كما قال ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (الشورى: ٢٣). وقال نوحٌ وهود وغيرهما نحو ذلك. فكانت الحكمة أن لا يورثوا؛ لئلا يُظنّ أنّهم جمعوا المال لوارثهم^(٦٤).

٢. ما حكاه ابن حجر من أنّه قيل: لكون النبي ﷺ كالأب لأُمَّته، فيكون ميراثه للجميع، وهذا معنى الصدقة العامة^(٦٥).

٣. ما ذكره الشرييني قائلًا: والحكمة فيه أن لا يتمنّى أحدٌ من الورثة موتهم لذلك، فيهلك، وأن لا يظنّ بهم الرغبة في الدنيا، وأن يكون مالهم صدقة بعد وفاتهم؛ توفيراً لأجورهم^(٦٦).

المناقشة

أمّا ما ذكر من وجوه الحكمة فنحن وإن كنّا نعتقد بكون الأحكام مبنية على المصالح والمفاسد، وأنّها مشرّعة على أساس الحكمة، وليست جزافاً؛ لكون الشارع المقدّس منزّه عن العبث؛ ولأنّه لطيف بعباده، وغنيّ عن طاعتهم، إلّا أنّ التعليقات المذكورة لهذا الاستثناء من الحكم العام للميراث - على فرض ثبوته - غير صحيحة؛ وذلك:

أولاً: إنّها رجم بالغيب، وليست تعليقات علمية؛ لخلوّها من أيّ دليل، بل وشاهد. ثانياً: أمّا التعليل الأوّل فإنّه أوهن من بيت العنكبوت، وإلّا فلو جرينا طبقه لاقترضى عدم تمليك الأنبياء ﷺ شيئاً من الأساس، أو تمليكهم أقلّ ما يمكن من مؤونتهم، كقوت اليوم ونحو ذلك، لا أن يسمح لهم بتملّك ما شاؤوا، ويحرم ورثتهم منه، ولا سيّما إذا لاحظنا أنّ نبيّنا ﷺ قد أُبيحت له مساحة معتدّ بها من الأموال، كالفيء والخمس.

ثالثاً: ليت شعري أين المناقاة بين الحكم بإرث الأنبياء ﷺ وبين قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ (الشورى: ٢٣)؛ إذ من الواضح أنّ ورثة النبي ﷺ إنّما يرثون أموال مورّثهم المملوكة له والخاصّة به، ولا ارتباط لذلك بأخذ الأجر على الرسالة من الناس - بل ولا بعدم أخذه -، لا من قبل النبي ﷺ ولا من قبل ورثته.

رابعاً: إننا لو أكملنا قراءة هذا النص المذكور بشأن نبينا ﷺ لرأينا أمراً ملفتاً للنظر، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾ (الشورى: ٢٣)؛ فهل ورد هذا الأمر الرياني بمودة قريبي النبي ﷺ مطلقاً، حتى مع العلم بمطالبتهم بالإرث ومخاصمتهم، أو كان الأمر بمودتهم مقيداً بغير هذه الحالة وأمثالها؟ وكيف يمكن الجمع بين مخاصمتهم وامتنال الأمر الإلهي بمودتهم؟

خامساً: وأما مسألة دفع الظنون والتُّهم عن الأنبياء ﷺ فهو أمر مهم في نظر جميع الشرائع بصورة عامة، وفي شريعتنا بصورة خاصة، لكن لو تتبعنا التُّهم التي وجهت إلى الأنبياء ﷺ - بل وإلى الأولياء أحياناً - لرأينا أن المولى عز وجل قد تصدى بنفسه للدفاع عنهم. والأمثلة على ذلك في القرآن كثيرة جداً، من قبيل:

الدفاع عن كلیم الله موسى ﷺ تجاه التُّهم التي تعرض لها من قبل بني إسرائيل، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهاً﴾ (الأحزاب: ٦٩).

ومن قبيل: الدفاع عن نبينا ﷺ تجاه الاتهامات الباطلة التي رماها بها مشركو قريش، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا﴾ (١٠٠) ﴿وَأَذِّنْ لِلَّذِينَ اتَّخَذُوا اللَّهَ مَثَلًا لِّلَّذِينَ اتَّخَذُوا آدَامَ مَثَلًا لِّلَّذِينَ اتَّخَذُوا آلَ الْكَافِرِينَ﴾ (١٠١) ﴿وَاللَّهُ مُبْدِيهِ وَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ (١٠٢) ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِي مَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا﴾ (الأحزاب: ٣٦ - ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ﴾ (التحریم: ٤)، وقوله تعالى: ﴿ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (١٠٣) ﴿مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ﴾ (القلم: ١ - ٢)، وقوله تعالى: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ﴾ (١٠٤) ﴿وَمَا لَا تُبْصِرُونَ﴾ (١٠٥) ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ (١٠٦) ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ﴾ (١٠٧) ﴿وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَذْكُرُونَ﴾ (١٠٨) ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الحاقة: ٣٨ - ٤٣).

ومن قبيل: الدفاع عن نزاهة مريم ابنة عمران وبراءتها مما رُميت به من بهتان

وافترء من قبل قومها، كما في قوله تعالى: ﴿فَأَنْتَ بِهِ قَوْمُهَا تَحْمِلُهُ قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيّاً ♦ يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْراً سَوْءَ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً ♦ فَاشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيّاً ♦ قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ (مريم: ٢٦ - ٣٠).

سادساً: إن الذي يثير التَّهم والشكوك هو التهالك على الدنيا وجمع الأموال الطائلة، وليس ترك المال بالمقدار المتعارف إلى الورثة، ولا سيماً مع بذل الصدقات والوقوف العامة والوصية بالخير إلى جانب التركة. مضافاً إلى ما هو المعروف من سيرة نبينا ﷺ خاصة، من الزهد، وكثرة إحسانه إلى المعوزين.

سابعاً: وأمّا التعليل الثاني فإن كونه ﷺ كالأب لأُمَّته، وأنه وليها العام، لا يتنافى مع العناوين الخاصة الثابتة له ﷺ، ككونه أباً لفاطمة الزهراء، أو زوجاً لأُمَّهات المؤمنين. وهل يصحّ إلغاء تلك العناوين النسبية والسببية بسبب ثبوت عنوان عام له ﷺ؟

ولست أدري هل ثمة مَنْ يقول بعدم توريث تركات أمّهات المؤمنين لورثتهنّ؛ لمنافاة التوريث لمقامهنّ، وهو مقام الأمومة للمؤمنين^(٦٧)؛ استناداً لقوله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب: ٦)، ولقوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ (الأحزاب: ٣٢)؟

ثامناً: إن هذا التعليل يتنافى مع ما ورد في تلك الأحاديث نفسها من استثناء نفقة نسائه ﷺ ومؤونة عامله؛ فإنه استثناء وامتنياز لبعض ذويه ومن يتعلّق به، دون سائر أفراد الأمة، والصرف عليهم مقدّم على الصدقة العامة، وما بقي - على فرض وجود باقي - يكون للأمة، فإن كان إعطاء مثل هذا الامتياز لبعض ذويه - مع كثرتهم^(٦٨) - غير مستدعٍ لإساءة الظنّ به ﷺ فلم لا يكون هذا الامتياز شاملاً لسائر ورثته ﷺ، مع قلتهم؟

تاسعاً: وأمّا التعليل الثالث فإنّ الشقّ الأوّل منه - وهو الحيلولة دون تمّني موت الأنبياء ﷺ - لا يتأتّى إلّا في وارثٍ شقيّ، بل من أشقى الناس. وفي مثله لا تنحصر أمنيّته بالحصول على المال، بل قد توسوس له نفسه الحصول على ما كان للأنبياء ﷺ من مقامٍ وجاه، وربما سلطان. فالحرمان من الإرث لا يسدّ أبواب الفساد تماماً أمام مثل

● معالجة منهجية لحديث «لا نورث» / القسم الثالث

هؤلاء الناس. ومن الواضح أنّ الطريق الأسهل المفتوح أمام الشريعة؛ لسدّ جميع أبواب الفساد تلك، هو تحريم تمَنّي موت الأنبياء ﷺ مطلقاً.

عاشرًا: وأمّا الشقّ الثاني من التعليل الثالث فقد تقدّم جوابه.

الحادي عشر: وأمّا الشقّ الأخير منه فهو في منتهى الطرافة؛ فإنّ الصدقة القهرية الحاصلة بمجرد الموت غير معلومة الأجر؛ لعدم صدورهما عن اختيار المالك. وعلى فرض وجود الأجر فيها؛ تفضلاً من الله تبارك وتعالى، فلا يُقاس بالأجر في صدقة التطوّع التي تؤدّي حال الحياة، وحال الاختيار.

وإذا قيل: إنّ المراد وقوع الصدقة من النبي ﷺ قبل الموت. قلنا: ذلك ما كنّا نبغي؛ إذ بناءً عليه لا يبقى خلافاً في البين، فإنّ المال الذي يُتصدّق به قبل الموت لا يحسب تركة، ولا يكون موضوعاً للإرث، والذي هو أحد الاحتمالات الوجيهة المتقدّمة في تفسير حديث «لا نورث».

النقطة الحادية عشرة: احتجاج الزهراء ﷺ

لقد تضمّن احتجاج الزهراء ﷺ على أبي بكر في المسجد النبوي عدّة أمور، والذي يرتبط بموضوع البحث^(٦٩) ما يلي:

١. الاستدلال بالنصوص القرآنية الواردة في إرث سليمان لداوود، وإرث يحيى لزكريا ﷺ.

٢. الاستدلال بعموم وإطلاق آيات الإرث.

٣. نفي ورود أيّ تخصيص أو تقييد في الكتاب لعمومات وإطلاقات أدلّة الإرث. وأيضاً نفي ورود المخصّص في السنّة النبوية الشريفة.

٤. وجود المقتضي للإرث، وارتفاع المانع، حيث لا يوجد أحد موانع الإرث، كالكفر أو غيره.

٥. كون أهل البيت أعلم من سائر المسلمين طُراً - بمنّ فيهم الصحابة - بأحكام الله، وما ورد في الكتاب من عموم أو خصوص.

فقد روي عن عبد الله بن الحسن، بإسناده عن آبائه ﷺ، أنّه لما أجمع أبو بكر^(٧٠) على منع فاطمة فدك، وبلغها ذلك جاءت إليه، وقالت له: «يا بن أبي قحافة،

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٣٣٣

أَيْ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَنْ تَرِثَ أَبَاكَ وَلَا أَرِثَ أَبِي؟ لَقَدْ جِئْتُ شَيْئاً فَرِيّاً. أَفَعَلَى عَمْدٍ تَرَكْتُمْ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ؛ إِذْ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ...﴾ (النمل: ١٦)، وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ فِي مَا اقْتَصَّ مِنْ خَبَرِ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيّاً ۖ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيّاً﴾ (مريم: ٥ - ٦)، وَقَالَ عَزَّ ذَكَرَهُ: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦)، وَقَالَ: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ (النساء: ١١)، وَقَالَ: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَدْنَى وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠).

وَزَعَمْتُمْ أَنْ لَا حِظَّةَ لِي وَلَا إِرْثَ مِنْ أَبِي، وَلَا رَحِمَ بَيْنَنَا، أَفَخَصَّكُمْ اللَّهُ بِآيَةٍ أَخْرَجَ نَبِيَّهُ مِنْهَا؟

أَمْ تَقُولُونَ: أَهْلُ مِلَّتَيْنِ لَا يَتَوَارَثَانِ؟ أَوَلَسْتُ وَأَبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ؟
أَمْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَعَمُومِهِ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ؟
﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْفَعُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: ٥٠)؟

أَأَغْلِبَ عَلَى إِرْثِي ظُلماً وَجوراً، ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ (الشعراء: ٢٢٧)؟^(٧١)

النقطة الثانية عشرة: مسؤولية البحث

إِنَّ مَسْئُولِيَّةَ هَذَا الْبَحْثِ بِالدرْجَةِ الْأُولَى تَتَرَكَّزُ حَوْلَ دَرَاةٍ مَدَالِيلِ النُّصُوصِ الْقُرْآنِيَّةِ، وَلَكِنْ إِنَّمَا طَالَ بَحْثُ السَّنَةِ نَظْراً لِاقْتِضَاءَاتِ مَنْهَجِيَّةٍ؛ بِسَبَبِ تَأْثِيرِ السَّنَةِ عَلَى تَحْدِيدِ مَدَلُولِ النَّصِّ الْقُرْآنِيِّ. وَلَمْ نَسْتَرْسِلْ فِي الْبَحْثِ إِلَى دَرَاةٍ جَمِيعِ الْجَوَانِبِ؛ لِخُرُوجِ ذَلِكَ عَنِ الْمَهْدَفِ الْأَصْلِيِّ. مِنْ هُنَا لَمْ نَتَّصِدْ إِلَى الْقَضَاءِ فِي مَا يَرْتَبِطُ بِالْخِلَافِ التَّارِيخِيِّ الْمَعْرُوفِ، وَالدَّعْوَى الَّتِي أَقَامَتَهَا فَاطِمَةُ الزَّهْرَاءُ (ع) ضِدَّ الْخَلِيفَةِ الْأَوَّلِ، وَهَلْ اجْتَهَدَ فِي فَهْمِ الْآيَةِ أَوْ الرِّوَايَةِ؟ أَوْ هَلْ كَانَتْ لَدَيْهِ حِجَّةٌ أُخْرَى غَيْرَ الْحَدِيثِ الَّذِي نَقَلَهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَوْ لَا؟ أَوْ هَلْ كَانَتْ صِلَاحِيَّاتُهُ بِاعْتِبَارِهِ وَلِيّاً لِلأَمْرِ تَبِيحٌ لَهُ مِثْلُ ذَلِكَ الْمَوْقِفِ أَوْ لَا؟ فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ خَارِجٌ عَنِ الْمَرَادِ بِهَذَا الْبَحْثِ.

الهوامش

- (١) مسند أحمد ١: ٤؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠٣؛ سنن أبي داود ٢: ٢٤، رقم (٢٩٥٣).
أقول: لقد رويت قصة مطالبة السيدة الزهراء عليها السلام بإرثها بصيغ مختلفة: **إحداها**: ما أوردناه هنا؛ وفي بعضها ذكر أن العباس كان معها، كما أنها اشتملت على مضمون مؤيد لحديث «لا نورث ما تركنا صدقة»، كما تقدم في حديث عائشة.
- (٢) ابن أبي الحديد، شرح النهج البلاغة ١٥ - ١٦: ٣٥٠.
- (٣) الخطّاب، مواهب الجليل ٥: ١١ - ١٢.
- (٤) لقد روي أن رسول الله ﷺ مات عن تسع: خمس - أو ست - من قریش؛ وثلاث - أو اثنتان - من سائر العرب؛ وواحدة من بني هارون، وهن:
١. عائشة بنت أبي بكر، من تيم.
 ٢. حفصة بنت عمر بن الخطاب، من عدي.
 ٣. أم حبيبة بنت أبي سفيان - واسمها رملة -، من بني أمية.
 ٤. سودة بنت زمعة، من بني أسد بن عبد العزى.
 ٥. أم سلمة بنت أبي أمية - واسمها هند -، من بني مخزوم.
 ٦. زينب بنت جحش، من بني أسد، وعادها من بني أمية.
 ٧. ميمونة بنت الحارث، من بني هلال.
 ٨. جويرة بنت الحارث.
 ٩. صفية بنت حيي بن أخطب، من بني إسرائيل.
- (انظر: مسند الشافعي: ٢٦٠، ٢٦٧؛ مسند الحميدي ١: ٢٤١، ح ٥٢٤؛ البيهقي، السنن الكبرى ٧: ٢٩٦؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٤٤ - ٢٤٥، باب ١٤٠ من مقدمات النكاح وآدابه، ح ١٠، ١١؛ وغيرها).
- (٥) انظر: الخضري، أصول الفقه: ١٨٤.
- (٦) انظر: المصدر نفسه.
- (٧) انظر: الأردبيلي، زبدة البيان: ٦٥٦.
- (٨) النراقي، مستند الشيعة ١٩: ١٥١.
- (٩) الشرييني، الإقتناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢: ٥٠؛ الشرييني، مغني المحتاج ٣: ٢٦.
- (١٠) شرح نهج البلاغة ١٥ - ١٦: ٢٤٧.
- (١١) انظر: الصدر، فذك في التاريخ: ١٤٩.
- (١٢) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٢: ٦١٤.
- (١٣) مسند أحمد ٢: ٢٣٦، ٣٧٦، ٤٣٨، ٤٦٦، ٥٣٣، ٣: ٤، ٣٩؛ صحيح البخاري ٢: ٥٧، ٧: ٢٠٩، و٨: ١٥٤؛ صحيح مسلم ٤: ١٢٣.
- (١٤) أقول: لقد أشرنا في ما مضى إلى أن كلمة (الحويرث) مصحّف (أوس)، أو مصغّر (أويس)؛ فإن مالك بن الحويرث أبو سليمان هو ابن أشيم الليثي الذي سكن البصرة، وليس هو ابن الحدّثان

الذي كان بالمدينة، والذي كان إسلامه متأخراً، حتى أنه لم تثبت له صحبة، وكان مخضرمًا وقضى غالب عمره جاهلياً، أي كانت تغلب عليه الطبيعة البدوية والجاهلية، وهذا ما يتناسب مع وصفه من قبل عثمان بأنه (أعرابي يتطهر ببوله).

(١٥) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ٢٥٦؛ المفيد، الأمالي: ٦٧.

(١٦) السيرة الحلبية ٣: ٤٨٨.

(١٧) راجع: السيرة الحلبية ٣: ٤٨٨؛ شرح نهج البلاغة ١٦: ٢٣٤ - ٢٣٥؛ الإيضاح: ٢٥٦؛ الأمالي: ٦٧.

(١٨) المسعودي، مروج الذهب ١ - ٢: ٤٦٤؛ الإيضاح: ٢٥٦؛ الأمالي: ٦٧.

(١٩) فذكر في التاريخ: ١٤٨، الهامش رقم (٤). ثم قال: «ولعل هذا يضعف من شأن الرواية؛ لأن الخليفة لو كان مستعداً للتراجع لأجاب الزهراء إلى ما تطلب في المسجد حينما خطبت وأسمعته من التأنيب والتقريع الشيء الكثير».

(٢٠) تاريخ الأمم والملوك ٢: ٦١٩؛ مروج الذهب ١ - ٢: ٤٦٤؛ المتقي الهندي، كنز العمال ٥: ٦٣٢، ح ١٤١١٣؛ ابن حجر، لسان الميزان ٤: ١٨٩؛ الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ١٠٩؛ الصدوق، الخصال: ١٧١، ح ٢٢٧؛ ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق ٣٠: ٤٢٠ - ٤٢١؛ الكوفي، الاستغاثة ١: ١٧؛ شرح نهج البلاغة ٦: ٥١، و ٢٠: ٢٤؛ تاريخ الأمم والملوك ٢: ٦١٩؛ الإيضاح: ٢٥٦؛ الأمالي: ٦٧.

(٢١) انظر: المصادر السابقة.

(٢٢) صحيح البخاري ٥: ٥، في باب فرض الخمس.

(٢٣) انظر: الكاندهلوي، أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥: ٣٢٤.

(٢٤) نقلاً عن حاشية صحيح مسلم ٤: ٣٢، طبعة مؤسسة عز الدين. وانظر: الفراء، الأحكام السلطانية: ١٩٧ وما بعدها؛ الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: ١٦٩ وما بعدها؛ الصالحي، سبل الهدى والرشاد ٧: ٣٦١ وما بعدها؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر ٢: ٣٩٧، ٤٠٩؛ المقرئ، إمتاع الأسماع ٦: ٣٠٢ - ٣٤٨، ٣٦٦ - ٣٩٨ و ٧: ٣ - ٢٦٢. وانظر أيضاً: حماد بن زيد البغدادي، تركة النبي.

(٢٥) انظر: الصدوق، الأمالي: ١٢٩ - ١٣٠، ح [١١٧].

(٢٦) السيرة الحلبية ٢: ٦٧٩؛ سبل الهدى والرشاد ٥: ٩٥، و ٧: ٤٠٧؛ عيون الأثر ٢: ٤١١؛ إمتاع الأسماع ١: ٢٥٩، و ٧: ٢٤٤، و ٨: ٣٨٠.

(٢٧) في نسخة: ذات الفصول.

(٢٨) في نسخة: فراشاً.

(٢٩) وسائل الشيعة ٢٦: ١٠٢ - ١٠٣، باب ٤ من ميراث الأبوين والأولاد، ح ٨.

(٣٠) انظر: الأحمدي، مكاتيب الرسول ٢: ٣١٢ - ٣٥٥، ٣: ٤٣٣ - ٥٤٣، ٦٢١ - ٦٦٩؛ الواقدي، المغازي ٢: ٦٩٣ وما بعدها. وانظر أيضاً: المصادر السابقة.

(٣١) أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥: ٣٢٤.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه.

- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) مسند أحمد ١: ١٠، ١٣؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠٢.
- (٣٥) مسند أحمد ١: ١٣، ٢: ٣٥٣.
- (٣٦) انظر: ابن حجر، فتح الباري ١٢: ٦.
- (٣٧) انظر: المصدر نفسه.
- أقول: ما حكاه ابن حجر عن ابن عبد البر غير صحيح؛ فإن ما ذكره ابن عبد البر في كون نبينا يورث أو لا، وذكر فيه قولين. (انظر: ابن عبد البر، التمهيد ٨: ١٦). وقد نبه عليه الكاندهلوي في أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥: ٣٢٠.
- (٣٨) انظر: الباجي، المنتقى شرح موطأ مالك ٩: ٥٠٠.
- (٣٩) انظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥: ٣٢٢.
- (٤٠) انظر: فتح الباري ١٢: ٦. وهذه النسبة غير صحيحة، وقد نبه على ذلك الكاندهلوي في أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥: ٣٢٠.
- (٤١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١١: ٨١.
- (٤٢) المصدر السابق ١١: ٧٨.
- (٤٣) المصدر السابق ١٣: ١٦٤.
- (٤٤) مسند أحمد ١: ١٠، ١٣؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠٢.
- (٤٥) مسند أحمد ١: ١٣، ٢: ٣٥٣.
- (٤٦) موطأ مالك ٢: ٩٩٣.
- (٤٧) مسند أحمد ٢: ٤٦٣؛ الجوهري، السقيفة وفدك: ١١١.
- (٤٨) موطأ مالك ٢: ٩٩٣، ٢٨؛ مسند أحمد ٢: ٣٧٦؛ صحيح البخاري ٣: ١٩٧، ٤: ٤٥، ٨: ٤؛ صحيح مسلم ٥: ١٥٦؛ سنن أبي داود ٢: ٢٥؛ البيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٠٢، ٧: ٦٥؛ مسند الشافعي: ٣٢٣.
- (٤٩) مسند أحمد ٢: ٤٦٤.
- (٥٠) المصدر السابق ٢: ٣٧٦.
- (٥١) المنتقى شرح موطأ مالك ٩: ٥٠٠.
- (٥٢) الشنقيطي، أضواء البيان ٣: ٣٦٢.
- (٥٣) الصفار، بصائر الدرجات: ٤٤٠، ٨.
- (٥٤) الهيثمي، مجمع الزوائد ٢: ٢٩٢؛ فتح الباري ٨: ١٠٧.
- (٥٥) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٦٩، ح ٣٣٤٩.
- (٥٦) البرقي، المحاسن ١: ١٩٥، ح ١٧؛ الكليني، الكافي ١: ٢٣، ح ١٥، ٨: ٢٦٨، ح ٢٩٩.
- (٥٧) البيهقي، السنن الكبرى ٤: ٢٣٨.
- (٥٨) انظر: الصدوق، الأمالي: ١٢٩ - ١٣٠، ح [١١٧].
- (٥٩) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: ٢٨٢ - ٢٨٣.

- (٦٠) انظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥ : ٣٢٥.
- (٦١) انظر: براج، أحكام الميراث في الشريعة الإسلامية: ٢٧٥.
- (٦٢) انظر: أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥ : ٣٢٤ - ٣٢٦.
- (٦٣) انظر: المصدر السابق ١٥ : ٣٢٥.
- (٦٤) أوجز المسالك إلى موطأ مالك ١٥ : ٣٢١.
- (٦٥) فتح الباري ١٢ : ٦.
- (٦٦) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢ : ٥٠.
- (٦٧) لا يقال: ثمة من ذهب إلى عدم توريث بيوت أمهات المؤمنين لورثتهن، كابن حجر. فإنه يقال: إن منشأ هذا القول ليس ما ذكر، بل منشؤه هو القول بكون البيوت ملكاً للنبي ﷺ، وبعده تصبح صدقة، كسائر أمواله، على ما هو المعروف عند أهل السنة.
- (٦٨) لقد روي أن رسول الله ﷺ مات عن تسع. كما تقدم ذكر أسمائهن مفصلاً في بحث معارضة حديث «لا نورث» مع بعض الأحاديث.
- (٦٩) وليعلم أن الاحتجاج تضمن أيضاً الاستدلال بآية الوصية التي ورد فيها التأكيد على الوصية للأقرباء، وحاشا للنبي ﷺ أن يخالف هذا الحكم المؤكد، الذي عبرت عنه الآية بأنه حق على المتقين. ولم نشر لذلك لأنه خارج عن بحث الإرث.
- (٧٠) أجمع: أي عزم.
- (٧١) الطبرسي، الاحتجاج ١ : ١٣٨.

أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي

نقد اشتراط التذكية بالحديد

. القسم الثاني .

السيد علوي البلاوي البحراني(*)
بقلم: السيد ماجد البوري

٧- عنوان السكين يكشف أن الموضوع أوسع من الحديد

هذه القرينة ذكرت لها عدة تقريبات:

التقريب الأول: ما ذكره السيد الأستاذ حفظه الله: «قد ورد في روايات أخرى التعبير، بدلاً عن الحديد، بالسكين. ففي صحيح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروءة والقصبه والعود يذبح بهنّ الإنسان إذا لم يجد سكيناً، فقال: ... إلخ». وفي معتبرة زيد الشحام قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين، أيذبح بقصبه؟ فقال: اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبه والعود إذا لم تُصب الحديد».

ومع وضوح أنّ السؤال واحد في جميع هذه الروايات فالمراد بالحديدة السكين ونحوه ممّا هو معدّ للقطع والذبح والقتل، في قبّال ما لم يُعدّ لذلك، كالحجر والعصا والقصبه، ممّا قد يمكن الذبح بها مع العناية والمشقة للمذبوح^(١).

ويلاحظ أنّ السؤال واحد في هاتين الروايتين عن فقد السكين، وليس الحديد، بل سُمّيَت السكين حديدة في الرواية الثانية، وهذه قرينة على أن المراد بالحديدة السكين.

وقد صيغ ذلك بأن «ظاهر السؤال أن المناط في الذبح على السكين، مع

(*) أستاذ وباحث في الفقه الإسلامي.

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

غمض النظر عن جنسها، وبما أن ظاهر سياق الروايات كلها كون محطّ السؤال واحداً لدى الرواة فهذه قرينة على أن السؤال الذي عبّر بالحديدة في الروايات الأخرى يُراد به السكين؛ لَوْحْدَةِ سياق هذه الروايات^(٢).

وبغضّ النظر عن جنس السكين، وأنها من الحديد أو لا، فمقتضى إطلاقها صحّة التذكية بها من أيّ جنسٍ كانت، فإن المحذور في حمل المطلق على الفرد النادر، دون شمول المطلق للفرد النادر.

فشمول السكين للفرد النادر، أي للسكين المصنوعة من النحاس أو النيكل مثلاً، لا محذور فيه. فظاهر السؤال أن المناط في الذبح على الذبح بالسكين، مع غرض النظر عن جنسها، والمعدن المتخذة منه.

الملاحظة على التقريب

ولاحظ عليه بعض الفضلاء ما نصّه: «ويلاحظ عليه: إن هذا التقريب ليس كافياً، وذلك:

أولاً: إنه لا شاهد على وحدة السياق مع تعدّد الرواة، وتعدّد الإمام المسؤول.

ثانياً: إذا كان السياق واحداً فلم لا يُعكس، ويقال: إنّ ما عبّر فيه بالحديدة قرينة على أن المراد بالسكين في مثل هذه الرواية هو ما كان من المعدن الخاص^(٣).

وحاصل الملاحظة الأولى أن المسؤول متعدّد، والسائل متعدّد، فلا يصحّ افتراض وحدة السياق مع تعدّد الرواة وتعدّد الإمام المسؤول.

فالذي سأل عن الحديدة مختلف عن الذي سأل عن الذبح بالسكين، والإمام الذي سئل عن الحديدة مختلف عن الإمام الذي سئل عن السكين، فهذا سائلٌ وذاك سائلٌ آخر، وهذا إمامٌ وذاك إمامٌ آخر، ومع تعدّد السائل والمسؤول فلا وحدة في السياق.

بعض الروايات المسؤول فيها عن الحديدة هو الإمام الصادق عليه السلام، أما المسؤول عن السكين ففي إحداها هو الإمام الصادق أيضاً. نعم، السائل متعدّد. وعلى أيّ حال فهذا المقدار يكفي في إثبات تعدّد المجالس، فلا مجال لدعوى وحدة السياق.

وحاصل الملاحظة الثانية أنّه كما يحتمل أن تكون السكين قرينة مفسّرة

للحديدة، وأن المراد بالحديدة هو السكين، يحتمل العكس كذلك، وأن يكون المراد بالسكين ما صُنِعَ من الحديد، بأن تكون كلمة الحديد مفسرةً للسكين. ومع عدم تعيين المفسر من المفسر رجع الأمر إلى عالم الإجمال من جديد. وفيه:

النقطة الأولى: لم يرد تعبير وحدة السياق في المناقشة، وإنما قال: (السؤال واحد في هذه الروايات)، والملاحظ عبّر عنها بوحدة السياق. فليس المقصود من أن (السؤال واحد في هذه الروايات) (وحدة السياق)، الذي يُقال في الكلام المتصل، ولا إشكال في أن الروايات لم تكن في مجلس واحد وإن اتحد المسؤول في بعضها، لكن بعد وضوح تعدد السائل واختلاف الصياغة فالظاهر أن المجلس متعدد في جميعها، فلا وحدة سياق بهذا المعنى، حتى يقال: إنه لا وحدة في السياق.

نعم، يصح أن يكون المقصود ما بيّناه سابقاً، حيث قلنا: يمكن أن نستكشف جهة الشك عند السائل بالنظر للروايات. فهاتان الروايتان اللتان ورد فيهما التعبير بالسكين تكشف عن جهة السؤال، وأن الأمر المشكوك فيه عند السائل إنما هو الذبح بغير الآلة، وأن النظر إلى كون آلة الذبح معدة قاطعة تذبح ببسر وسهولة أو أنها ليست معدة كذلك، تؤدي إلى تعذيب الحيوان، ويكون الذبح بها مع العناية والمشقة للمذبح.

فلما كان المنظور له في هاتين الروايتين هذا الأمر ينكشف أن المنظور له في باقي الروايات هو هذا الأمر، لأنه جوّ عام ارتكازي. فهاتان الروايتان قرينتان على كشف أمر ارتكازي.

النقطة الثانية: للجواب عن تفسير الحديد بالسكين، وليس العكس، ولماذا رُجِحَ تفسير السكين للحديد، دون العكس، وأن هذا الترجيح ليس بلا مرجح. معنى لفظ (السكين) بيّن، غير مشتبه ولا مجمل. فالمعنى واضح؛ إذ ليس له معنيان. فلا إجمال في لفظ السكين. لهذا صارت السكين مفسرةً للحديدة. أما لفظ (الحديدة) فله معنيان، فهو مجمل. والمجمل لا يفسر البيّن، بل البيّن يفسر المجمل. فإذا كان لفظ الحديد ذا معنيين فهو مجمل، فكيف يكون هذا

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

اللفظ المجمل مفسراً للبين، وهو السكّين؟ أما العكس فهو صحيح؛ إذ لفظ السكين له معنى واحد، فهو بين، والبين يفسر المجمل ويشرحه. وهذا هو وجه الترجيح.

والنتيجة أن الملاحظتين غير تامتين، فيكون التقريب تاماً.

التقريب الثاني: « إن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج في الطائفة الثانية أنه لا خصوصية للحديد في جنس الآلة التي تستخدم في الذبابة، فإن السائل فرض فيها فقد السكين، وسأل عن جواز الذبح عندئذ بالمرّة والقصة والعود، فيفهم منه ضمناً أن جواز الذبح بالسكّين - الذي هو أعمّ ممّا صنّع من الحديد وما صنّع من غيره - كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه عند السائل، فسأل عن جواز الذبح بغيره عند فقده. وحيث إن الإمام عليه السلام لم يردعه عمّا أطلقه في السؤال يفهم منه إقراره له، وأن العبرة في الذبح مع الإمكان بالآلة الحادة أو المعدة للقطع، كالسكاكين، لا بجنسها وكونها مصنوعة من الحديد»^(٤).

وعبر عن نفس التقريب بما يلي: «إن السؤال عن جواز الذبح بغير الحديد عند فقد السكين ظاهر في أن المرتكز لدى الراوي جواز الذبح بالسكين بلا إشكال. ومقتضى إطلاقه عدم اعتبار كون السكّين من المعدن الخاص أو غيره. وحيث إن الإمام عليه السلام أمضى مرتكز السائل ولم يردعه فمقتضى الإمضاء عدم اعتبار المعدن الخاص»^(٥).

الإشكال الأول على التقريب الثاني

وقد نوقش هذا التقريب بالتالي:

«إن أقصى ما يستفاد من سؤال الراوي هو مسلمية جواز الذبح بالسكّين. وليس لهذا الحكم المستفاد من مطاوي الكلام إطلاقاً يشمل ما كان مصنوعاً من غير الحديد؛ لأن السائل لم يكن بصدد البيان من هذه الجهة؛ لكي يتعقد الإطلاق لكلامه بالنظر إليها، حتّى يُقال: إنّ الإمام عليه السلام قرّره عليه، فيؤخذ به»^(٦).

مفاد أصل التقريب أن السائل لما عبر بالسكين فهذا يكشف عن أن المرتكز في ذهنه أن العبرة في التذكية بالسكّين، وأن الذبح بها جائز، أيّاً كان جنسها، من

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

الحديد أو غيره، وتقع به التذكية، ولهذا لم يسأل عن جواز الذبح بها، وإنما سأل عن الذبح بغيرها عند فقدها، والإمام عليه السلام لم يردعه عن هذا الارتكاز، فلم ينهه عن الذبح بالسكين غير المصنوعة من الحديد.

ولما كان هذا هو المرتكز في ذهنه، وأقره الإمام عليه السلام على ارتكازه، فهذا يكشف عن صحة الذبح بالحديد وبغيره، وأنه لا يشترط في السكين أن تكون من حديد.

وما أشكل به عليه أن المرتكز في ذهن السائل صحة الذبح بالسكين في الجملة، وبنحو القضية المهمة. فالمرتكز في ذهن السائل وإن كان صحة الذبح بالسكين لكن لا شيء يكشف عن الإطلاق. فكأن السائل قال: إذا فقدت السكين التي يصح الذبح بها فهل يجوز أن أذبح بغيرها؟ والإمام عليه السلام إنما أقر صحة جواز الذبح بالسكين في الجملة؛ لأن السائل ليس في مقام البيان من هذه الجهة، فلا إقرار من الإمام عليه السلام لمطلق الذبح بالسكين.

وبعبارة أخرى: معنى كلام الإمام عليه السلام : إذا فقدت (السكين في الجملة) جاز الذبح بالقصبة مثلاً. فمع فرض إجمال السؤال يكون الجواب مجملاً أيضاً، فنأخذ بالقدر المتيقن، وهو جواز الذبح بالقصبة حال فقد السكين المتخذة من الحديد.

جواب الإشكال الأول

أقول: دعوى أن السائل ليس في صدد البيان من هذه الجهة فيها تأمل؛ لأن السائل فرض فقد السكين، وسأل عن الذبح بغيرها، فهو فرغ من أن الذبح بالسكين مطلقاً جائز، وأن الذبح بهذا الجائر مفقود، أي إن السؤال عن حكم الذبح بغير السكين حال فقدها ظاهر في ارتكاز جواز الذبح بالسكين مطلقاً.

الإشكال الثاني على التقريب الثاني

«إنه لو فرض تحقق الإطلاق للرواية من هذه الجهة إلا أن المقيّد لها موجود، وهو صحيحة زيد الشحام؛ فإن الملاحظ أن السائل لما فرض عدم حضور السكين، وسأل عن جواز الذبح بالقصبة، قيّد الإمام عليه السلام في الجواب ترخيصه في ذلك بما إذا لم يُصِبْ

الحديدة. فإعادة الإمام عليه السلام الشرط المفروض تحققه في السؤال بصيغة أخرى^(٧) يُرشد إلى مدى تركيزه عليه السلام على لزوم أن تكون آلة الذبح في الرتبة الأولى من الحديد، لا من غيره. فهذه الصحيحة تصلح أن تكون مقيّدة لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، على تقدير تحقق الإطلاق لها^(٨).

إذن المناقشة تقول: سلّمنا جدّاً بالإطلاق في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، إلّا أنّ له مقيّداً، وهو صحيحة زيد الشحام.

السؤال في صحيحة عبد الرحمن وزيد واحدٌ عن فقد السكين، إلّا أن جواب الإمام عليه السلام في صحيحة زيد الشحام أجاز الذبح بالمذكورات لا بقيد فقدان السكين، وإنما بقيد فقدان الحديدة، وأن المناط فقدان الحديدة، وليس فقدان السكين. فإن كانت صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج مطلقةً فصحيحة زيد الشحام مقيّدة لها.

الجواب عن الإشكال الثاني

أولاً: إن الظاهر من صحيحة زيد الشحام إطلاق لفظ الحديدة على السكين؛ لأن السائل فرض فقد السكين. وظاهر الجواب الإشارة إلى السكين بلفظ الحديدة، كما ذكرنا في القرائن السابقة من أن لفظ الحديدة يطلق على السكين. إذا كان المرتكز في ذهن زيد الشحام جواز الذبح بالسكين، وإن لم تكن من معدن الحديد، فإن ردعه عن ذلك لا يأتي بلفظٍ مجملٍ يحتمل معنيين، فهذا ليس من الردع في شيء.

لما فرض السائل صحّة الذبح بالسكين، والإمام عليه السلام بما أن وظيفته بيان الأحكام الشرعية، وأن عليه أن يردع السائل عمّا ارتكز في ذهنه من أمرٍ خاطئ، أو قلّ: يبيّن له الحكم الشرعي، فاللازم أن يذكر لفظاً ظاهراً على الأقلّ في أن معدن الحديد شرط. أما استعمال لفظ الحديدة إن لم يكن ظاهراً في السكين، كما يلاحظ نظائره من الاستعمالات، فإنه لا يصلح للردع، مع أن استعمال لفظ الحديدة بلا موصوف عرفاً لا يطلق على المعدن أو القطعة من الحديد إشارة إلى الجنس، فلا يقال: زكاة الفطرة في الشعيرة، بل يقال: في الشعير؛ إذ لا دخالة للشعيرة الواحدة في الموضوع. وكذلك القطعة الواحدة من الحديد لا دخالة لها في اشتراط الجنس. وقد مرّ

نظائر هذا الاستعمال. فلفظ الحديد بلا موصوف يستعمل بمعنى السكين أو الآلة القاطعة والحادة. فحينئذٍ إنَّ تمَّ ذاك الأمر، وهي قرينة أخرى، فمن الواضح أن الحديد هنا أطلقت على السكين، كما في نظائر المسألة. فإنَّ لوحظ ذاك الأمر وما بنينا عليه في ما سبق فالرواية دالة على عدم اشتراط معدن الحديد، ويكون جواب الإمام عليه السلام مطابقاً لما فرضه السائل، وليس رادعاً.

وإنَّ لم تسلَّم، وأردت أن تنظر لهذه القرينة منفصلة عما ذكرناه هناك، وافترضت أن لفظ الحديد مجمله، تحتمل القطعة من الحديد وتحتمل الآلة القاطعة أو السكين، فهذا لا يصلح للردع؛ إذ لعلَّ السائل لا يتوجَّه إلى أن المقصود القطعة من الحديد؛ لأنَّه لما كان المرتكز في ذهنه هو جواز الذبح بالسكين فاستعمال لفظ مجمل لا يردعه عن ذاك الارتكاز، ولا يتناسب مع الردع.

فقد يؤدِّي ارتكازه إلى أن ينصرف ذهنه إلى معنى السكين، فلا يتبيَّن له الأمر، ويكون من تأخير البيان عن وقت الحاجة.

نعم، هذه المناقشة ربما تتم بناءً على أن لفظ (الحديدة) ظاهر في القطعة من الحديد. فإذا فرغت من هذا الأمر، وثبت أن لفظ الحديد ظاهر في المعدن الخاص، يمكن ادعاء الردع عمَّا ارتكز في ذهن السائل. ولعلَّ هذه المناقشة مبنية على هذا التصوُّر.

إذن عندنا ثلاث تقديرات، كخلاصة: إما تفرض أن الحديد مجمله؛ أو تفرضها ظاهرة في القطعة من الحديد؛ أو تفرضها ظاهرة في السكين والآلة القاطعة. فإنَّ فرضتها ظاهرة في السكين انتهينا من الأمر، وتكون هذه الرواية دالة على عدم اشتراط معدن الحديد، وإنما المشتراط أن تكون آلة حادة وقاطعة.

وإذا فرضتها ظاهرة في القطعة من الحديد تكون دالة على اشتراط المعدن، وأمکن ادعاء تقييدها لصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج. لكنَّ استظهار إرادة القطعة من الحديد من لفظ الحديد عام لكل الروايات، ولا اختصاص له بالمقام.

وإذا كانت مجمله لم تصلح للردع. وهذه الفرضية تتناسب مع ذكر القرينة؛ لأنَّ القرينة يُراد بها الترجيح في مقام الإجمال، أما إذ كان الأمر جلياً واضحاً فلا معنى لذكر القرينة حينئذٍ؛ فإنَّ المنهجية الصحيحة أن تفرض الإجمال، وأن هذه

القرينة قادرة على الترجيح.

ولهذا قلت: إن أخذنا بقرينتنا السابقة، التي تقول: إن المراد بالحديدة السكين، فرغنا من الأمر؛ وإن أخذنا بالرأي المقابل، وهو القطعة من الحديد، أيضاً يتم الفراغ من الأمر. فالحديث في هذه القرينة صار بلا معنى عندئذٍ، على هذا التقدير أو على ذاك التقدير.

إنما يجب أن يكون الكلام على فرضية الإجمال، وأن اللفظ له معنيان، فحينئذٍ نبحت عن المرجح.

وما أشكل به على صحيحة عبد الرحمن، من أن السائل ليس في مقام البيان فلا إطلاق لها لتشمل السكين التي صنعت من غير الحديد، فيؤخذ بالقدر المتيقن، والقدر المتيقن هو السكين المصنوعة من معدن الحديد، فلا يثبت بها المطلوب، يأتي بعينه على صحيحة زيد الشحام. فالإشكال واحد على الروایتين، والجواب واحد.

والظاهر عرفاً من سياق صحيح زيد الشحام، قال: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ رَجُلٍ لَمْ يَكُنْ يَحْضُرْهُ سِكِّينٌ أَيْدَبُحُ بِقَصَبَةٍ؟ فَقَالَ: اذْبَحْ بِالْحَجَرِ وَبِالْعَظْمِ وَبِالْقَصَبَةِ وَالْعُودِ إِذَا لَمْ تُصِيبِ الْحَدِيدَةَ، إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ وَخَرَجَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ بِهِ^(٩)، إطلاق لفظ الحديد على السكين. وهذا من باب اختلاف التعبير. فالسائل عبر بالسكين، والإمام عليه السلام عبر بالحديدة. ويظهر أن هذا أمر متعارف عندهم.

والخلاصة أن المسألة لها ثلاثة فروض:

الأول: إجمال لفظ الحديد، فلا تكون رادعة.

الثاني: ظهور لفظ الحديد في السكين.

الثالث: ظهوره في القطعة من الحديد.

وغير خفي أن الفرضين الأولين لصالح عدم شرطية معدن الحديد، بخلاف

الثالث.

وثانياً: لا تقيّد صحيحة زيد الشحام صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج؛ لعدم المنافاة بينهما نفيّاً وإثباتاً. ولا يقيد عنوان الحديد عنوان السكين، فهما عنوانان إثباتيان لا تنافي بينهما، فيثبت الحكم لكليهما، وأنّ التذكية تقع بهما. فالتقييد بلا موجب.

التقريب الثالث

إن الإمام عليه السلام رخص في الذبح بالليطة ونحوها في حالة فقد السكين، الذي تقدم أنه أعم مما يكون مصنوعاً من الحديد وغيره، ولو على سبيل الندرة؛ فإن شمول المطلق للفرد النادر مما لا ضير فيه، وإنما الممنوع حمل المطلق على الفرد النادر. ويترتب على ذلك أنه لا تصل النوبة إلى الذبح بالليطة والحجر ونحوها مع وجود السكين المصنوع من غير الحديد، وإلا لزم أن يكون لآلة الذبح رتب ثلاث: الأولى: الآلة المصنوعة من الحديد؛ الثانية: الآلة المصنوعة من غير الحديد من الفلزات؛ الثالثة: الليطة ونحوها. وهذا مقطوع البطلان، ولم يلتزم به أحد من الفقهاء^(١).

وأجيب بأنه لو فرض أن السكين المذكور في السؤال أعم مما كان مصنوعاً من غير الحديد، إلا أن ترخيص الإمام عليه السلام في الذبح بالليطة ونحوها مع فقد السكين المفروض في السؤال لا يدل على عدم جواز الذبح بالليطة وما يشبهها مع وجود السكين المصنوع من غير الحديد، بل لا يدل حتى على عدم جواز الذبح بالليطة ونحوها مع وجود السكين المصنوع من الحديد؛ فإن ورود الترخيص في الذبح بالليطة ونحوها في مورد فقد الحديد المفروض في كلام السائل لا يدل على اختصاص هذا الترخيص بالمورد حتى يترتب على ذلك استفادة أن السكين المصنوع من الحديد ومن غيره في رتبة واحدة^(٢).

وفيه: إن الذبح بالليطة ونحوها ليس جائزاً على إطلاقه؛ بملاحظة سائر الروايات. فالاستفاد من مجمل الروايات أن جواز الذبح بالليطة ونحوها مشروط بشيء ما. وهكذا بعد ضم سائر روايات الباب يعلم أن تجويز الذبح بالمذكورات إنما هو في طول فقد شيء تردّد أمره بين معدن الحديد وآلة الذبح، فتكون هذه الصحيحة قرينة على أنه الآلة الصالحة للذبح.

فالترخيص بالذبح بالمرورة والقصبة ونحوهما؛ بملاحظة مجموع الروايات، إنما هو بلحاظ بيان ما يصحّ الذبح به؛ إما بياناً للضابطة العامة في الذبح؛ وإما بياناً لجواز الذبح بالمذكورات حال فقد السكين أو الحديد. فبملاحظة نكته جهة السؤال التي شرحناها في ما مضى يكون الأمر جلياً في أن جهة السؤال لا ربط لها بالجنس ومادة الحديد.

التقريب الرابع

ربما أمكن التقريب بأن ورود عنوان الحديد والحديدة، مع التسليم بإرادة المعدن الخاصّ منهما، لا يلزم كونه موضوع التذكية، واشتراط التذكية به؛ وذلك لورود عنوان السكين في مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، الذي هو أوسع من عنوان الحديد، ممّا يكشف أن الموضوع هو السكين المتّخذة من الحديد أو من غيره، تطبيقاً للكبرى التي أشار لها السيد الخوئي رحمته الله، من أنه كلّما تعلّق الحكم في لسان الدليل بعنوانين، أحدهما أوسع من الآخر، علم من ذلك أنّ الموضوع في الحقيقة هو ذلك العنوان الأوسع، من دون خصوصية للعنوان الأضيق، وإنّما ذكر الأضيق من باب التطبيق، وكونه أحد المصاديق^(١٢).

ولا يردّ عليه أنّ عنوان السكين ورد في لسان السائل، وليس في كلام الإمام عليه السلام؛ لأنّ عنوان الحديد والحديدة ورد في لسان السائل أيضاً، فإنّ كان ذلك مسقطاً للعنوان فهو مسقطٌ له في تلك الروايات أيضاً، وإلاّ فليكن في العنوانين معاً، ثم تطبّق عليهما كبرى العنوانين المختلفين سعةً وضيقاً.

كما لا يردّ عليه أن عنوان السكين إنما ورد في لسان السائل في صحيح زيد الشحام، إلّا أنّ الإمام عليه السلام أجاب بعنوان الحديد، فهو تقييد لما ورد في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج؛ لأنه بالرجوع إلى تطبيق كبرى العنوانين المختلفين سعةً وضيقاً، والأخذ بالعنوان الأوسع ينحلّ الإيراد، ولا يكون المقام مقام تقييد؛ لعدم اختلافهما إثباتاً ونفيّاً، فلا تنافي بينهما حتّى يقيّد أحدهما الآخر. فيثبت الحكم لهما معاً، ويكون الميزان هو العنوان الأوسع، وفقاً لتلك الكبرى.

لكنّ هذا التقريب يواجه إشكالاً جدّياً، وهو أن مفاد (لا ذكاة إلّا بحديدة) حصر الذكاة بالحديد، وليس مجرد وقوع التذكية بها، فتتألف صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج بالإطلاق والتقييد، فتقيد تلك الأخبار هذه الصحيحة، وتكون النتيجة جواز الذبح والتذكية بالسكين المتّخذة من الحديد.

ويمكن التأمّل بأن المستفاد من صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج جواز الذبح بالمرّة والقصة والعود حال فقد السكين، لا مطلقاً، فيكون مفادها على وزن (لا ذكاة إلّا بحديدة). فهل العبرة بعنوان الحديد أو عنوان السكين؟ العبرة بالعنوان

الأوسع، وذكر الحديد باعتبارها أوضح المصاديق، بل ربما كانت المصداق الوحيد ذلك الزمان، كما لا يخفى. فإن تم هذا الجواب، وإلا فإن الظاهر عدم اختلاف العنوانين؛ لإطلاق الحديد على السكين، كما عرفت في ما مر.

٨- استظهار ذيلي صحيحة الشحام وابن الحجاج

وهي استظهار ذيلي صحيحة الشحام وابن الحجاج في بيان الضابطة الكلية في التذكية، بأحد التقريبات التالية:

التقريب الأول: الفرار من تكرار الذبح

بملاحظة صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، التي رواها الكليني عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن المروءة والقصبية والعود أيدبح بهن إذا لم يجدوا سكيناً؟ قال: إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك^(١٣).

وصحيحة زيد الشحام، التي رواها الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لم يكن بحضرته سكين أيدبح بقصبية؟ فقال: اذبح بالقصبية وبالْحَجَرِ وبالْعُظْمِ وبالْعُودِ إذا لم تُصِبِ الحديد، إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس^(١٤).

وبالتحديد ذيلي الروايتين: «إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك»، و«إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به»، فإن في دلالتهما احتمالين:

الاحتمال الأول: إن الذيلين قيد للذكاة بغير الحديد. ويدلّان على أنه إذا فُقدت

جاز الذبح بالمذكورات إذا كانت (تفري الأوداج)، أو (تقطع الحلقوم وتُخرج الدم).

وهذا الاحتمال لا يكون في صالح مَنْ يقول أن المراد بالحديدة الآلة أو السكين أو ما يصلح للذبح والفري، ولا يشترط المعدن الخاص؛ لأن المعنى سيكون هكذا: إذا وجدت حديدة فاذبح بالحديدة، وإذا لم تجد الحديد يجوز لك أن تذبح بهذه المذكورات، بشرط أن تقطع الحلقوم وتفري الأوداج ويخرج الدم.

الاحتمال الثاني: إنهما بيان للضابطة الكلية في التذكية، وأنها تتحقق بالآلة

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

التي تفري الأوداج أو تقطع الحلقوم وتخرج الدم، بلا فرق بين كونها من الحديد أو من القصبة وأمثالها.

وعلى هذا الاحتمال يكون الذيلان قرينةً لصالح دعوى عدم اشتراط جنس الحديد ومعدنه.

فالسائل كان يشكّ في صحّة جواز الذبح بغير الحديد مع فقدّها، فأعطاه الإمام عليه السلام الضابطة الكلية للتذكية. وقد صيغت هذه القرينة بالشكل التالي: «إن كلاً من قوله عليه السلام في ذيل صحيحة زيد الشحام: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به» وقوله عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج: «إذا فرى الأوداج فلا بأس بذلك» ظاهرٌ في كونه بياناً للقاعدة الأساسية في الذبح الذي تحصل به الذكاة؛ إذ لا يناسب أن يكون تقييداً لجواز الذبح بالحجر ونحوه؛ لأنّ (قطع الحلقوم وخروج الدم) المذكور في الأول، و(فري الأوداج) المذكور في الثاني، يساوق الذبح، فكيف يصلح أن يكون قيداً له. فلا محيص إذن من كون المقصود به بيان أن العبرة في الذبح بقطع الحلقوم وخروج الدم أو بقطع الأوداج الأربعة جميعاً، لا بجنس الآلة وكونها من الحديد.

وعلى ذلك لا بُدّ أن يكون قوله عليه السلام في صحيحة زيد الشحام: (إذا لم تصب الحديد) مسوقاً لبيان ما هو المتعارف من عدم استعمال مثل الحجر والعظم في الذبح إلّا عند عدم السكّن ونحوها، لا أنه بيانٌ لشرط جواز الذبح بمثل ما ذكر^(١٥).

شرح: الذيلان بهما تقييدٌ بلا شكّ، لكنّه راجعٌ إلى أيّ شيء؟ إلى جواز الذبح بالمذكورات أو إلى مطلق الذبح؟

على فرض أنه راجعٌ إلى جواز الذبح بالمذكورات يصير المعنى: (إذا قَطَعَتِ المذكورات الحلقوم أو فرت الأوداج وخرج الدم فلا بأس بالذبح بها). وواضحٌ أن الذيلين بهذا المعنى لا محصلٌ لهما، فالمذكورات تقطع وتفري، وهو فرض السائل، فكيف يصلح تقييد جواز الذبح بها بأن تكون ذابحة.

الراوي افترض أنّ الذبح يتحقّق بالقصبة مثلاً فلا يصحّ أن يجيبه الإمام عليه السلام: نعم، اذبحّ بالحجر بشرط أن يتحقّق الذبح، إنما الجواب المناسب لا بُدّ أن يكون: (لا بأس).

وبتعبيرٍ آخر: «لأنّ المفروض أن السائل فرض أن هذه الأمور ذابحة، فكأنّه قال:

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

ما رأيك بالذبح بهذه الأمور؟ فأجابه: إذا كانت ذابحةً فلا بأس!! وهذا ممّا لا معنى له^(١٦).

هذا كمن يسأل: (إذا كنت مسافراً أقصر أو أتم؟) فيُجاب: (قصر بشرط أن تكون مسافراً!). هذا الجواب فيه إعادة لما فرضه السائل، واشتراط نفس ما فرضه. أو كمن يسأل: (هل ألبس لباس الشهرة إذا كان مُهيناً؟) وجوابه يكون: (لا يجوز)، وليس: (لا يجوز إذا كان مهيناً). فهذا الاشتراط لغوي؛ لأنه مفروض في كلام السائل.

ومن يسأل عن التدخين فيقول: (هل يجوز التدخين إذا كان ضاراً ضرراً بالغاً معتدّاً به؟) فلا تجيبه بمثل: (لا يجوز إذا كان ضاراً ضرراً معتدّاً به)، بل تجيبه بمثل: (لا يجوز في مفروض سؤالك).

وهكذا لا يصلح الذيل أن يكون قيداً للذبح بالحجر والقصبة ونحوها من المذكورات؛ لأنه سيكون شرطاً لغوياً. فالذبح مفروض في السؤال، ولا يمكن أن يجعله الإمام شرطاً؛ للزوم اللغوية من ذلك.

فإذا لم يصلح رجوع القيد إلى الذبح بالقصبة ونحوها فلا محالة من رجوعه إلى الذبح، فيكون بياناً للضابطة الكلية في تحقق التذكية، فتكون النتيجة أن كل ما فرى الأوداج وأسال الدم جازت التذكية به.

الخلاصة

القرينة تدّعي ظهور الذيلين في بيان القاعدة الأساسية في الذبح الذي تحصل به الذكاة، بعد رجحان الاحتمال الثاني.

والمرجح هو أنه إذا اعتبر الذيل قيداً للذبح بالمذكورات صار أشبه بالقضية بشرط المحمول، نظير: ما قيل في الآية الكريمة: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فإذا كان البيع فيها بمعناه الشرعي صار معناها: (البيع الحلال عند الله حلال عند الله).

فالسائل فرض (قطع الحلقوم وفري الأوداج بما يذبح به)، فلا يصح أن يجاب: (إذا قطع الحلقوم وفُريت الأوداج فلا بأس أن تذبح به). وبتعبير آخر: هذا الذي فرضت أنه يذبح يجوز أن تذبح به، بشرط أن يذبح.

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

فتفسير الذيلين على أنهما قيدٌ لجواز الذبح بالمذكورات ينتج ما يشبه القضية بشرط المحمول، وهي جملةٌ غير مفيدة، ومعلومٌ أن ثبوت الشيء لنفسه ضروري.

قال الشاعر:

إنما يجري ببطن النهر ماءً والذي ليس بيقظانٍ ينامُ

وهكذا تصبح عندنا قرينةٌ أخرى على عدم شرطية معدن الحديد، وإنما يكفي كلٌّ ما يفري الأوداج ويقطع الحلقوم.

وقد أشكل على هذه القرينة بما يلي: «إن هذا الكلام يبتني على توقُّف صدق الذبح على فري جميع الأوداج، أو على قطع الحلقوم وخروج الدم، مع أنه بمعناه العريّ لا يتوقَّف على ذلك، فإنَّ مسمَّاه يصدق عرفاً وإنَّ لم يتمَّ قطع الحلقوم بخصوصه، فضلاً عن قطع تمام الأوداج. كما أنه إنما يستلزم خروج مسمَّى الدم، لا خروج الدم بالمقدار المتعارف. الذي لعله المقصود في النصّ..، فإنه يتوقَّف عادةً على قطع الشريانين الرئيسيين المتصقين بالرقبة، فيكون اشتراط خروج الدم في الرواية إيعازاً إلى لزوم قطع هذين الشريانين.

وبالجملة إن قوله عليه السلام: «إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس به»، وقوله عليه السلام: «إذا فري الأوداج فلا بأس به»، إنما أراد بهما الإمام عليه السلام التأكيد على لزوم رعاية الذبح المعتبر شرعاً عند استخدام الحجر والليطة وأضرابهما مع فقد الحديد؛ لأنَّ في الذبح بهما، ممَّا لا يكون معداً للذبح، مظنة التخلُّف عن الذبح الشرعي، فاقتضى التأكيد عليه»^(١٧).

محصل المناقشة

حاصل نكته القرينة أن الأخذ بالاحتمال الأوَّل يؤدي إلى أن يكون الذيل أشبه بالقضية بشرط المحمول، مما يلزم منه اللغوية. فحذراً من حمل كلام المعصوم عليه السلام عليه يتعيَّن الأخذ بالاحتمال الثاني. والمناقشة تستهدف هدم هذه النكته. ونستعرضها شرحاً في النقاط التالية:

النقطة الأولى: وهي أن الذبح له معنيان؛ الذبح العريّ؛ والذبح الشرعي. والثاني هو (فري الأوداج الأربعة)، كما في صحيحة ابن الحجاج، و(قطع الحلقوم وخروج

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

الدم)، كما في صحيحة الشحام. والذبح العريفي يتحقق بأقل من هذا، فلو قطع أحد الشرايين وخرج مسمى الدم لصدق عنوان الذبح عرفاً.

النقطة الثانية: إن السائل سأل عن الذبح بالمذكورات بالمعنى العريفي. ولما كان لا يشترط فيه فري الأوداج الأربعة وقطع الحلقوم وخروج الدم المتعارف، بل مسماه، فالإمام عليه السلام اشترط عليه ذلك؛ ليتحقق الذبح الشرعي. فلا لغوية، ولا تكون من قبيل: القضية بشرط المحمول.

والحالات المتصورة أربع:

١. أن يكون كل من الذبح في كلام السائل وفي كلام الإمام عليه السلام بالمعنى العريفي.

٢. أن يكون كلاهما بالمعنى الشرعي.

٣. أن يكون الذبح في كلام السائل بالمعنى العريفي، وفي كلام الإمام عليه السلام بالمعنى الشرعي.

٤. عكس الحالة الثالثة، بأن يكون الذبح في كلام السائل بالمعنى الشرعي، وفي كلام الإمام عليه السلام بالمعنى العريفي.

فالقرينة مبنية على الاحتمال الثالث، لكن بالبناء على اتحاد المعنيين العريفي والشرعي. والمناقشة تدعي تغايرهما، مع التسليم بالاحتمال الثالث، فمجيء الذيل لدفع توهم السائل تحقق التذكية بدون فري الأوداج الأربعة وقطع الحلقوم.

فخلاصة المناقشة: إن هذه القرينة مبنية على أن الذبح العريفي الوارد في لسان السائل مساوٍ للذبح الشرعي الوارد في كلام الإمام عليه السلام، ولكن المساواة غير صحيحة فتسقط القرينة.

غير أنه لوحظ على المناقشة بما يلي:

«أولاً: إن المدعى هو ظهور الذيل في التعليل؛ بقرينة ذكر الجزء، حيث قال: (إذا فري الأوداج فلا بأس). ومقتضى عموم التعليل عدم خصوصية كون آلة الذبح من جنس الحديد أو من غيره؛ فإن التعليل يُعمَّم ويُخصَّص. فما ذكر من حمل الذيل على الذبح الشرعي لا يعالج أصل الدعوى، ولا يدفع نقطة الاستدلال؛ لأنه سواء حملناه على الذبح الشرعي أو حملناه على إرادة الذبح العريفي فهو ظاهرٌ في بيان الكبرى، وأن

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٣٥٣

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

المناطق في تحقق التذكية هو فري الأوداج وقطع الحلقوم، سواء كان بجنس الحديد أم لم يكن. فكأنه قال: (متى ما تحقق قطع الحلقوم وفري الأوداج وخروج الدم تحققت التذكية شرعاً). ومقتضى عموم التعليل عدم خصوصية لجنس الحديد وغيره^(١٨).

يقصد بالتعليل الذيلين^(١٩): (إِذَا فَرَى الْأَوْدَاجَ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ)، و(إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ وَخَرَجَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ بِهِ)، والشرط فيهما: (إِذَا فَرَى الْأَوْدَاجَ) و(إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ وَخَرَجَ الدَّمُ)، والجزاء (فَلَا بَأْسَ).
فهنا خطوتان في الملاحظة:

الأولى: الذيل ظاهر في التعليل؛ بقريته ذكر الجزاء.

الثانية: التعليل يعمم.

فتكون النتيجة أن الذبح، أعم من كونه بآلة من حديد أو من غيره، محقق للتذكية.

وهذه الملاحظة يمكن التعليق عليها بما يلي:

الأمر الأول: قوله: (المدعى هو ظهور الذيل في التعليل؛ بقريته ذكر الجزاء): لم نفهم كيف يكون ذكر الجزاء قرينة على التعليل، ولم نعرف وجهه.
نعم، ذكر في بحث المفاهيم في بعض التقريبات أن الشرط علة تامة منحصرة للجزاء، فتدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، لكن الجزاء نفسه كيف يفهم منه التعليل؟ وبأي وجه يكون قوله ﷺ: (فلا بأس) قرينة على التعليل؟
وإذا لم يتم ما ذكر من القرينية على التعليل سقط التعميم المبني عليه.
الأمر الثاني: لا إشكال في أن الذيل في الصحيحتين قيد، ولكن الكلام في أنه قيد لأي شيء؟ فهل هو قيد لمطلق الذبح أو قيد للذبح بالذكورات من الحجر والقصبة ونحوها؟

فدعوى أن القيد راجع إلى مطلق الذبح ترتكز على تلافي اللغوية والوقوع في ما يشبه شرك القضية بشرط المحمول.

لكن المناقشة حاولت تفنيد ذلك بهذه الإفادة (بالمعنى): إنما يتم الاستدلال لو كان الذبح العري ملازماً لفري الأوداج وقطع الحلقوم وخروج الدم، فتصير القضية

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

بشرط المحمول، ولكن الذبح العريّ لا يشترط فيه ذلك، ويتحقق بأقلّ من فري جميع الأوداج وخروج الدم بالمقدار المتعارف، فلا تكون القضية بشرط المحمول، بفرض أن جواب الإمام عليه السلام عن الذبح بالمعنى الشرعي، والسؤال عن الذبح بالمعنى العريّ، فكأنّ الملاحظة أجنبية عن مسار المناقشة.

«ثانياً: إن فري الأوداج وخروج الدم كناية عن الذبح. وعدم كونهما من لوازم الذبح غير ضائر؛ إذ يكفي في الكناية كون المكّن به من المقارنات الغالبية للمكّن عنه. كما يُقال: (زيد كثير الرماد)، وقد لا تكون له كثرة رماد، لكن حيث إنّها من المقارنات عادةً لكثرة الطبخ صحّ التكنية به عن الكرم، وإلا فلا تلازم بينهما.

لذلك ففري الأوداج قطع الحلقوم وخروج الدم هي من المقارنات الغالبية لعملية الذبح، وليس ناظراً إلى الذبح الشرعي، فإن الذبح عادةً إنما يقع بفري الأوداج وقطع الحلقوم وخروج الدم، وليست قيوداً شرعية، وإلا لو كانت ناظرة للذبح الشرعي لم يكن تقييداً لخصوص الذبح بالحجر والقصب، بل هو تقييدٌ حتّى للذبح بالحديد، ويصحّ تقييده؛ حذراً من عدم وقوعه.

فمجرد عدم الملازمة بين الذبح وبين هذه الأمور عقلاً؛ إذ يمكن الذبح من الفم - مثلاً -، شيء، وصحّة التكنية بها عن الذبح العريّ شيء آخر»^(٢٠).

حاصل الاعتراض: إنّ فري الأوداج وقطع الحلقوم وخروج الدم الوارد في كلام الإمام عليه السلام إنما هو كناية عن الذبح العريّ، فالإمام أراد بكلامه بيان الذبح العريّ. وحيث إن المناقشة افترضت أن الكلام الوارد في كلام السائل هو الذبح العريّ تصبح النتيجة أن السائل ذكر الذبح، وأراد به الذبح العريّ، والإمام عليه السلام كذلك ذكر الذبح، وأراد به العريّ.

فظاهر الملاحظة الالتزام بأن الذبح الوارد في كلام السائل يراد منه الذبح العريّ، وأن جواب الإمام عليه السلام جاء مستعملاً للذبح بنفس المعنى العريّ. وهذا هو التصوير الرابع من الاحتمالات السابقة.

تعليقنا

هذه الملاحظة سنعلّق عليها بعدّة نقاط:

النقطة الأولى: وقوعها في ما فرّ منه أصل التقريب؛ إذ تكون أشبه بالقضية بشرط المحمول، وتكراراً لغوياً للشرط.

فهي تفترض أن السائل والإمام عليه السلام كليهما في مقام الكلام عن الذبح العري. فالسؤال وقع عن الذبح العري، والجواب من الإمام عليه السلام كذلك. وما قامت عليه القرينة هو إبطال أن يكون الذيل قيداً للذبح بالقصبة والعود والحجر؛ ليكون قيداً لمطلق الذبح. وهذه الملاحظة ترجع لتقع في نفس المطبّ الذي فرّت منه القرينة.

النقطة الثانية: لعلّه يلوح منها الالتزام بأن قطع الحلقوم وفري الأوداج الأربعة وخروج الدم المتعارف ليس شرطاً في التذكية، وإنما يكفي تحقّق الذبح العري. فما ذكره الإمام عليه السلام من (قطع الحلقوم أو فري الأوداج وخروج الدم) ما هو إلا كناية عن الذبح العري، الذي يتحقّق بأقلّ من ذلك، فلا يلزم من ذكره عليه السلام الالتزام والقيدية بفري الأوداج وقطع الحلقوم.

النقطة الثالثة: افترض أن الإمام عليه السلام في مقام الكناية، وليس في مقام اشتراط الذبح الشرعي، مخالف لأصالة الاحترازية. فالأصل في القيود أنها احترازية، كما هو مقرر في علم الأصول. والقول بأن القيد كناية يخرج عن كونه احترازياً، وهو خلاف الظاهر جداً.

النقطة الرابعة: إن هذا الاعتراض يصادم ظهور حال الإمام عليه السلام أنه في مقام بيان الحكم الشرعي والقيود للحكم، لا في مقام بيان أمر عري. الفرق بين هذه النقطة وما قبلها أن الثالثة تعلّق على دعوى ظهور كلام الإمام عليه السلام في الكناية مقابل القيدية، فتخرج الملاحظة عن أصالة الاحترازية في القيود. والنقطة الرابعة تعلّق على الخروج عن ظهور حال الإمام في بيان أمر شرعي، وافترضه في مقام بيان أمر عري.

فظاهر حال الإمام عليه السلام - كأمر عام - عندما يذكر قيداً أو بياناً فإنما هو في مقام بيان القيود الشرعية؛ إذ إنه سُئل بصفته إماماً معصوماً، فالسائل يسأل عن الحيثية الشرعية، ولا يسأل عن الحيثية العرفية. وظاهر جواب الإمام عليه السلام أنه في مقام بيان القيود الشرعية. وهذه حالة عامّة في جميع الروايات.

فما هي القرينة على أن الإمام عليه السلام ليس في هذا المقام، وأن الإمام في مقام بيان

أمر عريفي؟

يبقى ما هو موقفنا من المناقشة؟

نرجع إلى أصل مناقشة التقريب: المناقشة افترضت أن السائل يتكلم عن الذبح العريفي، والإمام يتكلم عن الذبح الشرعي، فلا تكرار إذن في كلام الإمام عليه السلام لما افترضه السائل، ولا يكون من قبيل: القضية بشرط المحمول.

وقد تقدّم في الملاحظة على المناقشة افتراض صورة أخرى، وهي أن السائل والإمام عليه السلام كليهما يتكلمان عن الذبح العريفي.

أقول: يمكن افتراض صورة ثالثة، وهي أن السائل افترض الذبح الشرعي، والإمام عليه السلام افترض الذبح الشرعي أيضاً، أي إن السائل افترض أن الذبح شرعي من كل الجهات والحيثيات، بما فيها التسمية والاستقبال، ويشك في شرعية الذبح من جهة واحدة، وهي الذبح بالحجر أو القصبة أو غيرهما.

فتكون القضية هكذا: إن الإمام عليه السلام أجاب السائل بأن كل ما يحقق قطع الأوداج ويخرج الدم، سواء كان قصبة أو غيرها، يحقق التذكية.

فإذا أرجعنا الذيل إلى القصبة وأمثالها نتج من ذلك اللغو؛ لأن فري الأوداج وخروج الدم المتعارف مفروض في كلام السائل. وإذا أرجعناه إلى بيان القاعدة الأساسية في الذبح انتفت اللغو؛ لأن الجواب بصدد إعطاء الضابطة الكلية والقاعدة الأساسية للذبح، وأنه متى تحقق فري الأوداج وخروج الدم المتعارف صحّ الذبح، بغض النظر عن الآلة وما دّتها. فحذراً من اللغو نرجع القيد إلى أصل الذبح.

إن قلت: سلّمنا أن السائل افترض الذبح الشرعي، لكن ذلك لا يعني أن السائل كان فارغاً من شرطية قطع الأوداج الأربعة، وفارغاً من شرطية خروج الدم بالمقدار المتعارف، فلعله لم يكن فارغاً من هذا الأمر.

صحيح أنه لم يسأل عن ذلك، وإنما بيّنه الإمام عليه السلام تبرعاً وابتداءً من نفسه للسائل. ولا ضير في فرض أن يكون السائل سأل عن الذبح بالقصبة، والإمام عليه السلام تبرّع ببيان أمر لم يسأل عنه.

قلت: ليس المدعى علم السائل بهذه الشروط، وإنما المدعى أن ظاهر السؤال المفروغية من شرعية الذبح، إلا من جهة كونه بحجر ومروءة وقصبة ونحوها. ففرض

رجوع القيد إلى الذبح بالمذكورات يعني أن هذا الذبح المفروض شرعيته ليكون شرعياً لا بُدَّ أن يفري الأوداج ويخرج الدم المتعارف، فرجع الأمر إلى اللُّغوية. وإنما تندفع بإرجاع القيد إلى أصل الذبح. فتلخَّص أنه بناء على فرض كون الذبح عرفياً في كلام الإمام والسائل معاً، أو فرض كون الذبح شرعياً في كلاميهما، تكون القرينة تامّة، وأن الصحيح هو الفرض الأخير. وبهذا ينتهي الكلام عن التقريب الأول.

التقريب الثاني: الفرار من تكرار الجواز في كلام الإمام عليه السلام

ذاك التقريب [التقريب الأول] مبنيّ على أساس الفرار من تكرار الموضوع، وهو الذبح المفترض في السؤال والجواب، فيستظهر بيان الضابطة الكلية. أمّا هذا التقريب فيبنتي على الفرار من تكرار المحمول وجواز الذبح؛ «إذ يوجد في روايات الطائفة الثالثة ما يكون ظاهراً في بيان ملاك الحكم بالحلية وضابطته؛ حيث ورد في معتبرة الشحام قوله عليه السلام: (اذبح بالحجر وبالعظم والقصب والعود إذا لم تصب الحديد، إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس). ومن الواضح أن هذا الكلام مشتمل على شرطين مستقلّين: اذبح بالحجر إذا لم تصب الحديد؛ وإذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس، فلو لم تكن الشرطية الثانية موجودة، أو لم تكن شرطية مستقلة، كما إذا لم تكن كلمة فلا بأس موجودة، وكانت هكذا (اذبح بالحجر إذا لم تصب الحديد إذا قطع الحلقوم وخرج الدم)، صحَّ الاستظهار المذكور؛ لأنّ ظاهرها عندئذٍ تقييد الحكم بالجواز في صورة عدم إصابة الحديد، وبما إذا قطع الحلقوم وخرج الدم. وأما حيث وردت هذه الشرطية بشكل تامّ، وبنحو جملة مستقلة، فظاهرها عندئذٍ بيان الضابطة الكلية، وأن الذبح بالحجر والعود أو غيرهما لا خصوصية فيه، وإنما الميزان أن يتحقّق قطع الحلقوم وخروج الدم المتعارف، الأمر الثابت لزومه في تحقّق الذبح شرعاً، ولعلّه عرفاً أيضاً.

والمعنى نفسه مستظهر من صحيحة ابن الحجاج، بدرجة أخفّ؛ حيث إن جواب الإمام عليه السلام فيه ظاهر في إعطاء الضابطة الكبرى الكلية، وهي أنه إذا فريت الأوداج فلا بأس. فيكون ظاهر هاتين الروايتين أن الأمر يدور مدار فري الأوداج وخروج الدم. وفي موارد الذبح بغير الحديد من القصب والحجر والعود يُخشى عدم تحقّق ذلك،

ويكون التقييد بالاضطرار إلى الذبيحة في خبر محمد بن مسلم في الطائفة الرابعة محمولاً على إرادة التحذير من الوقوع في محذور عدم فري الأوداج وعدم خروج الدم المتعارف، كما هو في معرض ذلك، كما إذا لم تكن آلة الذبح حادة، كالكسكين ونحوه، لا تقييد الحكم بالتذكية بذلك»^(٢١).

حاصل هذا التقريب

إذا أرجعنا قوله ﷺ: «إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ وَخَرَجَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ» إلى جواز الذبح «بِالْحَجَرِ وَبِالْعَظْمِ وَبِالْقَصَبَةِ وَالْعُودِ» يلزم من ذلك أن الإمام ﷺ كرّر الجواز بلا داعٍ. فحذراً من هذا التكرار نقول: إنها جاءت لبيان الضابطة الكلية في تحقق التذكية.

قد مرّ عليك صحيحة زيد الشحام، التي رواها الحرّ العاملي في الوسائل، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ زَيْدِ الشَّحَامِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يَكُنْ بِحَضْرَتِهِ سِكِّينٌ أَيْذِخُ بِقَصَبَةٍ؟ فَقَالَ: اذْبَحْ بِالْحَجَرِ وَبِالْعَظْمِ وَبِالْقَصَبَةِ وَالْعُودِ إِذَا لَمْ تُصِيبِ الْحَدِيدَةَ، إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ وَخَرَجَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ^(٢٢).

فقول الإمام ﷺ: «اِذْبَحْ بِالْحَجَرِ... إِذَا لَمْ تُصِيبِ الْحَدِيدَةَ» يعني أن الذبح بالمذكورات جائز، وقوله: «إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ... فَلَا بَأْسَ» يعني أنه جائز أيضاً. وهذا تكرارٌ لا داعي له، وليس له مبرر.

إذا كان المراد من جملة: (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم) هو تقييد جواز الذبح بالمذكورات فلا داعي لإضافة كلمة (فلا بأس) بعد ذكر القيد. فقوله ﷺ: (اذبح...) يستفاد منه الجواز، والجملة: (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم) شرطٌ لهذا الجواز، وينتهي عندها المطلب بأن الذبح بالمذكورات جائز عند فقد الحديد، بشرط أن تكون المذكورات تقطع الحلقوم وتخرج الدم. فإضافة: (فلا بأس) بعد هذه الجملة الشرطية يكون بعد تمام المعنى، وهو تكرارٌ للجواز.

أما فرض أن هذه الجملة «إِذَا قَطَعَ الْحُلُقُومَ وَخَرَجَ الدَّمُ فَلَا بَأْسَ» مستقلة، وجاءت لبيان الضابطة الكلية في ما يذكى به، فلا تتضمن تكراراً.

فالتقريب السابق يبتني على الحذر من تكرار الذبح المفترض في كلام السائل.

وهذا التقريب يبتني على الحذر من تكرار الجواز الذي ذكره الإمام عليه السلام. وكلاهما يلجأ لافتراض أن الذيل مستقل، وليبيان الضابطة الكلية؛ فراراً من التكرار. وكأن مؤدّي الرواية هكذا: اذبح بالحجر وبالعظم والقصبه والعود إذا لم تصب الحديد، ثم يبيّن الكبرى: (إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس). هذه هي القاعدة. إذن ذكر القيد في الجملة الشرطية بلحاظ الخشية من أن الذبح بالمذكورات لا يحقق قطع الحلقوم، ولا يؤدي إلى خروج الدم المتعارف. فالذبح بالحديد ليس شرطاً مطلقاً، فلا يشترط الذبح بالحديد كيفما كان، إنما يشترط الذبح بها من أجل تحقيق تلك الضابطة، ولو تحققت تلك الضابطة فالذبح صحيح أياً كان الحال.

وهذا التقريب تام.

وقد أُشكل على التقريبين بما يلي:

«نعم، يردّ على هذه القرينة - بناءً على ظهور لفظ الحديد في نفس المعدن الخاص - أنه حتى لو فرض ظهور الذيل في بيان التعليل في الكبرى، إلا أنه مخالف أو مصادم لظهور الروايات التي لم تشتمل على هذا الذيل، بل اشتملت على الحصر وحده، وهو قوله: «لا ذكاة إلاّ بالحديد»، وكذا معتبرة أبي بكر الحضرمي: «لا يأكل ما لم يُذبح بالحديد»، في الشرطية»^(٢٣).

ماذا يريد أن يقول؟

إذا بنينا على أن ظاهر لفظ الحديد المعدن الخاص فإن هذا الظهور لا يؤثّر على كون الذيل في الصحيحتين قرينةً مستقلةً لبيان الضابطة الكبرى في التذكية، وأنّ المعيار تحقق قطع الحلقوم والأوداج وخروج الدم، إلا أن مؤدّي هذه القرينة مخالف لحصر تحقق التذكية بالحديد، الظاهر من أمثال: «لا ذكاة إلاّ بالحديد»، فيتحقق التعارض بين قرينة ذيليّ الصحيحتين والروايات المتضمنة للحصر.

وماذا نصنع مع هذا التعارض؟

قال: «والترجيح للروايات الحاصرة؛ بمخالفتها للعامة - كما سيأتي بيانه - وعلى فرض استقرار التعارض فإن مقتضى أصالة عدم التذكية - على بعض المباني - حرمة ما ذُبح بغير الحديد»^(٢٤).

عند إعمال باب المرجّحات في هذه المسألة نسقط ما وافق العامة من عدم

الاشتراط، فيترجَّح اشتراط الذبح بمعدن الحديد المخالِف للعامَّة. فالترجيح لما تضمَّن «لا ذكاة إلاَّ بحديدة»؛ لمخالفته لقول العامَّة.

وقوله: «وعلى فرض استقرار التعارض...»: لعلَّ المقصود في حال عدم القبول بترجيح المخالفة للعامَّة في هذه المسألة، وفرض استقرار التعارض، عندها نلجأ للأصل العملي في المسألة، وإلاَّ فإنَّ الترجيح بمخالفة العامة إنَّما يكون في طول استحكام التعارض واستقراره. أجل، إنَّ لم يتمَّ الترجيح يرجع للأصل العملي. وهذا الاعتراض لو تمَّ فهو ليس خاصاً بالتقريب الأخير، بل وارد على كلِّ التقريبات.

التعليق على هذا الاعتراض

إذا كانت القرينة تامَّة في نفسها فلا تصل النوبة إلى باب المرجَّحات؛ لأنَّ هذه القرينة بعدما ثبت أنها تبين الضابطة الكلية في الذبح، وأنَّ العبرة بقطع الحلقوم وفري الأوداج وخروج الدم، فهي دالَّة على نفي اعتبار الحديد. وحينئذٍ تكون مفسَّرة لمثل خبر أبي بكر الحضرمي.

بعد أن كان لفظ الحديد والحديدة محتملاً لمعنيين؛ إما المعنى الوصفي، وهو الحادِّ؛ وإما المعنى الجامد، بأنَّ يكون المقصود بالحديدة السكين والآلة، وهو الراجح، فحينئذٍ لما كانت هذه الرواية مجملَّة ستفسَّرُها صحيحة زيد الشحام وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، ولا تصل النوبة إلى باب المعارضة والترجيحات.

وبعبارة أخرى: على تقدير ظهور خبر أبي بكر الحضرمي وأمثاله في اشتراط معدن الحديد فإنَّ تينك الصحيحتين أظهر في أن الحديد غير معتبر. فالظهور الأوَّلي للخبر وأمثاله يؤوِّل لصالح تلك القرينة؛ لأنها أظهر، ويقدمُّ الأظهر على الظاهر.

فتحصل: أولاً: الاعتراض غير وارد؛ لعدم التسليم أساساً بظهور لفظ الحديدية في المعدن الخاص. وبناء القرينة يفترض أن اللفظ يحتمل معنيين، فتأتي القرينة لترجيح أحدهما.

ثانياً: ولو سلَّمنا جدلاً أن لفظ (الحديدة) في المعتبرة ظاهرٌ في المعدن فمع تمامية

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

القرينة تتقدّم بالأظهرية، ولا يصل الأمر إلى باب التراجيح. فهذا الاعتراض غير تامّ.

التقريب الثالث

إنّ القيد إنّ كان راجعاً إلى الذبح بالمذكورات اقتضى عدم اشتراط قطع الحلقوم وفري الأوداج بالنسبة للذبح بغيرها، ولو في الجملة؛ إذ يلزم من رجوع القيد إلى خصوص الذبح بالمذكورات لغوية القيد في حال افتراض ثبوت نفس القيد بالنسبة لمطلق الذبح. وسقوط الشرط ولو في بعض الحالات ممّا لا يمكن الالتزام به. وبذلك يرجع القيد إلى مطلق الذبح. وأصل هذه الفكرة أوضحها في بعض أبحاثه السيد الخوئي رحمته الله، وأيده فيها الشهيد الصدر رحمته الله، وسمّى ذلك بالمفهوم الجزئي.

التقريب الرابع

لو كان الذيل قيداً للذبح بالمذكورات لكان المناسب أن يقول: (إذا قُطعت الحلقوم) ليكون الضمير عائداً للمذكورات، لا أن يقول: (إذا قُطع الحلقوم)، بصيغة المبني للمجهول؛ فإنه أقرب لبيان الضابطة الكلية وما يحقق القطع مهما كانت الآلة. **إن قلت:** لعلّ الإمام عليه السلام قال: (إذا قُطع الحلقوم) بصيغة المبني للمعلوم، فيكون التقريب غير تامّ.

قلت: إذا قرأناها (إذا قُطع الحلقوم) فهي تحتاج إلى تقدير الفاعل، مثل: (إذا قُطع كلّ واحد من المذكورات الحلقوم). وهذا التقدير لصالح رجوع القيد إلى خصوص المذكورات؛ أو يكون الفاعل الذابح (إذا قُطع الذابح الحلقوم)، فالعبرة بقطع الذابح بغضّ النظر عن آلة القطع، وهذا التقدير لصالح عدم اشتراط معدن الحديد. فترجيح أحدهما ترجيح بلا مرجح. والإشكال الأهمّ هو أن التقدير خلاف الأصل.

أما قرائن الاتجاه الآخر، القائل بالمعدن الخاصّ، فهي:

الوجه الأوّل: (عدم شيوع استعمال لفظ الحديد بمعنى الحادّ)^(٢٥)؛ فالشائع استعماله في المعدن، وليس في الحادّ.

وفيه: **أولاً:** هذا الشيوع لا إشكال فيه في مثل زماننا، الذي كثر فيه استعمال

معدن الحديد بجانب معادن أخرى كثيرة، فأصبح لفظ الحديد بحسب الاستعمال في زماننا والأزمنة المتأخرة شائعاً في المعدن الخاص. إلا أن هذا الشيوع غير معلوم زمن صدور النص. وما قد ينفع المستدلّ ثبوت الشيوع في ذلك الزمان. مضافاً إلى أن الوارد في الروايات لفظ الحديد، ولم يثبت استعمال لفظ الحديد كما تقدّم الإيعاز إليه، بل لم يعلم على وجه التحقيق استعمال نفس الحديد مقابل سائر المعادن، فلعله يطلق على جميع المعادن المنطبقة اسم الحديد.

وثانياً: الشيوع لو سلّم لا يقاوم ما بيّناه من قرائن تعين المراد من لفظ الحديد.

الوجه الثاني: «قوله ﷺ: (لا ذكاة إلا بالحديد)» في جواب محمد بن مسلم حين سأله عن الذبح بالليطة والمروة، وقوله ﷺ: (قال عليّ: لا يصلح الذبح إلا بالحديدة) عند سؤال الحلبي عن حكم الذبيحة بالعود والحجر والقصبه، فإنّ المذكورات على قسمين: فمنها ما يكون حاداً؛ ومنها ما لا يكون كذلك. فلو كانت العبرة في الذبح بكون الآلة حادة، لا بكونها من جنس الحديد، لكان المناسب أن يقول الإمام ﷺ في الجواب: (لا بأس إذا كان حديداً) أو نحو ذلك، لا أن ينفي حصول الذكاة بغير الحديد، أو يحكم بعدم صلاحية غير الحديد للذبح به؛ فإنّه نوع تخلف عن تطابق الجواب مع السؤال، من دون ضرورة تقتضيه، بل يتسبّب عادة في اشتباه السائل؛ فإن لفظ الحديد مشترك بين القطعة من الحديد والمعنى الوصفي، والمعنى الأول هو الشائع في الاستعمال، فينسبِق إليه ذهن السامع، ما لم توجد قرينة على خلافه»^(٣٦).

خلاصة الوجه: معنى جواب الإمام ﷺ هو عدم جواز الذبح بالمذكورات مطلقاً، حادة أو غير حادة؛ بقرينة إطلاق نفي جواز الذبح بالمذكورات، فيفهم أن لفظ الحديد لا يُراد به المعنى الحادّ، فينحصر المعنى حينئذٍ في المعدن الخاص.

وفيه: يلاحظ أنه مبنيّ على الوجه السابق. ولعلّه أشير إلى ذلك في ذيل هذا الوجه. فبعد الفراغ من أن المراد بالحديدة هو القطعة من الحديد يصحّ القول: إن النفي مطلق، وإلاّ إذا كان لفظ الحديد غير ظاهر في المعدن الخاص فقوله ﷺ: (لا ذكاة إلا بالحديدة) لا ينفي الذكاة عن الليطة، وإنّ كانت حادة.

فلو فسّرنا لفظ الحديد في الرواية بمعنى الحادة سيكون المعنى: ليس لك أن تذبح إلاّ بما كان حاداً، ليطة أو غير ليطة، مروة أو غير مروة.

فادعاء أن النفي لصلاحية الذبح بالليطة والمروة مطلق، أو ادعاء إطلاق النهي عن الذبح بهما وإن كان حادثاً، في غير محله؛ لأنّ هذا الإطلاق إنّما يتمّ بعد الفراغ من المراد بالحديدة، وأنه المعدن الخاص.

فإذا كان هذا الشاهد قرينة مستقلة لزم أن تكون الأرضية فيه افتراض إجمال اللفظ، لا أن يبنى على ما ذكر سابقاً، وهو الشيوخ؛ وإذا كان مبنياً على ما ذكر فلا قيمة له؛ إذ الاستناد إنما هو لما بُني عليه.

الوجه الثالث: إن الحديد بمعنى الحادث إنما يوصف به السكّين ونحوه إذا كان ماضياً سريع القطع، وأما إذا كان له حدٌّ يصلح للقطع، ولكن ببطء وصعوبة، فلا يوصف بكونه حادثاً. وهذا واضح جداً. مع أنه لا خلاف ولا إشكال بين فقهاء الإسلام في أنه لا يعتبر في آلة الذبح إلا كونها صالحة للقطع، ولو ببطء، وأما كونها حادة، أي سريعة القطع، فهو من آداب الذبابة، كما ورد في النبوي: «مَنْ ذَبَحَ ذَبِيحَةً فَلْيَحْدِّ شَفْرَتَهُ، وَلْيُرْجْ ذَبِيحَتَهُ»، فكيف يحمل عليه مثل قوله عليه السلام: «لَا يُؤْكَلُ مَا لَمْ يُذَبَحْ بِحَدِيدَةٍ»^(٢٧).

فلازم اشتراط الحدة بمعنى سرعة القطع مخالفة جميع علماء الإسلام. وهذا شاهد آخر على عدم إرادة الحادث، فيتعين المعدن.

وفيه: أولاً: لو سلّم الإجماع في المسألة فهو استدلالٌ بإجماع مدركيّ، ليس كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام، أو شهرة مستندها معلوم.

وثانياً: المدعى أن المراد بالحديد ما يكون حادثاً، بحيث يحقق قطع الحلقوم وإخراج الدم، وليس ما كان حادثاً سريع القطع، في قبال ما لا يكون كذلك. فالمدعى ليس شرطاً جديداً، وإنما إشارة للشرط العامّ، الذي هو فري الأوداج وخروج الدم.

وثالثاً: ليكن المستفاد من الأخبار عدم جواز تعذيب الحيوان تكليفاً فحسب، أو مع الوضع، ما المانع من قبوله والأخذ به؟

الوجه الرابع: إن الحديد بمعنى الحادث لا يستخدم عادةً من دون الاعتماد على الموصوف، فإنرادته من لفظ الحديد في قوله: «لا ذكاة إلاّ بحديد» لا تخلو عن بُعد. وأبعد منه ذكر الحديدة بمعنى الحادة، من دون الاعتماد على الموصوف، فإنّه لا وجه

عندئذٍ لتأنيث الصفة مع عدم ذكر الموصوف المؤنث، فلاحظ^(٢٨). وفيه: بعد تتبع موارد الاستعمال الكثيرة يلاحظ أنه بحسب الأعم الأغلب فإن لفظ الحديد إذا استعمل بلا موصوف يُراد به المعدن، وأما لفظ الحديدية - وقد مضى بيان ذلك - المستعمل بلا اعتمادٍ على موصوف فإنما يُراد بها غالباً الآلة القاطعة، مثل: السكين. وبما أن الاستعمالات في ذلك كثيرة فهي خير شاهد، ولا وجه للاستبعاد. وبذلك تسقط هذه القرائن.

العموم فوقاني

البحث عن معنى التذكية، على فرض إجمال الروايات، وعدم ترجيح المراد منها، وأنه الحادّ أو المعدن الخاصّ، فهل يصحّ حينئذٍ التمسكُ بمثل: عموم قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، أو تجري أصالة عدم التذكية؟ أو ما هو الأصل عند الشكّ في الشرطية؟

البحث في مسألة العموم فوقاني

هل يوجد عمومٌ فوقاني يمكن التمسكُ به حال الشكّ في شرطية شيء في التذكية. فعند الشكّ في أن معدن الحديد شرط في التذكية أو ليس شرطاً هل يوجد هذا العموم فوقاني نرجع إليه لنفي الشرط المشكوك أو لا؟ على فرض إجمال لفظي الحديد والحديد الواردين في الروايات، وعدم إمكان ترجيح أحد الاحتمالين أو الاحتمالات، يقع السؤال عن شرطية معدن الحديد في آلة الذبح عملياً.

فإن توفر عامّ أو مطلقٌ فوقاني يفيد بعمومه أو إطلاقه حلية المذبوح وجواز أكله مثلاً تمسكنا به كلّما شككنا في شرطٍ من الشروط، ونفيه بهذا العموم أو الإطلاق. فإن وجد هذا العموم القاضي بصحة الذبح، مثل: قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، وكان تاماً، حكمنا به في مشكوك الشرطية. فالحيوان الذي ذبح بغير معدن الحديد ذكيّ وحلال أكله، وتشمله سائر أحكام ما يترتب على التذكية، تمسكاً بإطلاق الآية السابقة.

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

وحينئذ لا يجري استصحاب عدم التذكية - لو كان جارياً في نفسه -: لأنه محكوم بالأصل اللفظي، المتقدم على الأصل العملي.
فإن لم يتم الأصل اللفظي يقع الكلام في أنه هل تجري أصالة عدم التذكية، أي استصحاب عدم التذكية، المتيقن قبل الذبح، والمشكوك وقوعه بعد الذبح، أم لا؟

وعلى تقدير عدم جريان أصالة عدم التذكية تجري أصالة الإباحة والحل.
فهنا أبحاث ثلاثة:

البحث الأول: الأصل اللفظي

الكلام عن الأصل الذي يرجع إليه في نفي ما يحتمل شرطيته في التذكية والذبابة. إذا افترضنا أن كلمة (الحديد) الواردة في الروايات، من أمثال: (لا ذكاة إلا بالحديد) ونظائرها، مجملة، ولم تحدد القرينة أن المراد بها المعنى الوصفي الحاد، أو المراد بها جنس الحديد ومعدنه، فمع التردد والدوران هل يوجد أصل لفظي نرجع إليه لنفي ما يحتمل شرطيته، مثل: شرطية جنس الحديد، والاستقبال وغيرها من الشروط المشكوك؟ وما هو هذا الأصل؟

نعم، يوجد هذا الأصل. واستدل عليه بأكثر من دليل سمعي.
وأدعي هذا الأصل في عدد من النصوص القرآنية والروائية، ومن ذلك: قوله تعالى في محكم كتابه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ (المائدة: ٣)، فقد تمسك غير واحد من الأعلام بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، وقالوا: إن إطلاق (ما ذكيتم) ينفي ما يشك في شرطيته بنحو الشبهة الحكمية. فلو شككنا في شرطية جنس الحديد في آلة الذبح نتمسك بالآية لنفي هذه الشرطية. وتحقيق المطلب يتوقف على تحديد المراد من التذكية في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾، ومعناها. وفي ذلك اتجاهان:

الاتجاه الأول: إن التذكية معنى شرعي. ولهذا الاتجاه قولان:

القول الأول: التذكية اسم لعملية الذبح بالشروط التي وضعها الشارع، أي إنه

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

حرمت عليكم الميتة.... والمنخنقة.. إلّا ما ذكّيتُمْ. فيكون المعنى أن المذكورات محرّمة عليكم إلّا إذا ذكّيتموها وذبّحتموها بالشروط الشرعية، بمعنى أن التذكية اسمٌ لعملية الذبح بشروطه الشرعية. وعليه لا يجوز التمسُّك بالإطلاق؛ لأنه من باب التمسُّك بالعام في الشبهة المصداقية.

القول الثاني: إن التذكية حكم وضعي ناشئ عن عملية الذبح بشروطه، أي إن التذكية اعتبار شرعي ناشئ عن الذبح بما شرطه الشارع من شروط، فيكون نظير: الطهارة التي هي مسببة عن الوضوء أو الغسل. فكما أن الشارع هو الذي يحدّد شروط الوضوء أو الغسل كذلك هو من يحدّد شروط التذكية. فإذا شككنا في شرطية شيء في الوضوء أو الغسل بنحو الشبهة الحكمية، كما لو شككنا في شرطية أن لا يكون ماء الوضوء ماء ورد، فإنه لا يمكن نفي هذه الشرطية المشكوكة، فلا يحكم بتحقيق الطهارة بالوضوء بماء الورد.

فالتذكية حكمٌ وضعي ناشئ عن الذبح بالشروط الشرعية، أي إن الشارع هو الذي يعتبر أن هذا الحيوان المذبوح مذكي أو غير مذكي.

وبعبارة أخرى: التذكية اعتبار شرعي، نظير: الطهارة؛ والملكية.

ولا فرق بين هذين القولين في أن التذكية معنى شرعي. أجل، يفترقان في أن هذا المعنى الشرعي هل هو (الذبح بشروطه الشرعية) أو (الناتج عن الذبح بشروطه الشرعية)؟

فيشترك القولان في جهتين: إحداهما: المعنى الشرعي؛ والأخرى: جهة الأثر، أعني عدم جواز التمسُّك بالإطلاق في ما يشك في شرطيته، فلا يمكن أن ننفي شرطية جنس الحديد في آلة الذبح المفروض الشك في شرطيتها بالتمسُّك بإطلاق ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ﴾؛ لأن التذكية ليست معنى عرفياً نحز تحقُّقه، ونتمسُّك بالإطلاق، بل هي معنى شرعي، ولما كان الموضوع غير محرز تعذّر إجراء الإطلاق.

فالتذكية أمر شرعي اعتباري، بيد الشارع وضعه ورفع. ولما كانت كذلك بأيٍّ من النحوين في القول الأول أو الثاني لا إحراز للموضوع، فيتعدّر التمسك بالإطلاق. فالذبح بغير جنس الحديد هل هو تذكية شرعية أو ليس تذكية شرعية؟ لا سبيل لإحرازه بنفس الآية الكريمة؛ إذ القضية لا تثبت موضوعها. فلا ندري أن هذا

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٣٦٧

الحيوان المذبوح مذكّي بنظر الشرع أو ليس مذكّي بنظره؛ لاحتمال شرطية الحديد في آلة الذبح، فالتمسك بالآية الكريمة لإثبات حلية ما ذبح بغير جنس الحديد تمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

فهذا الاتجاه المفسر للتذكية بالمعنى الشرعي، سواء فسرت التذكية بالنحو الأول أو الثاني، تكون النتيجة فيه عدم صحة التمسك بإطلاق «مَا ذَكَيْتُمْ» لنفي ما يشك في شرطيته.

الاتجاه الثاني: ليست التذكية معنى شرعياً، بل هي أمر لغوي عرفي، أو قانون عقلائي. فالتذكية ليس لها حقيقة شرعية، ولا متشرعية، وقت نزول الآية الكريمة. فالجامع بينهما نفي المعنى الشرعي والمتشرعي. غير أن هذا الاتجاه انقسم إلى قولين: **القول الأول من الاتجاه الثاني:** وهو القول الثالث من مجموع الأقوال. إنه لغوي عرفي، وهو الذبح.

وهذا هو المختار؛ لما أفاده علماء اللغة، مع استبعاد اصطلاح خاص للشارع حال نزول الآية الكريمة، كما سيأتي بيانه، لا لما أفاده المحقق النائيني رحمته الله، على ما في تقارير بحثه، فقد استدلل عليه بالإسناد في قوله تعالى: «مَا ذَكَيْتُمْ»؛ إذ أسندت التذكية للمؤمن المخاطب، وهذا يقتضي أن تكون التذكية من أفعاله، وليست فعل الشرع، فإن نسبة التذكية إلى الفاعلين تدل على أنها من فعلهم ^(٢٩).

فهي نفس الذبح، وليست مسببة وناشئة عنه؛ بدليل النسبة والإسناد؛ فإن النسبة والإسناد كما تصح في الأفعال المباشرة، نظير: أكلت الطعام، وشربت الماء، تصح كذلك في الأفعال التوليدية التسببية، بدون عناية ومسامحة، نظير: ذكيت النار بالعود، و طهرت الثوب بالماء، باعتبار ترثب الطهارة - التي هي حكم شرعي - على غسله فيه ^(٣٠).

ومن الواضح بمكان - بناءً على هذا القول - صحة التمسك بالإطلاق؛ لأن الاستثناء من الميتة أو المذكورات في الآية الكريمة هو «مَا ذَكَيْتُمْ»، أي ما ذبحتم. فكل ما ذبح يكون حلالاً. فبمقتضى التمسك بالإطلاق ينفي ما يشك في شرطيته.

وأما ما قد يُشكّل به على التمسك بإطلاق الآية الكريمة من أنه إنما يتم إذا كان الاستثناء منقطعاً، ويكون المعنى: ما ذكيتم حلالاً، فيتمسك بالإطلاق، دون

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

ما إذا كان متصلاً، وأنه لا يصحّ التمسُّك بالإطلاق فيما لو كان الاستثناء متصلاً، كما هو الظاهر. والأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً، فادّعاء كونه منفصلاً يحتاج إلى قرينة ملاحظة السياق في المذكورات..

والظاهر أن الاستثناء استثناءً متّصل، استثناء من مثل: المنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع، بلا فرق بين أن نقول: إنه استثناء من كلّ المذكورات أو من الأخير، أي ما أكل السبع، فهو أخيراً استثناء متصل. وعلى هذا التقدير - تقدير أن يكون الاستثناء استثناءً متصلاً - لا يمكن التمسُّك بالإطلاق؛ بزعم أن الآية في مقام البيان بالنسبة لعقد المستثنى منه، وليست في مقام البيان بالنسبة لعقد المستثنى^(٣١).

هذا الذي قد يُستشكل به لا ينبغي الإصغاء له:

أولاً: لأن دعوى أن الآية في مقام البيان بالنسبة لعقد المستثنى منه دون عقد المستثنى فاسدة تماماً. فكلّ الجمل الحصرية والاستثنائية لا يصحّ بشأنها هذا التفكيك؛ لوضوح سريان إجمال عقد المستثنى إلى عقد المستثنى منه، فيبطل الحصر، فيكون كلا العقدين غير بيّن، ومستعملهما غير مبين؛ إذ إجمال القرينة المتصلة يسري إلى ذي القرينة، فإذا كان عقد المستثنى مجملاً وغير بيّن صار المستثنى منه مجملاً وغير بيّن. فالتفكيك غير تامّ، بفرض أن عقد المستثنى منه بيّن وأنه في مقام البيان، ولكنّه بالنسبة لعقد المستثنى ليس بيّناً ولا في مقام البيان. فهذا التفكيك غير صحيح.

وثانياً: لو تمّ التفكيك لبطل الحصر، ولما كانت الجملة الحصرية أو الاستثنائية مفيدة؛ لعدم معلومية عقد المستثنى منه، ولكانت الجملة الحصرية أسوأ حالاً من الجملة الوصفية. فقد قرّر في الأبحاث الأصولية أنّ الجملة الحصرية والاستثنائية تفيد الحصر، علاوة على الأخذ بإطلاقها، خلافاً للجملة الوصفية التي يؤخذ بإطلاقها ولا مفهوم لها، أما الجملة الحصرية والاستثنائية فتترقّى إلى المفهوم، أي بإضافة الأخذ بإطلاقها تدلّ على المفهوم، وهذا لا يتمّ مع فرض الإجمال في أحد عقديّ الجملة. لاحظ مفهوم الحصر أو مفهوم الاستثناء من مباحث المفاهيم.

وثالثاً: مَنْ يأتي بجملة شرطية استثنائية فيها عقد المستثنى منه وعقد المستثنى

فهو في مقام بيان الأمرين؛ لترابطهما. فهو يريد أن يبيّنهما معاً، ولا معنى لأن يكون في مقام بيان عقد المستثنى، وليس في مقام بيان عقد المستثنى منه.

وهنا الآية الكريمة في مقام بيان أمرين، وهما:

الأول: إن ما تعرض للموت بالخنق أو التردّي أو النطح أو بسبب أكل السبع ونحو ذلك من الأسباب لا يجوز أكله إذا مات بأحد هذه الأسباب.

الثاني: ما ذكّي وتمّ أمره بذبحه فهو حلال، ويجوز أكله.

فالآية الكريمة إذن في مقام بيان أنّ ما استند موته إلى غير الذبح حرامّ أكله، وما استند موته إلى التذكية والذبح حلالٌ تناوله. فهي في مقام بيان الأمرين، وشرح كلا العقدين: عقد المستثنى؛ وعقد المستثنى منه. والله العالم.

والنتيجة جواز التمسك بالإطلاق لنفي ما يشكّ في شرطيّته في التذكية والذبح.

القول الثاني من الاتجاه الثاني: وهو القول الرابع والأخير. «إن التذكية اسم للطريقة التي يتمّ بها إزهاق روح الحيوان؛ ليكون صالحاً للأكل ونحوه، في مقابل زهوق روحه حتف أنفه أو بوسيلة غير ما ذكّر، فإنه يُطلق عليه عندئذٍ (الميتة). فالتذكية اعتبارٌ قانوني عقلائي كان ولا يزال موجوداً في مختلف الملل والنحل والأعراف والتقاليد، فإنّ لكلّ منها طريقة معتبرة في إزهاق روح الحيوان؛ ليصير صالحاً للأكل ونحوه. فإذا كان المذبوح يُعدّ مذكّي عند المسلمين، بخلاف المخنوق، فإن الأمر كان بعكس ذلك عند بعض الملل السابقة، كما ورد في معتبرة أبان بن تغلب.

وبالجملة التذكية ليست من المفاهيم المخترعة الشرعيّة، وإنما تدخل المشرّع الإسلامي في مرحلة تطبيقها على مصاديقها، فاعتبر في عدّ الحيوان مذكّي أن يتمّ إزهاق روحه بشروطٍ معيّنة، وألغى بعض ما كان مُعتَبَراً فيها قبل الإسلام»^(٣٢).

فالمراد من التذكية اعتبارٌ عقلائي، أي إنّ العقلاء يتّبعون طريقة معينة حتى يكون المذبوح مباح الأكل؛ ففي بعض الملل والأمم يروّون أن طريقة إباحة الحيوان هي خنقه؛ وفي أممٍ أخرى يرمونها من شاهقٍ - المتردية -؛ وهكذا. وما يراه قومٌ طريقة للتذكية، كالخنق، لا يراه قومٌ آخرون طريقة للتذكية، إلّا أن التذكية عنوان عام عقلائي تبنّته مختلف الأمم والملل، وإنما الاختلاف في التطبيق.

● أحكام الذبائح في الفقه الإسلامي، نقد اشتراط التذكية بالحديد / القسم الثاني

فبينما كان أقوام يرون أن التذكية تقع بالإلقاء من شاهقٍ أو بالخنق يرى الإسلام أن التذكية تقع بالذبح. فدور الإسلام تطبيق هذا العنوان العقلائي للتذكية على طريقة معينة، وهي الذبح.

فالمجاز حدث في التطبيق والإسناد، وليس في اللفظ.

فالتذكية قانونٌ عقلائي طبقه الشارع على الذبح، أي إنه تصرفٌ في تطبيق العنوان على مصداق معين، وهو الذبح.

وعلى هذا القول لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي؛ لأن الشارع لما اعتبر الذبح طريقة للتذكية لا يمنع أن يضيف له شرطاً، بأن يقول: الذبح بشرط الاستقبال والتسمية، وبأن يكون بآلة من جنس الحديد، ونحو ذلك.

فالتمسك بالإطلاق اللفظي ممتنع، بخلافه على القول الأول من الاتجاه الثاني. لكن مع ذلك يمكن نفي ما يشك في شرطيته؛ تمسكاً بالإطلاق المقامي.

وتوضيح ذلك: إن الشارع لما طبق هذا القانون العقلائي على عملية الذبح فهو في مقام بيان ما يحل به الحيوان، فيستفاد بمقتضى الإطلاق المقامي عدم شرطية معدن الحديد، نظير: (ألا أعلمكم وضوء رسول الله)، فذكر أنه غسل الوجه واليدين ومسح الرأس والقدمين، فإنه يُستفاد؛ بمقتضى الإطلاق المقامي، عدم جزئية المضمضة أو الاستنشاق، حيث إنه في مقام بيان أجزاء الوضوء.

والخلاصة: بحسب الاتجاه الأول لا يمكن التمسك بالإطلاق اللفظي، ولا المقامي.

ولكن بحسب الاتجاه الثاني يصح التمسك بالإطلاق اللفظي أو المقامي. باللفظي حسب القول الأول من الاتجاه الثاني، أو بالمقامي حسب القول الثاني من الاتجاه الثاني.

ومن هنا ربما أمكن أن يُقال: إن تطبيق الشارع لذاك القانون العقلائي يمكن أن يكون بنحوين:

النحو الأول: أن يعتبر الشارع الذبح هو ذاك الأمر والقانون العقلائي، وينزله منزلته، بأن يطبقه على الذبح نفسه. وهنا يصح التمسك بالإطلاق اللفظي حينئذٍ.

أي إن الشارع اعتبر الذبح تذكيةً. فكل ما نشك في شرطيته نفيه بهذا

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٣٧١

الاعتبار، بهذا التنزيل؛ لأن هذا التنزيل يكون تنزيلاً لفظياً في محصلته؛ لأن الشارع نزل الذبح - الذي هو أمرٌ تكويني - نزلته منزلة الطريقة المؤدية إلى إباحة اللحم عقلاً، أي إنه اعتبر الذبح مذكياً شرعاً.

ولو كانت الصورة بهذا الشكل من التنزيل لأمكن نفي ما يشك في شرطيته بالإطلاق اللفظي، نظير: (الطواف بالكعبة صلاة)، فيؤخذ بإطلاق الطواف.

النحو الثاني: أن يطبق الشارع ذاك القانون العقلائي على ذبح بشروط معينة، ويبين ما هي هذه الشروط، فإن ما لم يذكره من الشروط ينفي بالإطلاق المقامي، لا بالإطلاق اللفظي؛ لأنه لم يُشير إلى الذبح ويقول: نزلت الذبح منزلة التذكية العقلانية؛ ليكون بالنتيجة تذكية شرعية، حتى يؤخذ بالإطلاق اللفظي، بل أشار إلى الذبح بشروط خاصة، واعتبره مصداقاً لذاك القانون العقلائي. والسر في عدم إمكان التمسك بالإطلاق اللفظي أنه استعمل لفظ التذكية في معناه العقلائي، وطبق المعنى المستعمل فيه على ذبح بشروط خاصة، فلم يحمل لفظ إباحة اللحم على ما ذبح، بل سمى نفس الذبح تذكية؛ تطبيقاً لقانون التذكية العقلائي على الذبح. فالذبح بالشروط الخاصة بمثابة المحمول الذي لا يؤخذ بإطلاقه. فكل شرط مشكوك فيه يُنفي بالإطلاق المقامي على هذا التقدير من التنزيل.

الخلاصة: التمسك بالإطلاق لنفي مشكوك الشرطية غير متاح بالنسبة للاتجاه الأول بقوله. فإذا شككنا في شرطية معدن الحديد، وأنه شرط في التذكية أو لا، امتنع نفيه إذا كانت التذكية أمراً شرعياً، بافتراض نفس الذبح بشروطه الشرعية أو ما ينتج عن الذبح بالشروط الشرعية؛ إذ معنى ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ على الاتجاه الأول إلا ما ذبحتموه ذبحاً شرعياً. وحيث لا إحراز لذبحه ذبحاً شرعياً؛ للشك في أن الحديد شرط أو لا، فلا يحكم بالحلية استناداً للإطلاق.

لكن يمكن ذلك بوضوح بناءً على القول الأول من الاتجاه الثاني؛ تمسكاً بالإطلاق اللفظي. كما يمكن ذلك بالنسبة للقول الثاني من الاتجاه الثاني؛ تمسكاً بالإطلاق المقامي.

هذه هي أهم الأقوال في المسألة.

بقي الكلام في الراجح من هذه الأقوال، أو ما هو الصحيح من هذه الأقوال؟

أما تفسير التذكية بالمعنى الشرعي أو المتشرعي، وفقاً للاتجاه الأول، فيمكن قبوله بالنسبة لما حدث في الأعصار المتأخرة في زمن المعصومين (عليه السلام)؛ إذ شاع استعمال المذكى والتذكية في ما حلّ أكله أو الصلاة فيه شرعاً، كما في ما ورد من أن ذكاة السمك إخراجُه من الماء حياً. فما ذهب له بعض الأعلام والمحققين من أن التذكية معنى شرعي ليس اعتبارياً، وإنما هو ناشئ من النظر إلى الروايات. وهو بذلك مصيبٌ في الأزمنة المتأخرة، فيكون معنى متشرعياً. أما وقت نزول الآية فلا شاهد على أن لها معنى شرعياً خاصاً.

فبعد أن نلاحظ أقوال علماء اللغة، وما يظهر من تطابق كلماتهم على أن التذكية بمعنى الذبح، حتى قيل: إن العرب تقول: ذكاة الجنين ذكاة أمّه، أي ذبح الجنين ذبح أمّه، بعد ملاحظة كلماتهم يتّضح أن وقت نزول الآية الكريمة لم يكن آنذاك اصطلاح شرعي ومعنى خاص للتذكية، ولا أقلّ من أن هذا لم يثبت وقت نزول الآية. وعليه فالتذكية الواردة في روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لا نستبعد أن المراد منها معنى شرعي أو متشرعي خاص، وهو الذبح بشروطه الشرعية، بل هذا هو الظاهر منها، لكن هذا حدث في مرحلة لاحقة بشيوع الاستعمال.

فالتذكية في كلمات المعصومين (عليهم السلام) لها معنى خاص، ولكنها في الآية الكريمة ليست إلا بالمعنى اللغوي، كما نص على ذلك غير واحدٍ من اللغويين. وعلى هذا الأساس نقول: الآية الكريمة يتحقق بها الإطلاق، ويصحّ من خلالها التمسك بالإطلاق؛ لنفي ما يشكّ في شرطيته. فإن جاء ما يقيّد الآية الكريمة تقدّم تقدّم الخاص على العام، وإلا فالمرجع هو الإطلاق.

وهكذا في مفروض مسألتنا. إذا فرضنا عدم تمامية القرينة المرجّحة لإرادة معنى الحادّ أو الآلة والسكينة من لفظ الحديد الوارد في الروايات، وبقيت الكلمة مجملّة، تحتمل السكين أو الآلة أو الحادة، كما تحتمل معدن الحديد وجنسه، فتحتمل الأمرين معاً، ففي هذه الحالة لا تصلح الروايات لتقييد الآية الكريمة؛ لإجمالها. فالمحكم هو إطلاق الآية الكريمة.

وأما القول الثاني من الاتجاه الثاني، فبالإضافة إلى عدم توفرّ الإثبات الكافي

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

له، يبيّده عدم تصوّر أحد من الفقهاء واللغويين والمفسّرين المتقدّمين والمتأخّرين له، فيبعد جداً إرادته بقريّة تخفى على أصحاب الفنّ قروناً طويلة.

وما عند الملل من أساليب مختلفة في قتل الحيوان قبل أكله إنما هي باعتبار ما عندهم من شريعة أو سيرة ورثوها، وليس هناك وجه يثبت تواضع العقلاء على قانون فضفاض لإباحة اللحم يختلفون في مصاديقه من خنق أو رمي من شاهق وغيره. فهذا التصوّر مغرق في التنظير والعموم غير العرفي. ولم يعلم أن بعض تلك الأساليب نابعة من شريعة أو ثقافة اجتماعية موروثّة، فيحتمل أن بعضها يمارس باعتباره طريقة لقتل الحيوان، لا لخصوصيّة فيه، بل بعضها لا يحدث عمداً، كما في ما أكله السبع. ومهما يكن من حال فهذا القانون إنّما هو عنوان انتزاعي، وليس قانوناً عقلائياً، فلا يترتّب عليه أي أثر شرعي.

فالصحيح؛ بملاحظة كلمات اللغويين وتطابقها تقريباً على أن المراد بالتذكية الذبح، التمسك بالإطلاق.

نعم، قد يتكلّم في أمرين:

الأمر الأول: ما هو المعنى الأصلي للتذكية؟ هل المعنى الأصلي للتذكية هو النقاء والطهارة أو أن المعنى الأصلي هو التمام، كما ذكره آخرون؟ فعن ابن سيده، عن ثعلبة، أن الذكاء والذكاة بمعنى الذبح.

وقال الزجاج في معاني القرآن: أصل الذكاة في اللغة تمام الشيء.

الأمر الآخر، وهو مترتّب على الأول: وجه التسمية. ما هو وجه تسمية الذبح بالتذكية؟ باعتبار إتمام أمر الحيوان أو باعتبار النقاء؟

أقول: هذان الأمران أقرب إلى الأمر الاجتهادي بين علماء اللغة. ولا شك في أن اجتهاد اللغوي لا حجّة له. والذي يهون الخطب أنه لا ثمرة في تحقيق أصل التذكية لغوياً، ولا وجه التسمية.

فأي أهمية لذلك بعد اتفاقهم على أن الذبح أطلق عليه التذكية، وأن التذكية اسم للذبح لغة وعرفاً، وأن هذا متعارف عند العرب قبل الإسلام.

وبهذا نخلص إلى أن التذكية بمعنى الذبح، كما نصّ على ذلك اللغويون، بغضّ النظر عن الأصل اللغوي أو وجه التسمية. وعليه يكون الظاهر من التذكية في

الآية الكريمة هو الذبح.

أجل المعنى المتشرع للتذكية صحيح، لكنّه بالنسبة للروايات، وليس بالنسبة للآية الكريمة. «بل ترسخ هذا الاستعمال، وأصبحت التذكية حقيقة متشرعية في هذا المعنى الجديد في العصور المتأخرة. ويبدو ذلك واضحاً من خلال ملاحظة موارد استعمال الكلمة ومشتقاتها في الروايات المروية عن الصادقين عليه السلام، حيث يطلق فيها المذكى في مقابل الميتة، التي حصل توسع في معناها أيضاً، فإنها كانت في الأصل تُطلق على الحيوان الذي مات حتف أنفه، ثم صارت تُطلق على كلّ حيوان زُهقت روحه بغير التذكية الشرعية»^(٣٣).

يبقى شيء، وهو: بعد أن وصلنا إلى هذه النتيجة، وهي صحّة التمسك بإطلاق الآية الكريمة لنفي شرطية جنس الحديد المشكوك وأي شرط آخر مشكوك، نقول: إنما هو بنحو المقتضي، فإذا منع عنه المانع لم يصح التمسك بالإطلاق. وقد ادّعي هنا المانع بالنسبة للحديد في المسألة التي بحثناها، حيث صور المانع بهذا التصوير:

«وكيف كان فقد تحصل من جميع ما تقدّم أنه مع الشك في اعتبار كون آلة الذبح من جنس الحديد يمكن نفي اشتراطه بإطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، ومع التزلّز عنه فالمرجع أصالة الحلّ والإباحة. ولكن هذا فيما إذا لم يكن منشأ الشك إجمال النصوص الواردة في المسألة، بتردد المعنى المراد من لفظ الحديد بين الشيء الحادّ والمعدن المعروف، أو بين الآلة المعدة للقطع والفري والمعدن الخاصّ.

وأما إذا كان منشأ الشك هو إجمال النصوص، وتردد المراد منها بين معنيين متباينين، فلا يمكن الرجوع إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، ولا إلى أصالة الحلّ والإباحة؛ للعلم الإجمالي بحرمة المذبوح بغير الآلة الحادة أو المذبوح بغير المعدن الخاصّ، أو العلم الإجمالي بحرمة المذبوح بغير الآلة المعدة للقطع أو المذبوح بغير المعدن المعين؛ فإن هذا العلم الإجمالي يمنع من الرجوع إلى إطلاق حليّة المذكى؛ لما قرّر في علم الأصول من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل إذا كان دائراً بين المتباينين. كما لا سبيل معه إلى الرجوع إلى الأصل الترخيصي في أحد

الطرفين، ولا في كليهما؛ لما أوضح في محله من علم الأصول أيضاً. ونتيجة ذلك لزوم الاحتياط، وعدم الذبح إلا بالآلة الجامعة للصفتين، أي أن تكون حادة ومن جنس الحديد، أو تكون من الآلات المعدة للقطع ومن مادة الحديد أيضاً^(٣٤).

فالمانع هو العلم الإجمالي؛ لأنه على هذا التصوير يكون الشرط إما آلة حادة وإما من جنس الحديد. فعلى أحد التقديرين لو ذبح الحيوان بغير الآلة الحادة يكون ميتة، وعلى التقدير الآخر يكون ميتة لو ذبح بغير جنس الحديد. فيعلم بأن المذبح بأحدهما ميتة.

فتارة نفترض دوارن لفظ الحديدية بين الحاد وجنس الحديد؛ وأخرى نفترض دوران أمرها بين الآلة المعدة للقطع وبين جنس الحديد. فعلى الأول لا بد من الجمع بينهما في آلة الذبح؛ لتكون حادة ومن جنس الحديد؛ وعلى الثاني يلزم اجتماع صفة الإعداد وكونها من جنس الحديد.

وحيث لا يجوز التمسك بالعام، وهو ﴿مَا ذَكَيْتُمْ﴾، المخصص بالمخصص المنفصل المجمل المردد بين متباينين، والمخصص هنا هو الروايات المتضمنة للفظي الحديد والحديدة، صار المخصص المنفصل مردداً بين معنيين متباينين، وإن كان بينهما عموم وخصوص من وجه في المصداق، لكن المعنيين متباينان مفهوماً، فجريان البراءة في أحدهما يعارض جريانه في الآخر؛ بسبب العلم الإجمالي المنجز.

وعلى هذا لو فرضنا أن التردد دائراً بين ثلاثة معانٍ، بأن يكون لفظ الحديدية مردداً بين (١) جنس الحديد ومعدنه، ٢. الآلة المعدة للقطع، ٣. الآلة الحادة)، تكون النتيجة وفق هذا التقرير أن هذا العلم الاجمالي مانع من التمسك بالإطلاق، فلا تجري أصالة البراءة؛ لما ذكر وقُرّر في علم الأصول.

فمقتضى الاحتياط حينئذٍ أن تكون آلة الذبح جامعة للصفات الثلاث، أن تكون حادة، ومن جنس الحديد، ومعدة للقطع.

فلا يصح على هذا التقدير أن تذبح بقطعة من الحديد صنعت للزينة، ولم تعد للذبح، وإن كان لها طرف حاد.

فهي حادة ومن جنس الحديد ولم تعد للقطع، فلا يصح الذبح بها؛ بمقتضى

الاحتياط.

فلا بُدَّ أن يجمع ما تذيح به ثلاث صفات، لو فرضنا الإجمال بين المعاني الثلاثة. ولكن على وفق ما بيّناه في ما سلف، من حسم الأمر، وأن المراد بالحديدة الآلة والسكين ونحوها، وقلنا: إن المراد - بحسب ما شرحناه في ما مضى - الآلة التي تحقق شرائط الذبح الثابتة بغير هذه الروايات أيضاً، وحينئذٍ إن ثبت ما قلناه فهو، وانتهى الموضوع، وإلا كان الأمر دائراً بين معنيين: معنى للحديدة يتسق مع شرائط الذبح الشرعية الثابتة بغير هذه الروايات، وبين القطعة من الحديد التي هي شرط زائد، فصار المفهوم مردداً بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر، ولا يتشكل علم إجمالي منجز: لانحلاله بجريان البراءة عن الأكثر.

وبعبارة أخرى: يمكن تصوير العلم الإجمالي بأربعة أنحاء:

الأول: أن نفرض أنه دائر بين الحادّ وجنس الحديد.

الثاني: إنه دائر بين جنس الحديد والمعدّ للقطع.

الثالث: إنه دائر بين هذه المعاني الثلاثة.

وعلى كل من هذه التقديرات يكون هذا العلم الإجمالي مانعاً من الإطلاق، ومن إجراء البراءة.

الرابع: إن الأمر دائر بين الحديد، لا بمعنى شرط جديد، وإنما بمعنى الحديد الآلة التي يحرز معها تحقيق شرائط الذبح الثابتة بغير هذه الروايات، هذه فيها إحالة على ما هو معروف، وإن الشرط هي نفس شرائط الذبح العامة، فما من شيء زائد بين هذا وبين آلة من جنس الحديد ومعدن الحديد، فصار حينئذٍ المفهوم شكه بدوياً فلا يتشكل علم إجمالي، وصار الشك شكاً في ما ذبح بالحديد، ولا يوجد طرف آخر حتى يتشكل علم إجمالي.

فعلى هذا التصوير - الذي نتبناه - لو فرضنا الإجمال وسقوط القرينة - قرّرنا في الأبحاث السابقة أن الأمر دائر بين هذين المعنيين، ثم رجّحنا أحدهما - إذا كان الأمر دائراً بأحد الأنحاء الثلاثة المذكورة هنا لا يتم كلامنا، بل يتم العلم الاجمالي. أما الدوران بالنحو الذي نذكره ففي خطوتين:

الأولى: تمامية التصوير الذي ذكرناه.

الثانية: ترجيح أحد المعنيين بالقرائن الخاصة.

فإن تم هذا الترجيح بتلك القرائن انتهى؛ وإن لم يتم الترجيح بتلك القرائن يصح التمسك بالإطلاق.

ومع ذلك هناك آيات وروايات ووجوه أخرى تمسك بها لتقرير الأصل اللفظي والعموم الفوقاني. بعضها تام، كقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ﴾ وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِّرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ (الأنعام: ١١٨- ١١٩).

ولا حاجة لاستعراض بقيتها، ويكفيها إطلاق ﴿إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ﴾ لنتمسك به في تمامية المطلوب، ولا حاجة لبقية الوجوه والآيات والأدلة اللفظية التي استدلت بها، إلا على تقدير عدم تمامية الاستدلال بهذه الآية الكريمة.

ومع التترُّل وعدم قيام هذا الإطلاق والأصل اللفظي يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة لو لم تجرِ أصالة عدم التذكية، المقدمة على أصالة الحل. ولم نبحت هذا الأمر لضيق الوقت، وتعرض الأعلام لها في المباحث الأصولية.

الخلاصة: إذا كان لفظ الحديد مجملاً في الروايات نرجع إلى الأصل اللفظي. ولو فرضنا عدم وجود هذا الأصل اللفظي نرجع إلى أصالة عدم التذكية على تقدير جريانها، وعلى تقدير عدم جريان أصالة عدم التذكية نرجع إلى أصالة البراءة. لكننا انتهينا إلى: **أولاً:** عدم إرادة معدن الحديد من الروايات التي عبّرت بلفظي: (الحديد) و(الحديدة)، حيث رجّحنا تأكيدها على نفس الشرائط، ولا تضيف شرطاً جديداً.

وثانياً: مع التترُّل فإنه مع الإجمال في الدوران بين ما ثبت من شروط شرعية بغير هذه الروايات وبين شرط جديد هو جنس الحديد نرجع إلى الأصل اللفظي، وهو ﴿مَا ذُكِّرْتُمْ﴾، ونأخذ بإطلاقه.

وهكذا فالمانع مفقود؛ لما أوضحناه من الدوران بين الأقل والأكثر، وليس بين المتباينين.

وبهذا ينتهي الكلام في هذه المسألة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله الطاهرين.

الموامش

- (١) قراءات فقهية معاصرة ٢: ٥١.
- (٢) الذبج بالمكائن: ١٨٢.
- (٣) الذبج بالمكائن: ١٨٢.
- (٤) بحوث فقهية: ٦٣.
- (٥) الذبج بالمكائن: ١٨٣.
- (٦) بحوث فقهية: ٦٤.
- (٧) السائل سأل عن السكين والإمام أجاب بالحديدة.
- (٨) بحوث فقهية: ٦٤.
- (٩) وسائل الشيعة ٢٤: ٩ الباب ٢ من أبواب الذبائح، ح ٣.
- (١٠) بحوث فقهية: ٦٤.
- (١١) بحوث فقهية: ٦٥.
- (١٢) المستند في شرح العروة الوثقى، كتاب الصلاة ١: ١٥١.
- (١٣) الكافي ٦: ٢٢٨ باب ما تذكى به الذبيحة في حال الاضطراب من كتاب الذبائح، ح ٢. وللصحيحة سند آخر ذكره الكليني، هو: أبو علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي إبراهيم (ع)، مثله.
- (١٤) الكافي ٦: ٢٢٨ باب ما تذكى به الذبيحة في حال الاضطراب من كتاب الذبائح، ح ٣.
- (١٥) بحوث فقهية: ٥٩.
- (١٦) الذبج بالمكائن: ١٦٥.
- (١٧) بحوث فقهية: ٥٩.
- (١٨) الذبج بالمكائن: ١٦٧.
- (١٩) يفهم ذلك من شرح سابق له على القرينة أيضاً. (انظر الذبج بالمكائن: ١٦٤).
- (٢٠) الذبج بالمكائن: ١٦٨.
- (٢١) قراءات فقهية معاصرة ٢: ٦٠.
- (٢٢) وسائل الشيعة ٢٤: ٩، الباب ٢ من أبواب الذبائح، ح ٣.
- (٢٣) الذبج بالمكائن: ١٦٨.
- (٢٤) الذبج بالمكائن: ١٦٨.
- (٢٥) بحوث فقهية: ٥٣.
- (٢٦) بحوث فقهية: ٥٣.
- (٢٧) بحوث فقهية: ٥٤.
- (٢٨) بحوث فقهية: ٥٤.
- (٢٩) فوائد الأصول ٣: ٣٨٢.
- (٣٠) لاحظ: الشيخ حسين الحلي، أصول الفقه ٧: ٢٠٣؛ مصباح الأصول ٢: ٣١٢.

• السيد علوي البلادي البحراني، بقلم: السيد ماجد البوري

(٣١) الذبح بالمكائن: ٢٩، ٣٠، ٣١.

(٣٢) بحوث فقهية: ٧٣.

(٣٣) بحوث فقهية: ٧٩.

(٣٤) بحوث فقهية: ٩٢.

مفطريّة تعمّد البقاء على الجنابة حتّى الفجر

قراءة نقدية

الشيخ يوسف علي سببتي^(*)

تمهيد

القدر المتيقّن من الأدلة أن الطهارة من الجنابة شرطٌ في صحة الصلاة؛ بدليل آية الوضوء^(١)، وخاصة أن غسل الجنابة ليس واجباً نفسياً، بل هو واجبٌ غيري. والقدر المتيقّن من الأدلة أن الجنابة العمدية النهارية مبطلّة للصوم. أما تعمّد البقاء على الجنابة إلى الفجر فالروايات متعارضة، حيث دلّت مجموعة من الروايات على المفطرية، ودلت مجموعة أخرى على عدم المفطرية. وهذه محاولةٌ لعلاج هذا التعارض، ومعرفة حقيقة مفطرية تعمّد البقاء على الجنابة. مع الإشارة إلى أن الفقهاء حملوا روايات عدم المفطرية على التقية؛ والسبب هو قول علماء أهل السنة بعدم المفطرية، كما سوف يتبين في مطاوي هذا البحث. وقبل البدء بتفصيل البحث لا بدّ من القول: إن ما يقتضيه التحليل العقلي هو أن الأثر المعنوي للجنابة لا يضرّ بالصوم. ويعضد هذا التحليل العقلي ما رواه أبو سعيد القمّاط^(٢)، في صحيحه، عن الإمام الصادق^(عليه السلام)، أنه سئل عمّن أجنب في أول الليل في شهر رمضان فنام حتّى أصبح؟ قال: لا شيء عليه؛ ذلك أن جنابته كانت في وقت حلال^(٣).

والروايات في هذا الموضوع على طوائف:

(*) باحثٌ وأستاذٌ في الحوزة العلمية. من لبنان.

الأولى: الروايات الدالة على المفطرية

- ما رواه الطوسي بسنده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل أجنب في شهر رمضان بالليل ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح؟ قال: يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً...^(٤).

- ما رواه الطوسي أيضاً بإسناده عن سليمان بن جعفر المروزي، عن الفقيه عليه السلام قال: إذا أجنب الرجل في شهر رمضان بليل، ولا يغتسل حتى يصبح، فعليه صوم شهرين متتابعين، مع صوم ذلك اليوم...^(٥).

وهذه الروايات تشير إلى وجوب الكفارة، ووجوب قضاء ذلك اليوم. وهي الروايات التي اعتمد عليها المشهور للقول بالمفطرية. قال السيد محمد العاملي: «هذا هو المشهور بين الأصحاب»^(٦)، وقال في الجواهر: «المشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة كادت تكون إجماعاً»^(٧)، وقال السيد الخوئي: «على المعروف والمشهور، بل ادّعي عليه الإجماع في كلمات غير واحد»^(٨).

الثانية: الروايات الدالة على عدم المفطرية

- صحيحة العيص بن القاسم^(٩)، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل ينام في شهر رمضان، فيحتمل، ثم يستيقظ، ثم ينام قبل أن يغتسل؟ قال: لا بأس^(١٠).
- ما رواه الصدوق في المقنع، مرسلاً عن حماد بن عثمان^(١١)، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان، وأخر الغسل إلى أن طلع الفجر؟ فقال: كان رسول الله ﷺ يجامع نساءه من أول الليل، ثم يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباش: يقضي يوماً مكانه^(١٢).

- رواية إسماعيل بن عيسى^(١٣) قال: سألت الرضا عليه السلام عن رجل أصابته جنابة في شهر رمضان فنام حتى يصبح، أي شيء عليه؟ قال: لا يضره هذا، فإنّ أبي عليه السلام قال: قالت عائشة: إن رسول الله ﷺ أصبح جنباً من جماع غير احتلام...^(١٤).
- صحيحة حبيب الخثعمي^(١٥)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول الله ﷺ يصلّي صلاة الليل في شهر رمضان، ثم يجنب، ثم يؤخر الغسل متعمداً حتى يطلع الفجر^(١٦).

● مفطرية تعتمد البقاء على الجنابة حتى الفجر، قراءة نقدية

يضع الحرّ العاملي لهذه الروايات العنوان التالي «باب أن مَنْ أَجْنَبَ لَيْلاً وَنَامَ نَاقِياً لِلْغَسْلِ حَتَّى طَلَعَ الْفَجْرُ صَحَّ صَوْمُهُ، وَلَيْسَ عَلَيْهِ قِضَاءٌ، وَلَا كُفَّارَةٌ»^(١٧). فهو يحمل هذه الروايات على النوم مع نية الغسل، كما هو واضح من قوله في العنوان: «ونام ناقياً للغسل».

وهو حملٌ غير صحيح، وإنْ أحالنا في آخر الباب إلى البابين الخامس عشر والسادس عشر من نفس «أبواب ما يمسك عنه الصائم»؛ لأن الروايات في الأبواب الثلاثة ليس فيها ما يدلّ على «النوم مع نية الغسل»، إذا كان قصد الحرّ العاملي جعل روايات البابين الأخيرين بمثابة القرينة على ما ذهب إليه من الحمل؛ لأنه لا السائل ولا الإمام عليه السلام يشير إلى نية الغسل هذه. وهذا واضحٌ من خلال ملاحظة الروايات المتقدمة من هذه الطائفة.

وأيضاً روايات البابين المذكورين ليس فيها ما يدلّ على نية الغسل؛ ففي رواية الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام، يقول فيها: «إنه قال عليه السلام، في رجل احتلم في الليل أو أصاب من أهله، ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى أصبح، قال: يتم صومه ذلك، ثم يقضيه...»^(١٨). فهي واضحة الدلالة على عدم الإشارة إلى نية الغسل، مع أنه ذكر تعمّد النوم، وهو أعمّ من النية وعدمها. وسوف يكون لنا موقفٌ من هذه الرواية عند الحديث عن وجوب القضاء فقط، من الطائفة الثالثة، فانتظر.

وقد اعتبرها الشيخ الطوسي دليلاً على فتوى أستاذه الشيخ المفيد القائلة: وهنا أيضاً نجد أن الحكم معلق على نية الغسل، أي إذا لم يكن من نيته الغسل ونام حتى طلوع الفجر فعليه القضاء والكفارة؛ لأنه من تعمّد البقاء على الجنابة. وهذا لا قرينة تساعد عليه، فليس في الروايات ما يشير إلى هذا الأمر.

والملفت في هذه الروايات أن الإمام عليه السلام ينسب هذا الفعل إلى رسول الله ﷺ. وقد تكون الرواية الأولى المشيرة إلى فعل رسول الله ﷺ تتنافى مع القول بوجوب صلاة الليل عليه^(١٩)، أو كراهة البقاء على الجنابة طوال الليل، لكن تبقى صحيحة الخشعي التي تشير إلى فعله ﷺ ذلك بعد إتيانه صلاة الليل، فتسقط المنافاة في هذه الحالة. وعلى أي حال إن مجموع هذه الروايات يشير إلى أن تعمّد البقاء على الجنابة ليس من المفطرات.

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٣٨٣

الثالثة: الروايات الدالة على وجوب القضاء، دون الكفارة

- ما رواه الكليني بسنده الصحيح عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال في رجل احتلم أو أصاب من أهله، ثم نام متعمداً في شهر رمضان حتى أصبح، قال: يتم صومه، ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان، ويستغفر ربّه ^(٢٠).

- ما رواه الكليني أيضاً بسنده عن أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: سألتُه عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان أو أصابته جنابة، ثم ينام حتى يصبح متعمداً؟ قال: يتم ذلك اليوم، وعليه قضاؤه ^(٢١).

- ما رواه الكليني أيضاً بسنده عن سماعة بن مهران قال: سألتُه عن رجل أصابته جنابة في جوف الليل في رمضان، فنام وقد علم بها، ولم يستيقظ حتى يدركه الفجر؟ قال: عليه أن يتم صومه، ويقضي يوماً آخر ^(٢٢).

ونُسب إلى ابن أبي عقيل والمرتضى القول بوجوب القضاء فقط، دون الكفارة ^(٢٣). ويرجع صاحب المدارك رأي ابن أبي عقيل؛ بسبب ضعف سند روايات الطائفة الأولى، «فيشكل التعويل عليها في إثبات حكم مخالف للأصل» ^(٢٤). والأصل الذي قصده هو عدم المفطرية؛ لأن الجنابة حصلت في الليل، فمع الشك في المفطرية الأصل عدمها.

وقد يكون أحد أسباب وصف روايات هذه الطائفة بضعف السند وجود سليمان بن حفص المروزي في إحدى هذه الروايات. ففي مواضع أخرى من كتابه يصف سند الروايات التي فيها سليمان هذا بقوله: «وهي ضعيفة السند؛ بجهالة الراوي» ^(٢٥)، وهو سليمان بن حفص، وليس سليمان بن جعفر، كما ذكر صاحب الوسائل. ويرجع السيد الخوئي أيضاً الاسم الأول؛ لأنه الموافق للتهذيب ^(٢٦). والرجل فعلاً مجهول الحال، ليس له ذكر عند النجاشي، والطوسي، لا في الفهرست ولا في الرجال.

نعم، رواية أبي بصير المتقدمة كلّ روايتها ثقات؛ فإن طريق الشيخ الطوسي إلى الحسين بن سعيد صحيح، كما حققناه في محله.

وكذلك أبو بصير الوارد في الرواية المراد به خصوص الثقة، وإن تعدد الرجال المكنون بهذه الكنية، كما حققناه في محله أيضاً.

يبقى الكلام في إبراهيم بن عبد الحميد الأسدي، فهو وإن لم يذكر النجاشي

● مفطرية تعتمد البقاء على الجنابة حتى الفجر، قراءة نقدية

في حقّه توثيقاً^(٢٧)، إلا أنه لم يذكر في حقّه ذمّاً. وعليه فهو لا يعارض توثيق الطوسي له، فقد قال في الفهرست: «ثقة، له أصل»^(٢٨).
فالرواية صحيحة السند.

وفي الواقع لا يوجد غير هاتين الروایتين المتعلّقتين بموضوع الطائفة الأولى. فهل تكفي هاتين الروایتين لمعارضة روايات الطائفة الثانية، حيث لا يبقى في البين إلا رواية واحدة؟

موقف الشيخ الطوسي من الطوائف الثلاثة

ينقل الشيخ الطوسي فتوى أستاذه الشيخ المفيد المتعلّقة بالجنابة ليلاً، والتي يقسّم فيها حال المكلف إلى ثلاثة أقسام:
الأول: «مَنْ أَجْنَبَ فَنَامَ عَلَى نِيَّةٍ أَنْ يَغْتَسِلَ قَبْلَ الْفَجْرِ، فَاسْتَمَرَّ بِهِ النَّوْمُ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ، فَلَيْسَ عَلَيْهِ قِضَاءٌ، وَلَا كَفَّارَةٌ»^(٢٩).

ويعتبر الشيخ الطوسي أن روايات الطائفة الثانية تدلّ على هذا القسم. وهذا يعني أن المكلف إذا كان من نيّته الغسل، فنام، فلا شيء عليه؛ أما إذا لم يكن من نيّته الغسل، فنام حتّى الفجر، فعليه القضاء والكفارة؛ لأنه من تعمّد البقاء على الجنابة.

وهذا التفصيل لا دليل عليه من الروايات نفسها، ولا من غيرها. فلا قرينة تدل عليه.

الثاني: «أَنْ يَنْتَبِهَ فِي اللَّيْلِ بَعْدَ النَّوْمِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ نَامَ ثَانِياً، وَنَوَى أَنْ يَغْتَسِلَ قَبْلَ الْفَجْرِ، وَاسْتَمَرَّ بِهِ النَّوْمُ إِلَى طُلُوعِ الْفَجْرِ، فَعَلِيهِ الْقِضَاءُ، دُونَ الْكَفَّارَةِ»^(٣٠).
ويدل عليه - بحسب الشيخ الطوسي -، بالإضافة إلى روايات الطائفة الثالثة، صحيحة ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يجنب في شهر رمضان، ثم يستيقظ، ثم ينام حتّى يصبح؟ قال: يتمّ صومه، ويقضي يوماً آخر؛ وإن لم يستيقظ حتّى يصبح أتمّ يومه ولا شيء عليه^(٣١).
وهذه الرواية أيضاً لا قرينة فيها على نيّة الغسل؛ لأن الاستيقاظ أعمّ من نية الغسل وعدمها.

الثالث: «فإن نام ثالثاً فعليه القضاء والكفارة»^(٣٢)، أي نام ثالثاً بعد الاستيقاظ الثاني.

ويدلّ على هذا الحكم - بحسب رأي الشيخ الطوسي - روايات الطائفة الأولى، مع أن الروايات خالية من هذا التفصيل الذي أشار إليه الشيخ المفيد. والروايات التي تفصل بين الاستيقاظ وعدمه قد تكون بمثابة الطائفة الرابعة، وإنما لم نعنونها كذلك لإبراز موقف الشيخ الطوسي، تبعاً لأستاذه الشيخ المفيد؛ إذ لعله أوّل مَنْ أشار إلى هذا التفصيل. وهذه الروايات قد تكون أيضاً بمثابة القيد للروايات الأخرى التي لا توجب القضاء، ولا الكفارة. لكن حيث إن تلك الروايات يذكر فيها الإمام عليه السلام أن فعله هذا كان في وقتٍ حلال، كما صرّحت بذلك صحيحة أبي سعيد القمّاط المتقدّمة، فهي بمثابة التعليل لعدم المفطرية. ويقوّي هذا التعليل احتمال عدم المفطرية؛ كونه أثراً معنوياً عنيتُ الجنابة. فكأنَّ الإمام عليه السلام يريد تقوية احتمال عدم المفطرية من خلال هذا التعليل. بالإضافة إلى أن روايات عدم المفطرية أكثر عدداً، وأصحّ سنداً. وما يهْمُنَا في المقام هو الحمل على التقية، الذي كان السبب في إعراض المشهور عن روايات عدم المفطرية. لذا فإن البحث سوف يتركز على محاكمة الحمل على التقية هذا، الذي فتح بابَه الشيخ الطوسي، حيث ذكر في كلّ باب من أبواب الفقه في كتابه «التهذيب» الروايات المتعارضة، ثمّ كان الحمل على التقية هو أحد طرق معالجة هذا التعارض.

الحمل على التقية

حُمِلت روايات الطائفة الثانية على التقية؛ كونها معارضة لروايات الطائفة الأولى والثالثة. والقرينة على هذا الحمل بنظرهم هو استشهاد الإمام عليه السلام بقول عائشة، ونسبتها هذا الفعل إلى رسول الله ﷺ^(٣٣).

فلا بُدَّ من ملاحظة الحمل على التقية، وهل يتناسب مع استشهاد الإمام بقول عائشة، ما قد يقوي حجة الخصم ورأيه في هذا الحكم، مع ما لها من المكانة الخاصة؟ مع أن صحيحة الخثعمي تنسب هذا الفعل إلى الرسول ﷺ، وأنه كان يفعل ذلك بعد صلاة الليل.

● مفطرية تعتمد البقاء على الجنابة حتى الفجر، قراءة نقدية

يناقش السيد الخوئي في دلالة صحيحة الختعمي؛ فإنّ مضمونها غير قابل للتصديق؛ والسبب في ذلك، كما يقول الخوئي: «إن التعبير بـ «كان» ظاهر في الاستمرار والدوام... ولا شك في أنه أمرٌ مرجوح على الأقل»^(٣٤).

لأجل ذلك حمل السيد الخوئي هذه الرواية على التقيّة، جاعلاً الاستشهاد بقول عائشة في الرواية الأخرى ظاهراً في التقيّة^(٣٥)، بالإضافة إلى موافقتها - أي الصحيحة - لمذهب العامة - أهل السنّة -؛ لأن المتسالم عليه بينهم جواز البقاء على الجنابة عامداً^(٣٦). وممّن حملها على التقيّة؛ للسببين المتقدمين، صاحب الجواهر^(٣٧). وجعل الحر العاملي الحمل على التقيّة أحد وجوه علاج التعارض بين الروايات، من دون ذكر السبب^(٣٨).

وبغض النظر عن صحّة نسبة هذا الفعل إلى رسول الله ﷺ، وأنه كان مداوماً على البقاء على الجنابة بعد صلاة الليل إلى طلوع الفجر، أو حكاية هذه النسبة إلى عائشة، كدلالة على التقيّة، فإنّ هذا الأمر محلّ نظر؛ إذ كيف يمكن الاستشهاد بما تقوله عائشة ثمّ حمله على التقيّة، مع أن الخصم يجعل أحد أدلّته على فتواه بعدم مفطرية البقاء على الجنابة هو قول عائشة، بل رفضها لما نُقل لها عن أبي هريرة؟ وما نُقل عن أبي هريرة أيضاً قد يكون فيه إشكالٌ من جهة أنه محكيٌّ عن مروان بن الحكم، وسوف تأتي الإشارة إلى هذا بعد قليل، فانتظر، إلّا أنّه محكيٌّ بطرق أخرى^(٣٩).

وكيف كان فإن الاستشهاد بقول عائشة لا ينسجم مع الحمل على التقيّة؛ فإن هذا تقوية لرأي الخصم. مع أن روايات عدم المفطرية غير منحصرة بما حُكي عن عائشة، فهناك صحيحة العيص بن القاسم، الدالّة صريحاً على عدم مفطرية تعتمد البقاء على الجنابة، وصحيحة أبي سعيد القمّاط المتقدّمة.

يضاف إلى ذلك كلّ أن هذه الروايات موافقة لصريح القرآن، وهو قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...﴾، الشامل بإطلاقه لآخر جزء من الليل القريب من الفجر، أي قبل طلوع الفجر وإن لم يسع الوقت للغسل. ومع توافق روايات عدم مفطرية تعتمد البقاء على الجنابة مع الكتاب الكريم فالترجيح لهذه الروايات؛ لموافقتها للكتاب، وهذا بحسب الميزان الذي وضعه الإمام الصادق عليه السلام.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٣٨٧

والملفت أن السيد الروحاني، مع اعترافه بأن التعارض مستحكم بين روايات عدم المفطرية وروايات وجوب القضاء والكفارة، يرجح الثانية؛ لشهرتها فتوائياً بين الأصحاب. وبهذه الشهرة يقيّد إطلاق الآيتين^(٤٠).

وهذه النتيجة غير علمية؛ لأنه بعد هذا التعارض المستحكم، وكون الآيتين مطلقتين، لا معنى لتقييدهما بالشهرة الفتوائية؛ لأن العلاج العلمي لهذا التعارض هو التساقت، والعودة إلى الآيتين، وخصوصاً أن الروايات النافية للقضاء والكفارة موافقة للكتاب، ولا يضرّ موافقتها لرأي علماء وفقهاء أهل السنة.

رأي أهل السنة

وهنا لا بُدَّ من استعراض رأي علماء أهل السنة؛ لمعرفة حقيقة رأيهم، وهل أن الروايات السابقة النافية للمفطرية موافقة لرأيهم أم لا؟

قال النووي في المجموع - حاكياً لرأي الشافعية ورأي الصحابة والتابعين -: إذا جامع في الليل، وأصبح وهو جنبٌ، صحَّ صومه، ولا شيء عليه... وبه قال جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومَن بعدهم. وممن قال به: علي بن أبي طالب وابن مسعود وأبي ذر^(٤١) وزيد بن ثابت وأبو الدرداء^(٤٢) وابن عباس وابن عمر وعائشة وجماهير التابعين، والثوري ومالك وأبو حنيفة وأحمد؛ وخالف في ذلك أبو هريرة والحسن وطاووس وعروة بن الزبير^(٤٣).

واضح من هذا النصّ العدد الكبير من الصحابة القائلين بعدم المفطرية. والملفت في ذلك نسبة هذا الأمر إلى أمير المؤمنين^(عليه السلام)، مع أنه لم ترد رواية عن أحد من الأئمة^(عليهم السلام) تكذب هذه الدعوى، كما هي العادة في مثل هذه النسبة. والملفت كذلك أن عروة بن الزبير، الذي عادةً ما يروي روايات خالته عائشة، كان مخالفاً لها في هذا الحكم.

يضاف إلى ذلك كله أن عائشة وأمّ سلمة^(٤٤) ردّتا على أبي هريرة روايته عن رسول الله^(صلى الله عليه وآله وسلم): «مَنْ أصبح جنباً فلا صوم له»، الذي رواه أحمد بن حنبل ومسلم^(٤٥). وقد حاول البعض تبرير رأي أبي هريرة بأنه في أوّل الأمر كان الجماع محرماً في الليل في شهر رمضان، فمن ثم نسخ، ولم يعلمه أبو هريرة، فكان يفتي بما علمه حتّى بلغه

النسخ فرجع^(٤٦). وخالف أبا هريرة أيضاً عبدُ الله بن عمر^(٤٧)، وبعد أن بلغه اعتراض عائشة ادّعى أن الذي كان قد أبلغه ذلك الفضل بن العباس^(٤٨).

وقال ابن عبد البر في الاستذكار: «...فالذي عليه فقه جماعة الأمصار بالعراق والحجاز القول بحديث عائشة وأمّ سلمة عن النبيّ، أنه كان يصبح جنباً، ويصوم ذلك اليوم. وهو قول عليّ وابن مسعود وزيد بن ثابت وأبي الدرداء وأبي ذرّ وعبد الله بن عمر وابن عباس، ومن الفقهاء الأئمة بالأمصار مالك وأبو حنيفة والشافعي والثوري والأوزاعي والليث^(٤٩) وأصحابهم وأحمد [ابن حنبل] وأبو ثور^(٥٠).... وعن إبراهيم النخعي وعروة بن الزبير وطاووس أن الجنب في رمضان إذا علم بجنبته فلم يغتسل حتى يصبح فهو مفطرٌ، وإن لم يعلم حتى يصبح فهو صائمٌ. وعن الحسن البصري وسالم بن عبد الله أنهما قالاً: يتمّ صومه ذلك اليوم، ويقضيه، إذا أصبح فيه جنباً^(٥١)».

هذا النصّ أيضاً يبيّن الآراء المختلفة لتعمّد البقاء على الجنبية، وأن الأكثر على عدم المفطرية، مع نسبته ذلك إلى أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً، مع ذكره للرأيين المخالفين، وهما: المفطرية، ووجوب القضاء فقط.

والحاصل ممّا تقدم أن هذه الأكثرية للقول بعدم المفطرية لا تعني قوّة الحمل على التقية:

أ- إن الروايات المروية عن الإمام الصادق عليه السلام الموافقة لرأي الأكثرية موافقة أيضاً لإطلاق الكتاب الكريم، ولا ضير في توافق الروايات مع رأي الأكثرية ما دام أن الإمام الصادق عليه السلام قد جعل موافقة الكتاب هي الميزان لقبول الروايات.

ب- إن استشهاد الإمام عليه السلام بقول عائشة يضعف من احتمال التقية؛ لأن في هذا الاستشهاد تقوية لرأي الخصم، ولا يعقل أن الإمام من جهة يتّقي الرأي الأكثرية، ثم يستشهد بقول عائشة، وكان يمكنه الاكتفاء بذكر الحكم الشرعي، من دون هذا الاستشهاد.

ج- إن صحيحة أبي سعيد القمّاط تعلّل عدم المفطرية «بأنه قد أجنب في وقت حلال». وهذا التعليل أيضاً لا يتناسب مع الحمل على التقية؛ لأن في هذا التعليل تقوية لعدم المفطرية. وكذلك الأمر كان يمكن للإمام أن يكتفي بذكر الحكم الشرعي لهذا الموضوع، من دون ذكر التعليل الذي يعطي القوّة لهذا الحكم. ألا

يمكن أن يكون الإمام عليه السلام في مقام الاحتجاج على أصحاب الرأي المخالف الذين قد يستهجنون هذا الحكم، من أن الرسول كيف يبقى على الجنباء إلى طلوع الفجر، مع تمسكهم بما كان قد رواه أبو هريرة؟ فأين صلاة الليل الواجبة عليه بنص القرآن؟^(٥٢)، مع أن صحيحة الخثعمي أوضحت أنه كان يفعل ذلك بعد أدائه صلاة الليل. وهذا يبعد الإشكال السابق.

الهوامش

(١) وهي قوله تعالى في سورة المائدة: ٦: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...».

(٢) قال النجاشي في الرجال: ١٤٩، رقم ٣٨٧: «خالد بن سعيد... كوفي، ثقة، روى عن أبي عبد الله (ع) له كتاب». مؤسسة النشر لجامعة المدرسين، قم، إيران.

(٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٥٧، باب ١٣ من أبواب ما يمكس عنه الصائم، ح ١.

(٤) وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، باب ١٦ من أبواب ما يمكس عنه الصائم، ح ٢.

(٥) المصدر السابق: ٦٣ - ٦٤، ح ٣.

(٦) مدارك الأحكام ٦: ٧٥، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، إيران، ط ١، ١٤١٥هـ.

(٧) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ١٦: ٢٢٦، تحقيق عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ط ٢.

(٨) كتاب الصوم ١: ١٧٥.

(٩) قال في حقه النجاشي في الرجال: ٣٠٢، رقم ٨٢٤: «...كوفي، عربي، يكنى أبا القاسم، ثقة، عين، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن موسى (ع)». مؤسسة النشر لجامعة المدرسين، قم، إيران.

(١٠) وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، ح ٢.

(١١) قال النجاشي: حماد بن عثمان الفزاري، وأخوه عبد الله ثقتان، روي عن أبي عبد الله (ع)، وروى حماد عن أبي الحسن «الكاظم» والرضا (ع). ومات حماد بالكوفة سنة تسعين ومائة.

وقال الطوسي: حماد بن عثمان الناب، ثقة جليل القدر. ويفترض الخوئي اتحادهما.

(انظر أدلته في معجم رجال الحديث ٧: ٢٢٥. وانظر ترجمته في رجال النجاشي: ١٤٣، رقم ٣٧١، وفهرست الطوسي: ١١٥).

(١٢) وسائل الشيعة ١٠: ٥٧ - ٥٨، ح ٣.

(١٣) لم يترجم له النجاشي، ولا الطوسي. واعتبره الخوئي من المجاهيل. معجم رجال الحديث ٤: ٧٧.

- ٧٨.

- (١٤) وسائل الشيعة ١٠: ٥٩، ح. ٦.
- (١٥) قال في حقه النجاشي في الرجال: ١٤٣، رقم ٣٦٨: «حبيب بن المعلل الخثعمي المدائني، روى عن أبي عبد الله، وأبي الحسن الكاظم والرضا(عم)، ثقة، ثقة، صحيح، له كتاب...».
- (١٦) وسائل الشيعة ١٠: ٦٤، ح. ٥.
- (١٧) وسائل الشيعة ١٠: ٥٧.
- (١٨) وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، ح. ١.
- (١٩) جواهر الكلام ١٦: ٢٣٨.
- (٢٠) وسائل الشيعة ١٠: ٦٣، ح. ١.
- (٢١) وسائل الشيعة ١٠: ٦٢، ح. ٤.
- (٢٢) وسائل الشيعة ١٠: ٦٢، ح. ٥.
- (٢٣) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٣: ٤٠٧، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ط ١، ١٤١٣هـ؛ والسيد محمد العاملي، مدارك الأحكام ٦: ٧٦.
- (٢٤) مدارك الأحكام ٦: ٧٦.
- (٢٥) المصدر السابق ٤: ٤٧٩ - ٤٨٠، ٥: ١١٤، ٨: ١٩٩.
- (٢٦) معجم رجال الحديث ٩: ٢٥٠؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ٢١٢، ح ٦١٧.
- (٢٧) رجال النجاشي: ٢٠، رقم ٢١.
- (٢٨) فهرست الطوسي: ٤١.
- (٢٩) تهذيب الأحكام ٦: ٢١٠ - ٢١١، تحقيق: حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤.
- (٣٠) تهذيب الأحكام ٤: ٢١٠.
- (٣١) تهذيب الأحكام ٤: ٢١١.
- (٣٢) تهذيب الأحكام ٤: ٢١٠.
- (٣٣) الخوئي، مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم ١: ١٧٧؛ جواهر الكلام ١٦: ٢٣٨.
- (٣٤) مستند العروة الوثقى: ١٧٧.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر السابق: ١٧٨.
- (٣٧) جواهر الكلام: ٢٣٨.
- (٣٨) وسائل الشيعة ١٠: ٦٥.
- (٣٩) سنن النسائي ٢: ١٧٧، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري - سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١١ - ١٩٩١.
- (٤٠) محمد صادق الروحاني، فقه الصادق ٨: ١٣٢ - ١٣٣.
- (٤١) جندب بن جنادة، صحابي جليل، من حواربي أمير المؤمنين عليّ(عليه السلام)، مات في زمن عثمان بعد أن طرده إلى الربذة، قديم الإسلام، أسلم قبل الهجرة، اعترض على معاوية بناء قصر الحمراء.

- (ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٦٦: ١٧٤ وما بعدها).
- (٤٢) عامر أو عويمر بن مالك قيس، من الخزرج، له صحبة، توفي في خلافة عثمان بن عفان، سنة اثنتين وثلاثين للهجرة. (المزي، تهذيب الكمال ٢٢: ٤٧٥، ٤٦٩ - ٤٧٠).
- (٤٣) النووي، المجموع ٦: ٣٠٧ - ٣٠٨.
- (٤٤) هند بنت أبي أمية، وأسم أبيها سهل، إحدى زوجات النبي ﷺ، أم المؤمنين، تزوجها رسول الله ﷺ في السنة الثانية للهجرة بعد معركة بدر، توفيت سنة ٥٩ للهجرة، وقيل: سنة اثنتين وستين، وقيل: سنة أربع وستين. (الرازي، الجرح والتعديل ٩: ٤٦٤؛ المزي، تهذيب الكمال ٣٥: ٣١٧ - ٣١٩).
- (٤٥) مسند أحمد بن حنبل ٢: ٢٤٩، دار صادر؛ سنن النسائي ٢: ١٧٦، باختلاف يسير.
- (٤٦) موطأ مالك ٢: ١٦٢، تحقيق: تقي الدين الندوي، الترقيم آلي بحسب الموسوعة الشاملة الإلكترونية؛ البيهقي، معرفة السنن والآثار ٧: ١٣٢، الترقيم آلي بحسب الموسوعة الشاملة الإلكترونية.
- (٤٧) سنن النسائي ٢: ١٧٧.
- (٤٨) ابن الأثير، جامع الأصول من أحاديث الرسول ٦: ٤٥٦٧، الترقيم آلي بحسب الموسوعة الشاملة الإلكترونية؛ سنن النسائي ٢: ١٧٩.
- (٤٩) ليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث المصري، ولد سنة أربع وتسعين، وتوفي سنة خمس وسبعين ومائة. أول رحلته إلى المدينة ومكة سنة ثلاث عشرة ومائة، فسمع من عطاء والزهري. (الرازي، الجرح والتعديل ٧: ١٧٩ - ١٨٠؛ ابن حبان، الثقات ٧: ٣٦٠ - ٣٦١).
- (٥٠) إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان، أبو ثور الكلبي، البغدادي الفقيه. كان أولاً يتفقه بالرأي ويذهب إلى قول أهل العراق، حتى قدم الشافعي بغداد، فاختلف إليه أبو ثور، ورجع عن الرأي إلى الحديث. ولد سنة سبعين ومائة، توفي سنة أربعين ومائتين. (الذهبي، سير أعلام النبلاء ١٢: ٧٣؛ المزي، تهذيب الكمال ٢: ٨٢ - ٨٣).
- (٥١) ابن عبد البر، الاستذكار ٣: ٢٩٠، تحقيق: سالم محمد عطا - محمد علي عوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٠م.
- (٥٢) وهو قوله تعالى: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ (الإسراء: ٧٩).

شرط تساوي سلامة الأعضاء في القصاص

الشيخ عبد الحميد إسكندري^(*)

ترجمة: حسن علي حسن

مقدمة

إن العقوبة التي يرصدها الفقه الجزائي في الإسلام بإزاء الأضرار التي تلحق بأي عضو من أعضاء الجسم عبارة عن: القصاص؛ والدية؛ والتعزير. وعقوبة القصاص بدورها تنقسم إلى قسمين: قصاص النفس؛ وقصاص الأعضاء. ولإثبات حق القصاص في الأعضاء بالنسبة إلى المجني عليه هناك بعض الشروط التي يجب توفرها بين الجاني والمجني عليه. ويمكن إجمال هذه الشروط على النحو التالي: التكافؤ في الدين، والجنس، والحرية، والعقل، وعدم الأبوة، وكذلك التساوي بين الأعضاء من حيث الأصالة والسلامة. وإن هذا الشرط الأخير هو موضوع هذه المقالة، بمعنى أن العضو السالم لا يقتص بالعضو غير السالم، وإنما يقتصر فيه على أخذ الدية، وأما العضو غير السالم فيقتص بالعضو السالم والعضو غير السالم. وهناك اختلاف بين الفقهاء من الفريقين في هذا الشرط. وفي ما يلي نستعرض محل النزاع، وأقوال الفقهاء من الفريقين، مع بيان مستند فقهاء الإمامية، لنخلص بعد نقض وإبرام هذه المستندات إلى اختيار النظرية المقبولة من هذه الأقوال.

مناقشة وتحليل

يذهب مشهور الفقهاء على المذاهب الخمسة إلى اشتراط سلامة وصحة العضو في إثبات حق القصاص. وإن المراد من هذا الشرط، الذي يتم التعبير عنه أحياناً بـ

(*) طالب على مستوى الدكتوراه في الفقه وقواعد الحقوق الإسلامية، في جامعة قم. من إيران.

«التساوي في السلامة»^(١)، أو «التساوي في الصفات»^(٢)، أو «التساوي في الصحة والكمال»^(٣)، في فقه الإمامية، يختلف عن المراد منه في فقه العامة؛ فإن مراد فقهاء الإمامية من «السلامة» في عبارة «اشتراط التساوي في السلامة» هو نوع خاص من السلامة، وليس مطلق السلامة. وبعبارة أخرى: إن المراد من السلامة ما يقابل الشلل، الذي يمثل واحداً من مصاديق عدم السلامة وعدم الصحة في العضو. وعليه فإن السلامة هنا تعني عدم الشلل. وإن اليد الفاقدة للسلامة هي اليد المشلولة فقط. والشلل عبارة عن تيبس العضو، بحيث لا يؤدي وظيفته الطبيعية، حتى وإن أمكن تحريكه بشكل يسير، أو كان فيه القليل من الإحساس^(٤). وجاء في توضيح المادة رقم ٣٩٥ من قانون العقوبات الجديد (المصادق عليه في عام ١٣٩٢ هـ.ش)، وفي تعريف هذا المصطلح: «إن العضو غير السليم هو العضو الذي زالت منفعته الأصلية، كالعضو المشلول. وفي غير هذه الحالة كان عضواً سالماً، وإن كان فيه ضعف أو عاهة». وطبقاً لما تقدم ذكره يتضح أن المراد العام من هذا الشرط في فقه الإمامية هو أن اليد غير المشلولة لا تقطع باليد المشلولة، حتى وإن تبرع الجاني بتقديم يده السليمة للقصاص^(٥).

وأما في غير هذا المورد، بمعنى أنه إذا كانت يد كل من الجاني والمجني عليه شلاء، أو كليهما غير شلاء، أو كانت يد الجاني شلاء والمجني عليه غير شلاء، كان حق القصاص ثابتاً. وعليه فإن أي علة مَرَضِيَّة أخرى غير الشلل في الأعضاء لا يمنع من ثبوت حق القصاص في ذلك العضو، من قبيل: الجذام، والبرص، والعن^(٦)، والصمم، والعمى^(٧)، والخرس، وعدم الظفر، والنقص في حاسة الشم والذوق، وما إلى ذلك.

فعلى سبيل المثال: يقول المحقق الحلي: «وَالسَّائِي فِي السَّلَامَةِ: فَلَا تُقَطَّعُ الْيَدُ الصَّحِيحَةُ بِالشَّلَاءِ، وَلَوْ بَدَّلَهَا الْجَانِي... وَيُقَطَّعُ الْعُضْوُ الصَّحِيحُ بِالْمَجْدُومِ، إِذَا لَمْ يَسْقُطْ مِنْهُ شَيْءٌ. وَكَذَا يُقَطَّعُ الْأَنْفُ الشَّامُّ بِالْعَادِمِ لَهُ، كَمَا تُقَطَّعُ الْأُذُنُ الصَّحِيحَةُ بِالصَّمَاءِ»^(٨).

وقال صاحب الجواهر: «لا كلام في عدم القصاص بين الصحيحة والشلاء، بعد الاتفاق عليه نصاً وفتوى. أما ما لا يصدق عليه اسم الشلل، مما هو مؤثر فيها أيضاً، فلا دليل على عدم القصاص به بعد قوله تعالى: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ (المائدة:

(٤٥)، وصدق «اليد باليد»^(٩)... وعلى كلّ حال فظاهرهم الاتفاق على أنه لا أثر للتفاوت في البطش ونحوه، فتقطع يد الأيد بيد الضعيف، ورجل المستقيم بـرجل الأعرج»^(١٠).

وفي المقابل ذهب فقهاء العامة إلى اعتبار «الصحة والسلامة» في الشرط مورد البحث بمعنى «مطلق السلامة»، والقول بأن أيّ نقص في عضو المجنيّ عليه يشكل مانعاً من ثبوت حقّ القصاص، إلّا إذا كان عضو الجاني مصاباً بذات النقص. بمعنى أن عضو المجني عليه إذا كان مصاباً بنقص، من قبيل: انعدام الأظفار في الأصابع أو كان مشلولاً، وكان ما يقابله من أعضاء الجاني سالماً، لم يثبت حقّ القصاص للمجنيّ عليه. وعليه لا يمكن الاقتصاص بقطع عضو الجاني السليم بالعضو الناقص للمجنيّ عليه، حتّى إذا تبرّع الجاني وقدمّ عضوه للقطع باختياره^(١١). وأما إذا كان عضو المجنيّ عليه سالماً، وما يقابله لدى الجاني ناقصاً، أو كان كلا العضوين سالماً أو ناقصاً، كان حقّ القصاص ثابتاً في جميع هذه الصور الثلاث.

فعلى سبيل المثال: يقول الحجاوي من فقهاء الحنابلة: «[الشرط] الثالث: استواءهما في الصحة والكمال، فلا تؤخذ صحيحة بشلاء، ولا كاملة الأصابع بناقصه، ولا ذات أظفار بما لا أظفار لها، ولا بناقصه الأظفار، رضي الجاني أو لا. فلو قطع مَنْ له خمس أصابع يد مَنْ له أربع، أو قطع مَنْ له أربع يد مَنْ له ثلاث، أو قطع ذو اليد الكاملة يداً فيها إصبع شلاء، فلا قصاص... ولا يؤخذ لسان ناطقٍ بأخرس، ولا ذكر صحيحٍ بأشلّ، ولا ذكر فحلٍ بذكر خصيٍّ أو عنين»^(١٢).

ومن فقهاء العامة يؤكّد الشافعية على أن نقص العضو يجب أن يكون مرتبطاً بذات ذلك العضو، وأما إذا كان مرتبطاً بعضوٍ آخر فلن يكون مانعاً من ثبوت حقّ القصاص. فعلى سبيل المثال: إن النقص الحاصل في العنن، حيث يرتبط بأعصاب الفرد وعروقه، وليس بذات الآلة التناسلية، لا يمكن أن يمنع من ثبوت حقّ القصاص^(١٣). وهكذا الأمر بالنسبة إلى السمع، وحيث إن النقص فيها لا صلة له بصيوان الأذن، فإنّ الأذن السميعة تقطع بالصمّاء^(١٤).

وقد ذهب النووي - من فقهاء الشافعية في القرن السابع - إلى الاعتقاد بأن اليد السليمة لا تقطع باليد الشلاء، واليد التي فيها ظفر لا تقطع باليد الفاقدة للظفر، والآلة التناسلية السليمة لا تقطع بالآلة التناسلية المصابة بالعنن، والعين السليمة

والمبصرة لا تقطع بالعين العمياء، واللسان المتكلم لا يقطع باللسان الأبيكم^(١٥). وعلى كل حال فإن جميع الفقهاء من الفريقين متفقون على أن السلامة تعني «غير المشلول»، إلا أن فقهاء العامة يضيفون إلى ذلك سائر العاهات الأخرى للدلالة على عدم السلامة. بالالتفات إلى هذا التوضيح المختصر ندرك أن عنوان «التساوي في السلامة» لهذا الشرط ليس دقيقاً، ولا كاملاً؛ لأن جميع الفقهاء الذين تعرضوا إلى بحث التساوي في السلامة بين العضوين في القصاص يؤمنون بأن عضو الجاني إذا لم يكن سليماً يُقَطَّع بالعضو السليم للمجني عليه، في حين لا يوجد تساوي بين هذين العضوين. كما يعتقدون بأن العضو غير السليم للجاني يقطع بالعضو غير السليم للمجني عليه. ولذلك يبدو - كما تنبّه البعض^(١٦) إلى ذلك - أن التعبير الصحيح عن هذا الشرط عبارة عن: «انتفاء أكملية عضو الجاني»، وليس التساوي في السلامة؛ فإن هذا التعبير جامع، ويمكنه أن يستوعب مراد جميع الفقهاء من كلا الفريقين.

وبعد بيان المعنى المنشود من مفردة «السلامة» في الشرط مورد البحث تجدر بنا الإشارة إلى الأدلة المذكورة على لزوم رعاية هذا الشرط، الذي عبرنا عنه بـ (شرط انتفاء أكملية عضو المجني عليه)؛ لنقوم بدراستها وتحليلها. وعليه نقول في هذا السياق: إن بعض الأدلة المذكورة على هذه المسألة كانت موضع استناد فقهاء الإمامية وفقهاء العامة على السواء، إلا أن البعض الآخر منها قد اختص بأحدهما، دون الآخر. يرى البعض أن شرط التساوي في السلامة - أو بتعبير أدق: شرط انتفاء أكملية عضو المجني عليه - يعود إلى شرط التساوي في الحياة. ودليل اشتراطه هو أننا نرى أن وجود الحياة في المجني عليه شرط في ثبوت حق القصاص للمجني عليه على الجاني، بحيث لو وقعت الجناية على الميت لم يثبت له حق القصاص. وفي هذا السياق لو كان نفس المجني عليه حياً، ولكن كان العضو الذي وقعت عليه الجناية مشلولاً وفاسداً، أو بعبارة أخرى: كان «ميتاً»، كان الأمر كما لو أن الجناية وقعت على ميت، وعليه لا يكون ذلك سبباً لثبوت حق القصاص له^(١٧). وبالإضافة إلى هذا الدليل هناك دليلان آخران على لزوم القول بسلامة العضو في القصاص، وهما عبارة عن:

أ. عموم الآيات الدالة على المقابلة بالمثل، والتي تعتبر «المماثلة» في القصاص^(١٨)، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (النحل: ١٢٦)، أو قوله

تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤). إن هذه الآيات تبين بشكل عام اشتراط التساوي والمماثلة في الأعضاء للقصاص والمقابلة بالمثل. وإن من مصاديق المماثلة التساوي بين الأعضاء في الصحة والسلامة. والحال أنه لا مماثلة بين يد الجاني السليمة ويد المجني عليه المعطوبة والعاطلة عن العمل^(١٩).

وقد أشكل البعض على الاستدلال بهذه الآيات؛ لإثبات شرطية التساوي في سلامة الأعضاء، قائلاً: إن ظاهر هذه الآيات إنما يبين أن الملاك في باب قصاص الأعضاء والمقابلة بالمثل هو المماثلة في «أصل العقوبة»، بحيث يصدق عليه اسم القصاص، ولا ينطبق عليه عنوان الظلم والعدوان، لا أن يكون معياراً للمماثلة مع «عضو المعتدى عليه»^(٢٠). بل حتى المماثلة في الكيفية ليست هي الملاك، ولا تبين أن الجناية والقصاص متماثلان في طريقة العمل، بل إن هذه الآيات تبين أصل جواز المقابلة بالمثل، وعدم الزيادة في مرحلة الاقتصاص. وفي المجموع؛ لدليل الإطلاق وعدم تصريح هذه الآيات، يكون احتمال إرادة كل من «المماثلة في أصل العدوان» و«المماثلة في المعتدى به» وارداً^(٢١).

ب - رواية سليمان بن خالد؛ فإن فقهاء الإمامية - بالإضافة إلى عموم وإطلاق آيات المقابلة بالمثل (التي تمسك بها فقهاء كلا الفريقين) - قد استندوا إلى رواية سليمان بن خالد أيضاً، ونصّها: «عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن حماد بن زياد، عن سليمان بن خالد، [عن أبي عبد الله عليه السلام]، في رجل قطع يد رجل شلاء، قال: عليه ثلث الدية»^(٢٢).

إن ظاهر هذه الرواية من الناحية الدلالية يحكي عن أن الذي قطع اليد الشلاء كان سليم اليد^(٢٣)، أو أن إطلاق كلام الإمام الصادق عليه السلام في الحد الأدنى يشمل المورد الذي تكون فيه يد القاطع سليمة^(٢٤)، كما يشمل موردي العمد والخطأ. وإن هذا الشمول يقتضي ثبوت الدية، حتى في مورد قطع اليد عن عمد، دون ثبوت القصاص. وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات أيضاً إلى أن رواية سليمان بن خالد - التي تمسك بها القائلون بنظرية اشتراط سلامة العضو في القصاص - تشير إلى حالة «الشلل» التي تمثل مجرد مصداق واحد من مصاديق غير السليم. وعليه فإن تسريته إلى سائر المصاديق موضع تأمل. ولهذا السبب تماماً نرى بعض فقهاء الإمامية^(٢٥) يتحدث في

مرحلة تسمية هذا الشرط بتسمية خاصة ودقيقة، وهي «التساوي في السلامة من الشلل»، دون التسمية بـ «التساوي في السلامة».

إلا أن هذا الحديث من الناحية السندية^(٢٦)، حيث يشتمل على حماد بن زياد. وعلى الرغم من أن الأشخاص الذين تقدموه في سلسلة السند، وهم: محمد بن يحيى العطار، وأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، والحسن بن محبوب، من الثقات بأجمعهم^(٢٧)، إلا أن حماد بن زياد - الذي اعتبرت بعض المصادر أنه حماد بن زيد^(٢٨) - لم يرد فيه توثيق، بل لم يرد حتى في تعريف الأشخاص الذين لم يرد فيهم قدح، وعليه يكون مجهول الحال^(٢٩). من هنا فقد أشكل بعض فقهاء المسلمين على حجّة هذه الرواية، ومالوا إلى الاستناد إلى إطلاق آية العين بالعين، وقالوا بـ «عدم اشتراط التساوي في السلامة» في ثبوت حق القصاص^(٣٠).

ومن الناحية الدلالية يعتقدون أيضاً بأن هذا الحديث في مقام بيان مقدار دية اليد الشلاء، وهي لا تتعرض لقصاص اليد غير السالمة، لا نفيّاً ولا إثباتاً^(٣١).

ولكن بالالتفات إلى أن الذي نقل عنه هذه الرواية هو الحسن بن محبوب - وهو من أصحاب الإجماع - يمكن لنا؛ على أساس تصحيح روايات أصحاب الإجماع، دون الحاجة إلى تصحيح الرواة بعده، استنتاج كون هذه الرواية معتبرة أيضاً.

ج - هناك من فقهاء الإمامية من ادّعى الإجماع على عدم مشروعية قطع اليد السليمة باليد الشلاء^(٣٢). وقال المحقق السيد الخوئي، بعد إشكاله على الآيات والروايات التي استدلت بها القائلون باشتراط سلامة العضو، وردّ أدلتهم: «فالنّتيجة أنه لا دليل على اعتبار التساوي في السلامة، ما عدا دعوى الإجماع؛ فإن تمّ فهو؛ وإلا فلا يبعد عدم اعتباره؛ لإطلاق الآية الكريمة: ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾ (المائدة: ٤٥)»^(٣٣).

كما قال السيد الخوانساري ما يلي: «ويمكن أن يُقال: لا مجال لاحتمال الفتوى بغير دليل يعتمد عليه بالنسبة إلى الأكابر، فإن كان المدرك الخبر المذكور يتوجّه الإشكال من جهة الدلالة. لكنّ هذا غير معلوم»^(٣٤).

من الواضح أنه قد أذعن لوجود إجماع في هذا المورد، واحتمل أن فتوى هؤلاء الأعاضم قد استندت إلى مدرك آخر غير رواية سليمان بن خالد. ولكن على أي حال لا وجود لمثل هذا الإجماع.

● شرط تساوي سلامة الأعضاء في القصاص

يبدو أنه من خلال التدقيق في أن الملاك في القصاص والمقابلة بالمثل - من جهة - في الجناية الخاصة بالأعضاء هو المماثلة العرفية، دون المماثلة والمشابهة الحقيقية^(٣٥)، ومن جهة أخرى فإن العرف لا يرى أيّ مماثلة بين اليد السليمة والأخرى المشلولة أو المصابة بأيّ عاهة مماثلة تجعل اليد بحكم «الميتة» والفاقة للمنفعة الأصلية - خلافاً لليد التي تعرّضت لحروق سطحية، أو المصابة بطفح، أو مرض جلديّ، من قبيل: البرص، أو الفاقدة لبعض أصابعها، أو أناملها -، يبدو أنه يمكن الاكتفاء بعموم وإطلاق آيات المقابلة بالمثل، دون الحاجة إلى الاستناد إلى أيّ رواية أو دليل شرعي آخر؛ للوصول إلى نتيجة تثبت عدم قصاص اليد السليمة باليد الشلّاء؛ لعدم وجود المماثلة العرفية بينهما، والتي هي على حدّ تعبير البعض: «الأساس في أدلة القصاص»^(٣٦) بين «العضو الميت» و«العضو الحيّ». وأما سائر العيوب والعاهات والأمراض فلا يمكنها أن تشكل مانعاً من ثبوت حقّ القصاص في الأعضاء، خلافاً لما ارتكبه بعض المتطرّفين من فقهاء العامّة في هذا الشأن، حيث ذهبوا إلى القول بعدم ثبوت القصاص حتّى في مثل: ما لو كانت يد المجني عليه فاقدة للأظفار. وللأسف الشديد فقد ذهب المقنّن الإيراني إلى هذا الرأي المتطرّف، والفاقد للدليل، والقول الخاطئ الذي ذهب له فقهاء العامّة، وقال بعدم قصاص العضو الكامل بالعضو الناقص. يقول القانون (المصادق عليه عام ١٣٩٢ هـ.ش) في المادة رقم ٣٩٧: «لا يقطع العضو الكامل بالعضو الناقص، ويقطع العضو الناقص بالعضو السليم. وفي هذه الحالة يجب على المرتكب أن يدفع ما به التفاوت». ثمّ عمد المقنّن وأضاف إلى هذه المادة توضيحاً يعرف بالعضو الناقص، يقول: إن العضو الناقص هو العضو الفاقد لبعض أجزائه، كاليد الفاقدة لإصبع أو عدد من الأصابع، أو الفاقدة لجزء أو أجزاء من إصبع أو عدّة أصابع». وقد أثبتنا خطأ هذا الرأي في الأسطر المتقدّمة.

النتيجة

يُشترط تساوي الأعضاء من حيث السلامة في إثبات حقّ القصاص؛ بإجماع الفقهاء من الفريقين. إلّا أن هذا التعبير - بطبيعة الحال - ليس جامعاً، وإن التعبير بـ «انتفاء أكملية عضو الجاني» أفضل. وطبقاً للأدلة المتوفّرة يبدو أن الملاك في

القصاص والمقابلة بالمثل في الجنائية على الأعضاء - بغض النظر عن رواية سليمان بن خالد المناقش فيها من حيث الدلالة والسند، وبغض النظر عن الإجماع المدعى في المقام - هو المماثلة العرفية، دون المماثلة الحقيقية، وبعبارة أخرى: إنَّ العُرف لا يرى أيَّ مماثلة بين اليد السليمة والأخرى المشلولة أو المصابة بأيِّ عاهة مماثلة تجعل اليد بحكم «الميتة» والفاقة للمنفعة الأصلية - خلافاً لليد التي تعرّضت لحروق سطحية، أو المصابة بطفح أو مرض جلدي، من قبيل: البرص، أو الفاقدة لبعض أصبعها أو أناملها .. وعليه يمكن الاكتفاء بعموم وإطلاق آيات المقابلة بالمثل. وبذلك نصل إلى نتيجة مفادها أن اليد السليمة لا تُقَطع باليد الشلّاء؛ لأنَّ الأساس الأوّلي في أدلّة القصاص هو وجود المماثلة العرفية بين عضوي الجاني والمجنيّ عليه، ولا وجود لهذه المماثلة بين العضو الميت والعضو الحيّ من الناحية العرفية. إلّا أنَّ سائر الأمراض والعاهات والعيوب الأخرى لا تمنع من ثبوت حقّ القصاص في الأعضاء. وجديرٌ بالذكر أن فقهاء العامّة قد تطرّفوا في هذه المسألة، وقالوا بعدم ثبوت حقّ القصاص للمجنيّ عليه حتّى إذا كانت يده المبتورة فاقدة للظفر.

الهوامش

- (١) انظر: الفاضل الآبي، كشف الرموز في شرح مختصر النافع ٢: ٦٢٢؛ العلامة الحلّي، قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٣: ٦٣٢؛ المحقق الحلّي، المختصر النافع في فقه الإمامية ٢: ٣٠٠؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٥: ٢٦٩.
- (٢) انظر: العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية (الطبعة القديمة) ٢: ٢٥٧؛ جمال الدين الفاضل المقداد السيوري، كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ٢٧١، تحقيق: السيد محمد القاضي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، قم المقدسة، ١٤١٩هـ.
- (٣) انظر: ابن مفلح الحنبلي، المبدع في شرح المقنع ٨: ٢٧١؛ أبو الحسن عليّ بن سليمان المرادوي الحنبلي، الإنصاف ١٠: ٢١، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٤) انظر: الفاضل الهندي، كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ١١: ١٨٠؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٢: ٣٤٨؛ الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٥٤١.
- (٥) انظر: قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام ٣: ٦٣٢؛ مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ١٥: ٢٦٩.

- (٦) ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار العنن نوعاً من الشلل، ولذلك قال بأن ذلك يمنع من القصاص فيه. (انظر: السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل (الطبعة الحديثة) ١٦: ٣٣٠).
- (٧) وخاصة أن الطب الحديث قد توصل إلى إمكان معالجة العين التي لا تبصر إذا كانت موجودة، بتغيير القرنية، وبذلك تكون لديها قابلية الإبصار، فتكون عين الجاني السليمة خاضعة للقصاص.
- (٨) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٤: ٢١٩ - ٢٢٢.
- (٩) إشارة إلى جزء من رواية حبيب السجستاني. (انظر: الكليني، الكافي ١٤: ٤٠٣، ح ١٤٣٠٣ / ٤، طبعة دار الحديث).
- (١٠) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٢: ٣٥٠.
- (١١) انظر: الخن، الفقه المنهجي على مذهب الإمام الشافعي ٨: ٢٩؛ شرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي الحنبلي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ٤: ١٩٥، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت؛ عليش المالكي، منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل ٩: ٤٥.
- (١٢) الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل ٤: ١٩٥.
- (١٣) انظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، روضة الطالبين وعمدة المفتين ٩: ١٩٥، المكتبة الإسلامية، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) انظر: الشرييني الشافعي، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٤: ٣٣.
- (١٥) انظر: محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، المنهاج: ٤٠٢، دار السلام، القاهرة.
- (١٦) انظر: محمد بن صالح بن محمد العثيمين الحنبلي، الشرح الممتع على زاد المستقنع ١٤: ٧٩، دار ابن الجوزي، ط١، الرياض، ١٤٢٢ - ١٤٢٨.
- (١٧) انظر: المصدر السابق.
- (١٨) انظر: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٢: ٣٤٨؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٤: ٨٠ - ٨١؛ البهوتي الحنبلي، شرح منتهى الإرادات ٣: ٢٨٥.
- (١٩) انظر: شرح منتهى الإرادات ٣: ٢٨٥.
- (٢٠) انظر: التبريزي، تنقيح مباني الأحكام (كتاب القصاص): ٢٨٤.
- (٢١) انظر: رياض المسائل (الطبعة القديمة) ٢: ٣٠٣.
- (٢٢) الكليني، الكافي ١٤: ٣٩٩، ح ١٣٢٩٥ / ٤، طبعة دار الحديث.
- (٢٣) انظر: مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٤: ٨٠ - ٨١.
- (٢٤) انظر: كشف اللثام والإبهام عن قواعد الأحكام ١١: ١٨٠؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٢: ٣٤٨.
- (٢٥) انظر: الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٧٤؛ ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٣: ٤١٥؛ رياض المسائل (الطبعة الحديثة) ١٦: ٣٢٠؛ الحسيني العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ١٢٧.
- (٢٦) «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن حماد بن زياد، عن سليمان بن

- خالد، عن أبي عبد الله (ع): «...».
- (٢٧) انظر: رجال النجاشي: ٨٣، ٣٢٣، ٣٥٣، ٥٥٦؛ الطوسي، فهرست: ٦١، ٢٦٣؛ العلامة الحلي، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال: ١٤، ٩٣، ١٥٠، ١٥٧.
- (٢٨) انظر: أبو القاسم الموسوي الخوئي، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال ٦: ٢٠٦، مؤسسة إحياء آثار الخوئي، قم المقدسة.
- (٢٩) انظر: أبو القاسم الموسوي الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٤٢ (من الموسوعة): ١٨٦.
- (٣٠) انظر: تنقيح مباني الأحكام (كتاب القصاص): ٣٠٩.
- (٣١) انظر: مباني تكملة المنهاج ٤٢ (من الموسوعة): ١٨٦.
- (٣٢) انظر: الطوسي، الخلاف ٥: ١٩٤، مسألة ٦١؛ جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٤٢: ٣٤٨.
- (٣٣) مباني تكملة المنهاج ٤٢ (من الموسوعة): ١٨٨.
- (٣٤) أحمد بن يوسف الخوانساري، جامع المدارك في شرح مختصر النافع ٧: ٢٧٢، مؤسسة إسماعيليان، ط٢، قم المقدسة، ١٤٠٥هـ.
- (٣٥) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٩: ٤٠٤؛ مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة (الطبعة القديمة) ١١: ١٤٥؛ مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد ١: ٣٧٨؛ محمد سعيد الطباطبائي الحكيم، منهاج الصالحين ٣: ٢٨٦، دار الصفوة، ط١، ١٤١٥هـ.
- (٣٦) انظر: استفتاءات جديد ١: ٣٧٨.

نظريّة (الشأن) في التراث الفقهي

تحليل وتعليق

الشيخ محمد حسين صادق زاده(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

مقدمة

يشعر الإنسان بالحاجة إلى أن يعيش حالةً من التكافؤ والتساوي بينه وبين سائر أفراد النوع البشري. وهذا الشعور لديه هو وليد الفطرة النقيّة الصافية التي خلقه الله تعالى عليها.

فالإنسان بفطرته وسجيّته الأولى يرغب بالتكافؤ والتساوي، ولا يكلّ عن المطالبة بهما، وبكلّ ما من شأنه أن يُسهم في تكريس وتطبيق هذين المفهومين الأساسيين.

وفي المقابل يحارب الإنسان - وبشدّة - من أجل القضاء على كلّ التصرفات أو النوايا التي تدفع باتجاه تكريس اللامساواة، ويوظّف في هذا السبيل جميع طاقاته وما أُوتيه من قوّة، ويسخر هذه الطاقات وهذه القوّة التي لديه للقيام والثورة في وجه كلّ المحاولات الرامية إلى تكريس المفاهيم التي تنتمي إلى مقولة اللامساواة وعدم التكافؤ، والتي هي - بحسب فطرته - مقولة مشؤومة تستحقّ أن تُواجه بكلّ البغض والكراهية.

ويبقى الإنسان يعيش حالة الأمل والترقّب، بانتظار أن يأتي ذلك اليوم الذي يتمكن فيه من الظفر بهذه الجائزة، جائزة المساواة والتكافؤ.

(*) باحث في الجامعة والحوزة العلميّة. من إيران.

وما دامت فطرة الإنسان سليمةً لم تتحرف عن مسارها المستقيم، وما دامت لم تتلوّث بشيءٍ من الملوّثات التي تكدر صفوها ونقاءها، فإنّ هذه الفطرة تملك الشجاعة الكاملة لأن ترفع صوتها بنداء التكافؤ والمساواة، وهي ليست على استعدادٍ أبداً لأن تتنازل ولو عن ذرّةٍ واحدة من هدفها المقدّس هذا.

لكن وبالرغم من ذلك كلّه نصطدم أحياناً بعددٍ من النفوس المظلمة، من ذوي الفطرة الملتوية والضمائر الميتة، ممّن يسخّرون الفكر ويوجّهون دفةً أقلامهم باتجاه أهدافهم غير المقدّسة، كما نجد كثيراً من أصحاب القلم والبيان ممّن يكتبون ويحرّكون أقلامهم دون علمٍ ووعي، فيضعون النظريّات، ويسوّقون التوجيهات التي تبرّر الأطماع التي لديهم.

هذه الأقلام الجاهلة، التي وبسبب جهلها وقلة وعيها تتلخّط بالسواد، وتلوّث صفحات الفكر النقيّة البيضاء بنقاط سوداء مظلمة.

إنّ للإجحاف واللامساواة لوناً أسود داكناً، لكنّ عندما تسطع شمس الفطرة المنيرة فإنّها تكشف وتعرّي كلّ هذا السحاب الداكن الذي تثيره الأفكار غير الأصيلة في سماء الفكر والمعرفة.

إنّ التكافؤ والمساواة هما من أهمّ القيم والأهداف المقدّسة عند الإنسان، على العكس من اللامساواة، التي هي دائماً أمر يمهّته الإنسان وينفر منه. ولكنّ يحدث أحياناً أن نجد بعض من يتصدّى لتفسير القانون الإسلاميّ يعمد - عن غير وعيٍ والتفات - إلى التنظير للامساواة، وتبريرها، وإضفاء الصبغة القانونية عليها. وهذا ما يؤدّي إلى فرض مبدأ اللامساواة وعدم التكافؤ، وتحميله قسراً على فطرة الإنسان الصافية، الأمر الذي من شأنه أن يجعل الإنسان أسيراً للظلم والإجحاف بكلّ ما فيهما من القسوة والمرارة.

ومع أنّ الإنسان يمكن أن يعتاد على الأمور المريعة القاسية، إلّا أنّ المرارة تبقى مرارةً إلى الأبد، تماماً كما أنّ السواد يبقى سواداً إلى الأبد.

يقول الشهيد الشيخ مرتضى مطهري: إنّ أصل التكافؤ والمساواة ونبذ التمييز والتفرقة هو من الحقائق التي يمكن أن نعدّها واحداً من الأركان التي تقوم عليها الأيديولوجيا الإسلاميّة^(١). ويقول الشهيد السيّد محمد باقر الصدر: إنّ الكتاب العزيز

● نظرية (الشان) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

صريحٌ في وحدة البشرية جنساً وحسباً، ومساواتهم في الإنسانية ومسؤولياتها، مهما اختلفت أصنافهم وألوانهم^(٣).

ويؤكد القرآن الكريم بوصفه كتاباً أنزل لبناء المجتمع الإنساني على لزوم إقامة القسط والعدل^(٣)، مذكراً الناس جميعاً بأنهم أبناء أبٍ واحد وأمٍ واحدة^(٤)، ناسفاً بذلك جميع المفاهيم والمعايير الموهومة، كتلك التي ترجع إلى العرق أو النسب أو القومية أو نحو ذلك، حاكماً بالبطلان على كل هذه المعايير الزائفة.

ما نشاهده دائماً في المجتمعات التي تهيمن عليها التيارات الفكرية غير التوحيدية أن الامتيازات التي يتميز بها البشر، من القوة والثروة وسائر ما لديهم من استعدادات ذاتية وفطرية، تمّ اعتمادها لتكون هي المعيار في تقييم الأفراد. فيما نجد في المنطق التوحيدي الذي يطرحه القرآن الكريم أن المعيار الحقيقي الوحيد لتقييم الإنسان هو التقوى، قال تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣).

وفي منطق القرآن الكريم أيضاً أن العزة والعظمة منحصرة في الله سبحانه، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً﴾ (يونس: ٦٥). وهذه العزة الإلهية ينعكس نورها وشعاعها في مرآة رسوله، ثم في مرآة المؤمنين^(٥). وعلى هذا الأساس إن المؤمنين جميعاً هم أصحاب عزة، ولا يمكن إدخالهم في تصنيفات غير متكافئة، وتقسيمهم إلى: عزيز وذليل، وعال وسافل، وشريف ووضيع.

مثل هذا المنطق القرآني العادل، والذي يدعو إلى الإنصاف والتكافؤ، هو ما دفع بالإمام السجّاد زين العابدين (عليه السلام) إلى أن يقول في مناجاته لربه، الذي من عنده نزل القرآن العظيم: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ...، وَأَعْصِمْنِي مِنْ أَنْ أَظُنُّ بِزِي عَدَمِ خَسَاسَةٍ، أَوْ أَظُنُّ بِصَاحِبِ ثُرْوَةٍ فَضْلاً، فَإِنَّ الشَّرِيفَ مَنْ شَرَفَتْهُ طَاعَتُكَ، وَالْعَزِيزَ مَنْ أَعَزَّتْهُ عِبَادَتُكَ»^(٦).

لكن ما يُثير الاستغراب والدهشة أن نجد جملةً من الفقهاء بعد القرن السابع الهجري يغفلون تماماً هذا المعيار القرآني، ويقسمون المجتمع الإسلامي من ناحية تكافؤ المنزلة أو عدم تكافؤها إلى قسمين، أحدهما: «أهل العز والكرامة

والشرف»؛ والآخر: «الوضع والمهين والذليل». وفي هذا التقسيم يُوصف جمعٌ من المؤمنين بصفة الذلّة والضعّة، ثمّ يُجعل هذا الشرف وتلك الذلّة والضعّة أو المقام والمنزلة الاجتماعيّة شرطاً في جملةٍ من الأحكام، ثمّ صار هؤلاء بصدد استتباط أحكام تعود بالنفع على الذين وصفوهم بأنّهم شرفاء، وتعود بالضرر على الذين وصفوهم بأنّهم أذلاء.

ومن النتائج التي تترتب على هذا التقسيم - على سبيل المثال -: لو افترضنا أنّ شخصاً فقيراً من غير ذوي الجاه والمنزلة الاجتماعيّة أراد أن يحفظ كرامته، ويتعامل بالتعفّف - الذي هو أمرٌ مرغوب ومندوب إليه في القرآن الكريم^(١)، - وسعى ضمن هذا الإطار إلى تأمين احتياجاته الأساسيّة التي تحفظ له ماء وجهه، فإنّه يُتَّهم بالتورّط بالإسراف المحرّم، ويُحكّم على ماله الذي استعمله في رفع هذا النوع من الاحتياجات الأوّليّة بأنّه مالٌ يتعلّق به الخمس والزكاة. هذا في وقتٍ يُعامل مع الأموال التي تُنفق من قبل أصحاب رؤوس الأموال، لا بعدم اعتبارها إسرافاً فحسب، بل يُقال: إنّ من شأن هذا الغنيّ أو المتموّل أن تكون له مثل هذه النفقات. وهذا «الشأن» هو في معرض التزايد والاتّساع يوماً بعد يوم؛ بفعل تضخّم ثروته واتّساعها بشكلٍ يوميّ، ما يؤدي بشكلٍ تلقائيّ إلى ارتفاعٍ في منزلته ومقامه الاجتماعيّ.

ما نحن بصدده في هذا المقال هو تتبّع الموارد التي أفتى الفقهاء فيها بمدخلية الشأن والمنزلة الاجتماعيّة التي للأفراد في حكم من الأحكام الشرعيّة، لنقوم بدراسة أدلّتهم التي ذكروها في هذا المجال، لنصل في النهاية إلى جوابٍ عن هذا السؤال: هل استطاع الفقهاء أن يقيموا أدلّة معتبرة على مدّعاهم هذا؟

مدخلية الشأن في الخمس

الخمس واحد من الواجبات الماليّة. وهو واجبٌ يتعلّق بالمال الذي يزيد على ضرورات المكلف واحتياجاته. فبعد أن يحسب المكلف مقدار ما يحتاج إليه من المؤونة والنفقة يُخرج من ماله ما زاد عليها بعنوان الخمس. وقد ذهب كثيرٌ من الفقهاء المتأخّرين إلى أنّ الشأن والمنزلة الاجتماعيّة للشخص لهما دورٌ مؤثّر على مقدار نفقات الأفراد وحاجاتهم الضروريّة سعةً وضيقاً، معتقدين أنّه لا يمكن بشكلٍ من

● نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

الأشكال الفصل بين الشأن الاجتماعي للأفراد وبين احتياجاتهم على المستوى الفردي. فللشأن مدخلية في تحديد حجم هذه الاحتياجات.

ومن هنا ذهب السيد محمد كاظم اليزدي^(٨)، وغيره^(٩)، إلى القول بأن «المراد بالمؤونة - مضافاً إلى ما يُصَرَّف في تحصيل الربح -: ما يحتاج إليه لنفسه وعياله في معاشه بحسب شأنه اللائق بحاله في العادة، من المأكل والملبس والمسكن... ولو زاد على ما يليق بحاله، مما يُعدُّ سرفاً وسفهاً بالنسبة إليه، لا يُحسب منها».

وما يمكن استنتاجه من كلمات هؤلاء المحققين في الفقه، في بيان وجه مدخلية الشأن في حسابات الخمس، هو أن الروايات في باب الخمس تحدتت عن ضرورة دفع الخمس بعد استثناء المؤونة، ما يجعل موضوع الخمس الواجب عبارة عن المال الزائد على المؤونة، المفسرة بـ (ما يحتاج إليه لنفسه وعياله في معاشه). والمرجع في تحديد المؤونة، وفي تشخيص موارد احتياجات الفرد، هو إلى العرف الذي لا يسعه أن يتجاهل ما لهذا الفرد من الشأن والمكانة الاجتماعية. وبهذا تكون المنزل والموقع الاجتماعية للأفراد ذات دخالة وتأثير في تحديد مستوى احتياجاته ونفقاته اللازمة^(١٠).

وفي هذا السياق يقول الشيخ الأنصاري: «والأصل في ذلك أن إطلاق المؤونة منصرف إلى المتعارف، فيختص بما يحتاج إليه الشخص في إقامة نظام معاشه ومعاذه على وجه التكميل غير الخارج عن المتعارف بالنسبة إليه. فيُستثنى لأداني الأغنياء من حيث الغنى والشرف الصدقات المندوبة المتعارفة، لا مثل: بناء المساجد...»^(١١).

وفي التعليق على هذه العبارة للشيخ لا بُدَّ من طرح السؤال التالي: هل أن حاجة الشخص ومؤونته منحصرة في حاجاته المادية أم أن حصرها في الاحتياجات المادية ليس صحيحاً. كما ربما يُستفاد من العبارة المذكورة.، بل ينبغي تعميم مفهومها بحيث يكون شاملاً لمصايدق الحاجات الدنيوية والأخروية (نظام معاشه ومعاذه)؟ فلا بُدَّ لنا من توسعة هذا المفهوم، بحيث نفترض أن المكلف إذا أراد أن يخرج من ماله الصدقات المستحبة، أو أن يدفع ماله في أسفار الزيارة إلى العتبات والمراقد المقدسة، بما لا يتنافى مع شأنه وشرفه ومكانته الاجتماعية، فهل يُعدُّ هذا إسرافاً بحيث إن ما يدفعه من ماله في هذا المجال يتعلَّق به الخمس أم لا؟

وفي مقام الجواب عن هذا السؤال ذهب جملة من المحققين^(١٢) إلى أن مراعاة

الشأن في الأمور الدينية الحسنة والممدوحة التي ورد الحث عليها في الشريعة؛ بوصفها أموراً مستحبة، ليس على ما ينبغي؛ لأن الشارع المقدس جعل المستحبات مطلوبة من كل مسلم، وهذا الأمر الاستحبابي المتعلق بها عام، فهو لم يجعلها مختصة بطائفة معينة من المؤمنين، وبالتالي فإن صرف مقدار من المال في المستحبات، مهما بلغ، لا يمكن أبداً أن يندرج تحت عنوان الإسراف. وعلى هذا الأساس فإن تقسيم المستحبات إلى: مستحبات مناسبة للشأن؛ ومستحبات غير مناسبة له، لا يعدّ تقسيماً صحيحاً.

وقال السيد الخوئي أيضاً^(١٣): «فإن شأن كل مسلم التصدي للمستحبات الشرعية، والقيام بالأفعال القريبة؛ امتثالاً لأمره تعالى وابتغاءاً لرضاته، وطلباً لجنّته. وكلّ أحد يحتاج إلى ثوابه، ويفتقر إلى رضوانه. فهو يناسب الجميع، ولا معنى للتفكيك بجعله مناسباً لشأن مسلم دون آخر. فلو صرف أحد جميع وارداته بعد إعاشة نفسه وعائلته في سبيل الله؛ ذخراً لآخرته، ولينتفع به بعد موته، كان ذلك من الصرف في المؤونة؛ لاحتياج الكل إلى الجنة. ولا يعدّ ذلك من الإسراف أو التبذير بوجه بعد أمر الشارع المقدس بذلك. وكيف يعدّ الصرف في الصدقة أو العمرة ولو في كلّ شهر أو زيارة الحسين (عليه السلام) كلّ ليلة جمعة أو في زيارته المخصوصة من التفريط والخروج عن الشأن بعد حث الشريعة المقدسة المسلمين عليها حتّى بليغاً؟! فالإنصاف أنّ كلّ ما يصرف في هذا السبيل فهو من المؤن، قلّ أم كثر».

لكن خالف في ذلك جماعة آخرون، كالشيخ الأنصاري^(١٤) والسيد محمد كاظم اليزدي^(١٥) والسيد الحكيم^(١٦)، حيث ذهبوا إلى أنّ ملاحظة الشأن في الاحتياجات الأخروية أمر لازم وضروري.

وقد حاول هؤلاء الدفاع عن رأيهم هذا بالقول بأن عنوان اللياقة والشأنية لم يرد في لسان الدليل، وإنّما الوارد فيه هو استثناء المؤونة. والمؤونة متقومة عرفاً بأن يكون الصرف محتاجاً إليه بمرتبة من الاحتياج واللزوم والأولوية العرفية، وإلا لم يكن مؤونة. فهذا المفهوم على حدّ سائر المفاهيم العرفية لا بدّ أن يكون الاحتياج الملحوظ فيه ممّا يراه العرف ويفهمه، ولو في طول كون الإنسان متديناً وملتزماً بشريعة ودين. ومجرد كون شيء راجعاً شرعاً أو حسناً في نفسه لا يكفي لصدق الاحتياج العرفي والمؤونة على ذلك الفعل ما لم يكن بحسب المناسبة وحالة الفرد لازماً، وأوّل بشأنه

نقدٌ ومناقشة

ما يمكن أن يُقال في مناقشة دعوى دخالة الشأن في ما يحتاج إليه الإنسان في حياته هو أنّ مراعاة الشأن في الحاجات الضرورية للإنسان في نظام معاشه وحياته لا يستند إلى روايات خاصة واردة في هذا المجال، حتّى يتعيّن على الباحث القبول بها من باب لزوم الأخذ بهذه الروايات، بل الدليل الوحيد على هذا المدعى هو تحكيم العرف في تحديد دائرة المؤونة واحتياجات الفرد.

ورغم أنّ العرف في تحديده للمؤونة ولدائرة احتياجات كلّ فرد لا يسعه أن يتجاهل ما لهذا الفرد من شأن ومنزلة اجتماعية، وإنّما هو يحدّد الحاجات على أساس موقعيّة الأفراد، إلّا أنّ الاحتكام إلى موقعيّة الفرد وتحكيمها لا ينبغي أن يكون إلى درجة تُتقضى معها الأهداف العامّة للشارع المقدّس.

وإذا أردنا أن نؤيّد هذا المدعى، ونقدّم له مزيداً من التفسير والبيان، فلا بدّ لنا في البداية من الالتفات إلى هذه القاعدة العرفيّة، وهي أنّ كلّ متكلمٍ يأتي بكلامٍ ويبيّن به فكرةً ما فهو عرفاً لا يكون بصدد نقض سائر كلماته، وإبطال أفكاره الأخرى التي كان قد بيّنها في مناسباتٍ أخرى. ومن هنا فليس من حقّ المخاطب بالكلام أن يفهم كلام المتكلم كيفما شاء، ودون أن يأخذ بعين الاعتبار سائر مقاصده، والمطالب التي يتبنّاها، بحيث ينسب إليه ما يعارض ما علّم له أنّه من أفكار المتكلم ومتبنيّاته. وليس له أن يتعمّد حمل كلامه على ما يعارض آراءه المعلوم انتسابها إليه. اللهمّ إلّا أن يتوفّر له القرائن الكافية لمثل هذا الفهم، فحينئذٍ لا يُبالي بكون ما فهمه من كلامه معارضاً ومناقضاً لسائر أفكاره وآرائه.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ هناك قرينةً لبيّة لا بدّ من إعمالها عند تفسير كلام أيّ متكلمٍ، وهي لزوم عدم حمل كلامه على ما يناقض سائر كلماته وأفكاره. ويمكن أن يُقال: إنّ هذه النكته تشكّل قرينةً لبيّة لا يُستغنى عنها في مقام فهم كلام أيّ متكلمٍ.

وعلى سبيل المثال: لو قال المولى: إنّ إدخال السرور على قلب المؤمن أمرٌ حسن

فلا يمكن لأحد أن يقول: إن كلامه هذا مطلق، وهو يشمل بإطلاقه جميع مصاديق إدخال السرور، حتى لو كانت من قبيل: المصاديق المحرمة، لينتج عن ذلك حصول التعارض بين إطلاق الأمر بإدخال السرور وبين النهي عن ذلك المصادق المحرم. بل من أول الأمر ما يفهمه العرف من مثل هذا الخطاب أن إدخال السرور الذي طلبه المولى واستحسنه هو خصوص إدخال السرور الذي لا يكون مبغوضاً له، ومحرمًا منهياً عنه من قبله.

وفي محل كلامنا، أعني دخالة ولزوم مراعاة الشأن في المؤونة وفي ما يحتاج إليه الإنسان في نظام معاشه، تُطبّق هذه القاعدة العرفية بعينها، فيقال: إن الحاجات التي تُعدّ من المؤونة واحتياجات الإنسان في حياته، وبالتالي تكون مستثناة من الخمس الواجب، إنما هي الحاجات التي لا تكون لغواً بنظر الشرع، أو مبغوضةً من قبله. ولأجل أن هذه النقطة ثابتة بالارتكاز العرفي فإن الفقهاء قيّدوا الاحتياج والمؤونة بأن لا يكون من الاحتياج السفهي، وأن لا يصدق عليه أنه من الإسراف المحرم. مع أن الأفضل، بل اللازم، هنا هو أن يُقال: إن الاحتياج الذي يُستثنى من الخمس الواجب من أول الأمر لا يكون شاملاً للاحتياج الذي يكون مورد نهى مباشر من الشارع، كالاحتياج إلى الخمر وشربه، أو الاحتياج الذي يكون مبنياً على أمر مبغوض للمولى.

وملخص القول: أن الاحتياجات التي تكون ناشئة من شأن الأفراد وموقعيتهم الاجتماعية إن كانت من نوع الاحتياجات التي تبتني على أمور مبغوضة للمولى ومحلاً لكراهته فلا يمكن القول باشتراطها في احتياجات المكلف المستثناة من الخمس؛ لأن هذا الاشتراط، لا محالة، لا يكون اشتراطاً عرفياً.

ومن هنا أيضاً يمكن الحدس بأن أولئك الذين أنكروا وجود فرق بين المكلفين على صعيد الحاجات الأخروية إنما استندوا إلى هذه النقطة الارتكازية، وهي أن الشارع لم يثبت فرقاً بين المكلفين، على الأقل في مجال الأمور الأخروية. وعلى هذا الأساس فمراعاة الشأن في الحاجات المرتبطة بالأمور الأخروية لا تكون أمراً عرفياً مقبولاً.

مدخلية الشأن في الزكاة

أ. من الواجبات المالية أيضاً: الزكاة. والشخص الذي له الحق في أخذ هذا الواجب المالي هو الشخص الذي لا قدرة له على أن يوفر لنفسه الحاجات الضرورية التي هو بحاجة إليها. فمن كان على هذه الصفة ينطبق عليه عنوان «الفقير»، ويُعدّ مستحقاً للزكاة، ومصرفاً لها. ومن هنا يُقال: إنَّ مَنْ كان يملك الدار والمنزل الذي هو لائقُ بشأنه، أو الخادم، أو المركب، الذي ينسجم مع شرفه ومنزلته الاجتماعية، لكنّه في الوقت عينه لم يكن قادراً على تأمين الحاجات الضرورية المناسبة لشأنه، فهو أيضاً يكون مستحقاً للزكاة.

وفي هذا يقول السيّد محمد كاظم اليزدي في كتابه «العروة الوثقى»: «دار السكنى والخادم والفرس المركوب المحتاج إليها بحسب حاله. ولو لعزّه وشرفه. لا يمنع من إعطاء الزكاة وأخذها... فلا يجب بيعها في المؤونة... نعم، لو كان عنده من المذكورات أو بعضها أزيد من مقدار حاجته. بحسب حاله. وجب صرفه في المؤونة، بل إذا كانت دارّ تزيد عن حاجته، وأمكّنه بيع المقدار الزائد منها عن حاجته، وجب بيعه»^(١٨).

ويرى الشيخ محمد حسن النجفي صاحب الجواهر أنّ بالإمكان دعوى الإجماع في هذه المسألة^(١٩).

لكنّ على تقدير صحّة هذا الذي ذكره فإنّ هذا الإجماع محتمل المدركيّة؛ إذ قد ورد في هذه المسألة أدلّة أخرى، فيُحتمل قوياً استناد المجمعين في الفتوى إلى هذه الأدلّة.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يُقال: إنّ عمدة الدليل في هذه المسألة هو أنّ هؤلاء الأشخاص لما لم يكن لديهم ما يفي بالمؤونة اللازمة لهم بحسب حالهم فإنّ تعريف الفقير يصدق عليهم، وبهذا الاعتبار يمكن دفع الزكاة إليهم^(٢٠).

وهذه النكته العرفيّة مؤيَّدة بالروايات الواردة في هذا المجال. ونشير هنا - على سبيل المثال - إلى واحدةٍ منها، وهي صحيحة ابن أذينة، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، أنّهما سُئلا عن الرجل له دار أو عبد أيقبل الزكاة؟ قالوا: نعم، إنّ الدار والخادم ليسا بمال^(٢١).

وينبغي الالتفات هنا إلى أنّ شيئاً من الروايات الواردة في هذه المسألة، كصحيحة ابن أذينة المتقدمة، لم تتضمن أيّ إشارة إلى لزوم ملاحظة الشأن والمنزلة الاجتماعية للأشخاص. فلم نجد فيها أنّها تفرض مثلاً - وهو ما فرضه السيّد الخوئي بالفعل^(٢٣) - أنّ الشخص إن كان له شأن وموقع اجتماعي رفيع، كما لو كان من رجال الدين مثلاً، وكان المناسب لشأنه وموقعه هذا أن تكون له دار مرتفعة القيمة، فإن امتلاكه لمثل هذه الدار لا تُخرج مثل هذا الشخص المذكور عن كونه فقيراً. كما أنّه لو كان رجلاً عادياً، وكانت دار سكناه في موقعيّة زائدة على مقدار شأنه، كما لو كانت هذه الدار في منطقة الأعيان والأشراف، فإنّ غلاء هذه الدار حينئذٍ وارتفاع قيمتها يُعدّ زائداً على مؤونته، ولذا فهو يخرج عن عنوان الفقير بمقدار غلاء هذه الدار.

نعم، ثمّة رواية واحدة في هذا الباب يُحتمل فيها أن يكون الإمام عليه السلام قد لاحظ في الغني والفقير شأن كلّ منهما ومنزلته الاجتماعية، وهي رواية ضعيفة، رواها إسماعيل بن عبد العزيز، عن أبيه، قال: دخلتُ أنا وأبو بصير على أبي عبد الله عليه السلام، فقال له أبو بصير: إنّ لنا صديقاً، وهو رجلٌ صدوق يدين الله بما ندين به، فقال: مَنْ هذا، يا أبا محمد، الذي تزكّيه؟ فقال: العباس بن الوليد بن صبيح. فقال: رحم الله الوليد بن صبيح، ما له يا أبا محمد؟ قال: جُعِلَ فداك، له دارٌ تسوى أربعة آلاف درهم، وله جارية، وله غلام يستقي على الجمل كلّ يوم ما بين الدرهمين إلى الأربعة، سوى علف الجمل، وله أن يأخذ الزكاة؟ قال: نعم، قال: وله هذه العروض؟ فقال: يا أبا محمد، فتأمرني أن أمره ببيع داره وهي عزّه ومسقط رأسه، أو ببيع خادمه الذي يقيه الحرّ والبرد ويصون وجهه ووجه عياله، أو أمره أن يبيع غلامه وجَمَله وهو معيشته وقوته؟ بل يأخذ الزكاة، فهي حلالٌ له^(٢٣).

وقد تمسّك بعض الفقهاء بقوله عليه السلام: وهي عزّه ومسقط رأسه، فقالوا: إنّ هذه العبارة صريحة في أنّ الشأن والشرف الاجتماعي لا بُدَّ من لحاظهما في صدق عنوان الفقر^(٢٤).

نقد ومناقشة

لكن يبدو لنا أنّ رواية إسماعيل بن عبد العزيز لا تماميّة لها من جهة الدلالة

● نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

لإثبات مدعى القائلين بالشأن؛ إذ ليس لها ظهور كافٍ في ذلك. والسرّ في ذلك أنّه لو كانت مراعاة الشأن لازمةً وضروريّةً في تشخيص وجود الفقر لدى المكلف لما كان الإمام عليه السلام ليحكم على الشخص المشار إليه في الرواية بأنّه مستحقّ للزكاة من دون أن يعرفه باسمه وشخصه. كما هو صريح الرواية. بل كان الإمام عليه السلام سيسأل عن أحواله وأوضاعه ومقامه ومنزلته الاجتماعيّة، ليرى بعد ذلك أنّ داراً كهذه، أو خادماً ومولياً كهذا، هل هو مناسبٌ لشأن هذا الرجل أم غير مناسب له؟ ومن هنا لا يمكن حمل العلة المذكورة في الرواية على كونها تعليلاً لمسألة لحاظ الشأن واعتباره.

أضيفُ إلى ذلك أنّ التعليل بـ «تصون وجهه ووجه عياله» يجري ويصحّ في كلا الموردين، سواء كان من ذوي الشرف والمنزلة الاجتماعيّة أم لم يكن. ولا يمكن القول باختصاصه بمن كان من أهل الشرف والمنزلة والمقام.

وفي هذه المسألة لا ينحصر الأمر بالرواية المذكورة، بل يوجد - بالإضافة إليها - ظهور عرّف يُستدلّ به لاعتبار الشأن في صدق عنوان الفقر، بأن يُقال: إنّ المكلف الذي لا يتمكّن من تأمين احتياجاته الضروريّة واللازمة يصدق عليه عرفاً عنوان الفقير، ولذا كان من المتعيّن حمل عنوان الفقير المأخوذ موضوعاً في أدلة الزكاة على الفقير بمعناه العرّف.

ولكنّ يُستثنى من ذلك ما لو كان الذي يحتاج إليه المكلف مورداً للنهي المباشر من قبل المولى، كما لو فرض احتياجه إلى القمار، أو كان ما يحتاج إليه ناشئاً من منطلقات مبعوضة للمولى؛ إذ من الواضح جداً أنّ مَنْ كانت لديه احتياجات غير شرعيّة كهذه لا يمكن أن يطبّق عليه عنوان الفقير الشرعيّ.

وكما ذكرنا فإنّ احتياجات المكلف التي ترجع إلى مقامه ومنزلته الاجتماعيّة هي من الأمور المناهية للشرع، الأمر الذي يعني أنّه لا يمكن اعتبار الشأن شرطاً في فقر المكلف.

ب - إذا كان المكلف قادراً على التكسّب والعمل واكتساب المال، لكنّ هذا العمل والتكسّب لم يكن مناسباً لشأنه ودرجته، ففي هذه الحالة لا يجب عليه أن يشتغل بهذا العمل، ويمكن له الارتزاق من مال الزكاة.

وفي هذا يقول السيّد محمد كاظم اليزدي^(٢٥)، ومعه آخرون^(٢٦): «إذا كان يقدر على التكسّب، لكنّ ينافي شأنه، كما لو كان قادراً على الاحتطاب والاحتشاش الغير اللائقين بحاله، يجوز أخذ الزكاة».

ويقول الآغا ضياء الدين العراقي: «حينئذٍ فلا مجال لإلزام الشرفاء - من ذوي الفضل والاحترام، وكذا أهل العلم من الطلاب المحصلين في طريقة الاجتهاد والاستنباط - على اختيار الكسب فوق استعداده ولياقته»^(٢٧).

وما قالوه في دليل هذه المسألة هو أنّ الفقير الذي لديه حرفة يشتغل بها لا يجوز له أن يأخذ الزكاة؛ لأنّ عنوان الفقير ليس منطبقاً عليه؛ إذ هو عرفاً مالك بالقوّة لمؤونته وما يحتاج إليه في نظام معاشه. ومن هنا ورد في الروايات أنّ صاحب الشغل ليس له أن يأخذ الزكاة، كمثّل: صحيحة زرارة، التي جاء فيها: «لا تحلّ الصدقة لغنيّ، ولا لذي مرّة سويّ، ولا لمحترف»^(٢٨).

لكنّ في المسألة التي هي مورد بحثنا هنا، وهي أن يكون هناك شغل له، لكنّه ليس مناسباً لشأنه، لا يصدق عليه عنوان الفقير، ومعه تكون الروايات المذكورة منصرفه عن أن تكون شاملةً لمثله^(٢٩).

يقول السيّد الخوئي: «فإنّ المتمكّن من الاكتساب وإن لم يجز له أخذ الزكاة، إلّا أنّ تلك الأدلّة منصرفه عن مثل المقام، ممّا كانت نوعية الاكتساب غير لائقةً بشأنه ومقامه، مثل: الاحتطاب أو الكنس في الطرقات، ونحو ذلك ممّا يتضمّن الذلّ والمهانة، مع كونه من أهل العزّ والكرامة»^(٣٠).

وبالإضافة إلى ذلك فقد ذكروا دليلاً آخر في المقام، وهو أنّ أدلّة نفي العسر والحرّج تنفي لزوم اتّخاذ شغل له يكون دون شأنه. ومن هذه الجهة يجوز له أخذ الزكاة.

يقول المحقّق آقا رضا الهمداني في كتابه «مصباح الفقيه»، في بيان العسر والحرّج الحاصلين من تكسّبه بشغلٍ يقلّ عن شأنه: «أمّا القدرة على الكسب والصنعة غير اللائقين بحاله، فليست مانعةً عن تناولها جرّماً. فلا يُكلّف الرفيع بيع الحطب والحرث والكنس وخدمة مَنْ دونه في الشرف وأشباه ذلك ممّا فيه مذلّة في العرف والعادة؛ فإنّ ذلك أصعب من بيع خادمه وداره الذي قد سمعت في خبر إسماعيل

• نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

بن عبد العزيز المتقدم لو قد نقلنا نحن هذه الرواية آنفاً التصريح بعدم لزومه، مع ما فيه من الحرج المنفي بأدلتها»^(٣١).

وقد ذكر شبیه هذا المضمون ابن فهد الحلبي في «المهذب البارع»^(٣٢).

كما قال الشيخ الأنصاري أيضاً: «...إن منع المؤمن عن الزكاة، وإجاءه إلى ما لا يليق به من المكاسب، أشدّ إذلالاً»^(٣٣).

نقد ومناقشة

ما ذكر من الوجه لاشتراط لحاظ الشأن في هذه المسألة دليلان:

أ. **الظهور العرفي**: بأن يُقال: إن المكلف الذي أُتيح له شغل غير لائق بشأنه، ثم لم يشتغل به، يصدق عليه عرفاً أنه فقير. ولذلك لا يمكن حرمان مثل هذا الشخص من الزكاة؛ بروايات من قبيل: صحيحة زرارة؛ إذ إن ما يفهمه العرف من هذه الروايات هو أن الشخص الذي له شغل لائق بشأنه ومناسب لحاله ليس له أن يأخذ الزكاة، وليست نازرة أصلاً إلى الشخص الذي يكون له شغل دون شأنه ومقامه.

وهنا، وبالنظر إلى الملاحظات التي قدمناها، نقول: إن هذه الروايات شاملة بإطلاقها لكل شخص أُتيح له شغل يتكسب به، ولا يخرج عن هذا الإطلاق إلا الأشخاص الذين يشتغلون شغلاً نهى عنه الشارع مباشرة، أو كان شغلهم ناشئاً عن أمر غير شرعي.

لكن بما أن مثل هذا الشخص يُعدّ فقيراً بنظر العرف فلا يمكن القول بأنه يكون فقيراً أيضاً بنظر المولى؛ إذ إنه بسبب مراعاة الشأن، الذي هو أمر مبعوض لدى المولى (كما ذكرناه آنفاً)، قد تسبّب إلى جعل نفسه عاطلاً عن العمل، مع أنه يُعدّ في نظر المولى إنساناً قادراً على رفع احتياجاته بالتكسب والعمل. ومع هذا كيف يُترقّب أن يكون مراد المولى من عنوان الفقير الذي ورد في كلماته شاملاً لمثل هذا الشخص؟

ب. **قاعدة لا حرج**: إن حرمان المكلف من الزكاة لأجل عدم اشتغاله بالشغل الذي لا يتناسب مع شأنه ومقامه يصدق عليه أنه إيقاع له في الحرج والعسر والحرج عبارة عن أن يرتطم الإنسان بحالة مضادة لإدراكاته ومشاعره الداخلية.

لكن هذه الإدراكات والمشاعر إذا كانت مخالفة للشارع، وكانت بنظر الشارع إدراكات ومشاعر كاذبة وغير صحيحة، لا يمكن أن يقال: إن المولى يرفع بقاعدة نفي العسر والحرَج حتى الحرَج والعسر اللذين هما بنظره مرتفعان أو باطلان. وكما بيّنا في بداية الكلام فإن الشارع يرى بطلان لحاظ الشأن والمنزلة الاجتماعية للأفراد. وعلى هذا الأساس فإن الحرَج الذي ينشأ من إدراك بيتني على أمرٍ منهٍ عنه من قبل الشارع؛ لكونه موجباً للتمييز بين الأشخاص، لا يمكن لنا أن ننفيه بإجراء قاعدة لا حرَج.

مدخلية الشأن في الحرَج

أ. اشترط الفقهاء في وجوب الحرَج شرطاً لا يتحقق الوجوب إلا به، وهو شرط الاستطاعة المالية. وفُسِّرَت الاستطاعة بأنها عبارة عن الزاد والراحلة (متاع السفر والوسيلة اللازمة له)؛ وذلك أولاً: لأن الاستطاعة لا تتحقق ولا تصدق على المكلف إذا كان فاقداً للزاد والراحلة؛ وثانياً: لورود الروايات التي اشترطت وجود الزاد والراحلة في تحقق عنوان الاستطاعة^(٣٤).

لكن ما هو مقدار الزاد والراحلة كمّاً وكيفاً؟

١. الزاد والراحلة اللذان يُشترطان في صدق الاستطاعة هما ما يكونان مناسبين لشأن المكلف ومنزلته الاجتماعية؛ إذ العرف لا يدرك شرطية الزاد والراحلة مطلقاً وكيفما كان، بل إنه يرى شرطية خصوص الزاد والراحلة اللاتقين بشأن المكلف وحاله^(٣٥).

نقد ومناقشة

هذا الفهم والاستنتاج المنسوب إلى العرف يمكن التشكيك فيه؛ فإن الدليلين المذكورين الواردين في إثبات شرطية الزاد والراحلة في السفر مطلقان من ناحية تحديد كيفية المتاع الذي يجب توفره في السفر، وكميته، ومدخلية شأن الأفراد ومنزلتهم فيه.

هذا بالإضافة إلى ما تقدّم منّا في المناقشات السابقة من أن العرف إذا كان يرى

● نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

مدخلية الشأن في تحديد الزاد والراحلة، وإذا كان لا يفهم من كلمتي الزاد والراحلة إلا ما هو لائق بالشأن والمنزلة الاجتماعية للأشخاص، فإنه لا يمكن لنا أن ندعي أن هذا الفهم العرفي هو نفسه مقصود الشارع؛ إذ إن هذا الفهم إنما يكون حجة وقابلاً للتطبيق والبناء عليه فيما لو لم يكن بصدد نفي شيء من أحكام الشارع الأخرى، والحال أن الشارع - كما بيّننا سابقاً - لا يرضى بملاحظة الشأن والمقام الاجتماعي.

٢. في كيفية الراحلة خلاف بينهم: فهل يُشترط في تحقق الاستطاعة وجود راحلة لائقة بشأنه ومقامه ومنزلته الاجتماعية أم أنه لا يُشترط ذلك؟

٢. أ. ذهب جماعة منهم، كالشَّهيد الأوَّل^(٣٦) والشيخ النراقي^(٣٧) وآخرين^(٣٨)، إلى أنه لا يُشترط في الاستطاعة وجود الراحلة المناسبة واللائقة بشأنه؛ وذلك لأدلة ثلاثة، هي:

١. الآية الكريمة التي دلّت على أصل شرطية الاستطاعة، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، بتقريب أنها مطلقة من ناحية تحديد كيفية الراحلة.

٢. الروايات التي دلّت، إمّا بالصراحة أو بما هو قريب منها، على نفي لزوم مراعاة الشأن في الراحلة. فهذه الدلالة الصريحة تقيد أدلة نفي العسر والحرَج. ومن هذه الروايات: صحيحة أبي بصير، عن أبي عبد الله^(عليه السلام): مَنْ عُرِضَ عَلَيْهِ الْحَجُّ وَلَوْ عَلَى حِمَارٍ أَجْدَعَ مَقْطُوعَ الذَّنْبِ فَأَبَى فَهُوَ مُسْتَطِيعٌ لِلْحَجِّ^(٣٩).

٣. السيرة العملية والسلوكية للأئمة المعصومين^(عليهم السلام)، حيث كانوا لا يبالون في السفر إلى الحجّ بالشأن والمقام الاجتماعي، فكانوا يركبون أيّ دابة، من حمار أو بغل أو غير ذلك. وهو شاهدٌ صدقٍ واضح على عدم لزوم مراعاة الشأن في اختيار الراحلة.

وقد أُجيب عن هذه الأدلة الثلاثة:

١. إن آية شرطية الاستطاعة لا إطلاق لها كما قيل؛ إذ الاستطاعة في الحالات التي يكون السفر إلى الحجّ فيها موجباً للذلة والمنقصة والإهانة لا يصدق عليها عرفاً أنها استطاعة على الحقيقة^(٤٠). وعلى تقدير التسليم بأنّ للآية الكريمة إطلاقاً فإن أدلة نفي العسر والحرَج تكون حاكمة على هذا الإطلاق المزعوم^(٤١).

ومن هنا قال السيّد البروجردي في تعليقه على العروة الوثقى: «الظاهر عدم الإطلاق؛ إذ لا يكون عرفاً ممن استطاع إليه سبيلاً، مع فرض توقّفه على ما يكون له فيه مهانة وذلّ بحسب حاله»^(٤٢).

وقال السيد الكلبيكاني أيضاً: «لا يبعد عدم صدق الاستطاعة في ما يتوقّف الحجّ على ما فيه هدمٌ لشرفه»^(٤٣).

٢. إنّ الروايات وإن كانت مطلقةً من جهة تعيين المبدول له، بمعنى أنّه يُستفاد من إطلاق هذه الروايات أنّ الحجّ واجبٌ على كلّ مكلفٍ بذلّ له الحجّ، ولو على حمارٍ أجده، سواء كانت هذه الراحلة لائقّة بشأنه ومناسبة لحاله أم لم تكن، إلّا أنّ هذه الروايات - مع ذلك - ليس لها صراحة في نفي الشأن الذي يكون موجباً للوقوع في العسر والحرج، حتّى يُقال بأنّها - أي هذه الروايات - تكون موجبةً لتقييد أدلّة نفي العسر والحرج^(٤٤). هذا بالإضافة إلى أنّ لسان أدلّة نفي العسر والحرج لسانٌ أبّ عن التخصيص والتقييد^(٤٥).

٣. ليس من الصحيح أن يُقال: إنّ الأئمة المعصومين عليهم السلام يركوبهم على دوابّ من قبيل: البغل والحمار كانوا يوقعون أنفسهم في الذلّة والمهانة، بل لعلّ الركوب على مثل هذه الراحلة لم يكن في ذلك الزمان منافياً للشرف، أو موجباً للذلّة والمنقصة. أضف إلى ذلك أنّه لم يُعلم أنّ ركوبهم عليهم السلام على مثل: البغل والحمار كان في حجة الإسلام حتّى يُقال: إنّ الأئمة عليهم السلام بامتلاك راحلةٍ من هذا القبيل، وبامتلاك المركب الذي ينال في شأنهم ومقامهم، بلغوا حدّ الاستطاعة التي هي شرط في وجوب الحجّ^(٤٦).

٢. ب. ذهب العلامة الحليّ^(٤٧) وآخرون^(٤٨) إلى أنّ الحاجّ إنّ لم تكن له راحلة أخرى إلّا الراحلة التي هي منافية لشأنه ومقامه فإنّ الحجّ لا يكون واجباً عليه. لكن في المقابل ذهب جماعة، منهم: الشيخ الأنصاري^(٤٩) والسيّد محمد كاظم اليزدي^(٥٠) والإمام الخميني^(٥١) والسيّد الخوئي^(٥٢)، إلى تقييد عدم وجوب الحجّ بما لو كانت الراحلة غير اللائقّة بشأنه موجبةً لوقوع المكلف في العسر والحرج.

قال السيّد محمد كاظم اليزدي في العروة الوثقى: «المراد بالراحلة مطلق ما يُركب، ولو مثل: السفينة في طريق البحر، واللّازم وجود ما يناسب حاله بحسب القوّة والضعف، بل الظاهر اعتباره من حيث الضعة والشرف، كمّاً وكيفاً، فإذا كان من

● نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

شأنه ركوب المحمل أو الكنيسة، بحيث يُعدّ ما دونها نقصاً عليه، يُشترط في الوجوب القدرة عليه، ولا يكفي ما دونه»^(٥٣).

وأدلة هذا القول، أعني القول بوجوب رعاية الشأن في الراحلة والمحمل، عبارة عن الوجوه التالية:

١. وجود انصرافٍ في الآية الكريمة التي دلّت على شرطية الاستطاعة، وفي الأخبار المفسّرة لمعنى الاستطاعة الواجبة، حيث يُستفاد من هذا الانصراف أنّ الاستطاعة لا تتحقّق لدى المكلف إلّا إذا امتلك الراحلة العرفيّة، وهي ليست إلّا الراحلة التي تكون مناسبة لشأنه ولاتّقة بحاله^(٥٤).

٢. الحجّ الذي يكون حجّاً حَرَجِيّاً؛ بسبب عدم مراعاة الشأن، يُمكن أن يُنفي وجوبه بأدلة نفي الحَرَج^(٥٥).

٣. دلّت موثقة أبي بصير - وهي: مَنْ مات وهو صحيحٌ موسر لم يحجّ فهو ممّن قال الله عزّ وجلّ: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾^(٥٦) - على أنّ الحجّ غير واجب على غير الموسر، وأنّ المكلف المبتلى بعسرٍ وضيق لا يكون مشمولاً للآية الكريمة: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾، حتّى لو كان هذا العسر والضيق من جهة عدم مراعاة الشأن. وعلى هذا الأساس فإنّ المكلف الذي يقع في ضيق؛ بسبب عدم مراعاة شأنه الذي لا يليق به، لا يكون موسراً، وبالتالي لا يكون الحجّ واجباً عليه^(٥٧).

نقد ومناقشة

بالنظر إلى الأدلة التي دلّت على أنّ الشأن دخیلٌ في الراحلة، وبالنظر أيضاً إلى فتاوى الفقهاء القائلين بذلك، يمكن لنا أن نقسّم القائلين بلزوم مراعاة الشأن في اختيار الراحلة التي تكون لاتّقة بشأنه إلى مجموعتين:

أ. القائلون بلزوم مراعاة الشأن في خصوص الحالات التي يلزم فيها الحَرَج، وأمّا حيث لا يلزم الحَرَج فلا.

ب. القائلون بلزوم مراعاة الشأن مطلقاً، سواءً كان يلزم منه الحَرَج أم لم يكن.

وتشترك المجموعتان معاً في القول بلزوم تقييد الروايات التي استدلتّ بها

المخالفون لاعتبار الشأن ودخالته، وهم يقولون بعدم كون هذه الروايات صريحة في ما ادّعي من عدم لزوم الاعتناء بالشأن والمقام في اختيار الراحلة، وبأن هذه الروايات لها إطلاق من ناحية تعيين الراحلة كمّاً وكيفاً، وهذا الإطلاق يؤول أمره إلى أن يكون مقيداً بالأدلة الأخرى.

لكن الذي يبدو لنا أنّ مثل هذا الكلام من شأنه أن يخرج هذه الرواية عن معناها المعقول. ويبقى بوسعنا أن نسأل كلا هذين الفريقين عن معنى السؤال والجواب الواردين في بعض الروايات، من أمثال: صحيحة محمد بن مسلم، وهي: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن عرض عليه الحج فاستحيي؟ قال: هو ممن يستطيع الحج. ولم يستحيي، ولو على حمارٍ أجدع أبتري؟ فإن كان يستطيع أن يمشي بعضاً ويركب بعضاً فليحج». فلماذا يسأل الراوي هنا عن حياء هذا الحاج وخجله؟ وهل يوجد في الذهاب إلى الحج خجل أصلاً؟ ولماذا اعتبر الإمام عليه السلام خجله هذا خجلاً لا داعي له؟ وهل علة الحياء والخجل شيء آخر سوى أنّه لم تتوفر له الراحلة التي تتناسب والشأن والمقام الذي هو له؟

يُضاف إلى ذلك ما ذكرناه في مناقشة القول بمدخلة الشأن في الزكاة، من أنّ كلّ حكم من الأحكام كان فيه عسر وحرَج على المكلف فهو يكون منفياً بأدلة نفي العسر والحرَج، إلّا أن يكون من قبيل: الحرَج الذي يحصل للمكلف بفعل من إدراكات وانطباعات لديه هي في حدّ نفسها منهية عنها من قبل الشارع؛ فإن قاعدة نفي الحرَج لا تنفي مثل هذا النوع من الأحكام الذي يكون العسر والحرَج فيه مسببين عن إدراكات ومشاعر يراها الشارع كاذبة وغير صحيحة. وقد ذكرنا أيضاً أنّ مثل هذا الحرَج الذي يقع فيه المكلف؛ نتيجة لعدم مراعاة شأنه ومنزلته الاجتماعية، هو بنظر الشارع حرَج كاذب، وغير واقعي. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن يُقال بأن قاعدة لا حرَج تنفي لزوم لحاظ الشأن في الراحلة.

ومن هنا، فبالنسبة إلى موثقة أبي بصير، التي استدلل بها القائلون بالشأن، يمكن أن نقول أيضاً: إنّ كلّ مَنْ يقع في عسر وحرَج في ذهابه إلى الحج فهو ليس بمستثنى من هذه الرواية، بل المستثنى منها هم خصوص الأشخاص الذين لم يقعوا في حرَج يكون من الحرَج الكاذب بنظر الشارع. فهؤلاء فقط هم الخارجون عن الرواية،

● نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

ولا يكون الحجّ واجباً عليهم.

ب. الإنسان الذي يبيع الوسائل التي يحتاج إليها في حياته اليومية لكي يتمكن من السفر لا يُعدّ مستطيعاً بحسب العُرف، وهذا يعني أنّ المكلف إنّما ينطبق عليه عنوان المستطيع إذا كان قادراً - علاوةً على توفير الزاد والراحلة - على تأمين احتياجاته الضرورية في حال حضره^(٥٨).

وقد استنتج الشيخ الأنصاري من هذه المسألة ما يرتبط بالمسألة التي هي محلّ بحثنا، أعني البحث عن لزوم مراعاة الشأن في الاستطاعة، حيث قال: «ثمّ إنّ ظاهر ما ذكرنا من الأدلة اعتبار الرجوع إلى الكفاية في مَنْ يحتاج إليها بحسب عاداته. فلو اتّفق لفقير معيشتُه من الأخماس والزكوات أنّه أُعطي الزكاة فأغني دفعةً واحدة، فاستطاع، فالظاهر أنّه لا يُستثنى في حقّه مقدارٌ من المال يكون له بضاعة، ليرجع ويعمل بها لمعيشتِه، بخلاف التاجر الذي بيده مثل هذا المال، فإنّه لا يُكفّل إنفاقه في الحجّ»^(٥٩).

نقدٌ ومناقشة

بعد أن عرفنا عدم وجود دليل على مدخلية شأن الأشخاص ومنزلتهم في الأحكام يمكن لنا أن ننفي مثل هذا الاستنتاج. يُضاف إلى ذلك أنّ المكلف وإن كان لا يُعدّ مستطيعاً بنظر العرف إلّا إذا كان قادراً بعد العود من سفر الحجّ على تأمين حوائجه الحياتية، فإنّ الفقير الذي صار قادراً على الحجّ بأخذ الزكوات، لكنّه بعد العود من الحجّ لا يزال في حاجةٍ إلى الأخذ من الزكوات ومن بيت المال، مثل هذا الفقير لا يمكن عدّه عُرفاً مستطيعاً. وبهذا يظهر أنّ دليل هذه المسألة (وهو الفهم العرفي لعنوان المستطيع) لا يمكن تطبيقه في هذا الفرع الذي استنتجه الشيخ الأنصاري.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا الفرع يُعدّ شاهداً على صدق مدّعى هذه المقالة، ودليلاً واضحاً على التمييز الذي قد يقول به البعض بين الفقير والغنيّ على مستوى الأحكام.

مدخلية الشأن في النفقات

في باب النفقات الواجبة يتعين على المكلف أن ينفق بحسب شأن المنفق عليهم وبحسب مقدار حالهم، كماً وكيفاً، فإن لم يتمكن المكلف من دفع النفقة فالواجب عليه أن يدفع النفقة الواجبة، بأي وسيلة تكون ملائمة لحاله، كأن يتكسب بعمل لا تقي بشأنه.

ومن هنا يقول الإمام الخميني - وغيره أيضاً^(٦٠) - في تحرير الوسيلة^(٦١): «لو لم يكن عنده ما ينفقه على زوجته أو قريبه فلا ينبغي الإشكال في أنه يجب عليه تحصيله بالاكتساب اللائق بحاله وشأنه، ولا يجب عليه التوسل إلى تحصيله بمثل: الاستيهاب والسؤال... لا تقدير في نفقة الأقارب، بل الواجب قدر الكفاية من الطعام والإدام والكسوة والمسكن مع ملاحظة الحال والشأن والزمان والمكان، كما في نفقة الزوجة».

ودليل هذا القول هو أن مفهوم النفقة ليس حقيقةً شرعيةً، بل هو مفهوم موكول إلى العرف. وعلى هذا الأساس فما يعدّ العرف شرطاً فهو يكون شرطاً في مفهوم النفقة. وبالعودة إلى العرف نجد أنه يشترط في النفقة أن تكون مناسبة للشأن^(٦٢).

ففي مسألة شراء الجارية (الخادمة) للزوجة، والذي قد يكون جزءاً من النفقة الواجبة، يقول العلامة الحلي في تحرير الأحكام^(٦٣)، والفاضل الهندي في كشف اللثام^(٦٤)، والشيخ محمد حسن النجفي في جواهر الكلام^(٦٥)، ما نصّه: «المرجع فيه العرف؛ فإن كانت من أهل بيت كبير ولها شرف وثروة، لا تخدم بنفسها، فعليه إخدامها، وإن تواضعت في الخدمة بنفسها».

نقد ومناقشة

ولكن بالنظر إلى عدم انسجام مثل هذا الفهم مع كلمات الشارع يظهر وجه الخلل في هذا الاستدلال العرفي. وإن كان لا بدّ من التنبيه هنا على أن مثل هذا الفهم إنما يكون صحيحاً فيما إذا كان العرف يعتبر في النفقة أن يُراعى فيها شأن وحال المنفق عليهم.

• نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

موقعية الشأن في الإسراف والسفّه

التجاوز والتعدّي عن حدّ الوسطيّة والاعتدال يُعدّ - بنظر العرف والشرع معاً - إسرافاً. ومن هنا فإنّ قيام شخص ما بصرف المال في الموارد التي لا تكون مناسبة لشأنه ومقامه يُعدّ بنحوٍ من الأنحاء نوعاً من تجاوز الحدّ والخروج عن الاعتدال، فيصدق عليه حينئذٍ عنوان الإسراف. وأمّا السفّه فهو سببٌ من الأسباب المؤدية إلى تحقق الإسراف، وهو أيضاً يصدق على صرف الأموال في غير الأغراض الصحيحة، التي تكون لائقّةً بشأنه ومناسبةً لحاله.

يقول المحقّق النراقي: «أمّا الصرف في ما لا يليق بحاله فهو أن يصرفه في ما يترتّب عليه فائدة دينيّة أو دنيويّة، ولو مجرد الزينة التي أباحها الله تعالى لعباده، ويعدّها العقلاء فائدةً، ولكنها كانت غير لائقّة بحاله عند أهل العرف، متجاوزةً عن حدّه وشأنه، كصرف السوقي الذي ليس له كلّ يوم درهمان مالاً في تزويق بيته بالذهب أو اللآجورد»^(٦٦).

ويقول الشهيد الثاني أيضاً، مبيناً المقصود من الأغراض غير الصحيحة: «المراد بغير الأغراض الصحيحة ما لا يلائم تصرّفات العقلاء غالباً، كتضييع المال...، وصرف المال في الأطعمة النفيسة، التي لا تليق بحاله بحسب وقته وبلده وشرفه وضعته. ومثله شراء الأمتعة الفاخرة. واللباس كذلك»^(٦٧).

نقدٌ ومناقشة

ذكرنا سابقاً أنّه بنظر الشارع لا مدخلية أصلاً للشأن والمقام والمنزلة الاجتماعية في معرفة وتحديد حدّ الوسط والاعتدال بالنسبة إلى الأشخاص، ولا في تحديد الأغراض الصحيحة من غير الصحيحة. ومن هنا نقول: إنّ الشارع يخطئ العرف في تشخيصهم لهذا الحدّ، وفي ما حدّدوه من ملاكٍ لتصحيح الأغراض أو تخطئتها. ولذا لا يمكن أن يُقال: إنّ شأنيّة الأفراد ومنزلتهم دخيلة في تحقق عنوائيّ الإسراف؛ والسفّه، بنظر الشارع، كما هي دخيلة أيضاً في تحقّقهما بنظر العرف.

مدخلية الشأن في الديون

يجب على المدينون إذا كان دينه حالاً، وطالبه الدائن بالأداء، أن يعمل على تلبية

طلبه وردّ الدّين إليه بأيّ وسيلةٍ كانت، لكنّ لا يجب عليه أن يبيع أمتعه الضرورية اللازمة له وما يحتاج إليه في حياته؛ لكي يؤديّ دينه منها.

وكذلك لا يجب على المفلس الذي لا قدرة له على أداء ديونه أن يبيع ما يحتاج إليه من ضروريات المتاع ولوازم العيش في سبيل أداء هذه الديون التي عليه.

ففي هذين الموردين يُقال بلزوم مراعاة شأن المديون ومكانته الاجتماعية في تشخيص الاحتياجات الحياتية اللازمة له، والتي هي مستثناة من وجوب البيع.

يقول الإمام الخميني في تحرير الوسيلة^(٦٨)، والسيد الخوئي في منهاج الصالحين^(٦٩): «يجب على المدين أداء الدين فوراً عند مطالبة الدائن إن قدر عليه، ولو ببيع سلعته... وأما إذا لم يقدر عليه بذلك فهل يجب عليه التكبّب اللائق بحاله والأداء منه؟ الأحوط ذلك. نعم، يستثنى من ذلك بيع دار سكناه، وثيابه المحتاج إليها ولو للتجمل، وخادمه، ونحو ذلك ممّا يحتاج إليه ولو بحسب حاله وشؤونه. والضابط هو كلّ ما احتاج إليه بحسب حاله وشرفه، وكان بحيث لولاه لوقع في عسر وشدة أو حزاة ومنقصة. ولا فرق في استثناء هذه الأشياء بين الواحد والمتعدّد، فلو كانت عنده دور متعدّدة واحتاج إلى كلّ منها لسكّناه، ولو بحسب حاله وشرفه، لم يبع شيئاً منها، وكذلك الحال في الخادم ونحوه».

والمستند في هاتين المسألتين الروايات الواردة في هذا المجال. ومن هذه الروايات: حسنة الحلبي، وهي: «لا تُباع الدار ولا الجارية في الدّين؛ وذلك لأنّه لا بُدّ للرجل من ظلّ يسكنه، وخادم يخدمه»^(٧٠).

فالإمام^(عليه السلام) في هذه الرواية يعلّل بتعليل عامّ يشمل كافّة موارد احتياج المديون. ومن هنا يُستثنى أيضاً جميع احتياجاته المناسبة لشأنه ومقامه؛ وذلك أنّه من الواضح أنّ من جملة موارد الاحتياج مورد ما لو كان المديون بحاجة إلى الإبقاء على أمواله؛ للحفاظ على مقامه ومكانته الاجتماعية^(٧١).

قال صاحب الجواهر: «إنّ ما احتاج إليه من حيث الشرف أشقّ على النفوس من الضروريات»^(٧٢).

وفي مورد المفلس قال العلامة الحلّي في تذكرة الفقهاء^(٧٣)، والسيد البجنوردي في القواعد الفقهية^(٧٤): إنّ الواجب مراعاة الشأن والمنزلة الاجتماعية بعد إفلاس

● نظرية (الشأن) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

المفلس، لا شأنه ومنزلته قبل صيرورته مُفلساً. وهذا نصّ كلام السيد البجنوردي، قال: «لوازم الحياة والمعيشة لها درجات متفاوتة. والمستثنى منها ما هو لائقٌ ومناسب لحال هذا الشخص في حال إفلاسه، لا في حال ثرائه؛ وذلك لأنّ المناسب واللائق بحاله بحسب الحوادث الواردة عليه والأحوال الطارئة له تختلف جداً. فالشخص الواحد في حال ثرائه وسعة غنائه يختلف مع نفسه في حال إفلاسه، من حيث سعة الدار وضيقتها، ومن حيث أمتعة الدار وفرشه ووسائله وبسطه وظروفه وأكله وشربه وألبسته وألبسة أهله وخدامه ومركوبه وكتبه العلميّة وقرآنه وكتب أدعيته وأغطيته وآلات طبخه وحمّامه.

وخلاصة الكلام: إنّ التاجر الذي يقدّر ثروته بالملايين أو البلايين في حال الثروة والرخاء له شأنٌ من جميع هذه الجهات التي ذكرناها، ليس له ذلك الشأن في حال انكساره وإفلاسه، فلا بُدَّ من مراعاة هذه الجهة في مقام الاستثناء».

نقدٌ ومناقشة

وفي هذه المسألة أيضاً نقول: بعد أن ثبت لدينا أنّ الشارع لا يعتني بحالات الأشخاص من حيث الشأن والمنزلة والمقام الاجتماعيّ، ولا يرى صحّة ذلك، فإنّ مراعاة شأنهم ومقامهم، والحفاظ على منزلتهم ومكانتهم، لا يكون داخلاً في حساب احتياجات المكلف والأمور الضروريّة بالنسبة إليه. وعليه لا يمكن أن يُقال: إنّ الشارع من خلال هذا التعليل العامّ - الذي ورد في الرواية المتقدّمة - يكون ناظرًا إلى استثناء جميع ما يحتاج إليه المديون، بما في ذلك حاجاته الشأنيّة؛ إذ هو لا يرى هذه الحاجات حاجاتٍ للمكلف أصلاً.

مدخليّة الشأن في كفّن الميت

يجب إخراج قيمة الكفّن بالمقدار الواجب منه من التركة والأموال التي يتركها الميت قبل أداء ديونه وإنجاز وصاياه. وكذا يجب إخراج مؤونة تجهيزه من التركة مقدّماً على ذلك كلّّه.

وقد استدلّ لهذه الفتوى بالتسالم الفقهيّ، وقيام سيرة المسلمين عليه، ووجود

روايات ثلاث، هي: رواية الفضل، ورواية السكوني، ورواية زرارة^(٧٥).
وقال الفقهاء في ذلك: لما كان إخراج قيمة الكفن ظاهراً في الكفن المتعارف فلا بُدَّ من مراعاة ما للميت من الشأن والمقام والمنزلة الاجتماعية؛ فإنَّ ذلك كله معتبر في الكفن الواجب له^(٧٦).

ومن هنا قال الإمام الخميني في تحرير الوسيلة^(٧٧): «يخرج الكفن - عدا ما استثنى - من أصل التركة، مقدماً على الديون والوصايا و الميراث. والظاهر خروج ما هو المتعارف اللائق بشأنه، وكذا سائر مؤن التجهيز، ولا ينبغي ترك الاحتياط في الزائد على الواجب، مع التحفظ على عدم إهانتها».
وقال السيد الخوئي أيضاً: «هذا إذا لم يكن اختيار المتعارف وعدم التكفين بالأفضل هتْكاً، وإلا فيجب إخراج الأفضل، كما لو كان من الأشراف أو العلماء ونحوهم»^(٧٨).

نقد ومناقشة

لو قبلنا أنَّ العرف يرى أنَّ الشأن والمقام الاجتماعيَّ دخیلاً في كون الكفن متعارفاً فإنَّنا مع ذلك نقول: إنَّ الشارع حيث كان لا يعتني بشأن المكلف ومقامه وما له من المنزلة فهو لا يرى الشأن دخیلاً في الكفن المتعارف. وعلى هذا الأساس لا يصحَّ لنا أن نحمل كلامه على معنى هو لا يرتضيه، ولا يقبل به.

مدخلية الشأن في القضاء

إذا اشتكى مدعٍ على شخصٍ ما، فللقاضي أن يحضر الشخص المدعى عليه إلى مجلس القضاء؛ من أجل أن يسأله في الشكوى التي أوردها المدعي في حقه.
لكنَّ العلامة الحلِّي^(٧٩) - تبعاً لابن الجنيّد - قال في مختلف الشيعة: «فإنَّ كان المستعدي عليه من أهل الشرف والمحلَّ عند السلطان وجَّه الحاكم إليه مَنْ يعرفه الحال؛ ليحضر أو وكيلٌ له، أو ينصف خصمه ويغنيه عن معاودة الاستعداد عليه».

نقد

لكنَّ هذه الفتوى في هذا الفرع الفقهي ليست سوى نتيجة لتحكيم هذين

● نظرية (الشان) في التراث الفقهي، تحليل وتعليق

العلمين للذهنية العرفية غير الشرعية، وبالتالي هي لا تعدو أن تكون استحساناً محضاً.

الهوامش

- (١) مجموعه آثار ٢: ٢٥٠.
- (٢) بحوث في علم الأصول ٧: ٣٣٤.
- (٣) «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» (الحديد: ١).
- (٤) «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً» (النساء: ١).
- (٥) المنافقون: ٨.
- (٦) الصحيفة السجادية: ١٥٨.
- (٧) «الْفُقَرَاءُ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّقْوَىٰ تُعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تَنْفَقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (البقرة: ٢٧٣).
- (٨) العروة الوثقى ٤: ٢٨٥.
- (٩) تحرير الوسيلة ١: ٣٥٧؛ منهاج الصالحين ١: ٤٦٣.
- (١٠) البروجردي، رسالة في الخمس: ٤٠٩؛ موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ٢٥٢.
- (١١) كتاب الخمس (تراث الشيخ الأعظم): ٢٠٢.
- (١٢) موسوعة الإمام الشهيد الصدر ١٣: ٤٨٦.
- (١٣) موسوعة الإمام الخوئي ٢٥: ٢٥٣.
- (١٤) كتاب الخمس (تراث الشيخ الأعظم): ٩٠.
- (١٥) العروة الوثقى ٤: ٢٨٥.
- (١٦) مستمسك العروة الوثقى ٩: ٥٣٩.
- (١٧) الشاهرودي، الخمس ٢: ٢٤٩.
- (١٨) العروة الوثقى ٤: ١٠١.
- (١٩) جواهر الكلام ١٥: ٣١٩.
- (٢٠) الشاهرودي، الزكاة ٢: ٤٥٤.
- (٢١) الكافي ٣: ٥٦١.
- (٢٢) موسوعة الإمام الخوئي ٢٤: ٣٠.

الإجتهااد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٢٧٤

- (٢٣) الكافي ٣: ٥٦٢.
- (٢٤) الزكاة (تراث الشيخ الأعظم): ٢٧٠؛ المستمسك ٩: ٢٢٥؛ المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ٢٣٤.
- (٢٥) العروة الوثقى ٤: ١٠٣.
- (٢٦) الخوئي، منهاج الصالحين ١: ٤٣١.
- (٢٧) الآقا ضياء، شرح تبصرة المتعلمين ٣: ٦.
- (٢٨) وسائل الشيعة ٩: ٢٣٤.
- (٢٩) الشاهرودي، الزكاة ٢: ٤٥٨؛ المرتقى إلى الفقه الأرقى ٢: ٢٣٦.
- (٣٠) موسوعة الإمام الخوئي ٢٤: ٣٠.
- (٣١) مصباح الفقيه ١٣: ٤٩٥.
- (٣٢) المذهب البارع ١: ٥٣٠.
- (٣٣) كتاب الزكاة (تراث الشيخ الأعظم): ٢٧٠.
- (٣٤) موسوعة الفقه الإسلامي ١١: ٤٠٠.
- (٣٥) تفصيل الشريعة ١: ٩٣؛ التهذيب في مناسك الحج والعمرة ١: ٦٥.
- (٣٦) الدروس ١: ٣١٢.
- (٣٧) مستند الشيعة ١١: ٣٢.
- (٣٨) كشف اللثام ٥: ٩٦؛ مجمع الفائدة والبرهان ٦: ٥٢ - ٥٣؛ الشاهرودي، الحج ١: ١٠٤.
- (٣٩) تهذيب الأحكام ٥: ٤.
- (٤٠) مصباح الهدى ١١: ٣٢٠.
- (٤١) العروة الوثقى ٤: ٣٦٥؛ معتمد العروة ١: ٨٨.
- (٤٢) العروة الوثقى ٤: ٣٦٥ (حاشية البروجردي).
- (٤٣) العروة الوثقى ٤: ٣٦٥ (حاشية الكلبيكاني).
- (٤٤) موسوعة الإمام الخوئي ٢٦: ٧٠.
- (٤٥) تفصيل الشريعة (الحج) ١: ٩٥.
- (٤٦) جواهر الكلام ١٧: ٢٥٦؛ مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٧٥ - ٧٦.
- (٤٧) التذكرة ٧: ٥٢.
- (٤٨) التهذيب في مناسك الحج والعمرة ١: ٦٥.
- (٤٩) كتاب الحج (تراث الشيخ الأعظم): ٢٨.
- (٥٠) العروة الوثقى ٤: ٣٦٥.
- (٥١) تحرير الوسيلة ١: ٣٤١.
- (٥٢) معتمد العروة ١: ٨٩ - ٩٠.
- (٥٣) العروة الوثقى ٤: ٣٦٥.
- (٥٤) التهذيب في مناسك الحج والعمرة ١: ٦٥.
- (٥٥) تفصيل الشريعة ١: ٩٦؛ العروة الوثقى ٤: ٣٦٥.

- (٥٦) الكافي ٤: ٢٦٩.
- (٥٧) موسوعة الإمام الخوئي ٢٦: ٦٩؛ مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٧٦.
- (٥٨) تعليقة البروجردي على العروة الوثقى ٤: ٣٧٠.
- (٥٩) كتاب الحج (تراث الشيخ الأعظم): ٣٥.
- (٦٠) هداية العباد ٢: ٣٨٤.
- (٦١) تحرير الوسيلة ٢: ٣٢١.
- (٦٢) المسالك ٨: ٤٥٥؛ الحقائق ٢٥: ١١٩؛ رياض المسائل (جماعة المدرسين) ١٠: ٥٤٦؛ الشيخ فاضل
اللنكراني، كتاب النكاح: ٥٨٨؛ فقه الإمام الصادق ٥: ٣١٤.
- (٦٣) تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية ٤: ٣١.
- (٦٤) كشف اللثام ٧: ٥٦٦.
- (٦٥) جواهر الكلام ٣١: ٣٣٥.
- (٦٦) عوائد الأيام: ٦٣٤.
- (٦٧) مسالك الأفهام ٤: ١٥٢.
- (٦٨) تحرير الوسيلة ١: ٦١٧.
- (٦٩) السيد الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ١٧٢.
- (٧٠) الكافي ٥: ٩٦.
- (٧١) البجنوردي، القواعد الفقهية ٧: ٢٠٣؛ السبزواري، مهذب الأحكام ٢١: ٢٥.
- (٧٢) جواهر الكلام ٢٥: ٣٣٦.
- (٧٣) تذكرة الفقهاء ١٥: ٥٩.
- (٧٤) البجنوردي، القواعد الفقهية ٧: ٢٠٤.
- (٧٥) موسوعة الإمام الخوئي ٩: ١٣٨ - ١٣٩، ١٤٢.
- (٧٦) المصدر نفسه.
- (٧٧) تحرير الوسيلة ١: ٧٣.
- (٧٨) موسوعة الإمام الخوئي ٩: ١٤٢.
- (٧٩) مختلف الشيعة ٨: ٤٢٨.

الشيخ الفضلي

منارة أحسائية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين

. القسم الثاني .

د. محمد بن جواد الخرس(*)

المطلب الثاني: حفاوة الشيخ بالمؤلفين

لقد عاش الشيخ الفضلي الكتابة فعشقها، وأحبَّ كل مَنْ يأخذها طريقاً في بناء الإنسان ومعارفه، حتّى صار قبلةً لمن أراد الاسترشاد والاستئناس بوجهات نظره، ليس من أجل التصويب والتصحيح فقط، بل ومن أجل التوسّع والإفاضة في الموضوعات التي سيكتب فيها، إذا كانت في مجال الدراسات القرآنية، والقراءات، والحديث وعلم الرجال، والفقه، والأصول، واللغة: نحواً، وصرفاً، وبلاغةً، وأدباً، والمنطق، والفلسفة، وعلم الكلام، والتاريخ الإسلامي، وكلّ علم من العلوم الإسلامية؛ لأنه سيجد فيه عالماً لا ساحل له، وسيدرك عن قرب مصداقية مقولة السيد محمد باقر الصدر^(ع) فيه حين خرج الشيخ الفضلي من الحوزة، وتوجّه إلى جامعة الملك عبد العزيز بجدة عام ١٩٧١م، حيث قال له: «إنّ ممّا يحزّ في نفسي أن تكون أوضاع الحوزة بشكلٍ يزهد في الإقامة فيها أمثالكم، ممّن يرفع الرأس عالياً، ويشكّل رقماً من الأرقام الحيّة على عظمة هذه الحوزة، التي تتيح - رغم كلّ تبعثرها - أن ينمو الطالب في داخلها بجهد الخالص، إلى أن يصل إلى هذا المستوى المرموق فضلاً وأدباً وثقافة.

(*) أستاذٌ وباحثٌ متخصصٌ في الدراسات الاقتصادية، وكاتبٌ متابع في التاريخ الحديث للمنطقة الشرقية في السعودية. له أعمالٌ عدّة. من المملكة العربية السعودية.

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

وعلى أي حال، سواءً ابتعدت عن الحوزة مكاناً أو قريت، فأنت من آمال الحوزة ومفاخرها، وأرجو أن لا يكون انقطاعك عنها إلا شيئاً عرضياً». لهذه الملكات لم يتردد العديد من طلاب العلم والأكاديميين في أن يعرضوا تجاربهم الكتابية عليه.

المطلب الثالث: قناعة الشيخ بأهمية التأليف كرسالة للمبليين والدعاة

إن الفضلي؛ لشدة اهتمامه وقناعته بأهمية التأليف والكتابة، يرى عندما يكون في مقام تقييم تجارب العلماء وطلاب العلم أن مَنْ لا يكتب، أو يغادر هذه الدنيا دون أن يترك مؤلفاً ينتفع به الناس، فقد انثلم جانبٌ كبير من وعاء رسالته كداعية ومبليٍّ لشرع الله بين العالمين.

فهو يرى بأن العالم إذا كتب يكون قد ترك بصمته الفكرية على طول خطّ الزمان الذي عاشه، والذي لم يعيشه أيضاً: الماضي، والحاضر، والمستقبل. فبصمته على مَنْ سبقه تتكشف من خلال مناقشاته لأراء الماضين، أو عند اقتباسه لنصوصهم وقبوله لها، أو تقويمها؛ وبصمته في حاضره تتمثل في تناولاته الفكرية وإفاداته الإبداعية، واستشرافاته المستقبلية؛ وبصمته في مستقبله تتمثل في كون أفكاره ستحتويها دقات الكتب؛ لتسجل صوتاً سيظلّ يدوي عبر الأجيال في مسامع الزمن، بل وسيجني ثمار جهده أكثر وأكثر إذا جاء من بعده مَنْ يكمل لوحته الفكرية؛ لتتذوق جمالها الأجيال، ويكون قد ساهم هذا الأخير في إحدى خطوطها وألوانها.

ومن مؤشرات قناعته تلك ما وجدته لما أتيت عند كتابتي لكتاب (ملاح الحياة الفكرية والأدبية في الأحساء)، ونويت خلالها التوسّع في كتابة سيرة بعض الشخصيات العلمية الأحسانية لمختلف الطيف المذهبي فيها، من إمامية، وأحناف، وشافعية، ومالكية، وحنبلية. ونظراً لكمّها الكبير ذكرتُ له أنّي استرشدت برأي الشيخ عبد الرحمن الملا، مؤلف كتاب تاريخ هجر، في خصوص مَنْ أكتب عنه من علماء أحسائيين من غير علماء الإمامية الأحسائيين، وقد فاجأني الشيخ عبد الرحمن حينها بأن أكتب فقط عمّن كتب؛ لأنه وإن فقدت أشخاصهم لدى جيل الحاضر والمستقبل فهو باقٍ بينهم بعلمه وفضله الذي كتبه، ولا يزال يستفيد الناس من إنتاجه.

الإجتاهد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٤٣١

عندها أردف الشيخ الفضلي بقوله: نعم، وهو الرأي الصواب. وزاد عليها ما ذكرته من مرئياته حول ضرورة التأليف، وكيف حال العالم إذا كتب يكون عاش بخط زمني طويل، يمتد أوله في الماضي، وينتهي في القادمين.

ولأجل هذا العشق الذي عاشه للبحّاث والمؤلفين تجده يمنح الأوراق التي تدخل مكتبه العناية الفائقة للمراجعة، سواءً كانت بغرض الاطلاع أو التصويب، أو التصحيح إن استلزم الأمر، حتى ليحسب المؤلف أن الشيخ الفضلي ليس له من عمل غير تصحيح الكتب ومراجعتها، وتصويبها إن استلزم الأمر؛ لفرط سرعته واهتمامه بما يقدم إليه. وكلمة: (إن استلزم الأمر) أكرّرها، وأعني بها من خلال هذا التكرار الشيء الكثير والهام الذي يميّز الشيخ عند مراجعته لكتابات الآخرين، حيث تجد فيه الأدب الجمّ، والذوق الرفيع، بحيث لا يقتحم عالم الكاتب وأفكاره إلا بوجه حق.

وهذا ما لاحظته الدكتور أحمد فتح الله التاروتي، مؤلف كتاب (معجم ألفاظ الفقه الجعفري). وهو ممّن عركته الأيام والبحوث باللغتين العربية والإنجليزية. وقد كان؛ لاحتياطه العلمي في ما كتبه في كتابه المذكور، أراد أن يستأنس برأي مختص في مجال الفقه، فقد ذكر لي شطراً من تجربته عند تأليف هذا المعجم النافع لطلاب المعرفة في مجال الفقه، وخلاصتها: إنه لما أنهى دراسته في أمريكا، ومن أرقاها مستوى في مجال البحث العلمي، حيث لا يُتاح لطلاب الدكتوراه أن يسجل عنوان أطروحته ليتمّ تحديد مشرف عليها إلا بعد أن ينشر بحثين محكمين في مجلة علمية معترف بها. وفعلًا قد اجتاز كل تلك الصعاب. وقد كان مجال دراسته في اللغات، وبالتحديد في مجال اللغة العربية، ومن جامعة أمريكية، وذلك بعدما أنهى درجة البكالوريوس من جامعة الرياض، والمسمّاة حالياً جامعة الملك سعود.

وفي ظلّ هذه المعطيات عن شخصية الدكتور أحمد ندرك أنه قامة علمية كبيرة، ليس بحاجة إلى مراجعة كتابه معجم ألفاظ الفقه الجعفري إلا احتياطاً منه، ونزاهة واحتراماً للاختصاص الفقهي. وهو شعور وممارسة ليست بالغريبة على فاضل ومختص مثله، ولو أنه لم يدوّن كتابه المعجم المذكور لن يمسّ ذلك من رسالته كأستاذ جامعي، شهدت له مجلات البحوث اللغوية المحكمة، والجامعات التي تخرج

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

فيها بملكاتة العلمية، وبيحوثه العلمية المتقدمة.

يقول: عنّي أن أكتب معجماً لألفاظ الفقه الجعفري، فاعتزلت في شقة في الأحساء لمدة سنتين، حيث جامعتي التي أدرس فيها آنذاك، جامعة الملك فيصل بالأحساء، وعائلي تسكن في مدينة تاروت في محافظة القطيف، وكتابتي لمعجم فقهي لم يكن من واقع الاختصاص كفقهي، وإنما من واقعي كلفوي أمتلك مهارة إعداد المعاجم في أيّ مجال من المجالات، فاخترت ألفاظ الفقه الجعفري؛ رغبة منّي في خدمة العلم الشرعي. ولما فرغت من المعجم قدّمته إلى الشيخ الفضلي، فما كان منه إلّا - وفي وقتٍ وجيزٍ جداً - قد أرجع الكتاب، و به بعض الملاحظات العلميّة والفنية، وقد ذيلها بملاحظاتٍ بالقلم الرصاص، مفادها أنّ لي القرار بالأخذ بتلك الملاحظات أو عدمها. وزادني دهشةً منه أن أجده ذات يوم بعد وفاة والدتي يقف على باب البيت معزياً، ومعتذراً عن تأخره في تقديم واجب العزاء له في حينه؛ لعلمه بوفاة والدتي متأخراً، على الرغم بأنّه لم تجمعني به صعبةٌ طويلة. ولما أبدت حرجي من تجشّمه عناء الوصول إلى البيت بعد انتهاء أيام العزاء، حيث فيه مشقة على الشيخ وهو في ذاك العمر، أجابني بأنه لم يقم بغير الواجب.

لعلّ هذه الحادثة تكشف عن عمق احترامه وتقديره للعلماء الكتاب، وحفاوته بما يكتبون.

هذا شأنه مع النخبة العلمية التي التقت معه في محور التأليف. وتراه بنفس هذه الروح الطيبة ينفّث على الذين يبدؤون تجاربهم الكتابية، بل ويبارك لهم أعمالهم إذا طبعت، كما لو كان يبارك لأحدهم بولادة ولدٍ له. وقد عايشته إحدى تلك التجارب مع أحد المؤلفين، ولم يكتفِ بأن يستقبل من يفد إليه بعنوان الدّعم في مجال التأليف والكتابة، بل تراه يبحث عنهم وعن إنجازاتهم ويبرزها للعالم، ولا أدلّ على ذلك كتابه الذي جمع فيه عناوين مؤلفات الأحسائيين، بشتّى اختصاصاتهم، الدينية وغير الدينية.

وكم كان تفاعله بالغاً لما طلب منه (مهرجان الغدير) في مدينة الهفوف بمحافظة الأحساء في عام ١٤١٢هـ. وكان تحت رعاية السيد محمد علي الهاشم العلي، وإدارة الشيخ عادل بن علي الأمير. أن يكرّر تجربة مسابقة البحوث التي أشرف عليها

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٤٣٣

في لندن. وقد جاءته هناك بحوثٌ بالعديد من اللغات، ومن عدّة جنسيات: العربية، والإنجليزية، وغيرها من اللغات. وكما بلغني منه أن أحد اليابانيين في لندن تقدم ببحث عن الإمام عليّ عليه السلام.

أما التجربة الأحسائية في مسابقة مهرجان الغدير المذكورة فقد بارك الدعوة وواصل المشوار، تحديداً للعناوين، ومراجعة للبحوث، وتصحيحاً لأخطائها، وتقييماً لها؛ تمهيداً لتحديد مراكز المتسابقين، وتسليماً لجوائزها. وقد أسهم في تحكيم البحوث معه الشيخ الدكتور محمود المظفر، حيث كان يقوم بالتدريس آنذاك في جامعة الملك عبد العزيز بجدة، بقسم النظم بكلية الاقتصاد والإدارة. وكرّرت التجربة مع إضافة مسابقة الترجمة فيها، وكان هذا في عام ١٤١٣هـ، وقد صدرت العديد من الدراسات، وتمّ طبعها.

المطلب الرابع: عنايته بتقريض المؤلفات

وأما تقريض المؤلفات فله شأنٌ آخر، حيث ينفق من وقته الثمين للتقريض والتزكية؛ احتراماً وتقديراً للجهد المبذول فيها، ولعلمه بما سيتركه في أعماق الكاتب حين يزفّه إلى العالم كاتباً واعدّاً، أو ربما كاتباً جديراً، لكنه بحاجة إلى كسر حاجزٍ وهميٍّ في نفسه فقط، وبالتالي كتابة تقريض له يعمل في نفسه الشيء الكثير، وكأنّما يزف شاباً إلى عروسه.

ومن الملاحظ أن الشيخ الفضلي كان يكتب تلك التقارير بعد قراءة كامل الكتاب، وتصحيح ما به من أخطاء إن وجدت، سواء كانت نحوية أو إملائية أو تاريخية أو شرعية. بعدها يكتب تقريضه. وهذا ما وجدته من خلال مطالعتي لما قام به من تقريض لبعض الكتب التي قرّضها. كلّ هذا وهو في حالة من أصعب أيام حياته ضيقاً وحرَجاً؛ حيث إنه يشعر بأن صحته في تدهور مستمرّ، وأنّ أيام سنين حياته في عدد، ولم يغادر جامعة الملك عبد العزيز بتقاعدٍ مبكر، إلّا من أجل أن يتفرّغ في ما بقي من عمره الشريف لإنجاز مشاريعه التأليفية، وبالأخص في مجال كتابة المقرّرات الدراسية، وتطوير موادّها وفق مناهج البحث العلمي الحديث. وإذا بالكتاب يأملون منه أن يكتب لهم تقارير لكتبهم. ومع ذلك تراه قد آثر الجميع بوقته الثمين

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

الذي كان ضنيناً به إلا عن المؤلفين والباحثين. ولكن يحسب له من إنجازاته في مجال التأليف ودعم المؤلفين أنه قرض ١٣٠ كتاباً، و٩٥٪ من تلك التقارير قدّمها للمؤلفين بعد تقاعده من جامعة الملك عبد العزيز بجدة. وعليه يمكن الخروج بنتيجة مفادها أنه بدوره هذا قد أسهم بشكل جوهري في دفع حركة التأليف في المنطقة. ومع هذا وذالك، وفي غمرة هذه الظروف بين اعتلال الصحة وطلب المؤلفين أن يراجع لهم كتاباتهم، تجده لم يتخلّ عن القلم والدفاتر والمراجع، حتّى في نفاسته بعد وعكته الأولى، والتي طلب منه الأطباء فيها أن يستريح من عناء جدوله اليومي الشاقّ، وإذا به يكتب ثلاثة كتب ما بين عام (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م) وعام (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م)، وهي: خلاصة الحكمة الإلهية؛ الموجز في علم التجويد؛ ومن مصادر الفكر الإمامي في العقيدة والتشريع. بعدها أصيب بمرضه الأخير الذي لازمه حتّى آخر أيام حياته، فصحّ أن يُقال عنه: إن الفضلي كتب ثلاثة كتب بين وعكتين.

المبحث الثالث: مدى إمكانية استنساخ تجربة الفضلي في البحث والتأليف

ما أحوجنا إلى استنساخ امتياز تجربته في عالم التأليف والكتابة، بغضّ النظر عمّا سطره في بعض منها من وجهات نظر، قد تجعله في مقام النظر والتأمل من قبل البعض، والقبول والتأييد من البعض الآخر. فتجربته مع القلم والكتابة يميّزها أنها ستظلّ خالدة ما بقي الدهر. وهي سنّة الله في خلقه، وهذا هو ديدن العلم المكتوب، قد تكون أعيان المؤلفين فيه مفقودة، لكن آثارهم بين أيدي طلاب المعرفة موجودة. فقد انتقل إلى رحمة الله، وفارقنا ولم نرتو بعد من منهل تجربته، ولكن ممّا يُحسب له أنّه دون شطراً من علمه على صفحات الكتب، لتظلّ رسالته خالدة ما خلدت الأيام والسنون، واستفادت منها الإنسانية حيثما وصلت إليها.

وعندما أطلّ على القراء بمسألة استنساخ امتياز تجربة الفضلي في الكتابة والتأليف، ربما أقولها من باب ما ينبغي أن يكون في حياته، وليس بعد رحيله؛ لأن استنساخ امتياز التجربة لأيّ مبدع هي في واقع الأمر علم قائم تتكفّل به بعض التقنيات في مجال التنمية البشرية، ولو تمكّنا من ضبطها وتقييدها آنذاك لكان لها

الشأن الكبير في تسرية نجاحه إلى متطّلع للنجاح في مجال الكتابة. وفعلاً أشعر بالخسارة أنني لم أقف عليها بشكلٍ تفصيلي، لكنّ تلمّستُ بعضها من خلال حديثه في جلسات متفرّقة، وهي جديرةٌ بالذكر على الرغم من تفرّقها، لذا سأذكر بعض ما لديّ منها، وهي:

١. الاطلاع المكثّف على الموضوع المراد الكتابة فيه بشكلٍ مسبق، حتى إذا ما جاء دور الكتابة يكون لدى الباحث رؤية واضحة. ولا يمنع من تدوين المقتطفات والملاحظات على ما يقرأ. وفي حالة عدم الأخذ بهذه الخطوة سيجد الباحث أنه في مراحل متقدّمة من البحث قد يتعرّض للترقيع، ولا سيّما إذا ما واصل مطالعته في المراجع والمصادر؛ حيث من المحتمل أن تبدو له فكرة إضافة استشهاد هامّ أو فصل أو مبحث أو مطلب دون الإعداد والتهيئة له في الخطة البحثية، وإذا ما أراد أن يقحم تلك الإضافة الهامة في نظره، والتي تولّدت بفعل المطالعة، سيجد أنّ من الصعوبة بمكان إدخالها، وإن حاول سيكون بعد جهدٍ جهيد، وإن لم تنفع المحاولة حتماً سيصاب بحته بالترقيع كما ذكرتُ، وسيكتشفها مَنْ له خبرةٌ بالبحوث والدراسات، بل وحتى القارئ النبيه.

٢. إذا ما تم كتابة النصّ على الكاتب أن يترك ما كتبه، وينشغل بأيّ أمر آخر، سواء بقراءة موضوع ما أو إنجاز عملٍ مكتبي آخر، أو ربما السعي لشأن عائلي، ثم يعود للنصّ مرّةً أخرى، عندها سيكتشف ثغراته البحثية، وربما أخطائه الاستدلالية، أو أخطائه اللغوية والإملائية. وإن سلم البحث من كلّ هذه المشاكل والعيوب ربما سيجد بصيصاً من النور في آفاق بحثه يلزمه متابعته، عندها سيجد مجالاً للتطوير والإضافة.

٣. تنظيم الوقت، وما أدراك ما تنظيم الوقت في حياة الشيخ الفضلي! هي مسألة جادة غير قابلة للمزاحمة، إلّا ما استقطعه أو خصّصه في برنامجه اليومي، وقد دوّنت تجربته تلك بشكلٍ تفصيلي في كتابي (الناجحون: تجارب وعادات). وقلت فيها: «لقد أتاحت لي العلاقة مع الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي مجالاً للاطلاع على برنامجه اليومي بعد أن تقاعد من جامعة الملك عبد العزيز بجدة. وكان برنامجه مثلاً للاحتذاء، فقد أثمر عن شخصية ناجحة، بل تحوّل بفضل الالتزام بتنظيم الوقت إلى

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

مدرسة للنجاح في عدة ميادين علمية وميدانية. فهو الآن أحد أعلام العربية على الصعيد العالمي، وعالم ديني بارز، ومفكر، وكاتب، وأديب بارع. عاش الدراسة الدينية في أرقى منازلها العلمية، ومارس الحياة الأكاديمية، وكان في الطليعة المميزة بين أعضاء هيئة التدريس فيها. برنامجه اليومي يبدأ والعالم من حوله يغط في سبات عميق، عدا أمثاله من الناجحين. فهو يستقيظ باكراً، قبل الفجر بساعة أو ساعتين، ويشرع في برنامج عبادي وبحثي حتى تشرق الشمس، بعدها يتناول الإفطار، ثم يطلع على الصحافة المحلية، بعدها يواصل مشوار بحثه حتى الظهيرة، وبعد صلاة الظهر والعصر، وأخذ قسط من الراحة وتناول الغداء، يفرغ لأبنائه وأحفاده وأسباطه عصراً وحتى الغروب، وبعد صلاة المغرب والعشاء يستقبل زواره بشكل منتظم حتى الساعة التاسعة ليلاً، ثم يخلد للنوم؛ استعداداً ليوم آخر حافل بالنجاح والإنجاز. وبفضل هذا البرنامج أُلّف من الكتب والمراجع العلمية ما يربو على ستين كتاباً. ولعل برنامجه يشتمل على نظام يشترك فيه العديد من الناجحين، وذلك القاسم المشترك هو إيداع أكبر إنجازاته في وعاء يومه قبل كل شيء، ثم يتفرغ للأمور الاعتيادية المطلوبة منه كآب مع أبنائه، أو كعالم بين رواده من الباحثين والمثقفين.

الملفت في تجربة الشيخ الدكتور أنه استطاع أن يطبع أفراد عائلته ببرنامجه، واستوعبوها جيداً. فرسالته في الحياة معلنة لدى الجميع، بل والكل يعلمها ويقدرها، ولذا يسعون بتهيئة الظروف لإنجاحها. وقد حدث أن عشت واحدة من المواقف الكاشفة عن هذا الأمر.

ففي إحدى الليالي التي كنا نتردد عليه في منزله المسمى بـ «دائرة الغريين» بحي المباركية في مدينة الدمام عام ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، وكان - كعادته - عالماً رائعاً في عرض معلوماته مهما تنوعت من حيث المشرب الفكري، طال بنشأتها الزمان أو قصر، حيث له من الذاكرة القوية، والرصد الدقيق للأحداث: قديمها؛ وحديثها، ما يلفت الانتباه ويثير الإعجاب. وقد ازدحم المجلس بالحضور في تلك الليلة، وزادت المشاركات والمدخلات من الضيوف، ما أدّى بالجلسة أن تزحف على موعد ختام برنامج الاستقبال اليومي المقرر سلفاً، فما كان من ابنه الأستاذ فؤاد إلا أن اعتذر بطريقة لبقة كعادته، موضحاً أن برنامج الشيخ قد انتهى، ولا بد أن يستعد للنوم^(١).

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٤٣٧

هذا بعض ما وقفت عليه منه ﷺ. وربما تكشف الأيام عن باحثٍ استطاع أن يرصد بشكلٍ تفصيليٍّ عن الخطوات التي يعتمدها الشيخ كتقنيةٍ دأب عليها، فتقنن ويستفاد منها. وهذا أمرٌ موكول إلى الأخصائيين في مجال الهندسة النفسية بشكلٍ حصري.

المبحث الرابع: القواسم المشتركة التي جمعت ابن أبي جمهور وابن زين الدين والفضلي

بعد أن تجولنا في حياة هؤلاء الأعلام الأحسائيين الثلاثة لعلَّ من الجدير بنا أن نستخلص الدروس من حياتهم، وسيرتهم العملية، لنرى كيف أصبحوا أرقاماً عالمية، تخدم الإسلام، وتنتشر راية المعرفة. كما أنها مثَّلت الأحساء عالمياً، في حراكه نحو العلم والمعرفة. وهذا أمرٌ منسجمٌ مع واقعها المعرفي والثقافي، فهي رحمٌ علمي كبير، كما يشهد بذلك مراقبو الساحة العلمية، أكَّدت على طول تاريخها القديم والمعاصر أنَّ أرضها لم تخلُ من المدارس العلمية. فقد أحصيتُ في كتابي (فقهاء الأحساء)، الصادر بتاريخ ١٤١٥هـ، منْ شهدت لهم العلماء بفقاهتهم بالمعنى الاصطلاحي، الذي يعني القدرة على استنباط الأحكام الشرعية من أدلَّتْها التفصيلية، فكانوا ٤١ فقيهاً أحسائياً من المذهب الإمامي. وهو مرحلةٌ مبكرةٌ في الإحصاء؛ إذ من المتوقع أن يرتفع العدد في تاريخنا المعاصر إلى ٥٠ فقيهاً؛ وذلك بلحاظ كثرة الفضلاء الذين بلغوا درجة الفقاهة من الجيل المعاصر، ولا سيَّما منهم منْ تفرَّغ للدراسة الدينية في معاقلها العلمية في كلِّ من العراق وإيران في العقود الخمسة الماضية، وقد وقفتُ على الإجازات الفقهية للعديد منهم.

وإنَّ مما يعزِّز بديهية هذه النتيجة هو أن الأحساء تحظى بطيفٍ مذهبيٍّ يندر وجوده على مستوى العالم في مساحةٍ جغرافية لا تزيد مساحتها عن ٥٣٠٠٠٠ كم^٢، تشكل الصحراء منها ٤٠٪ من مساحتها، وفي الوقت ذاته تحتضن أكبر واحة على مستوى العالم وفق أدقِّ المقاييس الدولية في تعريف الواحات، أغلبها أشجاره النخيل. وكما احتضنت النخل بثماره اليانعة احتضنت بيوت العلماء، وما يتَّصل بهم من مراكز ذات صلةٍ في بعد إشعاعهم الروحي، من مساجد، وحسينيات، ورابطات

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

علمية، ومدارس، وحوزات، ومكتبات. لذا تجد فيها العالم الإمامي، والحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي^(٢)، ليس على مستوى الأفراد، بل عوائل علمية في المجال الشرعي، لازمت الدرب طويلاً تتعهد بفلذات أكبادها؛ لتؤكد على طيب القرائح وحب العلم والمعرفة. بل وهناك حراك علمي نحو ولادة أسر علمية جديدة في مجال العلوم الشرعية؛ فقد برز في الجيل الجديد من بعض العوائل من أنجبت شخصيات علمية قدّمت خدماتها الدينية في مجال الإرشاد الديني والتدريس، وبعض منها بلغ درجة الفقه، وأصبحت شخصيات علمية هامة في تاريخ العلم الشرعي في الأحساء. ولعل هذا الموضوع يحتاج إلى بحث بتأن وروية، حتى يتم استيفاءه من الناحية البحثية كمصاديق، وليس عناوين فقط. ومن أراد التوسع في معرفة علماء الأحساء على شتى مذاهبهم، وشخصياته السابقة والمعاصرة، يمكنه الرجوع إلى عدة مصادر مطبوعة أو على شبكة الإنترنت^(٣).

ومما لا شك فيه أن لهم حضوراً في التوعية الشفهية والكتابية، لكن يغلب عليهم التبليغ الشفهي بشكل أكثر من التحريري. وهي سمة لازمت الكثير منهم، وحتى من كتب لم يعتن بطباعة ما يكتب^(٤)، وإن طبع فإن أغلب كتبهم تجدها في دائرتهم الخاصة، ربما لا تفارق الدول المطلة على الخليج العربي. هذا حال المؤلفين ممن سبقوهم وأقرانهم، بدءاً من قرون ما قبل عهد الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي (المتوفى ما بعد عام ٩٠٦ هـ - ١٥٠١ م)، حتى أوائل القرن الخامس عشر الهجري. وبعد هذا التاريخ بدأت تطل علينا كتابات بأقلام أحسانية جديدة بالذكر، وهي تعكس حالة من الوعي نحو التأليف والنشر معاً، و عبر دور متخصصة، ولكن هؤلاء الأعلام الثلاثة كان لهم ما يميزهم في تجربتهم العلمية، ولعل أبرزها ما يلي:

١. الموسوعية المعرفية. وهي لازمتهم جميعاً؛ حيث لهم في أغلب مجالات المعرفة الإسلامية حضور معرفي، وكتبوا فيها إما كتباً خاصة بكل علم، أو تعرضوا لمطالبها بشكل عرضي في بعض كتاباتهم، ما يعكس تضلعهم في تلك المعارف. بل قد يزيد عليهم الشيخ الأوحى باسترساله في بعض العلوم، كالرياضيات، والكيمياء والطب، والفلك، والهندسة، والعديد من العلوم التطبيقية.

٢. التجديد والإبداع في ما يكتبون. وقد لا يكون التجديد في أصل الفكرة

فقط، بل يمكن أن يكون التجديد في طريقة العرض أيضاً، بما يناسب أبناء الجيل الذين عاصروهم؛ استجابةً لمتطلبات الساحة التي يعيشها، كالشيخ الفضلي في أسلوب عرضه للعديد من العلوم في العربية، والمنطق، وعلم الكلام، والفقه، والأصول، بل أغلب كتبه تتسم بطابع التجديد في أسلوب العرض، ما جعل طلاب العلم في بدايات تعلمهم يهفون إليها؛ لكي يعرفوا المراد من ألفاظها دون أي احتمال آخر في فهم النص، وهذا ما كان يهدف إليه.

٣. العناية بنشر ما يكتبون عبر القنوات العالمية. وقد سهل هذا الشأن اطلاع أبناء الجيل الذي عاصروهم على ما يكتبون. ولكثرة رواجها وانتشارها تعاقبت أجيال على قبول تلك المواد والحفاوة بها، حتى لقد بلغ من أحدهم، وهو الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، أنه كان يعتني بالحبر الذي تستسخ به كتبه، من حيث جودتها، حيث له خبرة في المركبات الكيميائية، ووظف تلك في أحبار كتبه. أما الشيخ محمد بن أبي جمهور فكان مدوناً لكل ما يراه نافعا من حراكه، ومن ذلك: مدوناته لمناظراته مع الفاضل الهروي في مشهد بایران، واستسخت من بعده وتم انتشارها.

٤. اعتماد الجهات المختصة لنتاجاتهم الفكرية، حيث لم تبق تلك الإبداعات رهيبة الإقبال الفردي من قبل القراء، بل اعتمدتها النخبة العلمية، وكذلك الرسمية، إما كتباً دراسية يتلמד عليه الطلاب، أو مرجعاً يرجع إليه العلماء في أبحاثهم، كما هو الحال في كتاب عوالي اللآلي، للشيخ ابن أبي جمهور، حيث تحول إلى مرجع في علم الحديث للعديد من مراجع التقليد في مباحثهم الفقهية واستدلالاتهم، بل تحولت بعض الروايات التي نقلها في كتابه إلى قواعد فقهية من بعده، كقاعدة الناس مسلطون على أموالهم، وغيرها من القواعد التي مر الحديث عنها في هذه المقالة عند الحديث عن الشيخ. وكذلك الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي تحولت بعض كتبه إلى مراجع هامة في باب الحكمة الإلهية، واعتمدها العديد من الأساتذة في إيران، والعراق، ودول الساحل الشرقي من الجزيرة العربية، بل وقد تسرت العديد من المفاهيم التي كانت مستنكرة في زمان الشيخ إلى عبارات المتكلمين، وفي كتاباتهم، من دون الإشارة إلى مصدريتها من الشيخ أحمد، كما صرح لي أحد الفضلاء بهذا الشأن. أما الفضلي فقد تحولت بعض كتبه إلى مراجع في الحوزات

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

العلمية، ككتاب ومذكرة المنطق، وتاريخ التشريع الإسلامي، ومبادئ علم الكلام، والعديد من الكتب. أما في الجامعات، كجامعة الملك عبد العزيز في جدة، فقد تخرج الآلاف، وليس المئات، على كتبه خلال تدريسه هناك. وحتى بعد رحيله عنها، وظلت كتبه تطبع من بعده. وقد ساق لي حادثة طريفة في هذا المقام، وقد كان الحديث في معرض أمانة بعض دور النشر تجاه المؤلفين، فقد كان ضمن إحدى زيارته إلى مدينة جدة، وقد مرّ على دار الشروق بجدة، وكان يسأل عن بعض الكتب والإصدارات الحديثة، وقد تعرّفوا عليه صدفةً، فإذا بهم يُكبرون له التحية، وفي الوقت ذاته يعتبرون عليه قطيعته لهم طيلة هذه المدة؛ لأنهم قاموا بطباعة بعض الكتب دون إذنه؛ لكثرة الطلب عليها، ولم يتمكنوا بعدها أن يصلوا إليه لتسليمه مستحقّاته كمؤلف، وقد كانوا يرحلون تلك المبالغ من ميزانية سنوية إلى أخرى، فما كان منهم إلا أن صاحبه إلى قسم المحاسبة ليدفعوا له مستحقّاته. ومن الجدير بالذكر أن كتب الشيخ الفضلي تدرس حالياً في الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية في لندن، كما ترجمت بعضها إلى الإنجليزية من قبل إحدى الجامعات الأمريكية، وتدرس في الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وقم، والعديد من المراكز حول العالم.

٥. **الحضور الفعال في المناخات العالمية**، للتواصل مع النخبة العلمية، ومتابعة تطورات الساحة، ومتطلباتها، والإسهام الجادّ فيها. وقد أهّلهم لهذا الدور الحضور المعلوماتي في ما يكتبون فيه، بشكل يؤهّلهم لمقابلة قرائهم، والردّ على استفساراتهم، وردّ إشكالاتهم، ولسان حالهم يقول:

علمي معي حيث ما كنت يتبعني قلبي وعاء له لا بطن صندوق
إن كنت في البيت قام العلم يتبعني أو كنت في السوق كان العلم في السوق

الخاتمة

وتشتمل على النتائج والتوصيات:

١- النتائج

لعل أبرز النتائج التي خرجت به المقالة ما يلي:

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ - ٤٤١

١. إن الحاضرة الأحسائية تشتمل على رحم علمي كبير، درساً وتدریساً، ومن مختلف الطيف المذهبي: الإمامي، والحنفي، والشافعي، والمالكي، والحنبلي. وقد مثلها عالمياً في مجال العلم والمعرفة، من علماء المذهب الإمامي، ثلاثة علماء امتازوا بالموسوعية المعرفية في العلوم الإسلامية، وهم: الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي، والشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي، والشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي.

٢. للأعلام الثلاثة تجربة كتابية موسوعية كبيرة، في شتى العلوم الإسلامية، والعلوم المساندة لها في مجال العلم الشرعي، كعلوم اللغة العربية، وعلم الدلالة، وعلم الأسلوب، وعلم المنطق، وعلم الرجال، وعلم الحديث، وعلم الكلام، والحكمة الإلهية، والفلسفة القديمة، وعلم الفقه، وعلم أصول الفقه.

٣. اتسعت دائرة انتشار النتاجات الفكرية للأعلام الثلاثة لتتجاوز الحدود المحليّة في النشر والاهتمام، فاهتمّ بها علماء من الشرق والغرب، والمراكز البحثية، والجهات المعرفية. وهذا يعود إلى قواسم مشتركة جمعت بين الأعلام الثلاثة، وهي:
أ. الموسوعية المعرفية.

ب. التجديد والإبداع في مؤلفاتهم وبحوثهم.

ج. العناية بنشر تأليفاتهم وبحوثهم.

د. اعتماد الجهات المختصة لنتاجاتهم الفكرية، فضلاً عن اعتمادها من قبل الأفراد.

٤. إن نتاج الشيخ الفضلي الفكري، المكتوب على هيئة مؤلفات وبحوث ومقالات، وحوارات، وتقارير للكتب، بلغ: ٧٥ كتاباً، و١٥٥ مقالة، و١٥ حواراً، و١٣٠ تقريراً.

٥. إن الشيخ الفضلي تجاوز حدود الذات في مسألة التأليف والكتابة، ليشكل بؤرة إشعاع فكري، جعلت منه مقصداً للباحثين والمؤلفين؛ لمراجعة المؤلفات، وتصحيحها، واقتراح عناوينها، ورعاية مهرجاناتها، وتوسيع مدارك الباحثين في بعض جوانب مؤلفاتهم. الأمر الذي يوعز إلى رعايته تلك زيادة النشاط الفكري في مجال التأليف في المنطقة، ولا سيما إذا أخذنا في الاعتبار أن نسبة التقارير التي قرّضها بعد تقاعده من جامعة الملك عبد العزيز بجدة بلغت ٩٥٪ من إجمالي تقاريره.

● الشيخ الفضلي، منارة أحسانية عالمية ثالثة في مجال الكتب والمؤلفين / القسم الثاني

٦. إن الشيخ عبد الهادي الفضلي؛ بفضل تدرُّجه المعرفي في الوسطين الحوزوي والأكاديمي، استطاع أن يشخّص فرصة هامة في بيئته الخارجية، تتمثل في ضرورة تسرية مناهج البحث العلمي إلى الكتب الحوزوية. وكان من نتائج تلك التسرية أن انفتح بها على العديد من العلوم الحديثة، التي ينبغي أن تأخذ بها؛ لكون الذي يقرّر طبيعة المنهج الخاص لأي علم من العلوم شيئان، هما:

أ. طبيعة مادة العلم.

ب. الهدف من وضع المادة.

٧. من أبرز المؤلفات التي يمكن التعرف من خلالها على مجالات التجديد التي قام بها الشيخ الفضلي للحوزات العلمية كتابان: (دروس في أصول الفقه الإمامي)؛ (دروس في فقه الإمامية). وكان أبرز مواضع التجديد أنه طبق فيهما العديد من الأطر البحثية التي كان ينادي بها وفق منهج البحث العلمي، وسطرها كمنهجية في بداية كل من أطروحتيه، وبالتالي لم يكتف بالتظير الفكري لمناهج الحوزة، بل قدّم تجربة عملية في هذا المجال.

٨. ممّا رجّحه الشيخ في منهج (دروس في أصول الفقه الإمامي) هو التخلّص من المنهج الفلسفي والكلامي، الذي أثقل كاهل هذا العلم، ليكون مدار بحثه في إطارين، هما:

- المنهج اللغوي - الاجتماعي.

- المنهج الاجتماعي - الاجتماعي.

وذلك لكون الدرس الأصولي يعنى بمعالجة ظواهر اجتماعية عامّة، تتنوّع إلى:

- ظواهر لغوية - اجتماعية.

- ظواهر اجتماعية - اجتماعية.

ومن شأن هذا المنهج في نظر الشيخ الفضلي أن يعود بأصول الفقه إلى ما كان في عهد الشيخ المفيد، حيث يقول: «ونحن بهذا نعود إلى المنهج الذي وضعه الشيخ المفيد، والذي أقصي عن ميدان البحث الأصولي عن غير قصد، وإنما بتأثير هيمنة علم الكلام على منطلقات البحث الأصولي».

٩. ممّا رجّحه الشيخ في منهج (دروس في فقه الإمامية) هو ضرورة أن يمارس

الاجتهاد والتجديد - العددان ٣٢ - ٣٣، السنتان ٨ - ٩، خريف وشتاء ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ ٤٤٣

الفقيه دور الفقيه العريفي الذوقي، في قبال الفقيه الصناعي، بحيث لا يكتفي بدراسة بنيوية النصوص، وإنما لا بُدَّ أن ينتقل إلى البيئة الخارجية ليعمل أدوات البحث العلمي، وفق منهج الاستقراء، أو الملاحظة قدر الطاقة، ولا سيَّما منها في فقه المعاملات المالية؛ لأنها غير ذات طبيعة مادية متجسدة في خارج الذهن، وإنما هي ظواهر اجتماعية تدخل ضمن فعاليات وآليات سلوك الإنسان، ووفق نظام خاص بها اعتمد في وضعه اعتبار المعبر.

٢- المقترحات

لعل أبرز المقترحات التي خرجت بها المقالة ما يلي:

١. عند استعراض تجربة الشيخ محمد بن أبي جمهور الأحسائي اتضح أن حراكه البحثي أثمر عن جهود علمية في مجال رواية الحديث، وذلك في كتابه عوالي اللآلي، وأن هذا الكتاب استطاع أن يؤثّر في مجال الاستدلال الفقهي. وقد طرح الشيخ حسين العايش البراك، في ورقة بحثية بعنوان: الإبداع الفقهي والأصولي لابن أبي جمهور الأحسائي، العديد من الأدلة على أثر الشيخ ابن أبي جمهور في المباني الفقهية للعديد من الفقهاء، بحيث إن بعض روايات الشيخ تحوّلت إلى قواعد فقهية. هذا وقد خرجت المقالة باقتراح أن تتبنّى في هذا الصدد جهة علمية للقيام بأطروحة علمية يُختبر من خلالها ثلاث فرضيات؛ للتأكد من صحتها. وهي تدور حول أثر كتاب عوالي اللآلي في المباني الفقهية بعد صدور الكتاب المذكور، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى أن تلك الروايات المشار إليها لم تدخل دائرة الاستدلال الفقهي لدى الإمامية.

٢. عند استعراض تجربة الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي اتضح أن هناك دعوى من بعض الفضلاء مفادها أن الشيخ وإن تعرّضت أفكاره إلى رفض من قبل البعض في زمانه، ومن بعد وفاته أيضاً، إلا أنها استطاعت؛ بفضل تماسك أطروحته العلمية في مجال العقائد، أن تتسرّى مع مرور الزمن إلى الساحة العلمية المعاصرة، بل وتلقّاها الكثير بالقبول في الوقت الراهن، ولكن لا تسند تلك المفاهيم إلى الشيخ أحمد الأحسائي. وهنا أيضاً تمّ التقدّم بمقترح تقديم أطروحات بحثية تتجاوز القبول الأوّلي لهذا الإفادة إلى ما هو أهمّ، ألا وهو بلورة مصاديق عملية تثبت صحة فرضية

هذا المدعى من عدمه.

٣. عند استعراض تجربة الشيخ عبد الهادي الفضلي أنضح أن فضيلته انطوت على جنبتين: حوزوية؛ وأكاديمية. وقد أفضى هذا التلاقح الفكري عن تجربته في كتابيه: (دروس في أصول الفقه الامامي)؛ و(دروس في فقه الإمامية)، إلى تطبيقات عملية لمنهج البحث العلمي القائم على الاستقراء والملاحظة. وقد تمّ التقدم في هذا المجال بمقترح أن تقدم أطروحات بحثية حول منهج الشيخ وأثره في الساحة العلمية، وملكات طلاب العلوم الشرعية الذين سيتعلمون على كتبه في مرحلة السطوح، وأوجه تطوير هذه التجربة الفكرية التي أخذت بمعطيات العصر، وتحديات المرحلة.

٤. نظراً لما يحتمل أن يواجهه الفقيه الذوقي العريفي في بحثه في مسائل المعاملات المالية يقترح أن تتشكل جهات بحثية داعمة له في ما يتعلق بالجانب الميداني، تكون مسؤوليتها مواكبة أطروحات الميدان من بنوك، ومؤسسات مالية، وغيرها من الجهات الاختصاصية ذات الصلة؛ لجمع إصداراتها، وتحليلها، وتكييفها شرعياً، ومن ثم تزويد الفقهاء بها؛ ليستعينوا بها عند إصدار فتاواهم الشرعية.

الهوامش

- (١) محمد بن جواد الخرس، الناجحون: تجارب وعادات: ٨٣ - ٨٥، الأحساء، مصنع الجواد للطباعة والتغليف، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- (٢) محمد بن جواد الخرس، مدينة الهفوف: مدخل حضاري لدراسة مظاهر الحياة في مدينة الهفوف بمحافظة الأحساء: ٣٥٠ - ٣٩٧، بيروت، مؤسسة الأسفار، ١٤٣١هـ.
- (٣) انظر على سبيل المثال:
 - أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف و الأحساء والبحرين، للشيخ علي بن حسن البلادي.
 - مطلع البدرين في تراجم علماء الأحساء والقطيف والبحرين، للشيخ جواد بن حسين الرمضان.
 - منتظم الدرر تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، للشيخ علي بن حسن البلادي البحراني.
 - أعلام هجر، للسيد هاشم الشخص.
 - شخصيات رائدة من بلادي، للأستاذ معاذ بن عبد الله المبارك.
 - الفهرس المفيد في تراجم أعلام الخليج، للأستاذ أبي بكر عبد الله الشمري.
 - من أعلام مدينة المبرز، للأستاذ عبد الله بن عيسى المبرز.

- كتاب (مدينة الهفوف) المتقدم ذكرته فيه الحوزات، والمدارس، والأربطة العلمية في مدينة الهفوف، ومن تخرج فيها من أهل العلم. ومن أراد التوسع أكثر يمكنه الاطلاع في الكتاب نفسه، في الفصل الثاني منه، على قائمة الدراسات والكتب والبحوث التي أعدتها عن قام بالتأليف عن الأحساء فقط؛ حيث كشفت الدراسة هناك عن مؤلفين عنها في مجال التاريخ، والجغرافيا، والاقتصاد، والزراعة، والتعليم، والاجتماع، والفكر، والأدب، سواء كانت باللغة العربية أو بلغات أجنبية. وما أُرغب في الإشارة إليه هنا بخصوص الحديث عن حالة التأليف وطباعة ما يؤلف وينشر أن هذا الفصل أورد العديد من أسماء المؤلفين، وأغلبهم من الأحساء، كما يشير إلى أن هناك توجهاً إيجابياً لدى المؤلفين الأحسائيين نحو طباعة ونشر ما يتم تأليفه.

- العديد من مواقع الإنترنت نشرت العديد من بيانات النشر للمؤلفات الأحسائية، كما هو الحال في موقع مشهد الأحساء، وموقع المطيرفي، وموقع شبكة هجر، وغيرها من المواقع المهمة بهذا الشأن. (٤) أدرجت في كتاب لي بعنوان (ملامح الحياة العلمية والأدبية في الأحساء)، وكان زمان تأليفه في عام ١٤١٤هـ، وقد صدر منه الجزء المتعلق بفقهاء الأحساء في المذهب الإمامي في تاريخ ١٤١٥هـ، وقد اشتمل الكتاب على بعض الأحصائيات، ومن جملتها عناوين الكتب الذين كتبها علماء وأدباء الأحساء. وقد أحصيت آنذاك عناوين كتب علماء الأحساء وطلاب العلوم الشرعية من الإمامية فقط، ما بلغ ٥٨١ كتاباً، بما فيها أغلب كتب ابن أبي جمهور، وكتب الشيخ أحمد الاحسائي، وكتب الشيخ الفضلي المطبوعة آنذاك. ويلاحظ عليها أن أكثرها يصدق عليها حكم أن من كتب منهم لم يطبع، ومن طبع كان انتشار كتبه في دائرة محدودة.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:.....فاكس:.....	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:	
المبلغ:.....عدد النسخ:	
نقداً إلى:..... شيك مصرفي:	
التاريخ:.....التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: <input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل	سوريا ١٥٠ ل.س	الأردن ٢,٥ دينار	الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دينار	قطر ٣٠
ريالاً	السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريال	اليمن ٤٠٠ ريالاً
مصر ٧ جنيهات	السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير
الجزائر ٣٠ ديناراً	تونس ٣ دينار	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية
تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة	قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.	

Al-Egtihad & Attagdeed

Autumn 2014 - 1435 & Winter 2015 - 1436 – 8 - 9 st Year – No. 32 - 33

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