

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
العدد السادس عشر، السنة الرابعة، خريف ٢٠١٠م، ١٤٣١هـ

□ شروط النشر:

- ◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ◀ يشترط في المادة المرسله أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ◀ تخضع المادة المرسله لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.
- ◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد 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 فنية بحتة.

رئيس التحرير
حيدر حب الله

مدير التحرير
محمد عباس دهيني

المدير العام
علي باقر الموسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب
د. عبدالهادي الفضلي السعودية
د. محمدخيري قيرباش أوغلو تركيا
د. محمد سليم العوا مصر
الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج
مركز الثقلين

تصميم الغلاف
Idea Creation



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

□ وكلاء التوزيع:

- ◀ شركة الناشرون - بيروت، لبنان
① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +
◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف
① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣
فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢
ص.ب: ٦٨٣ / ١٣
◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء
① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠
ص.ب: ٦٨٣ / ١٣
◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي
① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +
ودفتر تبليغات «بوستان كتاب»، چهارراه شهدا
① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ - ٢٥١ - ٩٨ +
◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع
① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (٩٧٣ +)

□ 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 تريز،

مفرق ملحمة كسّاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر
أنموذجاً / الحلقة الأولى

حيدر حب الله ٥

ملف العدد: فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية ■ ٢ ■

◀ فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)
الشيخ حيدر حب الله ١٣

◀ الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة
الشيخ أحمد عابدين ٢٧

◀ حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزيئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم / القسم
الثاني
السيد مهدي الأمين ٦٩

◀ الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟
الشيخ أحمد عابدين ٩٨

◀ الحجاب الشرعي من أساسيات فروع الدين
أ. محمد إسفندياري ١٠٦

□ دراسات

◀ الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة
السيد محمد حسين فضل الله ١١٤

◀ من هو رب العائلة؟ قراءة فقهية جديدة
د. الشيخ عبدالله أميدي فرد ١٣٠

◀ الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

الشيخ ذو الفقار عواضة ١٤٨

◀ تطور اللغة وقراءة النص، مقارنة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي

حوار مع: الشيخ محمد السند ١٨٣

◀ الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات/ القسم الثالث

الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي ١٩٢

◀ جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

د. خالد إبراهيم المحجوبي ٢١١

◀ الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

أ. عبد العالي العبدوني ٢٢٤

◀ القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

الشيخ علي دهيني ٢٣٥

◀ التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

أ. حيدر أمير پور / السيد منذر الحكيم ٢٦٩

◀ الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط/ القسم الثاني

السيد عباس نجيب خلف ٢٨٧

◀ نظرية المرونة في العقود المعينة، قراءة فقهية

أ. مهدي موحد المحب / السيد د. محمد رضا إمام / د. عابدين مؤمني ... ٣٠٥

◀ السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارنة مع القوانين المدنية

د. حسن عواضة ٣٢٢

□ قراءات

◀ أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه»

الشيخ خالد الغفوري ٣٣٤

إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير

جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً^(*)

. الحلقة الأولى .

حيدر حب الله

تمهيد

عندما نتحدث عن إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير عند السيد الشهيد السعيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) لا نملك معالجةً علميةً مستقلةً مدونةً تركها لنا السيد الشهيد في هذا الخصوص، فلا توجد له في هذا المضمار دراسة من الزاوية الفقهية، ولا من الزاوية الفكرية العامة، قدّم فيها حلاً لهذه الإشكالية المتقلّبة التي عرفها العالم الإسلامي منذ النهضة الأخيرة فيه، مع رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني وغيرهم. إذاً فنحن مضطرونّ - لكي ندرس إشكالية العلاقة بين المثقف والفقير عند السيد الصدر - أن نمارس تحليلاً ما، ومقاربةً لبعض المواقف والوقائع، علّنا نخرج باستنتاج ما في هذا الموضوع.

تعريف المثقف، خصائص الظاهرة

من هو المثقف؟ ومن هو الفقير؟ مصطلحٌ ملغومٌ. وكثيرون يملكون تفاسير متعدّدة حول المثقف والفقير.

وقد قيل بأنّ الفقير هو عالم الدين الذي يقوم بقراءة النصّ الفقهي وما يتصل بالنصّ الفقهي الموجود في الكتاب والسنة. إنّه مصطلحٌ معروفٌ له حضوره في الأمة منذ مئات السنين، ولا يبدو أنه ملتبس.

(*) نصّ الكلمة التي أُلقيت بمناسبة شهادة الإمام محمد باقر الصدر، في قاعة القدس في الحوزة العلمية في مدينة قم، بدعوة من المجمع العام للحوزة العلمية واتحاد الطلاب العراقيين في إيران، وذلك بتاريخ ٢٠١٠/٤/٩م، مع بعض التصرف والتعديل.

أما مفهوم المثقف فهو مفهوم مازال حتى الساعة ملتبساً، وما تزال هناك نظريات في تعريفه، فكلُّ يقدِّم رؤيةً نابغةً من طريقة تفكيره ومعالجته للأمور. وسأخذ هنا ثلاثة عناصر أساسية تمثل هوية المثقف، سواءً كان مثقفاً دينياً أم لم يكن كذلك، لأنَّ الثقافة ليست حكراً، لا على الدين ولا على غيره:

العنصر الأول: الوعي التجريبي الميداني.

وهذا هو الذي يميِّز المثقف أيضاً عن المتعلِّم، فليس كلُّ متعلِّم مثقفاً، وليست النسبة بين المتعلِّم والمثقف هي نسبة التساوي بحسب الاصطلاح المنطقي. فهناك مثقف متعلِّم؛ وهناك مثقف غير متعلِّم، ولا يملك أية شهادة جامعية؛ كما وهناك متعلِّم مثقف؛ وهناك متعلِّم لا حظَّ له من الثقافة. وهذا معناه أنَّ الثقافة ليست مراكمة معلومات، وليست درساً تخصصياً ندرسه في جامعة أكاديمية أو حوزة أو صرح علمي هنا أو هناك، وإنما هي قبل كلِّ شيء وعيٌ وأفقٌ، كأنه وعي تجريبي ينبع من اتصال الإنسان بالواقع. فهناك أشخاص كثيرون ربما يكونون في العلم صروحاً بأنفسهم، ولكنك إذا جئت بهم إلى أرض الواقع لكي يقرأوا الأمور، أو جئت بهم لكي يدرسوا الأمور دراسةً شاملةً واعيةً، فإنك تجدهم غير قادرين على ذلك.

دعوني أقرب الأمر بشكل مبسَّط عبر موضوعه فقه النظرية والفقه التجريبي. فهناك الكثير من الفقهاء بارعون وممتازون في الفقه التجريبي أو فقه المسائل، فإذا أنت أعطيته أية مسألة فقهية بإمكانه أن يعالجها معالجةً علميةً تفصيليةً، لكنك إذا قلت له: نريد منكم مولانا أن تقدِّموا نظريةً في فقه الاقتصاد في الإسلام فإنه يجد الأمر صعباً. إنه مجتهد مسألة، ولكنه ليس مجتهد نظرية.

الوعي عبارة عن أفق رحب في العقل، يستطيع من خلاله أن يقرأ الأمور، ويملك بُعد النظر، وليس فقط أن يراكم المعلومات في ذهنه، بحيث يملك معلومةً أو اثنتين أو ثلاث أو أربع أو أكثر من ذلك. وهذا كلّه يعني أنَّ أهم عنصر من عناصر المثقف - خاصةً في تجربتنا الإسلامية في القرنين الأخيرين -، أو لا أقل ما يدعى أنه مثقف، هو عنصر الوعي والأفق العقلي المنفتح على قضايا العصر، وعلى قضايا الواقع، وعلى قضايا الإنسان، والذي يقدر على توظيف الفكر في خدمة الإسلام، وعلى أن يعيد تشكيل عناصر المعرفة بما يقدِّم الأمة الإسلامية نحو الأمام.

العنصر الثاني: التحرر.

وهذا أهم شعار تطرحه التيارات المثقفة في عالمنا العربي والإسلامي. إنهم يقولون بأنه لا يمكن أن يكون هناك مثقف غير متحرر. وهذه ليست قضية مطروحة فقط في عالمنا الإسلامي، بل حتى المثقف في التعريف الغربي أخذ فيه قيد التحرر، أي إن المثقف غير خاضع للسلطة بمعناها العام، حتى أن بعضهم من شدة ما تصوّر أن المثقف لابد أن يكون متحرراً توهّم أنه لابد في كل مثقف أن يكون معارضاً للسلطة. وهذا غير صحيح؛ لأن التحرر هو عنصر انطلاقة العقل، فإذا كان العقل مكبلاً - حتى بمفهوم المعارضة -، خائفاً، غير قادر على أن يتحرر، لا يمكن أن يفتح على عالم جديد، بل سيبقى في دائرة الانغلاق، وفي موقع الحاشية، وتعليقة الحاشية، وشرح تعليقة الحاشية، ثم تلخيص الشرح، ثم كتابة تعليق على التلخيص، ثم شرح التعليق. سيبقى في حلقة دائرية يدور وتدور معه، دون أن يعرف إلى أين تنتهي به الأمور.

عندما نقول: «التحرر من كل القيود» فإننا نعني قيود عالم المعرفة، إلا القيود التي توصّل المثقف إلى القناعة بها، فلا توجد قيود تفرض عليه من الأعلى ما دام لم يقتنع بها. وهذا معناه أنه يجب عليه أن يكون منسجماً مع نفسه. فالمثقف لا يمكن أن يكون مثقفاً إذا لم يكن متحرراً من التراث، ولم يكن متحرراً من الواقع. وهذا لا يقتضي بالضرورة أن يكون متفلتاً، فليس التحرر معاداة للتراث، وإنما هو أن لا يعيش المثقف عقدة التراث، أن لا يعيش دائماً حالة من الرهبة والخوف وعدم القدرة على التفكير داخل إطار هذا التراث أو خارج إطار ذاك التراث. فبعض الناس هناك أشياء تحكمه، ولا مبرر لها حتى من وجهة نظره، لكنه يقول لك: أنا لا أقدر على أن أخرج من هذا المربع الذي أنا فيه!! هذا هو التحرر القائم على معطيات علمية، دون القائم على الرغبة في التحرر لا غير.

العنصر الثالث: النقد.

وهذا العنصر نتيجة طبيعية للتحرر. فالمثقف دائماً نقاد، حتى أنهم في بعض المدارس الأدبية قالوا: ليس لك أن تصبح مثقفاً إلا أن تصبح نقاداً. فالنقد هو الدليل والوثيقة والسند المثبت لكونك متحرراً، ولست بخائف ولا مرتبك، هو الدليل على أنك تفكر ولا يفكر عنك أحد. والنقد هنا لا يعني الرغبة في النقد بما هو هو، أو أن تعيش عقدة النقد، كما يحصل مع كثير من مثقفينا في العالم العربي والإسلامي. فبعضنا لكي يثبت هويته ووجوده الثقافي، ولكي يثبت

أنه مثقف، يقول لك: أنا لا بد أن أنتقد، فلو لم أنتقد لا أكون مثقفاً. نحن نقول: النقد ليس مقدساً في حد ذاته، وإنما يغدو كذلك عندما يقع في سيرورة الإبداع، فيكون مقدماً له، فلا تُبدع أمة قبل أن تنتقد واقعها، فإذا لم تنتقد واقعك فعلاّم تفكر لكي تبدع؟ إذا كنت ترى أن واقعك كامل، وأن الواقع المحيط بك - من علم ومعرفة، ومن ممارسة وعمل، ومن نظم اجتماعية وسياسية - كامل تام لا مشكلة فيه، فلماذا تبدع شيئاً جديداً ما دام الواقع كاملاً؟ هذا يعني أنه لكي تخطو الخطوة الأولى نحو الإبداع لا بد أن تكون عندك رؤية نقدية. يجب أن نلتفت في البداية إلى الثغرات الموجودة في الأمر الواقع، ثم نبدأ بسدّ هذه الثغرات. يجب أن ندرك النواقص الموجودة في منظومتنا المعرفية والفكرية لكي نقوم بالتعويض عنها بواسطة منظومات معرفية جديدة.

إذاً العناصر الرئيسية التي تجمع التعريفات الكثيرة للمثقف، هي: الوعي، والتحرر، والنقد. وليس من الضروري أن نأخذ هذه العناصر الثلاثة بشكلها السلبي. وإذا طبقها بعضهم بطريقة سلبية فلا شأن لنا بتطبيق الآخرين.

سياقات تاريخية لإشكالية العلاقة بين الفقيه والمثقف

وبناءً على ما تقدّم نجد أنه لا يوجد تباين بين مفهومي: الفقيه؛ والمثقف، خلافاً لما بات متعارفاً في أدبياتنا في العالم العربي، حيث يجري التركيز دائماً على إشكالية التباين بين الفقيه والمثقف، بل قد تجد فقيهاً مثقفاً، وقد تجد مثقفاً فقيهاً. فإذا كان هذا الفقيه متحرراً في فكره، ونقاداً لواقعه عندما يرى فيه النواقص، وكان واعياً لما يحيط به، منفتحاً على أفق معرفي رحب، ومستعداً للحوار..، إذاً فهذا فقيه مثقف. فليست الثقافة مباينة للفقاهة، كما تُصوّرها أدبياتنا العربيّة، بل والإسلاميّة المعاصرة، ولا الفقاهة مباينة للثقافة، بل يمكن الجمع بينهما بشكل أو بآخر.

المشكلة الأساس تكمن في أن العلاقة بين المثقف والفقيه ظلت علاقة إشكالية منذ فترات بعيدة. ولعلّه يمكن القول بأنّ إشكالية العلاقة بين المثقف والفقيه ترجع - في خلفيتها التاريخية - إلى إشكالية العلاقة بين الفقيه والفيلسوف في القرون الهجرية الأولى. فالأزمة التي عرفها المسلمون بين الفقهاء والفلاسفة، وبين المعتزلة وأهل الحديث، أو بين النزعة العقلية والنزعة النصية - إذا جاز التعبير -، هي شكل من أشكال الخلاف بين

المثقف والفقيه، لكن على الطريقة القديمة. وما فعله ابن رشد كان محاولة لحل إشكالية العلاقة بين المثقف والفقيه، لا أقل من وجهة نظره. وهكذا عندما جاء الملا صدرا الشيرازي أراد تحقيق الهدف نفسه، بجمعه بين الحقيقة والطريقة والشريعة، حتى لو لم تكن تسمية المثقف والفقيه متداولة في تلك العصور.

هذا كله يعني أن أزمة العلاقة القائمة بين المثقف والفقيه قد يمكن إرجاعها بأشكال مختلفة إلى القرون الغابرة. ولكن شكلها الجديد يعود إلى بضعة عقود من الزمن، عندما ظهرت ألوان التفكير الفلسفي والإنساني البعيد عن الدين، وبُنيت العلوم الإنسانية بناءً جديداً بطريقة لا تقوم على أسس دينية، فظهر مثقف يفكر في قضايا الإنسان، دون أن يكون مضطراً للرجوع إلى نص من كتاب أو سنة.

تطورات مشهد العلاقة المأزومة في المرحلة المتأخرة

الظاهرة الجديدة التي حصلت هي أن هذا المثقف أخذ شكلين نسميها: المثقف الخارج-ديني؛ والمثقف الداخل-ديني.

أما المثقف الخارج - ديني فهم بالدرجة الأولى المثقفون الماركسيون وغالبية الاشتراكيين، الذين عرفهم العالم الإسلامي في القرن العشرين. كانوا يفكرون وينتقدون ويحللون ويدرسون واقعهم - ومنذ البداية - بمعزل عن النص الديني. فهم لم يُتعبوا أنفسهم في الدخول في أعماق النص الديني؛ ليحاولوا منحه تفسيراً آخر، بل قالوا من البداية: نحن نقع خارج إطار هذه النصوص الدينية القديمة التي عندهم، ونفكر بطريقتنا الخاصة، ونعي الواقع والإنسان بطريقتنا الخاصة، ونتحرر بطريقتنا الخاصة، وننتقد بطريقتنا الخاصة، ونبدع وفق نظمنا الفكرية الخاصة. فمنذ البداية كانت هناك حالة تخارج بينهم وبين النص، بل بينهم وبين الدين.

هذا الأمر كان ظاهراً في الخمسينيات وإلى أواسط الثمانينيات، حيث كان الغالب على المثقف أنه خارج - ديني؛ نظراً لهيمنة المدارس الوضعية والماركسية والاشتراكية على حركة المثقف في عالمنا الإسلامي عموماً.

وقد كان أهم مثقف يواجهه السيد الشهيد الصدر هو هذا النوع من المثقف، أعني المثقف الخارج - ديني، الذي أتى بالماركسية والشيوعية والاشتراكية ومفاهيم الإلحاد بمعناه النظري والعملي. هذا النوع من المثقف هو الذي كان يواجهه السيد الصدر، وهذه

نقطةً جديرةً بالانتباه.

لكن الذي حصل أن تعقّدت الأمور أكثر ممّا نتصوّر عقب انهيار المعسكر الشرقي، فاندحرت الماركسية والاشتراكية والوضعية لصالح التيار الإسلامي، الذي بلغ أوجّه في الثمانينيات، ليمسك بزمام المعارضة اليسارية في العالم العربي والإسلامي، خلفاً لهذه التيارات. وهنا واجهت فلول الماركسيين والاشتراكيين والوضعيين والمنقّفين الخارج-دينيين، كما سمّيناهم، واقعاً صعباً، فلم يعد لديهم أيّ ركن حفيظ يلجأون إليه، فكيف سيقفون أمام المدّ الإسلامي الزاحف؟ هنا اختلفت قواعد اللعبة. فبدل أن يواجهوا المفاهيم الدينية من الخارج دخلوا في النصّ الديني نفسه، وبدأوا يعيدون فهمه بالطريقة التي تستطيع أن توصلهم لنفس الأهداف. وهذا مفترق طرق حسّاس لم يكن ظاهراً بقوة قبل ذلك. نعم، كانت هناك جماعات محدودة استخدمت هذا النهج؛ لأسباب مختلفة، وكان لها حضورها في إيران ومصر خاصة، لكنّها شهدت نمواً مطّرداً ومذهلاً بعد انهيار المعسكر الشرقي.

ويقول هؤلاء: نحن متديّنون - بالمعنى العام للكلمة -، ونؤمن بالقرآن، وقد انتهينا من المرحلة التي نريد أن نواجه فيها الكتاب والسنة من الخارج. لم نعد نريد إطلاق الرصاص على الكتاب والسنة، أو على الفكر الديني من الخارج. لا، نحن سنندمج وتنصهر داخل المنظومة الدينية، ونقول: لدينا تفسير آخر للقرآن يُنتج إسلاماً اشتراكياً، ويصبح معه أبو ذرّ الغفاري شيخ مشايخ الاشتراكيين. نحن لدينا تفسيرنا للقرآن والسنة نستطيع من خلاله الوصول إلى أكثر المفاهيم ليبراليةً وعلمانيةً.

هذا واقعٌ حصل. وهذا لا يبطل فهمهم الجديد للنصوص الدينية، ولا يثبت صحّته. نحن نوصّف المشهد فحسب. فكثيرون لم تكن لهم أيّة علاقة بالمفاهيم الدينية، لكنّهم بعد انهيار المعسكر الاشتراكي خاضوا غمار فهم النصّ الديني، وتحليل بُنيته الخطابية والكتابية. والغريب أنّ بعضهم صارت علاقته جيّدة بالسلطة رغم يساريته العتيقة. ولا نريد الدخول في أسماء هنا. وهذا لا يعني أنّ كل من لديه مثل هذه الأفكار هو اشتراكيّ أو ماركسيّ. وأرجو التنبّه لهذا الأمر جيّداً.

إذا كانت المواجهة من خارج النصّ فصارت الآن داخله. فبدل القول بأنّ القرآن باطل لا قيمة له، يمكن القول بأنّه مطلق التاريخيّة، بمعنى أنّه بمجيء عصر النهضة في أوروبا انتهى عصر القرآن.

من هنا ندرك أنّ المشهد الذي كان يواجهه السيد الصدر في تقديره هو في الغالب مشهد المثقف الخارج - ديني (الماركسي، الاشتراكي، و..); أمّا المشهد الذي بتنا نواجهه اليوم فهو مختلف تماماً. فقواعد اللعبة تغيرت، ويجب أن تتغير، لأن التوضع من جانب أطراف اللعبة يترك أثراً بالغاً عليها.

ويبدو لي أنّ بعضنا لم يَعدْ بعدُ أنّ قواعد اللعبة قد تغيرت، فظلّ مصرّاً على استخدام الأساليب التي كانت متبعةً مع الفريق الأول مرةً أخرى مع الثاني. وفي تقديره أنّ هذا خطأ ليس مجال الحديث عنه الآن. وكلّ ما يمكنني قوله: إنّ الحرب عندما تقع والعدوّ في خارج أرضك تختلف عنها - في طرقها وأساليبها - عندما يكون العدوّ داخلها وبين ظهرانيك وفي صفوف قوّاتك المسلّحة.

ولعلّ تشبيهاً بسيطاً لا نقصد منه الاتهام أو الظنة، يمكنه أن يساعدنا على فهم طبيعة التغير في قواعد اللعبة، فالرسول الأكرم ﷺ كان يميّز بين الكافرين والمنافقين، ورغم شدّة لحن الخطاب القرآني مع المنافقين فإنّ أدوات المواجهة وأسلوبها وطبيعة استيعاب الأحداث كان يترك أثراً كبيراً على نوعية الأداء النبوي مع المنافقين، بما جعل سياسته معهم تختلف عن سياسته مع الكفر والإلحاد.

ربما يساعدنا هذا التبسيط والتشبيه في فهم ضرورة التمييز بين المثقف الخارج - ديني والمثقف الداخل - ديني على مستوى كيفية التعاطي إذا اشتركا معاً في القنوات والأهداف والنتائج، فضلاً عما إذا اختلفا.

- يتبع -

هذا، وأثناء إعدادنا لهذا العدد من المجلة تلقينا ببالغ الحزن والأسى نبأ رحيل المفكر العلامة والفقيه المثقف السيّد محمد حسين فضل الله (تغمّده الله بواسع رحمته). وقد قامت أسرة تحرير مجلتي: «نصوص معاصرة»؛ و«الاجتهاد والتجديد»، بإرسال برقية تعزية إلى أسرة الفقيد الراحل. ونكتفي هنا بنقل نصّ البرقية، ونسأل الله لفقيدنا الكبير أن يحشره مع من يحبّ ويتولّى محمّد وآله الطاهرين.

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

الأسرة الفاضلة لسماحة العلامة المرجع المغفور له السيّد محمد حسين فضل الله (رضوان الله عليه).

نتقدّم منكم بأحرّ التعازي بوفاة الفقيد الكبير والعلامة المرجع السيّد محمد حسين فضل الله (رحمه الله تعالى)، ونسأل الله سبحانه وتعالى أن يتغمّده بواسع رحمته، ويسكنه الفسيح من جنّاته، وأن يعين قلوبنا على هذا المصاب الجلل، ويأخذ بأيدينا. نحن الذين تربّينا على فكره وثقافته وتحت منبره. كي نواصل دربه، ليظلّ معنا دوماً في قلوبنا وعقولنا ومشاعرنا ووجداننا.

إننا إذ نتقدّم بألوان العزاء نشعر بأننا خسرنا خسارة كبرى حين فقدنا أباً، ومفكراً، وعالمًا، وأنموذجاً رائعاً للمرجعية الدينية الرشيدة، الداعمة للجهاد والنضال والمقاومة، في زمن عمّ فيه الجهل والتخاذل والأحادية والتفوق الفكري والثقافي، وبدأت تنتشر فيه مظاهر الردّة والنكوص.

نعاهدك يا سيدي الكريم أن لا تتوقّف برحيلك مسيرة العقلانية الإسلامية المحدثّة.

فهناك أجيال تركتها مازالت مصمّمة على مسيرة الوعي والإصلاح والتجديد. وقد وطّنت نفسها لتحمل كل ألوان العناء والظلم والقهر، مقتدية بك، ومستلهمة من تجربة أهل البيت النبوي (عليه السلام) كل معاني التضحية والفداء.

اللهم ولا نشكو بثنا وحزننا إلّا إليك، اللهم فأعنا وكُن معنا؛ لتؤنسنا في عصر الوحدة والغربة، الذي يعيشه أحرار المعرفة والجهاد والمقاومة والفكر والوعي والبصيرة والرشاد.

رحم الله فقيدنا العزيز، ولا حرّمنا من أن تقرّ عيوننا بأسرته وإنجازاتهم الفكرية، وأعمالهم الخيرة الكريمة، إنّه قريب مجيب.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مركز البحوث المعاصرة

٥-٧-٢٠١٠م

فقه الستروالنظر

مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

من الواضح في الشريعة الإسلامية أنّ هناك مبدأً تشريعياً يحرمّ نظر الرجل إلى المرأة، وبالعكس، في الجملة. وقد تناول الفقهاء المسلمون هذا الموضوع، وذكروا آراء ونظريات متعدّدة، من حيث مساحة التحريم هنا وهناك في الناظر والمنظور. ومن جملة المسائل التي وقعت محلاً لبُحث العلماء في دائرة تحريم النظر ما طرحه السؤال التالي: هل أنّ حرمة النظر أو وجوب الستريختصّان بحال المباشرة، كما إذا كان ينظر إليها دون توسُّط شيء، بحيث يجوز النظر مع الواسطة - كالمرأة، أو انتقال الصورة عبر الأثير في التلفزيون، ونحو ذلك.. ولا يكون مشمولاً لأدلة حرمة النظر، أم أنّ حرمة النظر ووجوب الستريشملان النظر المباشر والنظر مع الواسطة معاً، فيحرم النظر في الحالين، ويجب الستر فيهما معاً؟

لقد باتت هذه المسألة اليوم أكثر أهميةً من الماضي. ففي الماضي كانت الواسطة لا تعدو المرأة، أو الماء الصافي..، أما اليوم فظهرت الصورة الفوتوغرافية على أشكالها، وظهر التصوير عبر الكاميرا بأنواعها، ليعرض ببثّ مباشر وغير مباشر في القنوات التلفزيونية، وعلى مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، وغير ذلك.

من هنا لابدّ من البحث في هذه المسألة؛ للنظر في المستندات التي تقف خلف الآراء المختلفة للفقهاء هنا.

وسوف نقسّم البحث إلى قسمين: **الأول**: في حكم النظر والستر مع الواسطة القريبة؛ **والثاني**: في حكمهما مع الواسطة البعيدة. ومن هنا سوف نحاول - بعون الله تعالى - دراسة الموضوع وفقاً لأصول الاجتهاد الإسلامي، ومن الله التوفيق. ونشير هنا إلى أنّ تقسيمنا للواسطة إلى قريبة وبعيدة تقسيمٌ عرقيّ أوّلِيّ بعض الشيء، حيث يرى العرف أنّ مثل: الصور الفوتوغرافية، والتلفزيون - ولو مع البثّ المباشر -، يمثل وسائط بعيدة غير متعارفة، بخلاف المرأة، والماء الصافي.

١ - الستر والنظر مع الواسطة القريبة

من الواضح أنّ النظر إلى جسد المرأة - وكلّ جسد يحرم النظر إليه - بتوسّط الثياب الرقيقة، أو بوضع الناظر نظائر طبية أو غير طبية، أو من وراء الزجاج، أو من خلال آلة، مثل: المنظار و...، حرام؛ وذلك لصدق عنوان النظر إلى جسد هذه المرأة المنظورة عرفاً بشكل واضح لا لبس فيه. كما يجب على المنظور التستر في هذه الحال. والعمومات والمطلقات والمقاصد في أدلة الستر والنظر تشمل هذه الحال أيضاً، ولا تحوي قصوراً من هذه الناحية.

لكن وقع الكلام في الواسطة القريبة، كالنظر من خلال المرأة أو الماء الصافي أو ما أشبه ذلك.

والذي يبدو من الفقهاء المحشّين على «العروة الوثقى» - كظاهر عبارة «العروة» نفسها - هو القول بحرمة النظر إلى العورة في هذه الحال.

كما يبدو منهم أنّ الاضطرار إلى النظر إلى العورة يجيز النظر إليها، لكن لو كان يمكن رفع الاضطرار بالنظر إلى المرأة فالأحوط - وجوباً - الاكتفاء بها^(١). وهذا يعني أنّ هناك تمييزاً ما بين المرأة والمباشرة، وكأنّ الحرمة في المرأة درجة ثانية بالنسبة إلى النظر إلى العورة بالمباشرة.

لكن الذي يبدو من بعض الفقهاء - كالمحقق النراقي - أنّ النظر في المرأة ونحوها جائز بلا شهوة ولا ريبة. وقد استدللّ على ذلك بانصراف الأدلة إلى النظر الشائع والمتعارف، وبعدم إحراز كون المنظور هو المرأة أو الرجل؛ لجواز كون الرؤية في المرأة والماء الصافي

● **فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)**

بالانطباع^(٣).

ومع هذا التردد بين كون المنظور هو العين أو الصورة لا يمكن التمسك بالأدلة؛ لكونه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو ممنوع^(٣)، بل يمكن الجزم بأن المنظور هو الصورة لا العين، فلا يكون المورد مورداً للأدلة^(٤). ولعلّه لذلك احتاط بعضهم وجوباً فيهما في مقام الإفتاء^(٥).

وقد اعتبر السيد الخوئي أنّ النظر عبر المرأة تبنى حرمة على نظرية خروج الشعاع من العين؛ إذ بذلك يصطدم الشعاع بالمرأة ليصل إلى الجسد المنظور، فيتحقق النظر، أما لو بُني في العلوم الطبية على نظرية الانطباع والانعكاس فإنّ القول بالحرمة يكون مشكلاً؛ لأنّ المفروض أنّ صورة العورة أو الجسد هي التي تنتقل من المرأة، والناظر إنما يرى الصورة، ولا يرى الجسد، والأدلة تحرم النظر إلى الجسد، ولا تشمل النظر إلى صورة الجسد^(٦).

ويمكن التعليق هنا:

أولاً: إنّ الثابت علمياً اليوم أنّ النظر يكون بالانعكاس في العين، لا بخروج الشعاع، فلا داعي لأن يعلّق السيّد الخوئي الأمر ويردّه بعد وضوح الموقف العلمي فيه. لكن لو أريد الاستمرار خلف نظرية الانطباع للزم القول بسقوط حرمة النظر كلياً؛ لأنّ الدراسات الطبية والفيزيولوجية تؤكد أنّ النظر المباشر نفسه إنما يعبر عن حمل الضوء للصورة لعكسها في شبكية العين، فالعين لا تتصل بالجسد، وإنما ترى - بالدقّة العلمية - صورته، فأيّ فرق بين المرأة والمباشرة حينئذٍ إذا أريد البناء على نظرية الانعكاس والانطباع؟! ومجرد حصول الصورة في الصورة لا يغيّر شيئاً في طبيعة الدليل الذي ذكره هنا.

من هنا يفترض تحييد هذه المفاهيم العلمية الدقيقة، والعودة إلى العرف، الذي هو المحكّم في أمثال هذه الموارد. وهؤلاء لا يفرّقون بين النظر إلى الشيء من خلال المرأة أو بدونها. ولهذا يقول العرف: لقد رأيتُ جسد هذه المرأة، عندما يكون قد رآها في المرأة، ويقول: لقد نظرت إلى شعرها، عندما يكون ذلك في الماء الصافي.

وهذا كلّه يعني شمول الإطلاقات والعمومات للمقام بمعونة الصدق العري، وإلا فهل يلتزم بجواز كشف المرأة جسدها أمام الناظر في المرأة؟ ولو كان ذلك جائزاً فلماذا

أجازت النصوص النظر إلى من يريد التزويج بها دون تقييد بالمرأة، مع أنه كان يمكن رفع أغلب موارد هذا الأمر بالنظر في المرأة، وهي متوفرة، وليست نادرة الوجود؟!

وهذا كله يكشف عن أن مثل المرأة ليست سوى طريق محض لرؤية الجسم، فلا يصدق سوى رؤية الجسد الآخر حينئذٍ. ولهذا كله لو نظر شخص إلى زوجة آخر من خلال المرأة، ثم قال بأنني لم أرها وإنما رأيت صورتها، لسخر منه العرف كما هو واضح.

ثانياً: إن الانصراف الذي ادّعاه المحقق النراقي غير واضح؛ فإنه انصراف ناشئ عن كثرة الوجود؛ لقلّة تحقق النظر بالمرأة قياساً بغيرها. وهذا النوع من الانصراف لا يوجب لوحده - كما ثبت في علم الأصول - صرف اللفظ عن ظاهره.

هذا، إذا سلمنا بوجود انصراف في ذهن العرف، مع أنه لا يحرز وجوده، فإنه لو أرجع السؤال إلى العرف بأنك هل تفهم من دليل حرمة النظر ما يشمل النظر في المرأة لأقر بذلك حتماً، ولم يستبعد الشمول إطلاقاً. وليس من الضروري في الفهم العرفي حضور تمام أفراد العنوان تفصيلاً في ذهن العرفي.

والذي أعاق الوعي العرفي هو هذا التدقيق الفلسفي الدقي في المفاهيم، والذي طبّقه هنا. لهذا نطلب توجيه السؤال إلى العرف العام مباشرة، وليس إلى الذهن الفقهي، الذي أثرت فيه - من حيث لا يشعر - هذه التفكيكات التي طرحها المحقق النراقي وغيره.

ثالثاً: إن ما ذكره السيد محسن الحكيم من الإشكال في الماء الصافي من جهة عدم تمامية حكايته، بعكس المرأة^(٧)، لا يبدو واضحاً أيضاً؛ إذ لا يؤخذ في حرمة النظر وضوح الرؤية، وإلا لجاز النظر في النظارات القديمة الخربة التي يبدو منها الأمر مشوشاً، أو لجاز لضعيف البصر ومشوش الرؤية النظر إلى جسد المرأة على أساس عدم وضوح الرؤية. فالمهم صرف النظر إلى الشيء، لا وضوح رؤيته أو عدم وضوح الرؤية.

نعم، قد يقصد السيد الحكيم العجز في الحكاية، لا بمعنى عدم وضوح الرؤية، بل بمعنى القصور في صدق حكاية الماء الصافي عن الجسد المنظور، كمن ينظر من بعيد جداً إلى جسد المرأة.

وهذا أيضاً غير واضح، ولا سيما مع ركود الماء وشدّة صفائه. والمرجع في ذلك هو العرف.

● **فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)**

رابعاً: إنّ ما ذكره السيد الخوئي وغيره من بناء القول بالحرمة في النظر هنا - غير نظرية خروج الشعاع من العين - على وجود ارتكاز على عدم الفرق بين النظر إلى العورة وصورتها؛ فإنّ هذا الارتكاز يجبر عدم دلالة الأدلة على تحريم النظر إلى الصورة^(٨)، يحتاج إلى تأمل؛ فإنّ وجود ارتكاز متشرعي على مساواة النظر إلى الصورة للنظر إلى الجسم نفسه في أحكام الستر والنظر وإن لم يكن بعيداً، مع أننا لا نستطيع الجزم بمدياته، إلا أنّ السؤال عن سبب وجود هذا الارتكاز، والحال أنّ نصوص الكتاب والسنة لا إشارة فيها إلى هذا الموضوع؟

ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أنّه من الممكن أن يكون سبب هذا الارتكاز هو فهم العرف أو المتشرعة للنصوص نفسها بدلالاتها وبروحها ومضمونها، فإنّهم فهموا منها الحيلولة دون النظر إلى صورة العورة، فإنّ النظر لا يحظى سوى بالصورة، ولا فرق في الصورة^(٩) بين أن يكون أصلها قائماً أو تكون هي قائمة بنفسها فوتوغرافياً إن صحّ التعبير. إنّ عدم تفريق الارتكاز بين الحالتين مردّه إلى عدم تفريق العرف بينهما في ما فهمه من الأدلة، وفي فهمه لعنوان النظر والستر والرؤية والإبصار و... لا إلى عنوان آخر جاء في عرض الأدلة ليكشف عن موقف إضافي من صاحب الشرع بإرفاق الصورة بحكم الأصل، فلا يصحّ الوقوف في فهم النص عند دلالات الألفاظ حرفياً.

خامساً: ذكر بعض الفقهاء أنّ ادّعاء كون النظر إلى الصورة في المرأة يصدق عليه أنه نظر إلى ذي الصورة عرفاً ادّعاء عهدته على مدّعيه. نعم، يمكن الصدق مسامحةً، لكنّ التسامح العرفي في الإطلاق لا أثر له^(١٠).

وهذا الكلام غير واضح على مستوى إطلاق الصغرى والكبرى. فنحن نسلم بأنّ النظر إلى بعض الصور لا يصدق عليه النظر إلى ذي الصورة، كما في صورة فوتوغرافية لشخص توفي قبل مائة عام، حيث لا يقال هنا بأنه حصل نظر أو رؤية لصاحب الصورة نفسه، وهو ميت في قبره، إلا أنّه في مثل المرأة أو الماء الصافي أو حالات البثّ المباشر في التلفزيون يصدق أنّ المنظور إليه هو ذاك الشخص، غايته أنّ ذلك مع الواسطة، فإطلاق القول بأنّ النظر إلى الصورة ليس نظراً إلى ذي الصورة عرفاً، وأنّ دعوى التساوي عرفاً عهدتها على مدّعيها، غير واضح، وليلق الأمر إلى العرف المجرد عن البحث الفقهي الدقيق، وليلاحظ ذلك من خلال ما قلناه، فهل يقبلون الاعتذار عن النظر في المرأة إلى

النساء بأنه لا ينظر إليهن؟!

أما في جانب الكبرى فإن إطلاقه دعوى أن لا أثر لتسامح العرف في الإطلاق غير صحيح؛ لأن المرجع في فهم النصوص هو العرف. وعندما يلقي المعصوم النص على العرف فعليه أن يلاحظ طريقة فهم العرف للنصوص. فإذا كان العرف يفهم من تحريم النظر إلى جسد المرأة تحريم النظر إلى الصور، ولو بارتكاز عدم الفرق، ويرى أن هذا مشمول لذلك، فإن هذا معناه أن المتكلم أراد هذا الشمول، ولو لم يردده لبيّن؛ لعلمه بطريقة العرف في الفهم، سواء سمينا ذلك تسامحاً من طرف العرف أم لم نسمه. نعم، لو كان الكلام يعني عند العرف معنى ما، لكن العرف يقوم بتوسعة المصداق من باب ادّعاء عدم الفرق، لا من باب إقراره بفهم هذه التوسعة من الكلام نفسه، لتكون مراداً جدياً للمتكلّم، فهنا لا يلزم المتكلم بادّعاء العرف، ولا يكون لادّعاء قيمة.

سادساً: حاول بعض الفقهاء تأييد التفريق بين النظر إلى الجسد والنظر في المرأة والماء الصافي ببعض الروايات الخاصة الواردة في باب الخنثى، وهي:

أ. رواية موسى بن محمد: أن يحيى بن أكثم سأله - أي أبا الحسن الثالث - في المسائل التي سأله عنها: وأخبرني عن الخنثى وقول أمير المؤمنين فيه: يورث الخنثى من المبال، من ينظر إليه إذا بال، وشهادة الجار إلى نفسه لا تقبل؟ مع أنه عسى أن تكون امرأة وقد نظر إليها الرجال، أو عسى أن يكون رجلاً وقد نظر إليه النساء، وهذا ممّا لا يحلّ. فأجاب أبو الحسن الثالث عليه السلام: «أما قول علي عليه السلام في الخنثى أنه يورث من المبال فهو كما قال، وينظر قوم عدول يأخذ كلّ واحد منهم امرأة، وتقوم الخنثى خلفهم عريانة، فينظرون في المرايا، فيرون شبحاً، فيحكمون عليه»^(١١).

ب. خبر الشيخ المفيد، قال: روى بعض أهل النقل أنه لما ادّعى الشخص ما ادّعه من الفرجين أمر أمير المؤمنين عليه السلام عدلين من المسلمين أن يحضرا بيتاً خالياً، وأمر بنصب مرأتين: إحداهما مقابلة لفرج الشخص؛ والأخرى مقابلة للمرأة الأخرى، وأمر الشخص بالكشف عن عورته في مقابلة المرأة، حيث لا يراه العدلان، وأمر العدلين بالنظر في المرأة المقابلة لهما، فلما تحقّق العدلان صحّة ما ادّعه الشخص من الفرجين اعتبر حاله بعدّ أضلاعه، فلماً ألحقه بالرجال أهمل قوله في ادّعاء الحمل وألغاه ولم يعمل به، وجعل حمل

● **فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)**

الجارية منه، وألحقه به^(١٢).

فإنّ هاتين الروایتين تدلان على أنّ النظر في المرأة مغاير للنظر المباشر في الحكم، وإلا لتمّ النظر مباشرة بلا حاجة إلى توسّط المرأة^(١٣).

وقد حاول بعض المعاصرين الردّ على هذا الاستدلال بهاتين الروایتين بأنّه لا مانع من أن يكون النظر إلى العورة في المرأة حراماً حرمةً أخفّ من حرمة النظر إليها بالمباشرة، فلا تدلّ الروایتان على الترخيص حينئذٍ^(١٤).

وكلامه صحيح في الرواية الثانية، لكنّ ظاهر سؤال يحيى بن أكثم في الرواية الأولى يعطي أنّه يعتدّ بالحرمة، وجواب الإمام له باستخدام المرأة لا يمكن أن يكون جواباً إلا بفرض مركزية الرخصة في المرأة حتى في ذهن يحيى بن أكثم، وإلا لا يكون جواب الإمام ردّاً على إشكال ابن أكثم حينئذٍ.

من هنا يُضاف لإسقاط الاعتماد على هذه الروايات ضعفها السندي؛ فإنّ الخبر الأول ضعيف السند بمحمد بن سعيد الأذربيجاني^(١٥)، وموسى بن محمد^(١٦) (بعد عدم الأخذ فيهما بنظرية توثيق كلّ من ورد في «تفسير القمي»)، والحسن (الحسين) بن علي بن كيسان^(١٧)؛ وأما الخبر الثاني ففي غاية الإرسال.

ومن خلال ما تقدّم وسيأتي يظهر أنّ النظر إلى ما يحرم النظر إليه من خلال الوسائط القريبة، ولو مثل: المرأة، والماء الصافي، حرام؛ لكونه مشمولاً للأدلة الواردة في الستر والنظر. ولذلك يحرم الكشف أيضاً. ومنه يظهر أنّ ما جاء في كتاب «المنتزع المختار»^(١٨) - في الفقه الزيدي - من جواز النظر عبر المرأة ولو لشهوة غير صحيح.

٢ - الستر والنظر مع الوسطة البعيدة

ونقصد بالوسطة البعيدة ما كان مثل رؤية المشاهد الثابتة أو المتحرّكة في التلفزيون ببثّ مباشر أو غير مباشر، والسينما، وما كان على أشرطة الفيديو، أو الأقراص المدمجة، وفي أجهزة الحاسوب (الكمبيوتر)، أو على شاشات الأجهزة الخلوية، ونحوها، أو عبر الصور الفوتوغرافية بأنواعها المختلفة، وما شابه ذلك. ولم تبحث هذه المسألة فقهيّاً من قبل؛ نظراً لعدم الابتلاء بها. وحتى في الفترة

المتأخّرة غلب عليها طابع الإفتاء بدل وجود دراسات بحثية مستقلة في هذا الإطار. لكن بإمكان الباحث الحصول على وجهة نظرهم من تحليل ما ذكره في قضية المرأة والماء الصافي، فإنّ الحكم بالجواز يفترض أن يكون منشؤه القصور في أدلة التحريم؛ لعدم شمولها للنظر إلى صورة الشيء، كما لا مجال لإحراز المناط ووحده، كما صرح بذلك كلّ بعضهم^(١٩).

فقد تحدّثت بعض فتاوى الفقهاء عن جواز النظر - بلا شهوة وريبة - إلى الصورة الفوتوغرافية، وشاشات السينما، والتلفزة^(٢٠).

وذهب السيد محمد سعيد الحكيم لدى حديثه عن النظر إلى عورة الغير إلى أنّ النظر عبر الوساطة التي تعكس الحجم حرام، أما النظر إلى الصور الفوتوغرافية فيجوز، وكذلك الصور التي تكون ثابتة لا تتحرّك^(٢١). وكأنّ الجامدة عنده أوضح في الجواز.

واختار بعض الفقهاء - كالسيد الخوئي - التفصيل في النظر إلى الصورة الفوتوغرافية بين أن يكون الناظر عارفاً بالمرأة المنظورة فلا يجوز، وأن لا يعرفها فيجوز بلا شهوة ولا ريبة^(٢٢).

وذهب فريق رابع إلى القول بالتفصيل في النظر إلى مثل التلفزيون بين حالتي: البثّ المباشر، فلا يجوز؛ والبث غير المباشر، فيجوز النظر، مع عدم الشهوة والريبة^(٢٣). ويظهر أنّ المدرك في هذا الحكم هو صدق النظر إلى الشيء في البثّ المباشر، غايته بتوسّط وسائط، بخلاف غير المباشر، حيث لا يقال بأنني أنظر إليه الآن، ولا سيما مع وفاته، فيشكل شمول الأدلة له.

نعم، ذهب السيد صادق الشيرازي إلى القول بحرمة النظر مطلقاً في تمام هذه الصور والحالات^(٢٤).

والذي يمكن التعليق عليه هنا ما يلي:

أولاً: هل أسست النصوص الشرعية الواردة في باب الستر والنظر لحرمة النظر

للصورة أم للعين؟ وهل كان منظورها صورة الشيء أم عينه؟

يبدو في كلمات العلماء مفروغية أخذ العين في الأدلة، وأنّ الصورة خارجة.

● **فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)**

لكن قد يقال في مقابل ذلك: إنَّ تحريم كشف العين إنما هو لحرمة تمكين الآخر من أخذ صورة لها في ذهنه وعقله، وإنَّ إشكالية باب الستر والنظر والقلق الذي يحمله الشارع في هذا الإطار هو هذا الأمر، لا العين، على خلاف باب اللمس. وهذا أمر يفهمه العرف أيضاً؛ فإنَّ اللمس له علاقة بعين الجسد، ولا يتصور عرفاً من دونه، أما النظر فإنَّ العناصر المحظورة فيه هي حصول الناظر على صورة الجسد؛ فإنه لن يحظى بأكثر من هذا، وهنا لا يفرق العرف في هذا الأمر بين معرفة الجسد من خلال الصورة المباشرة ومعرفته بغيرها؛ فإنَّ الكل واحد. ألا ترى أنَّ المرأة لو نظر إلى صورتها تأدَّت وانزعجت كما لو نظر إلى جسدها، ولاسيما مع كون الصورة متحرّكة. إنَّ هذا يعني عدم تفريق العرف في باب النظر بين الصورة وذو الصورة.

ولعلَّ هذا هو مراد السيد الخوئي من ارتكاز عدم الفرق، عندما نجعل صاحب هذا الارتكاز هو العرف العام، لا الذوق التشريعي بالمعنى الخاص، والذي قد يتصل بملاحظات الحكم وخصوصياته أحياناً.

وقد يمكن الاستدلال على ذلك أيضاً بمراجعة النصوص الأصلية التي لا نرى

وجود قيد العين فيها، حتى نتذبذب بين العين والصورة:

١ - قال تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾ * وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...﴾ (النور: ٣٠ - ٣١).

فإنَّ ظاهر هذه الآية لزوم غضّ البصر - بصرف النظر عن بعض التفاسير التي تخصّ ذلك بمثل الشهوة والفتنة - دون بيان المتعلّق، ولا يقال لشخص: إنه غضّ بصره عن فلانة إذا نظر إلى صورها، أو مقاطع متحرّكة من صورها، سواءً بيثّ مباشر أم غيره، متحرّكة كانت الصورة أم غير متحرّكة. مع أنَّ خصوصية التركيز الواردة في الآية شاملة للموردين أيضاً؛ فإنَّ حجم التلوّث من خلال الصور ونحوها قد يزيد أضعافاً على غيره، والصورة قد يمكنه التأمّل فيها وتكرار النظر بما لا يتسنّى له إلى الجسد عينه.

إضافةً إلى ذلك هل يصدق على المرأة عرفاً أنها لم تُبدِ زينتها عندما تستر عين الجسد، لكنها تصوّره بصور متحرّكة وغيرها وتعرضه بين الناس أو تعطيه لشخص

ينظر إليها عريانة أو شبه عريانة أو مكشوفة الرقبة أو الرأس؟!

٢ - قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْجَاهِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾ (المؤمنون: ٥ - ٦، المعارج: ٢٩ - ٣٠).

فإنه لا يصدق حفظ الفرج - بناءً على شمول الآية لمثل باب الستر والنظر - على تقدير كشفه بالصور والأفلام، ولا يفهم العرف أن هذا الشخص حافظاً لفرجه، فتكون الآية ملزمة بالستر ولو عبر هذه الوسائط. وإذا بُني على وجود ملازمة عرفية بين ما يجب حفظه من طرف الذات وما يحرم النظر إليه من طرف الغير كانت الآية مفيدة للحرمة مطلقاً أيضاً.

أما السنّة الشريفة فالكثير من الروايات لا يبيّن متعلّق النظر وأنه جسد الإنسان. ولو أخذنا على سبيل المثال: معتبرة الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «النظرة بعد النظرة تزرع في القلب الشهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة»^(٢٥). فإنّ العرف يفهم هنا حرمة النظر؛ لإفضائه إلى الانحراف ولو بعد حين. وما أخذته الرواية كما ينطبق على الجسد ينطبق كذلك على الصور.

بل إنّ رواية النظرة تلو النظرة، أو لك الأولى دون الثانية، غالبها لا تقييد فيه بجسد المرأة أو شعرها فلتراجع، وإنّ كانت ضعيفة السند، والانصراف سببه كثرة الوجود، كما قلنا سابقاً.

ومن ذلك خبر محمد بن سنان - بناءً على قول من يصحّح رواياته - في ما كتبه الإمام الرضا له في جواب مسأله: «وحرّم النظر إلى شعور النساء...؛ لما فيه من تهيج الشهوة»^(٢٦). وعليه فلا قصور في الأدلّة عن الشمول لمثل النظر إلى الصورة المتحرّكة وغيرها ببثّ مباشر وغيره.

ثانياً: إذا تمّ الاستناد إلى ما بحثناه في دراسة أخرى حول لمس الرجل المرأة، من أنّ مراجعة باب الستر والنظر تفضي إلى الاقتناع - كما ذهب إليه الشيخ منتظري^(٢٧) - بأنّ جوّ الأدلّة كلّها هو تحريم النظر إلى المرأة ضمن عنصرين وملاكين، يستقلّ كل واحدٍ منهما بالحكم:

الأول: **العنصر الأخلاقي (الجانب الجنسي)**، فلا يجوز النظر مع شهوة، أو بحيث

● **فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)**

يخشى فيه من الفساد الأخلاقي.

الثاني: العنصر الإنساني الحقوقي (جانب الاحترام والتقدير)، بحيث يراد من

تحريم النظر احترام أسرار المرأة وخصوصيتها في جسدها.

وإذا ثبتت هذه النظرية، التي ترجع إلى مناهل الحكم انطلاقاً من رصد شامل لباب الستر والنظر - رغم أنه رفضها بعضهم^(٢٨) -، فلا فرق فيها أيضاً بين الصورة وغيرها،

ويجوز النظر إلى الصورة، كما إلى الجسد، عندما لا يحصل أحد هذين الأمرين.

نعم، وفقاً لهذا الرأي يجوز النظر عبر الوسائط البعيدة مطلقاً، في كل مورد غير شهوي، ولا يلزم منه الفتنة، ولا يناهز احترام المرأة، أما إذا كان شهوياً، أو منافياً لاحترام المرأة، فلا يجوز، لكن هذا ليس لأجل التمييز بين الصورة وذات الصورة، بل لأن أصل الحكم - ولو في ذات الصورة - مقيّد بقيدين.

ثالثاً: يمكن العودة إلى ما ذكره السيد الخوئي في الواسطة القريبة، كالمرأة، من وجود ارتكاز بعدم الفرق بين الصورة وذات الصورة؛ إذ على هذا الارتكاز يمكن الحكم بحرمة النظر إلى الصورة كحرمة النظر إلى ذاتها. وهذا الارتكاز إما راجع إلى ما قلناه سابقاً في التعليق الأول، فيكون العرف هو مرجعيته، أو إلى هذه النظرية الأخيرة التي ترجع إلى تحديد ملاكات باب الستر والنظر، فيكون مآله إلى ارتكاز متشعري منطلق من فهم - ولو نسبي - للملاكات والخصوصيات الراجعة إلى الأحكام.

ونتيجة البحث أنّ التعامل مع الصورة في مسألتها النظر والستر - دون اللمس - حكمه حكم التعامل مع ذات الصورة تماماً، بلا فرق بين الصور المتحركة والثابتة، وبين البث المباشر وغير المباشر.

النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر لصاحب الصورة

قلنا بأنّ بعض الفقهاء ذهب إلى تجويز النظر إلى الصورة مع عدم معرفة الناظر للمرأة التي في الصورة، ويجوز للمرأة إيصال أفلام الفيديو أو الكاميرا إليه لتظهير صور فوتوغرافية وغيرها لها.

والمستند في ذلك قد يكون وجود الواسطة البعيدة، وقد يكون أمراً آخر:

أ. أما إذا كان المدرك هو أصل وجود الواسطة فالمفترض عدم التمييز بين المعرفة

وعدمها؛ لفرض أنّ العنصر المجوّز هو الواسطة. وهي موجودة في الحالين معاً، فلا معنى للتفصيل بين المعرفة وعدمها.

ب. وأما إذا كان المدرك أمراً آخر، فقد يقال:

أولاً: إنّ هناك انصرافاً في أدلة الستروالنظر عن مثل الصورة التي لا يعرف الناظر إليها صاحبها أصلاً، ولاسيما مع عدم إمكان المعرفة عرفاً، ومعه لا يكون المورد مشمولاً للحكم بالحرمة.

ويجاب بأنّ سبب هذا الانصراف - لو تمّ - عدم وجود مثل الصور ونحوها في عصر نزول الآيات وصدور الأحاديث، ومثله لا يقف مانعاً أمام الاستناد إلى إطلاق الأدلة. ولهذا نحن ندعي وضوح شمول الأدلة للمورد، فإنّ الأمر بستر العورة لا يمثل عندما يكشف الإنسان عورته في صورة أو فيلم متحرّك ويسلمه لشخص لا يعرفه. ولم نجد في أيّ نصّ من النصوص المعتبرة أيّ قيد يتصل بمعرفة الناظر أو المنظور، بل على العكس من ذلك فإنّ مورد بعض الأدلة قريب من المرأة غير المعروفة، ولم يسأل المعصوم الرواة عندما كانوا يستفهمون منه عن أحكام النظر عن مدى معرفتهم للمرأة المنظورة، فلو كان هناك تفصيل لما صحّ منه إطلاق الجواب. فعدم الاستفصال شاهد على عدم الفرق في الحكم بين الموردين.

من هنا لا نعتقد بوجود انصراف أساساً، فضلاً عن صيرورته مانعاً عن انعقاد الإطلاق. ولو صحّ الانصراف لجاز النظر المباشري إلى المرأة التي لا يعرفها، كما لو سترت وجهها وكشفت ساقها أو يديها!! وهو ما لا يقول به أحدٌ في ما نعلم.

ثانياً: إنّ المستفاد من أدلة الستروالنظر أنّ الحكم كان على أساس عنصرَي: الشهوة؛ والاحترام. ومن الواضح أنّ النظر إلى مثل صورة امرأة لا يعرفها أساساً ليس فيه أيّة منافاة للمقصد من الحكم، ومعه فيحكم بالجواز لذلك.

ووفقاً لصحّة هذا الرأي، الذي ذهب إليه الشيخ منتظري، لا يبعد القول بصحّة التفصيل في الجملة، إذا تمّ الالتزام عرفاً بعدم إمكان المعرفة في المنظور القريب، بحيث لا تكون هذه المرأة ممّن تقع في حيّز إمكان معرفتها من قبل الناظر، ولاسيما مع تعدّده. كما لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار نوعية الصورة الملتقطة للمنظورة، فإنّ ذلك يساهم عرفاً

● **فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)**

في العنصرين المذكورين. فالقول بالجواز مطلقاً في حال عدم المعروفة غير سليم، ولو وفقاً لهذا الرأي، بل لابد من التفصيل في التفصيل.

نتيجة البحث

الذي يظهر بمراجعة الأدلة في موضوعي الستر والنظر في الشريعة الإسلامية أنّ الحالة والمورد الذي تحكم الشريعة فيه بحرمة الكشف أو حرمة النظر لا تميّز فيه بين المباشرة وبين حالة وجود الوسطة القريبة جداً، كالنظارات، أو المنظار؛ والمتوسطة القرب، كالمرآة، أو الماء الصافي؛ أو البعيدة، كالصور الفوتوغرافية، أو الأفلام، بلا فرق في ذلك بين البث المباشر وغير المباشر، وبين الصور المتحركة والثابتة، وبين معرفة الناظر للمنظور وعدمه، على تفصيل وفق بعض النظريات. ولا أقلّ من استدعاء ذلك الاحتياط الوجوبي في مقام إبداء الرأي لمن يتصدّى للإفتاء، بناءً على ثقافة الاحتياط الوجوبي. والله العالم.

الهوامش

- (١) انظر: البيهقي، العروة الوثقى ١: ٣٢١، ٣٢٥؛ ومنطري، الأحكام الشرعية: ٤٦٨.
- (٢) النراقي: مستند الشيعة ١٦: ٦٠.
- (٣) تقي القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٧٩ - ٢٨٠، وقد خرج بالجواز مع احتياط وجوبي.
- (٤) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.
- (٥) انظر: محمد الروحاني، منهاج الصالحين ١: ٥٠.
- (٦) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤.
- (٧) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ٥: ٢٥٠.
- (٨) التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) ٣: ٣٦٤ - ٣٦٥؛ ومصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.
- (٩) لعلّ ما ذكرناه، من أنّ المرثي واحد هو الصورة، هو مراد السيد الروحاني ممّا قاله بأنّ المرثي في الحالتين هو الموجود الخارجي، لا مثاله، لكن بطريقة عكسية، فانظر له: فقه الصادق ١: ١٧٠.
- (١٠) القمي، مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨٠؛ ومحمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥٠.

- (١١) الكليني، الكافي ٧: ١٥٩؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ٣٥٥ - ٣٥٦.
- (١٢) المفيد، الإرشاد ١: ٢١٤؛ ومناقب آل أبي طالب ٢: ١٩٧.
- (١٣) انظر: مباني منهاج الصالحين ١: ٢٨٠ - ٢٨١.
- (١٤) راجع: الروحاني، فقه الصادق ١: ١٧٠.
- (١٥) انظر حوله: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٧: ١١٦ - ١١٧، رقم: ١٠٨٥٠، و١٧: ١١٨، رقم: ١٠٨٥٤.
- (١٦) انظر: المصدر نفسه ٢٠: ٨٠ - ٨٢، رقم: ١٢٨٦٨، ١٢٨٦٩.
- (١٧) انظر: المصدر نفسه ٦: ٥٨، رقم: ٢٩٩٣، و٧: ٥٢، رقم: ٣٥٤٥؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٣: ٩.
- (١٨) المنتزع المختار ٢: ٢٠٦ - ٢٠٧.
- (١٩) محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥١.
- (٢٠) انظر: محمد حسين فضل الله، المسائل الفقهية ١: ٢٤٥، ٢٤٦.
- (٢١) مصباح المنهاج (الطهارة) ٢: ٥١.
- (٢٢) صراط النجاة ٣: ٢٥٧؛ واستحسن الاحتياط السيد الكلبايكاني في مجمع المسائل ٢: ٢١٣. وظاهر بعض كلماته أن الاحتياط وجوبي، فانظر: المصدر نفسه: ٢١٢ - ٢١٣؛ كما ذكر هذا التفصيل محتاطاً السيد السيستاني في منهاج الصالحين ٢: ١٤ - ١٥.
- (٢٣) علي الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات ٢: ٤٠، ٤٣؛ وقد يظهر من الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، استفتاءات جديد: ٣٥٣.
- (٢٤) انظر: صادق الشيرازي، ١٠٠٠ مسألة في بلاد الغرب: ٣١٥؛ ولعلّه مختار الشيخ محمد مهدي الأصفى، حيث عقد بحثاً حول «حكم الأدوار النسائية والمختلطة في الأفلام السينمائية والتلفزيون والمسرح»، في مجلة فقه أهل البيت، العدد ١١ - ١٢، لعام ١٩٩٩م، ورغم تعرّضه للستر والنظر مفصلاً هناك، لكنّه لم يشر إطلاقاً إلى هذا البحث الذي عقدناه، وأنما أطلق الحكم، فقد يفهم منه تأييد عدم الفرق بين الحالات المذكورة.
- (٢٥) الصدوق، كتاب من لا يحضره الفقيه ٤: ١٨.
- (٢٦) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٥٦٥.
- (٢٧) انظر: ديدگاه ها: ٥٧١.
- (٢٨) انظر: محمد سعيد الحكيم، مصباح المنهاج ٢: ٥٠، حيث رفض تسرية الحكم بوحدة المناط.

الحجاب ومصافحة المرأة

فتوى واحدة وقراءات عديدة

. القسم الثاني .

الشيخ أحمد عابدين^(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

الستر والنظر واكتشاف الملاك

لو أغمضنا الطرف عن جميع البحوث المتقدمة، وفرضنا جدلاً صحة ما قاله السيد هاشمي نيا، أي أنّ وجوب الحجاب على المرأة وحرمة النظر إليها ولمسها ومصافحتها من الأحكام الثابتة في الإسلام بالقطع واليقين، فإننا نقول: إن نقده للشيخ منتظري لا يخلو من إشكال؛ لأنه في هذه الصورة حصر تغيير رأيه في مثل هذا الحكم بطريقتين، وإليك عبارته:

«**الطريق الأول:** كشف الملاك وعلة حرمة اللمس والنظر إلى الأجنبية، ثم الحكم بعدم الحرمة في مورد عدم وجود العلة.

الطريق الثاني: قياس مصافحة الأجنبية على موارد الاستثناء المنصوص في باب النظر إلى الأجنبية.

تويّه: لا شك أنه إذ أدركنا العلة المستقلة للحكم الشرعي بوضوح فإن الحكم يترتب على كل موضوع نحرز فيه توفر تلك العلة. ولذلك ذهب علماء الشيعة إلى حجية القياس إذا كان منصوص العلة...، إلا أن الإشكال هو أننا لا نمتلك القدرة على تشخيص ومعرفة ملاكات الأحكام الشرعية إلا فيما ندر. وطريقتنا في الغالب للوصول إلى ذلك

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

منحصرة بالنصوص الشرعية».

إن المراد من عبارة «إلا فيما ندر» غير واضح، فهل المراد منها هو المستقلات العقلية، مثل: قبح الظلم، وحسن العدل، ففي مثل هذه الموارد لا حاجة إلى الاجتهاد واستمراره، فكل عاقل يعرف العدل والظلم، وحسن الأول وقبح الثاني.

وإذا كان المراد شيئاً آخر فإنه لم يبيّن، وعليه لا زلنا نجعل مسألة الحجاب والنظر والمصافحة، فهل هي في رأيه من (الموارد النادرة) أم (الغالبية)؟

إلا أن المهم هو أنه يسلم بأنه من خلال (إحراز الملاك) يمكن سحب الحكم من موضوع إلى موضوع آخر، فنقول: إذا كان طريق (إحراز الملاك) في الغالب منحصراً بالنص فهل تبقى للاجتهاد فائدة؟ وهل يكون للاجتهاد معنى؟ إذ أولاً: إن النصوص التي تصرح بذكر العلة قليلة.

وثانياً: إن القدماء أدركوا ذلك، وقاموا بالتعميم والتخصيص، وبمضي الزمن لم يظهر نص جديد، وعليه يجب أن يكون باب الاجتهاد مسدوداً عنده بالكامل.

ولكن لو أعطينا للفقيه حقَّ قياس بعض النصوص على بعضها الآخر، من خلال النظرة الشمولية لجميع أبواب الفقه، عندها سيتمكن من إحراز الملاكات. ومواردها ليست بالقليلة، بل إنها في الأمور الاجتماعية لا تعدّ من الأسرار، ويمكن اكتشاف ملاكات أحكامها بسهولة، وسنبقى على باب الاجتهاد مفتوحاً.

لو أمكن للفقيه إحراز طهارة أهل الكتاب من جواز غسل الميت المسلم من قبل الكتابي، أو جواز المتعة بالكتابية، وجواز الأكل من طعامهم، وحمل الروايات العديدة الدالة على نجاستهم على النجاسة العرفية والسياسية وما إلى ذلك، فإنه سيكون للفقه والاجتهاد معنى، ولكن إذا اقتصرنا على التصريح بالعلة في النصوص فسيبقى الفقه على مستوى رسالة علي بن بابويه القمي «فقه الإمام الرضا (عليه السلام)»، وعلى الناس أن ينظموا حياتهم طبقاً لحياة سكان الأرياف في تلك الأزمنة، وعندها سنغلق طريق الرقي أمام الإنسانية بشكل كامل.

الإمام الخميني والإطالة المختلفة على الفقه الإسلامي

ونرى من الجيد التذكير ببعض فقرات خطاب إمام الأمة الخميني الموجه للشيخ

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

قديري، جواباً على رسالته التي عارض فيها فتوى الإمام بشأن حكم الشطرنج فقهياً، حيث إنها بمنزلة كلمة الفصل في ما نحن فيه: «... لقد أُصبت بالخيبة من طريقة فهمكم للأحاديث والأحكام الإلهية، فبناءً لما ذكرتم في كتابكم فإن مصارف الزكاة إنما هي للفقراء وسائر الأمور التي تقدم ذكرها، في حين أن مصارفها في عصرنا الحاضر قد بلغت مئات الموارد الأخرى، ولا سبيل إلى إثباتها على رأيكم، أو (الرهان) في السبق والرمية فهو مختص بالنبال والقوس والفروسية وأمثالها مما كان يستعمل في الحروب في الأزمنة الغابرة، ولا يزال الرهان منحصرأ بها.

والأنفال التي أبيعحت للشيعية، فيمكن للشيعية في العصر الحاضر أن يستولوا على جميع الغابات، ويقطعوا كل الأشجار، ويقضوا على كل ما من شأنه الحفاظ على سلامة البيئة، فيعرضوا بذلك أرواح الملايين إلى الخطر، دون أن يمتلك أحد الحق في منعهم.

أو المنازل والمساجد التي تسد الطرقات، وتعرقل حركة السير، وتسبب الزحام، دون إمكان تخريبها وإزالتها، وأمثال ذلك.

خلاصة القول: إن منهجكم في فهم الأحاديث يتضمن دعوة إلى القضاء على الحضارة المعاصرة بالكامل، وعودة الناس إلى حياة الأكواخ والخيام والسكن في البوادي.

وأما في ما يتعلق بسؤالكم حول اللعب بالشطرنج إذا خرج عن القمارية فعليكم الرجوع إلى كتاب «جامع المدارك»، لآية الله السيد أحمد الخوانساري، الذي أجاز اللعب بالشطرنج إذا لم يكن فيه رهن، وأشكل على جميع أدلة الحرمة^(١).

لو أن السيد هاشمي نيا ألقى نظرة عابرة على كتاب «المكاسب المحرمة»، للإمام الخميني، أو كتاب «مصباح الفقاهة» للسيد الخوئي، أو كتاب «دراسات في المكاسب المحرمة»، للشيخ منتظري، لوجد أنهم قد ناقشوا في حرمة شراء وبيع أكثر النجاسات التي وردت الروايات في حرمتها، وأرجعوها إلى عصور لم تكن لتلك النجاسات منفعة محللة، مع أن هذه الروايات لم تصرح بهذه العلة، بل إن الأمر بعكس ذلك، حيث صرح فيها بأن كونها نجاسة، أو كونها ميتة، هو المانع من جواز بيعها وشرائها، إلا أن الفقهاء بعد قراءتهم لنمط تفكير المعصوم^{عليه السلام}، وحصولهم على الملاكات الحقيقية، قاموا

بتوجيه جميع الروايات، حتى أنك قلماً تجد في العصر الحاضر فقيهاً لا يجوز شراء أو بيع الدم؛ لتزويد مريض يعاني فقر الدم أو ما شاكل ذلك. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكلى وسائر أعضاء الجسم الأخرى، وجسد الميت؛ بغية تشريحة في الجامعات. والنحت والتصوير والرسم وصناعة أنواع الدمى من هذا القبيل أيضاً.

فهل يذهب السيد هاشمي نيا إلى أنها من (الموارد النادرة)، أم أنها من الموارد الكثيرة؟ أو أنه يناقش في جميع هذه الفتاوى؟

ومهما كان فإن أكثر هذه الموارد عرضت كاحتمال من قبل فقيه في بداية الأمر، أو ناقش في أدلتها، ثم أفتى الآخرون فيها. فأى إشكال في أن تكون مسألة الحجاب من هذا القبيل، وأن تحرز ناحية الاحترام فيها، أو تطرح على طاولة النقاش؟ ولا بأس هنا من استذكار نصيحة إمام الأمة المخلصة، التي وجهها إلى السيد قديري: «إن نصيحتي الأبوية لكم هي أن تضعوا الله وحده نصب أعينكم، وأن لا تتأثروا بمن يظهرون القداسة من المعممين الجهلة، فإن الإعلان عن حكم الله إذا كان يضر بمقامكم وسمعتكم عند أمثال هؤلاء فمن الأفضل لنا أن نستقبل مثل هذا الضرر بكل فخر واعتزاز»^(٣).

أجل، يحق للسيد هاشمي نيا أو أي شخص آخر أن يقول: «أنا لم أحرز الملاك»، ولكن ليس من الصحيح القول بأن الفقيه يجب عليه عدم إحراز الملاك، أو أنه لا يمكن إحراز الملاك في هذا المورد، أو أن إحراز الملاك يحصل في الغالب من خلال التصريح في النصوص الصريحة، أو أنه لا يمكن إحراز الملاك من بضعة روايات؛ إذ يمكن أن يقال في جوابه: إذا لم يكن للاحترام تأثير في الحكم، وكان تعبيراً بحتاً، فلماذا تُمنع الأمة من ارتداء الحجاب؟ ولماذا لم يكلف أهل الذمة باتخاذ الحجاب؟ ولماذا لا يحرم النظر إلى نسائهم من دون شهوة؟ ولماذا يجوز النظر إلى البدويات إذا لم يلتزمن بالحجاب؟ ولو كان الحجاب حكماً تعبيرياً، ولم تكن ناحية الحق لوحدها هي الملاك، ألم يكن على حاكم الشرع ولجان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يرشدوهنّ أو يلقوا القبض عليهنّ؟

إن المقارنة بين حكم الصلاة أو حكم شرب الخمر ومسألة الحجاب تثبت

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

بوضوح أن في كون الحجاب حقاً كلمة الفصل في ما نحن فيه؛ إذ لو أنكرت جماعة من المسلمين الصلاة، أو أبطلوها بالضحك أو الكلام أو سائر المبطلات الأخرى، أو تجاهروا بالإفطار في شهر رمضان من غير عذر، أو تجاهروا بشرب الخمر، وأصروا عليه، والعياذ بالله - فعلى الحاكم الإسلامي أن يردعهم، بل إذا نهاهم أو عزّزهم أو صدّهم ثلاثاً ولم ينتهوا أقام عليهم حكم الإعدام، ولكن لم يرد هذا الشيء في ما يتعلق بمسألة الحجاب، بل ولم يجب الحجاب على غير المسلمات والإماء، بل ومنع منه أيضاً، واللائي أمرن ولم يلتزمن يُتركن، ولا يعاقبن بالجلد أو الحدّ، بل ويجوز التواصل معهنّ، فلا يواجهن مقاطعة على المستوى الاجتماعي. في حين نجد الشارع يأمر بمقاطعة تارك الصلاة والصوم وشارب الخمر، وعدم التواصل معه، وعدم تزويجه أو الزواج منه، وعدم تلبية دعوته إلى الطعام. وأما (اللائي إذا نهين لا ينتهين)^(٣) فلم يأمر الشارع بمقاطعتهم. فما هو السرّ في اختلاف الأحكام هنا؟

إذا كان السبب هو أنهن تتازلن عن حقهنّ، وأن ذلك لا يوجب تقريعاً، أمكن تفسير هذا الاختلاف، وإلا كان على السيد هاشمي نيا أن يجد لنا تفسيراً لذلك.

الشروط اللازمة لإباحة مصافحة الأجنبية، قراءة وتأمل

وأضاف السيد هاشمي نيا: «إنما تصحّ فتوى الشيخ منتظري بشرطين: الأول: أن تكون النصوص الشرعية قد صرحت بأن العلة في تحريم النظر إلى الأجنبية ولمسها هي احترامها. والثاني: أن يثبت كون احترامها هو العلة المنحصرة لتحريم النظر إليها ومصافحتها».

ثم قام بنقض هذين الشرطين. ولكن قبل مناقشة النقض نقول: لو كان البناء على ذكر العلة في النصوص بصراحة فأية حاجة تبقى للفقهاء؟ إذ لو بيّن نصّ قرآني أو رواية صحيحة السند حكماً فلا نحتاج في فهمه إلا إلى مراجعة بعض المعاجم اللغوية؛ لفهم بعض المفردات المغلفة، فيكفي اضطلاعنا باللغة العربية لاستنباط الأحكام الشرعية؛ لأن النصّ يعني الكلام الصريح والواضح الذي لا يقبل عدّة احتمالات. وبما أن بحث الحجاب والنظر مذكور في القرآن، وهو قطعي الصدور، فلسنا بحاجة إلى مقدمة أخرى لإصدار الفتوى في هذا المجال، إلا إذا أردنا أن نستفيد هذا الحكم من الروايات أيضاً،

وعندها لا نحتاج لأكثر من بحث السند، والذي يكون فيه الأفراد مقلدين، ويكفي في ذلك الرجوع إلى معجم رجال الحديث للسيد الخوئي.

وبذلك تتضح الإجابة عن إشكال ونقض السيد هاشمي نيا: «نقض الشرط الأول: لم نجد في الآيات والروايات مورداً واحداً يصرح بأن العلة في تحريم النظر إلى الأجنبية ومصافحتها هي احترامها».

وكأنه يتوقع التصريح بالعلة، ومع ذلك لا بد من الاجتهاد والفحص والتدقيق، في حين أن الكلام المطابق للنص ليس اجتهاداً، كما أن الكلام المخالف له اجتهاد في مقابل النص، وهو مرفوض قطعاً.

أجل، ربما يرى أن هذه الأمور قطعية ويقينية، وأنها من المسلمات التي لا تحتاج إلى اجتهاد. إلا أن هذا أمر مرفوض قطعاً، ويثبت بطلانه بأدنى التفاتة إلى الكتب الفقهية والتفسيرية.

والأهم من كل ذلك ما تقدم من التصريح بالعلة في آيات القرآن الكريم، حيث قال: ﴿ذَلِكُمْ أَظْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾، ونحو ذلك. وعليه إذا تساوى النظر وعدمه أو المصافحة وعدمها لدى شخص؛ لسبب من الأسباب، لا يكون هناك إشكال عليه. فالسفير الذي يستقبل الوفود والضيوف في المحافل السياسية الكبيرة، التي يكون ذهنه فيها مشغولاً بالعديد من القضايا الحساسة والمعقدة، بحيث لا يمكنه قصد الشهوة، فلا يكون عليه إشكال في المصافحة والنظر؛ لأن العلة تعمم وتخصص.

مناقشة الآية التاسعة والخمسين من سورة الأحزاب

إنه، وبعد ترجمة الآية، ونقل تفسير مجمع البيان، قال: على المؤمنات أن يتحجبن كي يمتزن عن الإمام، وقد جاء في تفسير القرطبي: «إن هذا نوع احترام لنساء المسلمين، ولذلك كان عمر يضرب بدرته أية أمة يراها محجبة؛ ليعلم الفرق بينها وبين الحرائر». ثم قال السيد هاشمي نيا: «إلا أن الإشكال هنا في أنه لم يعد هناك إماء في العصر الراهن؛ ليكون حكم الحجاب بدافع احترام الحرائر في قبالهن».

وسألنا: هل وجود الإمام وعدمه يغير تفسير الآية، ويبدل الحق إلى وظيفة وتكليف؟ فهل استمر الحجاب إلى ما قبل قرن من زمننا هذا، حيث منع الاسترقاق، في

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

كونه حقاً للحرائر، ليتحول بعد الحظر إلى تكليف شرعي؟ فهل تؤثر جهود الغرب في تغيير الأحكام الإلهية؟

أياً كان الجواب يتضح أنه يذهب إلى كون الحجاب من الأحكام المتغيرة، فقد كان يعتبر حقاً في زمان، ثم تحول إلى حكم في زمان آخر، دون نزول آية أو رواية. ثم أضاف: «علاوة على ذلك فقد فسرت الآية بنحو آخر، حيث قيل: إن المراد أن تعرف المؤمنات بالستر والصلاح، فيصاب المنافقون باليأس منهن، فلا يتعرضن لأذاهن». وعليه فإن نفس قبول التفسير الآخر وبيانه يثبت أن حكم الحجاب والأمور المتعلقة به لم تكن قطعية مئة في المئة، هذا أولاً.

وثانياً: إن هذا التفسير لا ينافي التفسير الأول، ولا يحدث إشكالاً أمام كون الحجاب حقاً أو تكليفاً.

وثالثاً: إن التفسير بـ (معرفة المؤمنات بالستر والصلاح) يثبت أنهن كن بمأمن من مضايقات المنافقين؛ وهذا هو الاحترام، الذي قد يكون صادراً من المنافقين أو من المؤمنة نفسها، حيث تحترم شخصيتها.

ورابعاً: لقد نقل هذا التفسير عن «الميزان». إلا أن ترجمته غير دقيقة، فلم يرد في «الميزان» كلام حول (يأس المنافقين)، وإنما جاء فيه: «يعرفن أنهن أهل الستر والصلاح فلا يؤذّنن، أي لا يؤذيهن أهل الفسق بالتعرض لهن»^(٤).

مناقشة حديث «عدم احترام الذميات»

ثم تعرض السيد هاشمي نيا إلى قراءات لفظ (حرمة)، وبيان معانيها اللغوية الكثيرة ومنها: منع الذمة، والهيبة، والصيانة، ثم قال: «يبدو من الأفضل قراءتها على صيغة (حرمة)، بمعنى ما لا يجوز ارتكابه، وأياً كان فمن المشكل الذهاب إلى مساواة الحرمة والاحترام في المعنى».

إذا كان اللفظ يحتمل عدة معانٍ، لا يمكن الذهاب إلى قطعية أحد المعاني وتقديمه على المعاني الأخرى. وبعبارة أخرى: إن تعدد الاحتمالات في طريقة التلفظ بكلمة أو وجود عدة معانٍ لها يحول دون المصير إلى أحد المعاني. وعليه لا يمكن للسيد هاشمي نيا، ولا للشيخ منتظري، أن يقطع بأن فتواه هي الحكم الإلهي، بل أقصى ما يمكن

للفقيه أن يقوله هنا: «هكذا أفهم حكم الله»، وإن هذه الفتوى حجة على من يقلد ذلك المجتهد، ولا يمكنها أن تلزم المجتهد الآخر. وبعبارة أوضح: في موارد انعدام النص، وتوفر الظاهر والاحتمال فقط، لا يمكن أن يقال للمجتهد: لماذا ذهبت إلى هذا الفهم؟ ولماذا كان فهمك مغايراً لفهم الآخرين؟ لأن في العبارة عدة احتمالات، وإن ترجيح أحدها يكون مع الالتفات إلى القرائن والشواهد التي يميل إليها المجتهد خلال عملية الاستنباط. وعليه كما دأب المجتهدون في العصور الماضية على أن يفتي أحدهم بوجوب صلاة الجمعة، بينما يذهب آخر إلى حرمتها؛ أو يذهب أحدهم إلى نجاسة العصير العنبي بعد الغليان، بينما يذهب آخر إلى طهارته؛ دون أن يشعّ بعضهم على بعض، ودون نقل الخلاف إلى الصحف وإذاعته على الناس، فعلينا أن نقوم بالشيء نفسه في ما نحن فيه.

لو أننا ألقينا نظرة على «مختلف الشيعة»، للعلامة الحلي؛ لنلاحظ هذا الحجم الكبير من الاختلاف في الفتاوى، فهل يردُّ في ذهننا احتمال أن نكتب أمام كل رأي مخالف لرأينا عناوين عريضة في الصحف، من قبيل: (تبرير التهلكة تحت ذريعة الفقهية)، أو (فتوى واحدة والعديد من الإشكالات)؟

وعلى أية حال فإن فتوى الفقيه عبارة عما توصل إليه بحدسه؛ اعتماداً على مجموعة من القرائن، وإن الاستناد المفرط إلى العلل المنصوصة يحول دون الحدس، وإذا غاب الحدس غاب الاجتهاد، ولو كان البناء على وحدة الحدس لما حصل اختلاف في الفتاوى.

قال الشيخ الأنصاري في بحث عدم حجية الإجماع المنقول بخبر الواحد: إن أدلة حجية خبر الواحد تثبت حجية الخبر إذا كان حدسياً، دون الخبر إذا كان عن حدس، وقال في تأييد ذلك: «ويؤيد ما ذكرناه أنه لم يستدل أحدٌ من العلماء على حجية فتوى الفقيه على العامي بآية النبأ، مع استدلالهم عليها بآيتي النفر والسؤال»^(٥)، أي إن الجميع يقرّ بأن فتوى الفقيه حدسه، وأن مردّ الحدس إلى ذكاء الشخص أو بلادته، وليس إلى ترويح الابتذال وما شاكل ذلك.

الملاك بين العلة المنصوصة والمستنبطة

ثم ختم السيد هاشمي نيا نقض الشرط الأول بقوله: «أقصى ما يستفاد من أمثال

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

هذه النصوص هي (العلة المستتبطة)، التي تم الحصول عليها من خلال الظن والاجتهاد، دون (العلة المنصوصة)، ولا يمكن تعميم وتخصيص الأحكام الشرعية بواسطة العلة المستتبطة.

ربما كان في الرجوع إلى رسالة الإمام الخميني للسيد قديري، أو توضيحاتي السابقة، إلقاء للضوء على هذا الجزء من البحث. ألم تكن الفتوى بـ(حرمة الاحتكار في جميع الموارد الضرورية)، التي صدرت عن الشيخ منتظري، ولا زال العمل بها سائداً في جميع مرافق الدولة، من (العلل المستتبطة)؟ ألم تكن فتوى الإمام الخميني بإباحة الشطرنج عند تحقق بعض الشروط من العلل المستتبطة؟ وأساساً هل الفتوى بوجوب إقامة الحكومة الإسلامية من العلل المستتبطة أو المنصوصة؟

إذا كانت منصوصة فلماذا لم يعمل بها الفقهاء الآخرون طوال القرون المنصرمة؟ وأين هي تلك العلة المنصوصة؟ وإذا كانت مستتبطة فإن كان أصل العلل المستتبطة مقبولاً فلماذا لا تقبل فروعها؟!

بالالتفات إلى هذه الموارد، وأن أكثر فتاوى الفقهاء في غير أبواب العبادات من العلل المستتبطة، والمنصوصة هي في ما يتعلق بقسم العبادات فقط، يبدو أنه إما أن يكون المراد من التفصيل بين العلل المستتبطة والعلل المنصوصة في قسم العبادات فقط، أو عدم اتضاح مراد المفصلين بشكل جيد، أو لا بد من إعادة النظر في هذه الناحية من أصول الفقه، ويضاف إليها حدس الفقيه واستباطه القطعي، أو أن نرفع اليد عن الاجتهاد في الفقه، ونغلق باب الاجتهاد والتكامل البشري نهائياً، أو أن نبعد الفقه عن الساحة الاجتماعية، ونحصره بالشؤون الفردية.

وفي الختام لا بأس بالتذكير بأن العلة المنصوصة في هذا البحث موجودة، وهي أن لا يطمع الذي في قلبه مرض، والحفاظ على سلامة المجتمع من الناحية الأخلاقية. وبكلمة واحدة: إن كل ما يثير شهوة الآخرين فهو حرام. وإن الشيخ منتظري (الفقيه الجليل) قد لاحظ القيود في فتواه، وأجاز المصافحة بشرط عدم قصد الشهوة وعدم حصولها.

النظر واللمس وطهارة الروح

قال السيد هاشمي نيا: إنه من خلال التمسك بقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَظْهَرُ

لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ»، وقوله: «ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ»، واعتبار الإمام الرضا عليه السلام النظر إلى شعر النساء من موارد إثارة الشهوة، «يتضح أن احترام المرأة ليس هو العلة المنحصرة في حرمة النظر، وإن المصافحة لا تختلف عن النظر من هذه الناحية».

في الواقع لست أدري لماذا تجاهل السيد هاشمي نيا قيود الفتوى التي وضعها الشيخ منتظري، حيث قال: «لا مانع من المصافحة في صورة عدم قصد الشهوة وعدم حصولها»؟ فهل تدل هذه الآيات والروايات على أكثر من هذه القيود؟! فلو كان الله تعالى يريد أكثر من ذلك، أي أن النظر والمصافحة حرام بقول مطلق، لما كان ذكر العلة أو الحكمة ضرورياً، وإنما كان عليه أن يقول مثلاً: «قضاء من الله»، أو «ذلك بأن الله خالقكم وهو على كل شيء قدير»، أو «ذلك بأن قول الله حق، ولكن أكثر الناس لا يعلمون»، في حين أنه لم يقل مثل هذه الكلمات. وبعبارة أخرى: إن نفس ذكر هذه الحكمة أو العلة، مثل: طهارة الروح وغيرها، قد فتح باب النقاش في أن المصافح لو كان عارفاً تقياً، أو شيخاً طاعناً في السن، أو لا يتأثر بالنظر إلى النساء؛ لما تعود من رؤيتهن في المجتمع والأفلام وما إلى ذلك، فما هو حكم المصافحة في هذه الحالات؟

وقد تقدم جواب آخر، وكان عبارة عن أن «ذَلِكَ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» وأمثاله علة منصوصة، وكلما توفرت العلة ثبت الحكم، وإذا انعدمت لم يثبت الحكم. وعليه فإن النظر إلى المرأة الأجنبية إذا كان بقصد الشهوة أو حصولها فهو حرام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الصور والأفلام الإباحية، وإن النظر والمصافحة إذا كانا مجردين من قصد الشهوة أو حصولها فجائزان. وعلى ذلك فإن الاحترام ليس بعلة، بل هو حكمة، وإن العلة هي الحفاظ على الطهر والنقاء، أو عدم إثارة الشهوة، وأمثال ذلك. وبذلك نكون قد أجبنا عن إشكال السيد هاشمي نيا بشكل كامل، واتضح أنه أخطأ في تحديد العلة والحكمة في كلام الشيخ منتظري.

هل يمكن التفكيك بين المصافحة والشهوة؟

إن تصور رجل يصافح امرأة من دون قصد الشهوة ومع عدم حصولها مجرد أمر افتراضي ذهني ليس له تحقق في العالم الخارجي، بل هو محال عادة. وعليه فحتى لو لم يقصد الشهوة إلا أنها تحصل له على نحو قهري.

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

وحينما نجد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يتمتع من السلام على المرأة الشابة، معتذراً لذلك بأنه يخشى أن يدخله من الإثم أكثر مما يرجو من حصول الثواب، وهو إمام معصوم، فكيف يمكن افتراض عدم قصد الشهوة أو عدم حصولها بالنسبة إلى الشاب العادي؟!

من المناسب قبل كل شيء أن نستعيد جواب الإمام الخميني للسيد قديري، الذي أشكل على فتواه التاريخية بإباحة الشطرنج، مستبعداً فرضية خروجه عن القمارية والربح والخسارة: «وأما ما ذكرتموه من أنه كيف توصل السائل إلى خروج الشطرنج عن القمارية بشكل كامل فهو عجيب منكم؛ لأن الأسئلة والأجوبة غالباً ما تبني على الافتراضات، وعليه فقد كان جوابي مبنياً على مفروض السؤال، وأما في صورة عدم إحراز الفرض فيجب الامتناع عن اللعب»^(٦).

هناك طرفة يتداولها الطلاب تقول: إن شخصاً سأل أحد العلماء عن حكم البئر ومقدار ما ينزح منه من الدلاء في صورة وقوع الغراب فيه. ولما كان ذلك العالم جاهلاً بحكم المسألة أخذ يتهرب من الإجابة، وقال: إن الغراب حادّ الذكاء، ولا يمكن أن يسقط في البئر، فقال السائل: ما شأنك وذكاء الغراب، أجبني عن سؤالي. وبعبارة أخرى: إن عدم وجود مثل هذا الشخص، أو أن الشباب شهوانيون، أو أن اللذة تحصل في العادة، ابتعاداً عن مفروض السؤال، وتهرباً من الإجابة. وعليه ففي فرض عدم قصد الشهوة وعدم حصولها تكون الفتوى بجواز النظر واللمس خالية من الإشكال.

وقفة مع بعض الأحاديث في باب النظر

ثم عمد السيد هاشمي نيا في القسم الثاني والأخير من نقده المنشور في صحيفة كيهان، بتاريخ الأربعاء ٢ / أرويهشت / ١٣٨٢ هـ ش، تحت عنوان (عقوبة النظر ومصافحة الأجنبية)، إلى ذكر بعض الروايات، التي سنتعرض لها في ما يلي تباعاً:
١. «النظرة الحرام سهم من سهام إبليس مسموم، وكم من نظرة عابرة أورثت حسرة دائمة».

لقد قيد السيد هاشمي نيا (النظرة) بقيد (الحرام)، وأما أصل الرواية فقد وردت

خالية من هذا القيد، حيث قال الإمام: «النظرة سهم من سهام إبليس مسموم»، إلا أن هذا القيد معلوم من خلال الالتفات إلى الأدلة الأخرى، فإن نظر الزوج إلى زوجته مباح حتى مع قصد الشهوة، كما يجوز النظر إلى المحارم من دون ريبة. وعليه فالذي يُعدّ من سهام الشيطان هو النظر الحرام، وليس كل نظر.

والآن نسأل السيد هاشمي نيا: ما هو الدليل الذي يثبت أن النظر إلى غير المحجّبات وغير الملتزمات داخل في (النظر الحرام)؟ أولاً ينبغي أولاً إثبات الموضوع، حتى يمكن الحكم عليه بأنه (سهم من سهام الشيطان)؟!

أجل، إن النظر إلى المسلمات المحجّبات العفيفات اللاتي يكرهن النظر إليهنّ حرام، ولا ينبغي النظر إليهن، ولكن ما هو الدليل على إلحاق غير المحجّبات من المسلمات وغيرهن من موارد بحثنا بالعفيفات المحجّبات؟! فهل يحجم جنابك عن السير في شوارع إيران، سواء في طهران وغيرها، وهل تتصحون الآخرين بعدم المشي فيها؛ لخروج النساء المتبرّجات فيها، واللاتي لا مندوحة من النظر إليهنّ، أو أنكم تقولون: «إذا غص الطرف ولم ينظر بشهوة فلا إشكال في ذلك».

من المستبعد أن تذهبوا إلى القول الأول. وعلى فرض إفتائكم بذلك فسوف لن يعيركم أحد سمعه؛ لأن ذلك سيؤدي إلى اختلال الحياة، وتعريض آلاف الأرواح إلى الخطر.

وإذا ذهبتم إلى الكلام الثاني - وهو الصحيح - فهو نفس ما أفتى به الشيخ منتظري، بل وأضاف للمصافحة قيد (عدم حصول الشهوة). وعليه لا يكون الاعتراض والنقد وارداً.

هذا مضافاً إلى أن مراد الإمام الصادق عليه السلام في هذه الرواية هو النظر بشهوة؛ وذلك لما تقدم في بيان معنى (النظرة)، وأنها رؤية فاحصة مدققة تختلف عن الرؤية الاعتيادية، ومن جهة أخرى رتب عليها (الحسرة الدائمة). وعليه لو فرض أن شخصاً أيقن أن نظرتة لا تورث مثل هذه الحسرة؛ لأن المنظورة أقلّ جمالاً من زوجته، أو أنها أكبر سناً منها، أو أنه خبر نفسه وعرف أنه ليس من أصحاب الشهوات، فهل تعدّ نظرتة حينئذٍ سهماً من سهام الشيطان؟!

٢. قال رسول الله ﷺ: «من ملأ عينه من امرأة حراماً حشاها الله يوم القيامة

بمسامير من نار».

أ. واضح أن روايات كتاب «عقاب الأعمال» ليس لها سند صحيح، ولا يمكن الاستناد إليها فقهيًا لغرض الإفتاء.

ب. لو أنه ذكر صدر الحديث لاتضح أن المراد هي جهة الاحترام والحق، فإن الصدر على النحو التالي: «من اطلع في بيت جاره فنظر إلى عورة رجل، أو شعر امرأة، أو شيء من جسدها، كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين...»^(٧).

فمن الواضح أن البيت والدار حرم، ولا يجوز لأي شخص الإشراف على بيت غيره، وأن ينظر إلى شعر المرأة وجسدها، فإن مثل هذا الشيء يستوجب العذاب الإلهي. ولكن لو أن امرأة خرجت بتلك الهيئة وذلك الثوب من غرفة نومها إلى الشارع، كاشفةً عن رأسها وجسدها، فإن الرواية لم تتعرض إلى حكم النظر إليها في مثل هذه الحالة، بل يتضح وفقاً لمفهوم الشرط عدم استحقاق العقاب لمن ينظر إليها على تلك الحالة.

ج. إن الوارد في هذه الرواية قوله: «من ملأ عينه من امرأة حراماً»، وقد نصب كلمة (حراماً) على التمييز، فلا تكون ترجمة السيد هاشمي نيا، حيث قال: «امرأة أجنبية»، دقيقة؛ إذ لو كان ذلك صحيحاً كان ينبغي جرّ كلمة (حرام) على أنها صفة لامرأة، أو كان ينبغي أن يقول: «امرأة غير ذي محرم»، أو «امرأة أجنبية»، وأما قوله: «امرأة حراماً» فيدل على أن المراد هو رجل ينظر إلى امرأة نظراً محرمةً، أي بقصد اللذة أو الشهوة، أو بنية وصفها للآخرين، وما إلى ذلك. أجل، في حالة اتصاف النظر بالحرمة لا فرق بين أن تكون المرأة أجنبية أو غيرها. وعليه لو نظر شخص إلى أمه أو أخته نظراً محرمةً كان مشمولاً لهذه الرواية، ولو أن شخصاً نظر إلى أجنبية من دون قصدٍ إلى الحرام كان في مأمن من العقوبة المذكورة في هذه الرواية.

٣. قال رسول الله ﷺ في حديث طويل: «ليلة أُسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أمتي في عذابٍ شديد...؛ أما المعلقة بشعرها فإنها كانت لا تغطي شعرها من الرجال».

ألا يفسر هذا العذاب العظيم وجود فساد كبير مترتب على ذلك الفعل، أو أنه لمجرد عدم مراعاة الخاطئات من النساء لحرمتهنّ، وامتناعهنّ من ارتداء الحجاب، وتشجيع الرجال العصاة على عدم احترام أنفسهنّ؟!

ليس هناك مَنْ يشكك في ضرورة التزام المرأة بمضمون القرآن الكريم

والأحاديث الشريفة، وبالتقيّد بالحجاب بشكل كامل، وليس هناك من يدعو النساء إلى الخروج سافرات، لينظر إليهنّ الرجال الفاسقون، بل حتى لو لم تكن هناك آية أو رواية بهذا المضمون فإن الضرورات الاجتماعية تقتضي سنّ قوانين تحول دون تفشّي الفساد في المجتمع. فكما أنّه لم يردّ ذكر لقوانين المرور في القرآن الكريم والسنة الشريفة، إلا أن ضرورة الاجتماعية تقتضيها، كذلك لا كلام في الجملة في كون الحجاب من ضروريات الدين، إلا أن الكلام في أنه هل يمكن أن ننسب وجوب الحجاب وحرمة النظر واللمس إلى الله في جميع الموارد والمراتب أم لا؟

لقد ثبت وجوب الحجاب في آيات القرآن الكريم بوصفه حقاً للنساء، طالبين به، وحافظين عليه بشكل كامل، ولم يثبت على نحو الوجوب التكليفي الذي يستحقّ منّ خالفه العذاب الإلهي، بل اتضح أنه حقٌّ وحرامٌ تقتضيه طبيعة المجتمع، فأمر الله به، واستقبلته النسوة بارتياح، فلو دلّ هذا الأمر ونظائره بسند صحيح ودلالة واضحة على العذاب الأخروي كان واجباً شرعياً، وإلا أمكن عدّه ضرورة اجتماعية، أو تقليداً عربياً، أو عادة إنسانية، يمكنه أن يحافظ على نقاء المجتمع وطهارته، وقد أمضاه الشارع المقدس.

وعليه فإن البحث الراهن، والإشكال في سند أو دلالة هذا الحديث أو سائر الروايات، يهدف إلى مناقشة الروايات لفهم الجواب الفقهي، ولا ينفي ضرورة الحجاب أو لزومه في المجتمع.

إن هذا النوع من الروايات، المعروفة بالروايات المعراجية، لم تصل إلينا بأسانيد صحيحة، ولذلك لا يعتمد عليها الفقهاء في مقام استنباط الأحكام.

كما ورد في سند هذه الرواية سهل بن زياد. وقد ضعّفه جماعة. ومن جهة أخرى فإن معراج النبي الأكرم ﷺ إنما حصل في مكة المكرمة قبل الهجرة، في حين أن صدر هذه الرواية يتحدث عن شدة بكاء النبي في المدينة، ولما سئل عن سبب بكائه قال: إن ذلك بسبب رؤيته مجموعة من النساء في العذاب: «عن عليّ عليه السلام قال: دخلت أنا وفاطمة على رسول الله ﷺ فوجدته يبكي بكاءً شديداً، فقلت له: فذاك أبي وأمي يا رسول الله، ما الذي أبكاك؟ فقال: يا علي، ليلة أسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أمتي في عذاب شديد..»^(٨).

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

ومن الواضح أن زواج علي عليه السلام من فاطمة عليها السلام قد تمّ في المدينة المنورة بعد واقعة بدر الكبرى، وأن هذا الحوار قد حدث في الأقل بعد سنتين أو ثلاث سنوات من الهجرة المباركة، فلماذا لم يبيك النبي قبل هذه السنوات الثلاث أو خلالها؟! وعلى فرض صحة هذه الرواية سنداً ودلالة فإنها تثبت أن الحجاب كان تكليفاً على النساء، وعليه لو لم تعمل النساء بواجبهنّ يتضح من روايات الباب ١١٢ و١١٣ جواز النظر إليهن من دون قصد الشهوة، كما يفتي جميع الفقهاء بذلك في ما يتعلق بنساء البوادي، واللائي إذا نهين لا ينتهين. إذاً حتى مع قبول هذه الرواية يمكننا القول بالتفصيل بين كون الحجاب تكليفاً شرعياً على المرأة من جهة، وبين كونه حقاً لها من جهة أخرى، وفي ما يتعلق بكونه تكليفاً كلما أرادت الخروج من بيتها، واحتملت وجود الأجنبي، وجب عليها ارتداء الحجاب، كما في الصلاة، حيث يجب عليها ستر نفسها حتى مع عدم وجود الأجنبي. أما من جهة كونه حقاً لها فهو بمثابة حريم يضرب حولها، وإن نظر الأجنبي لها في مثل هذه الحالة يعدّ انتهاكاً لهذا الحق، فيحقّ لها إقامة الدعوى عليه قضائياً. وعليه إذا أظهرت مفاتنها تكون قد ضيعت حقّها، وإذا نظر إليها أجنبي لا يمكنها الادعاء عليه بشيء.

المصافحة والمفسدة

ثم أضاف السيد هاشمي نيا قائلاً: «وكذلك الأمر بالنسبة إلى المصافحة، بل كونها ملامسة ليد المرأة، وقد صرح الفقهاء من الشيعة بأنه أقوى في حصول اللذة من النظر، لذلك تترتب عليها جميع المفاسد المترتبة على النظر وبدرجة أشد، وقد توعّد الشارع في الروايات بمعاقبة من يصافح الأجنبية...».

إن عبارته هذه تؤيد رأي الشيخ منتظري؛ لأنها تصرح بأن ملاك لمس الأجنبية والنظر إليها واحد، وهو المفسدة الموجودة في النظر، وإن هذه المفسدة موجودة في اللمس بنحو أقوى. وبعبارة أخرى: إن السيد هاشمي نيا قد توصل إلى ملاك اللمس والنظر لا شعورياً، حيث قال: إن الملاك هو المفاسد الشهوية واللذات الجنسية، وإذا رجعنا إلى فتوى الشيخ منتظري نجد أنه أجاز اللمس والنظر في حالة عدم حصول الشهوة، بل وعدم القصد إليها. وعليه لست أدري كيف يكون هذا الكلام نقداً له، فقد أجاب بحرمة

المصافحة إذا كان يترتب عليها الكثير من المفسد، وهذا ما قاله الشيخ منتظري أيضاً. أما إذا لم يترتب على النظر والمصافحة حصول لذة أو قصد إليها - وهو محل بحثنا ومفروض كلامنا - فهذا ما لم يتعرض له السيد هاشمي نيا من قريب أو بعيد، ولم يذكر له شاهداً من الآيات والروايات، في حين ذهب الشيخ منتظري إلى الجواز.

روايات عقوبة المصافحة، وقفة تأمل

وقد تعرض السيد هاشمي نيا بعد ذلك إلى الروايات التي تتوعد المصافح بالعقاب، وهي عبارة عن:

١. عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «ومن صافح امرأة محرماً عليه فقد باء بسخط من الله عز وجل».

إن هذه الرواية من مناهي النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وهي طويلة، وقد نقل في «وسائل الشيعة» ثلاث فقرات منها، وقد تضمنت هذه الفقرات الثلاث نوع المصافحة المحرمة التي تستوجب غضب الله، وأن الحرام منها هي المصافحة التي تكون مصحوبة بقصد الشهوة أو حصولها.

وإليك الحديث: «ومن ملأ عينيه من حرام ملأ الله عينيه يوم القيامة من النار، إلا أن يتوب ويرجع، وقال: ومن صافح امرأة محرماً عليه فقد باء بسخط من الله عز وجل، ومن التزم امرأة حراماً قرن في سلسلة من نار مع الشيطان، فيقذفان في النار»^(٩).

يتضح من صدر الرواية وذيلها أن المراد هي المصافحة المحرمة التي تكون مصحوبة بقصد الشهوة أو حصولها؛ لأن الرواية قد تعرضت في البداية للنظرة المحرمة، ثم انتهت بالحديث عن الزنا، وفي كلا الأمرين هناك شهوة وقصد إليها. وعليه فإن المصافحة التي تستوجب غضب الرب من هذا القبيل، وليس فيها إطلاق يشمل كل مصافحة لأجنبية؛ لأن السياق يعد من القرائن التي تحول دون التمسك بالإطلاق. وعليه فإن المصافحة المقرونة بالشهوة تستوجب غضب الله. وهذا ما يلتزم به الشيخ منتظري، وقد خص فتواه لذلك بما لو كانت المصافحة خالية من قصد الشهوة أو حصولها.

أجل، لو أن السيد هاشمي نيا أمكنه إثبات أن هذه المصافحة مطلقة، مع تعزيز سند الرواية، ف عندها يكون هناك تهافت وعدم انسجام بين إطلاق الرواية وفتوى الشيخ

منتظري.

٢. قال رسول الله ﷺ: «ومن صافح امرأة حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً، ثم يؤمر به إلى النار».

هذا هو الحديث الرابع من الباب ١٠٦، وقد نقل في هامش صحيفة كيهان على أنه الحديث الخامس من باب الخطأ، وهو من روايات كتاب «عقاب الأعمال»، وله سند ضعيف، ولكنه طويل، ذكره صاحب كتاب «وسائل الشيعة» في باب عيادة المريض^(١٠)، ولطوله فقد أرشد إليه في مواطن أخرى، إلا أن نقل هذا الحديث كما ورد في «وسائل الشيعة» يلقي ضوءاً على الحقيقة: «ومن صافح امرأة حراماً جاء يوم القيامة مغلولاً، ثم يؤمر به إلى النار، ومن فاكه امرأة لا يملكها حبسه الله بكل كلمة كلمها في الدنيا ألف عام»^(١١).

ومن الواضح أن هناك اختلافاً كبيراً بين مصافحة الأجنبية والمصافحة على نحو محرّم، والرواية ناظرة إلى الحالة الثانية دون الأولى، ولو كانت ترجمة السيد هاشمي نيا صحيحة لكانت مصافحة الأجنبية حراماً مطلقاً، ولكانت جائزة بالنسبة للأقارب مطلقاً، في حين أن الأمر ليس كذلك، فإن مصافحة الأقارب، كالأخت والبنات، بقصد الشهوة أو مع حصولها محرمة، وهي من مصاديق مصافحة امرأة حراماً. ومن الواضح أيضاً أنه ليس كل كلام مع الأجنبية حرام. وعليه فالمراد من ذيل الحديث هو الكلام الذي يكون عن شهوة، كما يستفاد ذلك من كلمة (فاكه)، فالمصافحة التي تستتبع عذاباً هي المصافحة التي تكون عن شهوة، وليس مطلق المصافحة.

ثم نقل السيد هاشمي نيا قصة اللاتي أسلمن حديثاً، وكيفية بيعتهن للنبي الأكرم ﷺ: «لما بايع رسول الله ﷺ النساء، وأخذ عليهنّ، دعا بإناء فملأه، ثم غمس يده في الإناء، ثم أخرجها، ثم أمرهنّ أن يدخلن أيديهن فيغمسن فيه»^(١٢).

ولسنا ندري لماذا نقل السيد هاشمي نيا هذه القصة؟! فهل فهم من فتوى الشيخ منتظري وجوب مصافحة الرجل للأجنبية، وأراد نقضها بفعل النبي الأكرم ﷺ؟

وبعبارة أخرى أوضح: إن الشيخ منتظري يدّعي بحرمة مصافحة الأجنبية بقصد الشهوة، وجوازها من دون قصد، إلا أن الجواز هنا لا يعني الوجوب أو الاستحباب، ولا حتى الإباحة، وإنما مجرد رفع الحرمة، فتبقى في حدود الكراهة أو الكراهة الشديدة.

وعليه لا ربط لقصة بيعة النساء للنبي الأكرم ﷺ بهذه الفتوى ونقضها؛ إذ ربما كانت مصافحة الأجنيبات مكروهة، ولم يشأ النبي ﷺ ارتكاب المكروه، بل ربما كانت المصافحة مباحة، ولكن ليس كل مباح يتعين على النبي الأكرم ﷺ فعله. وإن تنمة هذا الحديث شاهد على ذلك، حيث قال الإمام ﷺ: «فكانت يد رسول الله ﷺ الطاهرة أطيب من أن يمسّ بها كفّ أنثى ليست له بمحرم». هذا ومن الممكن أن تحصل لتلك النسوة لذة عند مصافحة النبي، أو يقصدنها، ولذلك لم يشأ النبي أن يسقطن في الحرام.

أجل، أفاد السيد هاشمي نيا ما فهمه من حديث البيعة على النحو التالي: «إن عدم مصافحة رسول الله ﷺ للنساء عند البيعة لا يمكن أن يكون بسبب احترامهن، بل ربما لم يكن من المناسب عدم مصافحتهن وهنّ ممّن نشأن في الجاهلية وقد دخلن في الإسلام حديثاً، ومع ذلك امتنع النبي الأكرم ﷺ من مصافحتهن؛ لما يعلمه من المفسد المترتبة على هذه المصافحة».

أولاً: إن العنوان الذي اختاره هو (عقوبة النظر ومصافحة الأجنبية)، ولم يتضمن حديث بيعة رسول الله ﷺ شيئاً حول العقوبة.

ثانياً: لم يقل أحدٌ بأن عدم مصافحة النبي كان للاحترام أو عدمه، وإنما الكلام في أن النساء إذا وجدن في عدم المصافحة إهانةً لهنّ، ولم يكن في المصافحة مفسدة أخرى، مثل: قصد الشهوة أو حصولها، كانت المصافحة جائزةً، وليست بواجبة. وربما لم يكن في ترك المصافحة عدم احترام آنذاك. وربما كان في المصافحة مفسدة للنساء، أو أن مصافحة الأجنيبات ستغدو شائعة فيسيء المفسدون استخدامها، وربما لم يكن لدى النبي وقتٌ لمصافحة جميع المسلمات عند البيعة.

ومهما كان فإن فعل النبي ﷺ ليس كقوله في وضوح الدلالة، بل يدلّ إجمالاً على إباحة عدم مصافحة الأجنيبة، بل وكونه راجحاً، وهذا لا يثبت حرمة المصافحة. ومن جهة أخرى فقد دلّ على أن ترك مصافحة النساء لم يعد بالضرر على الإسلام وتقدّمه، وإلا فقد دلت سيرة النبي في دعوته، التي امتدت لثلاث وعشرين سنة، أنه قام بكل ما يساعد على تقدّم الدين، حتى لو كان في اللجوء لمشرك، مثل: (مطعم بن عدي)؛ ليرجع من الطائف إلى مكة دون أن يتعرض له المشركون^(١٣).

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

فنتقول: إذا كان ترك المصافحة موجباً لسوء الظن بالطرف المقابل، والتشكيك بالإسلام والمسلمين، فعندها تتقدم أهمية تبليغ الدين على كراهة المصافحة.

بيعة النساء للنبي ﷺ

وإذ وصل بنا البحث إلى بيعة النساء للنبي ﷺ يجدر بنا أن نمر بنظرة عابرة على الموارد التي أخذت فيها البيعة من النساء؛ لتوضيح البحث أكثر فأكثر. لقد بايعت المسلمات رسول الله ﷺ على أن لا يشركن، ولا يسرقن، ولا يزنين، ولا يقتلن أولادهن، وأن لا ينسبن ولداً لغير أبيه، وأن لا يعصين النبي في معروف. ومن الممتع معرفته أن سورة الممتحنة، طبقاً لجميع الآراء في ترتيب النزول، قد نزلت بعد سورة الأحزاب^(١٤).

وتأتي سورة الأحزاب بحسب التسلسل على أنها السورة التسعون، وسورة الممتحنة على أنها الحادية والتسعون، فلو كان الحجاب حكماً تكليفاً إلهياً في غاية الأهمية لكان ينبغي الإشارة إليه ضمن البيعات المأخوذة من النساء، في حين أن هذا لم يحدث. وحتى بعد فتح مكة حيث أخذت البيعة من نساء قريش وغيرها كان هذا هو مورد البيعة لا غير^(١٥).

وعليه يتعين على أولئك الذين يضربون على وتر ضرورة الحجاب بشكل مطلق، ولا يجيزون حتى النظر من دون شهوة، أو المصافحة من دون اللذة أو قصدها، أن يبحثوا عن إجابة لعدم أخذ البيعة من النساء على عدم ترك الحجاب والمصافحة. فقد روي عن عائشة أنها قالت: «والله ما أخذ رسول الله ﷺ النساء قط إلا بما أمره الله تعالى»^(١٦).

قد يقال: إن النساء كنّ يرتدين الحجاب، ويمتنعن عن مصافحة الأجانب من تلقاء أنفسهنّ، وعليه لم تكن هناك حاجة إلى أخذ البيعة منهنّ على ذلك.

والجواب: إن دراسة تاريخ العرب آنذاك يثبت وجود ذوات الأعلام من النساء المشهورات بالزنا، وقد أخذت البيعة من الكثير منهنّ، وقد كانت ملازمة الرجال للنساء شائعة حتى عصر الصادقين، ممّا يوضح وجود هذا الإشكال في عالم الذهن فقط، وأما في الخارج فقد كانت جميع أنواع الاختلاط بين الرجال والنساء سائدة، حتى جاء

الإسلام ومنع بعضاً من تلك الحالات، ومنها: الزنا، والتحديق، والملامسة بشهوة، أما سائر الموارد الأخرى فقد بقيت على أصل الإباحة. وإن تحريم جميع هذه الموارد بحاجة إلى دليل قوي ومستقل.

هل الأصل الإباحة أو الحرمة؟

إن مطالعة تاريخ صدر الإسلام تظهر أن الذين أسلموا حديثاً، وحتى ذوي السابقة في الإسلام، كانوا يعاشرون النساء، ويصافحونهن، ويلمسونهن، ثم نزل القرآن، وجاءت بعض الروايات، بتحريم بعض من تلك المعاشرات، وأما سائرهما فبقي على الجواز. لقد حرّم القرآن والروايات جميع أنواع الاختلاط بشهوة. وعليه لو لم نعثر على دليل يحرّم المصافحة والنظر من دون شهوة أو قصد إليها بقيت على إباحتها. ثم طرح السيد هاشمي نيا سؤالاً، وأجاب عنه، فقال: «هل يمكن التوصل إلى حكم الحرمة من خلال قياس مصافحة الأجنبية على بعض الموارد المنصوصة؟». ومراده: بما أن الروايات أجازت النظر إلى ظاهر كف الأجنبية فربما قاس الشيخ منتظري جواز اللمس عليه.

ثم أشكل وقال: إن فقهاء الشيعة يذهبون إلى بطلان هذا القياس؛ لأن الفتنة في اللمس أشدّ منها في النظر.

ويبدو أن الشيخ محسن كديور تعرض لنفس الاشتباه في تحليله لفتوى الشيخ منتظري، حيث تصور أنه استفاد جواز اللمس من جواز النظر في بعض الموارد. وقال كديور: «وإن هناك ارتباطاً في الجملة بين النظر واللمس، ويمكن استنتاج حرمة اللمس من حرمة النظر بالأولوية، ولكن يشكل استنتاج جواز اللمس من جواز النظر»^(١٧).

إلا أنه احتمال أن يكون فهمه خاطئاً، ولذلك أبقى الباب مفتوحاً، حيث ختم كلامه بقوله: «فتأمل».

كما تصوّر الشيخ السبحاني أن الشيخ منتظري توصل إلى حكم المسألة من خلال القياس، فقال: «أما إسراء الحكم إلى اللمس فلا؛ لأنه من مقولة القياس»^(١٨). ونحن نجيب عن كلامه هذا كما ورد بالعربية، ولا نتعرض هنا إلى مباحثه.

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

وأرى أن طريق تحليل وتوجيه فتوى الشيخ منتظري لا تنحصر بالقياس وفهم الملاك، وإن كنا قد أقمنا الاستدلال في ما تقدم من خلال التعليل على حليّة المصافحة بشرط عدم قصد الشهوة وعدم حصولها، حيث ورد النهي في القرآن عن النظر إلى النساء معللاً بكونه ﴿أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ﴾ أو ﴿أَزْكَى لَهُمْ﴾. أو أن علة النهي عن الخضوع بالقول هي الحيلولة دون طمع الذي في قلبه مرضٍ وما إلى ذلك.

فاتضح من مجموع ذلك أن العلة في وجوب الحجاب، وتحريم النظر، والخضوع بالقول، هي الإبقاء على طهارة القلب، وسلامة المجتمع من الناحية الأخلاقية، وعدم طغيان الشهوة. وبما أن العلة تعمّم وتخصّص نستنتج من ذلك أن النظر إلى المحارم، كالأخت والأم، ومصافحتهن، إذا أدت إلى تدنيس القلب فهي محرمة، وإذا لم تؤدّ إلى تدنيس القلب فهي حلال، حتى لو كانت مع الأجنيات. ومن هنا يجوز للمس والنظر في عمليات الإنقاذ من الكوارث والحوادث الطبيعية وغيرها؛ إذ لا يكون الموقف من الالتذاذ أو قصد الشهوة في شيء، فيكون الحكم على القاعدة الأولية.

وهذا جواب كامل. ولو أن هاشمي نيا والسبحاني وكديور قد سلكوا هذا الطريق لتوصلوا إلى جواز المصافحة بشرط عدم حصول اللذة وعدم قصدتها، من دون اللجوء إلى القياس، بل من طريق العلة المنصوصة^(١٩).

وهناك طريق آخر يمكن سلوكه للوصول إلى هذه النتيجة - وطبعاً ليس المهم النتيجة التي نصل إليها، إنما المهم أن يكون الطريق الموصل إلى المسألة الفقهية صحيحاً -، وهو أن نعثر على القاعدة الأولية في هذا المورد، ثم ندرس الأدلة المخالفة لها، وبعدها نقوم بإدراج الأمور المشكوك بها تحت القاعدة الأولية، ونسري حكمها إليها. ولتوضيح الفكرة من خلال مثال نقول:

في بحث الطهارة والنجاسة يتم التأسيس لقاعدة أولية باسم الطهارة الذاتية والأولية للأشياء، ويقال: إن القاعدة الأولية هي طهارة كل شيء، ثم يتم إخراج أمور من تلك القاعدة مثل: البول، والدم، والمنى، وما إلى ذلك بالدليل القطعي، وأما بالنسبة إلى بعض الموارد التي يكون الدليل فيها ناقصاً، أو يحتمل الوجهين، كما في عرق الجنب من الحرام، أو العصير العنبي المغلي، فبما أن الدليل على نجاستها ليس قوياً نذهب إلى عدم ثبوت خروجها من القاعدة الأولية العامة، فتكون طاهرة.

وهكذا الأمر في ما يتعلق بالحلال والحرام، فالقاعدة الأولية هي حلية وإباحة جميع الأمور، إلا ما خرج بالدليل القطعي. ومن ثم هناك في هذه الموارد، مضافاً إلى قاعدة الطهارة، أصل الطهارة، وهو يأتي بعد القاعدة بمرحلتين. وإن موارد استعمال هذا الأصل في الموضوعات كثير جداً. فمثلاً: تقوم القاعدة الأولية على طهارة كل شيء، وقد أقيم الدليل على نجاسة بول ما يحرم أكل لحمه، وخرج من عموم القاعدة، ثم يشك في سائل، ولا يعلم ما إذا كان بول ما يحرم أكل لحمه أو يجوز أكله، فالذي يجري هنا هو أصل الطهارة، وليس قاعدة الطهارة.

وعليه نقول: إن القاعدة الأولية في محل بحثنا - أي العلاقة بين الرجل والمرأة - تقوم على الحلية، وأن الرجال والنساء كانوا أحراراً في التردد على بعضهم البعض وإقامة الحوار فيما بينهم، بل وحتى أن يقيموا العلاقات الجنسية، ثم جاءت أدلة خاصة فمنعت بعض الموارد. فمثلاً: حرم القرآن إقامة العلاقات الجنسية مع المحارم بشكل صريح لا يقبل اللبس، قال تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ...﴾. وعليه حرم الاستمتاع الجنسي في هذه الموارد بعقد أو غيره، كما حرمت الأدلة الأخرى الزواج من المتزوجات ﴿الْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ﴾. وهناك آيات منعت من النظر إلى المؤمنات بشهوة، واتضح بتقريح المناط تحريم جميع النظرات والعلاقات الجنسية، في جميع الظروف، ومع كل الأشخاص، إلا على الزوجين، بعيداً عن أعين الناس. ثم بقي النظر والارتباط بلا شهوة من دون دليل على حرمتها، أو أن الأدلة الموجودة ناقصة، فتكون؛ طبقاً للقاعدة الأولية، باقية على حليتها. وإن على من يدعي الحرمة أن يلمس دليلاً لها.

ذهب الشيخ السبحاني، في صء من كتيبته «مصافحة الأجنبية المسلمة»، إلى أن الأصل الأولي يقوم على الحرمة، دون أن يقدم توضيحاً لذلك، رغم أنه كسائر الفقهاء يذهب إلى أن الأصل الأولي والقاعدة الأولية في الأشياء تقوم على الطهارة والحلية. فيكون صدور هذا الكلام منه غريباً.

بل إن الأصل على أن لكل رجل تمام الحق في النظر إلى جميع الأمكنة، إلا ما منع منه الشارع، كالنظر إلى العورة، والتجسس على ما في داخل بيوت الآخرين، وأما النظر إلى النساء فلم يحظر بشكل مطلق، بل الممنوع منه تلك النظرة الشهوانية التي نظر بها الشاب في المدينة إلى تلك البنت، حتى غاب عن وعيه، وضرب وجهه بمسمار كان

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

معلقاً في جدار، فجرى الدم منه دون أن يشعر به، ولم يعد إلى رشده وصوابه إلا بعد أن غابت تلك المرأة^(٣٠)، فحُرِّم بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ (النور: ٣٠)، وأما سائر أنواع النظر الأخرى فبقيت على أصل الإباحة.

وقد ذهب السبحاني إلى أن النظر إلى الآخرين مثل حفظ الأرواح والأموال والأعراض، فإذا كان من هذا القبيل فهو نفس الاحترام الذي أفتى الشيخ منتظري في ضوئه.

كما ذهب إلى أن حكم النظر إلى المرأة بمنزلة حكم اللحم المشتبه، وبيع الأوقاف، ولا يخفى أن الأصل الجاري في اللحم هو أصالة عدم التذكية، وفي بيع الأوقاف أصالة الحبس. في حين لا وجود لمثل هذه الأصول في محل بحثنا، أو أنه أو غيره في الأقل لم يثبت ذلك، وإذا أرادوا إثبات مثل هذا الأصل فليس من طريق سوى حق المرأة، أي أن من حق المرأة أن ترفض النظر إليها، وإنما يثبت لها هذا الحق فيما إذا سترت نفسها، وأما تلك التي لا تستر نفسها، وترجو أن يُنظر إليها، فلا يثبت لها أصل الحرمة، كالذي يعرض عن ماله، ويبيعه للآخرين ويضعه تحت تصرفهم، فكما أنه لا يجب الحفاظ على ماله في هذه الحالة كذلك إذا تجرّدت المرأة من ثيابها، أو رغبت في أن ينظر إليها، لا يجب غض الطرف عنها.

أجل، هناك فرق، فإن المال المعرض عنه يجوز للآخرين التصرف به بجميع أنواع التصرفات، وأما بالنسبة إلى المتجرّدة من ثيابها فلا يجوز النظر إليها أو لمسها بشهوة؛ للأدلة والتعليقات الكثيرة الواردة في القرآن الكريم، وأما سائر الأمور الأخرى، ومنها: النظر واللمس بدون شهوة، فهي باقية تحت أصالة الإباحة. وعلى فرض وجود بعض الأدلة المجملة يمكن التمسك بالقاعدة الأولية.

وفي ما يلي نتعرض لمناقشة أدلة حرمة مصافحة الأجنبية.

أدلة حرمة مصافحة الأجنبية ومناقشتها

١- دليل الأولوية

إذا كان النظر إلى الأجنبية محرماً فإن لمسها ومصافحتها محرماً بالأولوية.

المناقشة

يجب في قياس الأولوية توفر جميع أركان القياس، وأن يكون الملاك في المقيس أقوى منه في المقيس عليه. فمثلاً: حينما يقال: ﴿لَا تَقُلْ لَهُمَا أَفُ﴾ تثبت حرمة ضربهما بالأولوية.

وفي بحثنا يحرم النظر إلى جميع أجزاء جسد الأجنبية بشهوة، فيحرم لمس جميع هذه المواضع بشهوة من طريق أولى، إلا أن كلامنا في المصافحة بدون شهوة ولذة، وبما أنه لا يوجد عندنا دليل على حرمة النظر من دون شهوة فلا يمكن التمسك بالأولوية لإثبات حرمة اللمس دون شهوة.

وبعبارة أخرى: لا وجود لقياس الأولوية بالنسبة إلى الكفين، وذلك لجواز النظر إليها من دون شهوة. وفي موارد الجواز لا وجود للأولوية.

نعم، لو قلنا بأن النظر إلى المواضع التي تستر المرأة حرام حتى من دون قصد الشهوة يمكن أن نستنتج حرمة لمسها حتى من دون قصد الشهوة، ولكن هذا غير المصافحة.

ولو قال شخص بحرمة النظر إلى كف الأجنبية حتى من دون شهوة تثبت حرمة المصافحة بالأولوية، إلا أن الروايات المتضاربة وفتاوى الفقهاء على جواز النظر إلى الكفين. إن الآية ٣١ من سورة النور لا توجب ستر الكفين على المرأة، فإذا جاز النظر إليها لا يكون هناك طريق لإثبات حرمة المصافحة من دون قصد الشهوة.

٢- الروايات التي تمنع مصافحة الأجنبية صراحة

١- مصححة أبي بصير، عن الإمام الصادق عليه السلام: قلت له: هل يصافح الرجل المرأة ليست بذات محرم؟ فقال: لا، إلا من وراء الثوب^(٢١).

٢- مؤتقة سماعة بن مهران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مصافحة الرجل المرأة؟ قال: لا يحل للرجل أن يصافح المرأة، إلا امرأة يحرم عليه أن يتزوجها، أخت أو بنت أو عمه أو خالة أو بنت أخت أو نحوها. وأما المرأة التي تحل له أن يتزوجها فلا يصافحها إلا من وراء الثوب، ولا يغمز كفها^(٢٢).

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

٣. في قصة بيعة النساء مع الرسول الأكرم ﷺ سألت أم حكيم رسول الله: يا رسول الله، كيف نبايعك؟ فقال: إنني لا أصافح النساء^(٣٣).

المناقشة

إن الحديث الثالث ليس فيه أدنى دلالة على حرمة مصافحة الأجنبية، سواء بقصد الشهوة أو من دون قصد لها؛ إذ لا دلالة كلامية في الفعل، فصحيح أن النبي الأكرم ﷺ قال: «إنني لا أصافح النساء»، ولكنه لم يبين العلة في ذلك، وهل أن عدم مصافحته ناشئ من الحرمة، أو الكراهة، أو عدم وجود وقت لدى النبي، أو لأن النسوة كن يقصدن الشهوة من وراء مصافحة النبي؟ فلم يتضح لنا أي واحد من هذه الأسباب.

وأما الحديثان الآخران فإن من الإشكالات عليهما أنهما صادران عن الإمام الصادق عليه السلام، في حين أن حكم النظر إلى المرأة ولمسها ليس من الأحكام التي لم تطرح في صدر الإسلام، وأريد تأسيسها في عصر الإمام الصادق عليه السلام، بل إنها من المسائل التي صعد بها الإسلام منذ ظهوره، وقد نزل القرآن حول النظر إلى النساء وحجابهن، فكيف حدث أن جهل رجال عظام وفقهاء كبار، مثل: أبي بصير وسماعة، ولم يدركوا حكم المسألة حتى بعد مضي مئة عام من نزول القرآن بشأنها، فأخذوا يسألان الإمام عن جواز المصافحة أو عدم جوازها؟!

فلو كانت المصافحة حراماً، وكانت حرمتها من البديهيّات، لما كانت هناك ضرورة للسؤال عن حكمها، وإنما يعقل أن يصب تساؤلها عن مقدار ما في ذلك من الإثم، أو شرائط الضرورة فيها، كما لم يتساءل هذان الفقيهان ولا غيرهما من الفقهاء عن حكم الخمر أو القمار. إذاً لا بد أن يكون لتساؤلها وجه آخر، كالمصافحة بقصد الشهوة، أو التي تحصل بها الشهوة، وشاهد ذلك أن الإمام الصادق عليه السلام عقب ذلك بقوله: «ولا يغمز كفها»؛ لما في الغمز من إثارة للشهوة، خلافاً للمصافحة العابرة والعاجلة.

وربما حمل نهي الإمام عن مصافحة النساء على الكراهة، دون الحرمة؛ وربما كان السؤال عن مصافحة المسلمات، أو اللاتي لا يرغبن في مصافحتهن؛ وربما كانت أوامر الأئمة الأطهار عليهم السلام ونواهيهم في مثل هذه الموارد من قبيل: الأنظمة التطبيقية لمفاهيم القرآن الكريم وسنة النبي الأكرم ﷺ.

توضيح الكلام الأخير

إن القرآن الكريم بمنزلة الدستور، وإن كلمات الأئمة الأطهار بمثابة الأنظمة التطبيقية. فمثلاً: قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (التوبة: ١٠٣)، وقال النبي الأكرم ﷺ: «إن الله جعل في أموال الأغنياء للفقراء ما يكفيهم»^(٢٤).

ثم بين النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام وجوب الزكاة في تسعة أشياء، وعفوا عن سائر الموارد^(٢٥)، فكان عملهم هذا بمنزلة النظام التطبيقي لآية القرآن المتقدمة. وهناك آية في القرآن تمنع من الصوم في السفر^(٢٦)، وآية أخرى توجب على المسافر قصر الصلاة^(٢٧)، ولكن مَنْ هو المسافر؟ حدّد النبي ذلك بمسيرة يوم، وحدد الأئمة الأطهار مصداق اليوم بثمانية فراسخ، مما يعدّ نظامه التطبيقي. وهناك آية توجب إطعام عشرة مساكين من أوسط الطعام كفارةً لحنث القسم، وقد بين الأئمة مقدار ذلك بسبع مئة وخمسين غراماً (مدّاً) من الحنطة.

وفي عصرنا الحاضر يعدّ سبعة من الذين تجب عليهم الزكاة، وهم الذين يملكون (الحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب، والبقر، والغنم، والإبل)، من الذين يحتاجون إلى دعم الدولة، في حين تجب الزكاة على الأغنياء فقط، وعليه فإن الأنظمة التطبيقية قابلة للتغيّر.

وفي عصرنا، حيث تطوي وسائل النقل السريعة الفراسخ الثمانية في بضع دقائق، قد يتغيّر النظام التطبيقي بشأن هذه الفراسخ الثمانية.

وفي زماننا، حيث ارتفع متوسط الطعام بمقدار كبير عما كان عليه في عصر النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، فإن مدّاً من الحنطة لا يكفي في الكفارة. كما أن مصاديق الاحتكار في عصرنا تتجاوز الأمور الأربعة. وإن عرض طريق المارة قد تضاعف عشرة أو عشرين ضعفاً عما كان عليه في السابق، حيث يحدد بهترين ونصف أو ثلاثة أمتار ونصف.

ولذلك يحتمل أن يكون ترك مصافحة النساء والتكلّم معهن نظاماً تطبيقياً لأحكام النظر والحجاب الواردة في القرآن الكريم، مع الالتفات إلى التعليل المذكور من كونه أظهر للقلوب، وكان الإمام الصادق عليه السلام على علم بشهوة الأفراد، وما عليه العرب

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

في تلك الصحراء الملتهبة من قوة الشهوة، فوجد مفسدةً في مصافحة النساء، فإذا ما قارنا ذلك بعصرٍ يكون فيه الشباب فاطر الشهوة، قد قضت على شهوتهم كثرة الأفلام، أو الأجواء السياسية التي يعيشها السفراء، التي تحول دون قصدهم للشهوة أو حصولها، فإن تلك النظم التطبيقية قد تخضع للتغيير.

كما يمكن إقامة بعض القرائن على هذه الحقيقة. فمثلاً: في تلك الأزمنة كان عقد قران الفتیان والفتيات يتم بمجرد وصولهم إلى سن البلوغ، في حين تجاوز الزواج بين الشباب في عصرنا الحاضر سنّ الثلاثين، برغم أن طرق إثارة الشهوة في الوقت الراهن أكثر بكثير مما كانت عليه في الماضي.

وإن بلوغ الفتيات كان يقدر في العام التاسع، في حين تظهر علائم البلوغ، ومنها: الطمث، حالياً بعد تجاوز الفتاة الثالثة عشرة من العمر.

ومهما كان لا يمكن التمسك في قبال حكم الإباحة، القائم على القاعدة الأولية، بروايتين مفعمتين بالإشكالات، ولا يمكن الخروج عن مقتضى القاعدة بسببهما. وعليه إذا كانت مصافحة الأجنبية مصحوبة بالشهوة أو قصدتها فإنها محرمة؛ طبقاً للتعليل القرآني، وإلا فلا يمكن الحكم بالحرم.

وعليه فإن المدعوين لحضور المراسم السياسية، أو السفراء، الذين يفاجأون باستقبال العديد من النساء والرجال الذين جاؤوا لمصافحتهم، لو كان بإمكانهم لبس القفازات فبها، وإلا فليس هناك إشكال في مصافحة الجميع على نحو سريع وعابر؛ لعدم قصد الشهوة، كما أن العجالة تحول دون حصول اللذة. وعليه يكون الشيخ منتظري قد راعى في فتواه كافة الشروط المأخوذة من القرآن والسنة.

تنويه

من الواضح أنه في صالات الحفلات الشبابية والسينمات والملاهي وغير ذلك مما تقصد لطلب الشهوات، وتحصل فيها الشهوة من خلال النظرات والمصافحات ليس هناك من دليل على إباحة النظرات والملامسات. وإن البحوث السابقة غير ناظرة إلى إباحة الأعمال المنافية للشرع، سواء في الداخل أو الخارج.

ونتيجة السؤال الثاني وجواب الشيخ منتظري عنه: «إنه لا محذور من مصافحة

المرأة التي لا تؤمن بالحجاب مع عدم قصد الشهوة وعدم حصولها».

وقفات مناقشة مع السيد هاشمي نيا

لقد انتقد السيد هاشمي نيا هذه الفتوى، واعتبرها ناشئة إما من قياس الأولوية، ولا يمكن جريانه في ما نحن فيه؛ أو القياس العادي، الذي لا يجيزه فقهاء الشيعة. ولكن ربما عملت بحوثنا المتقدمة على تنقيح البحث بشكل يمكن معه العثور على طريقين أساسيين لهذه الفتوى:

١- إن العلة المنصوصة في القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ﴾ وأمثال ذلك، وبما أن العلة تعمم وتخصص يكون النظر إلى المحارم من دونها حلال، شريطة أن لا تعتبر المرأة هذا النظر تجاوزاً على حقوقها. وكذلك فإن مصافحة المحارم بشهوة حرام، ومصافحة غير المحارم من دون شهوة وريبة جائزة، بشرط عدم اعتبارهن المصافحة تجاوزاً لحقوقهن.

٢- أصالة إباحة الأشياء، واحتياج حظرها إلى دليل.

لقد حرم النظر واللمس بشهوة وخرج من العموم، كما حرم النظر واللمس الذي يعد تجاوزاً على حقوق النساء، إلا أن النظر واللمس إذا لم يكن بريية أو قصد شهوة، ودون أن يكون تجاوزاً على حقوق النساء، فلا إشكال فيه، ولم نعر على ما يحرمه، فيبقى على حليته؛ طبقاً لقاعدة الحلية.

فلو أن السيد هاشمي نيا قد دخل من أحد هذين الطريقين لأصبحت المسألة شفافة وخالية من الإشكال.

ونتيجة السؤال الثالث وجوابه: «إن العرف هو الذي عليه المعول في تحديد الضرورة العرفية في النظر والمصافحة».

وفي هذه الفتوى عدة إشكالات:

الأول: لا شك في حرمة النظر إلى جسد الأجنبية، وترتفع هذه الحرمة عند الضرورة، كسائر المحرمات الشرعية الأخرى. والمراد من الضرر هو تعرض المكلف إلى خطر أو مشقة شديدة لا يستطيع تحملها، بحيث يخشى معها على نفسه أو جسده أو عرضه أو عقله أو ماله، وعندها يباح له، بل يجب عليه، ارتكاب الحرام، أو ترك

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

الواجب، أو تأخير أدائه عن وقته المحدد؛ بغية دفع الضرر، وهذا هو مقتضى القاعدة الفقهية الشهيرة «الضرورات تبيح المحظورات». والإشكال أنه لا وجود لمثل هذه الضرورة في فرض السؤال، غاية ما هنالك أن تلك السيدة التي لا تؤمن بالحجاب وفروع الدين سوف يتعكّر مزاجها، ويخدش إحساسها المرفه، وتقطع أواصر الصداقة! فهل يعد ذلك ضرورة تبيح ارتكاب الحرام؟! هذا إذا تجاوزنا مسألة الغالبية الاحتمالية التي تنزع إلى التدين، فإن كان للمرأة أدنى شعور اجتماعي - سواءً آمنت بالحجاب أو أنكرته - فإن عليها احترام معتقدات الأكثرية، وأن لا يبلغ بها الجهل والأنا حداً تعتبر فيه عدم مصافحتها وعدم النظر إلى مفاتها انتهاكاً لحرمتها الشخصية.

لقد نقلنا عبارة السيد هاشمي نيا بأكملها؛ لأننا لم نفهم سبب هذا الاعتراض والنقد، وربما توصل القارئ الكريم إلى فهمه بشكل أفضل، أو أن يبادر هو بنفسه إلى توضيحه.

وإن الإشكال الذي يحول دون فهمنا لعبارته يبرز من عدة جهات:

١- إن الأسئلة والأجوبة التي ناقشها السيد هاشمي نيا لم تتعرض للضرورة، ليقال: ما هو ملاك الضرورة؟ إلا أنه يعلم جيداً أن ملاك الضرورة في جميع الموارد الفقهية إما هو عرف المحل، أو هو الشخص المضطر نفسه، ولا يتخذ غير ذلك ملاكاً عندهم، حتى لو كان من عرف المشرعة.

فمثلاً: في بحث عدم التمكن من الوضوء، الذي يبيح التيمم، المرجع فيه نفس الشخص. وكذلك في ما يتعلق بالمريض الذي يحرم عليه الصوم الملاك هو تحديد الشخص نفسه. وفي بحث الخمس في ما يتعلق بتوفير مؤونة السنة يكون المعول وضع الشخص نفسه. وكذلك في تحديد مهر البنت قبل سن الزواج يكون المعول عليه هو عرف المحل. وفي ما يتعلق بالاضطرار إلى أكل الميتة ونظائره فإن الملاك هو وضع الشخص. وفي ما يتعلق ببحث النظر وموارد الاضطرار للمريض في مراجعة الطبيب ونظائر ذلك يكون العرف هو الملاك. فلماذا لا يكون هذا العرف ملاكاً في ما نحن فيه؟

فلو فرضنا بطلان الفتوى السابقة للشيخ منتظري حول جواز المصافحة، إلا أن بطلان تلك الفتوى لا ربط له ببطلان أو صحة فتواه اللاحقة، ولذلك من المناسب التذكير هنا بتحذير القرآن، حيث يقول: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلْقَوَىٰ﴾ (المائدة: ٨).

ويا ليتَه قام بمثل ما قام به الشيخ السبحاني من عدم الخوض في بحث السؤال الثالث وجوابه.

٢- إن الذي سأل الشيخ منتظري إما أن يكون قد تصور أنه يجيز المصافحة عند الضرورة، فاستفهم عن المراد من الضرورة، أو أنه كان ناظراً إلى الاستفتاء وجوابه، الذي طرح بتاريخ ١٣٨١/٢/٢٨ هـ ش، أي قبل هذا الاستفتاء بحوالي سنة ونصف. وقد تعرض الشيخ منتظري آنذاك إلى (الضرورة العرفية)، مما أثار استفهام السائل عن تحديد ملاك ومعيّار تلك (الضرورة العرفية)، وعندها نتساءل: لماذا بادر السيد هاشمي نيا إلى تفسير هذه الضرورة دون أن يأخذ بنظر الاعتبار خلفية السؤال، وأن الاستفتاء الجديد لم يتعرّض للضرورة العرفية، فرأى أن استياء المرأة وقطع علاقتها مع الآخرين لا يعدّ ضرورة مبيحة للنظر والمصافحة، وحصر الضرورة بما لو تعرض الإنسان لخطر أو مشقة شديدة يخشى معها على نفسه أو عرضه أو عقله أو ماله؟

وإننا لو راجعنا سؤال الطالب الجامعي بتاريخ ١٣٨١/٢/٢٨ هـ ش يتضح أن الضرورات التي ذكرها السيد هاشمي نيا موجودة في الاستفتاء، وقد أجاب الشيخ منتظري على مفروض ذلك الاستفتاء وما تضمنه من تلك الضرورات. وإليك ذلك السؤال: نُشر مؤخراً استفتاء منكم حول مصافحة الرجل للأجنبية، فكانت هناك إبهامات في ما يتعلق بالمرأة المسلمة، وسؤالنا:

١- لو أن المسلمة كانت تؤمن بفروع الدين، من الصلاة والصيام وأصل الحجاب و...، ولكنها كانت تعيش في أجواء تسودها ثقافة خاصة، تعتبر أن الرجل إذا كلمها ولم ينظر إليها (نظرة من دون ريبة) أو يصافحها فذلك إهانة لها، فما هو حكم النظر إليها ومصافحتها في هذه الحالة؟

٢- ما هو الحكم بالنسبة للمرأة التي لا تؤمن بالحجاب؟

٣- مَنْ هو الذي يمكنه تحديد الضرورة العرفية في ما يتعلق بالنظر والمصافحة؟
فهل تعدّ حالات وهن الإسلام والنظام الإسلامي والبلاد؛ بسبب ترك المصافحة، من الضرورات العرفية؟

ألم يكن الإمام الراحل ومؤسس الثورة الإسلامية يرى الحفاظ على الإسلام والنظام الإسلامي أهمّ من الحفاظ على الصلاة والحج، فلو أن ترك المصافحة أو النظرة

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

عاد بالضرر على المصالح الوطنية، ولو جزئياً، ألا يكون ذلك ضرورة تبيح مصافحة الأجنبية من دون ريبة؟!

لو قلت: إن ترك المصافحة والنظر لا يضر بمصالحنا لقلنا:

أولاً: لا بد من الرجوع في هذا إلى ذوي الاختصاص. وعلى نحو الإجمال فإن مجموع الأعمال السيئة تؤدي إلى سقوط العملة الإيرانية، بحيث بلغ سعر الدولار الأمريكي حالياً أكثر من ألف تومان، في حين كان سعره في بداية انتصار الثورة لا يتعدى ستة تومانات.

ثانياً: إن السؤال قد افترض وجود مثل هذه الضرورة، وكان الجواب طبقاً لهذا السؤال.

٣. قال السيد هاشمي نيا: «أقصى ما هنالك أن تلك السيدة سيتعكر مزاجها، وإحساسها المرهف، وتتقطع أواصر الصداقة!! فهل يعد ذلك ضرورة توجب إباحة الحرام؟!».

إن هذا يبدو من إسفاف القلم، فإننا نعلم من جهة أن لكل إنسان كرامة، وأن الإمام علي عليه السلام قد تألم لزمية، ورأى من الجدير للمرء أن يموت كمدماً لذلك، ومن البعيد أن يجيز إيذاء مسلمة من دون سبب وجيه. ومن جهة أخرى فإن السيد هاشمي نيا افترض فسق تلك المرأة، وأنها تقيم علاقة صداقة مع رجل (ربما كان فاسقاً أيضاً)، وعليه نقول: إن الفاسق لا يسأل عن المسائل الشرعية، ولا ينتظر فتوى الفقيه، بل يرتكب ما هو أكبر من المصافحة.

٤. تحدث السيد هاشمي نيا من جهة أخرى عن المجتمع الذي يحتوي على مختلف النزعات والاتجاهات، إلا أنه بعد ذلك بسطر انهال على تلك السيدة بسيل جارف من الكلمات السلبية، من قبيل: اتهامها بالجهل، والأنا.

في حين أن المجتمع المتعدد ذو طرفين، فكما يتعين على تلك السيدة احترام عقيدة المسلمين فعلى المسلمين أيضاً احترام مزاجها وتقاليدها ومذهبها. وهذه المسائل هي التي تحدد الضرورات العرفية، يعني أحياناً تتوفر الظروف والمناخات التي توضح للآخر بأن هذا الأمر ممنوع في الشرع الإسلامي الذي ندين به، ولكن في أحيان أخرى لا يتوفر مثل هذا المناخ، كما لو كان لتلك المرأة أصدقاء في المدرسة أو جيران يعتبرون عدم

مصافحتها إهانة لها أو لهم.

وعليه فإن مدح التعددية يقتضي الالتزام بتبعاتها أيضاً.

إذاً أية فكرة ستحملها السيدات الإيرانيات من اللاتي لا يلتزم بالحجاب في الداخل والخارج عن الإسلام وإيران فيما لو قرأن هذه العبارات المفعمة بالإهانات؟ وهل تحمل الفتيات اللاتي يبلغن من العمر تسع سنوات إلى العشرين سنة الحقد علينا وعلى ثورتنا من تلقاء أنفسهن، أو أن هذه الكلمات هي التي تزرع الحقد في نفوسهن؟!

تتمة أقوال السيد هاشمي نيا

«الثاني: إن تحديد الضرورة ليست من شؤون العرف، بل المعول فيها على العقل والعقلاء، فلو حكم العقل بلزوم دفع الضرر، أو عجز العقلاء عن تحمل ذلك الضرر، فعندها يجوز ارتكاب الحرام وترك الواجب، دون حاجة للرجوع إلى عرف المحل». ولم أفهم كلامه هذا أيضاً، حيث قال في بدايته: «إن تحديد الضرورة ليست من شؤون العرف»، ثم قال في نهايته: «لا حاجة في الرجوع إلى العرف»، فلم يتضح الأمر، وهل لا حاجة لنا إلى حكم العرف أو أن تحديد العرف ليس بحجة؟ أجل، لو كان مراده (إن العقل إذا حدد الضرورة لم نعد بحاجة إلى تحديد العرف) كان كلامه صحيحاً. ولكن لو لم يحدد العقل الضرورة وحددها العرف، فهل يتعين علينا تجاهل تحديد العرف؟! فمثلاً: لو أن شخصاً انقطع في الصحراء، وبقي فيه رمق، وقد بلغ به حد الاضطرار إلى أكل الميتة عرفاً، لا عقلاً، فهل يصدق عليه الاضطرار أو لا يصدق عليه ذلك، فلا يجوز له أكل الميتة؟

وفي بحث الاضطرار إلى الكذب لا تشترط الروايات عدم التمكن من التورية، فيجوز الكذب للمضطر حتى مع التمكن من التورية بينما لا يُعدّ المتمكن من التورية مضطراً إلى الكذب عقلاً^(٢٨).

وعليه لا بد من القول: لو حدّد العقل أو الشرع الضرورة كان حكمها متّبعاً، ولكن عند سكوتها، وتحديدتها من قبل العرف، يكون حكم العرف هو المتّبّع.

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

هذا مضافاً إلى أن المراد من العرف هو في الغالب حكم العقلاء فيه، وليس العرف المتسامح. ولم يتضح سبب رفض السيد هاشمي نيا لحكم العرف أولاً، ثم قبوله لحكم العقلاء. في حين أن الشيخ الأنصاري لا يرى فرقاً بين حكم العرف وحكم العقل، ويراه مرتبة من مراتب العقل^(٢٩).

إذاً فالرجوع إلى الاستفتاء الأول، الصادر بتاريخ ١٣٨١/٢/٢٨ هـ ش، يثبت أن السائل قد حدّد ضرورة عقلية وعقلانية، وقد صاغ السؤال على أساس ذلك.

«الثالث: لو سلمنا أن العرف هو الملاك في تحديد الضرورة، إلا أنه إنما يكون كذلك إذا كان من أقسام (العرف الصحيح)، الذي لا يحلّ حراماً، ولا يحرّم حلالاً؛ لعدم حجية العرف الفاسد عند فقهاء الشيعة...».

وهنا أيضاً لم يتضح مراده؛ فإن كان مراده مثلاً أن شهادة الخمارين على ضرورة شرب الخمر عرفاً فاسدة، كان كلامه صحيحاً؛ وذلك لأن أصل شرب الخمر حرام في الإسلام، ولكن لو ذهب هؤلاء الخمارون إلى ضرورة امتلاك كل أسرة وقوداً للطبخ عرفاً فلا يمكن الذهاب إلى بطلان كلامهم هذا لمجرد كونهم من الخمارين.

وعليه لا يصح كلامه على إطلاقه. فلو أن جماعة من الجامعيين المنغمسين في أنواع المفساد بسبب المناخ الغربي الذي يعيشون فيه، ذهبوا إلى ضرورة مصافحة الأجنبية، لا بسبب الأجواء الفاسدة، بل للحفاظ على العلاقات السياسية والثقافية، كان تحديد هذه الضرورة العرفية من النوع الصحيح دون الفاسد.

ويبدو أن المتشرّعين الذين يستفتون الفقهاء من أولئك الذين يجب اعتبار آرائهم. وإن فساد المجتمع لا يعني فساد جميع أفراد. مضافاً إلى أن فساد شخص في جهة من الجهات لا يعني فساده في سائر الجهات الأخرى بالضرورة.

ومن ناحية أخرى فإنه أخذ التعبير بالعرف الصحيح والعرف الفاسد من كتاب «الأصول العامة للفقهاء المقارن»، للسيد محمد تقي الحكيم. كما نقل العبارات التالية له، في حين أن السيد الحكيم يذهب إلى أن (لعبة الشطرنج) من الأمثلة على العرف الفاسد^(٣٠). هذا وإن فتوى الإمام الخميني في هذا الخصوص ليست بخافية على أحد. وعليه يمكننا التوصل إلى أن العرف ليس قابلاً للتغيّر فحسب، بل يمكن للأعراف بلحاظ الصحة والفساد أن تكون قابلة للتغيّر أيضاً، وذلك راجع إلى فتوى الفقيه.

«إن فقهاء الشيعة لا يرون العرف أصلاً في قبال الأصول، بحيث يمكن الاستناد إليه في مقابل الأدلة الشرعية».

إنه نقل هذا الكلام عن كتاب «الأصول العامة للفقهاء المقارن»، للسيد محمد تقي الحكيم، ولا ربط له بموضوع بحثنا أبداً. وإن الشيخ منتظري لا يعتبر (العرف) أصلاً من الأصول ولا يجعله في قبال الأدلة الشرعية، وإنما يترك تحديد صغريات الأحكام إلى العرف. وهذا هو رأي الآخرين أيضاً. وإن كان هناك اختلاف فهو حول اعتبار عرف عصر النص أو العرف الراهن، وأمثال ذلك، دون أصل العرف. ثم إن هذه العبارة بحاجة إلى توضيح؛ إذ ليس لها ظاهر صحيح. وإن السيد محمد تقي الحكيم قد قسم مجالات العرف إلى ثلاثة أقسام:

١. استكشاف الحكم الشرعي في دائرة ما لا نص فيه، كعقد الفضولي.
 ٢. تحديد بعض المفاهيم التي ترك الشارع أمرها إلى العرف، مثل: لفظ (الإناء).
 ٣. تحديد مراد المتكلم، كما في دلالات كلامه الالتزامية.
- فمثلاً: لو قال الشارع بطهارة الخمر بعد صيرورته خلاً يتضح بالدلالة الالتزامية طهارة الإناء وما حوله.

ثم قال: إن العرف في هذه المجالات الثلاثة لا يعدّ أصلاً في ذاته في قبال سائر الأصول، «فمثلاً: لو قال الشارع بعدم طهارة ما حول الإناء لا يمكن أن يقول العرف بغير ذلك». ثم أوضح قائلاً: إن العرف إنما يمكن نسبته إلى الشرع في المجال الأول، إذا عاد إلى إقرار أو إمضاء السنة (التي تعد واحدة من الحجج)، إذا فالحجة هي السنة التي يقرّها الشارع أو يمضيها؛ لأن العرف لا يوصلنا إلى القطع بالحكم الشرعي، وإنما يحصل القطع من طريق إقرار الشارع وإمضائه، والإمضاء إنما حصل لأحكام عرفية خاصّة، ولم يقم على أصل العرف.

ومن باب المثال: نجد الشارع قد أمضى ما يقوم به العرف من عقد الفضولي، ولم يمضِ سائر الأمور الأخرى التي يقوم بها العرف، كما توهم بعض، وأما شأن المجالين الآخرين، وهما: تحديد المفاهيم، وتشخيص المراد من كلام المتكلم، فينحصر في تحديد السنة من جهة الحكم أو الموضوع. وقد تقدم أن قلنا بأن كل ما يتعلق بتشخيص صغريات مسائل الأصول لا يدخل في بحوث الأصول (الفقه).... وعليه لا يصح قول من قال:

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقرارات عديدة/ القسم الثاني

«إن العرف شريعة متقنة»، أو «إن تعيين العرف كتعيين النص»، أو «إن الثابت بالعرف كالثابت بالنص»^(٣١).

المناقشة

يتضح من مجموع كلماته أنه لا يختلف مع رأي الشيخ منتظري، حيث قال «الملاك هو عرف المحل»، بل ويؤيده أيضاً؛ فإن السيد الحكيم قد توجه بكلامه إلى الذين يقدمون العرف ويقفون بوجه النص، ويرون العرف شريعة متقنة، في حين أن الشيخ منتظري لا يذهب إلى ذلك، وإنما قد فهم علة الحكم الشرعي في ما يتعلق بالسؤالين المتقدمين، وقد أفتى في ضوء فهمه لليلة وتعميمها، وفي ما يتعلق بالسؤال الثالث الذي يتحدث صغرياً عن كيفية تحديد الضرورة فقد توصل إلى كون عرف المحل هو الملاك، والكل يذعن بأن تحديد الموضوعات والصغريات ليس من شؤون الشرع والفقه، و«تعيين الموضوع ليس من صلاحيات الفقيه».

وقد قال السيد الحكيم نفسه في هذا الصدد: «أما المجالان الآخران فلا يزيد أمرهما على تشخيص صغريات السنة حكماً أو موضوعاً، وقد مضى القول منا: إن كل ما يتصل بتشخيص الصغرى لمسألة أصولية فهو ليس من الأصول في شيء». إذاً هو في الواقع بصدد بيان البحوث المتعلقة بأصول الفقه، والبحوث المتعلقة بغير أصول الفقه، وإن تحديد الصغريات، مثل: كيفية التعرّف على (الضرورة)، لا يرتبط بأصول الفقه.

فهل هناك ربطٌ لهذا الكلام بموضوع بحثنا؟ ولماذا نقل السيد هاشمي نيا هذا الكلام عن السيد الحكيم في ما نحن فيه؟

ولو أن السيد هاشمي نيا قد أمعن النظر في العبارة التي نقلها لاتضح له عدم ارتباطها ببحثنا. فقد قال: «إن فقهاء الشيعة لا يرون العرف أصلاً في مقابل الأصول التي يمكن الاستناد إليها تجاه الأدلة الشرعية».

ونحن نسأله: هل تحدّث الشارع عن الضرورة، وطرق تحديدها، حتى لا يكون العرف أصلاً في قبالتها؟

هذا، وهو يعلم جيداً أننا قد تعلّمنا منذ القدم أن ألفاظ الكتاب والسنة تحمل على

معانيها العرفية، وقد ورد لفظ (الضرورة) و(الاضطرار) في القرآن والسنة مراراً وتكراراً، وعليه لا سبيل لنا إلى معرفة المراد منها إلا بالرجوع إلى العرف.

ولكن أيُّ عرف هو الملاك الذي يتعين علينا الرجوع إليه؟ هل هو عرف زماننا أو زمان نزول الوحي؟

هنا لا بد أيضاً من التفصيل: ففي ما يتعلق بفهم مراد المتكلم لا بد من الرجوع إلى العرف في زمن المتكلم ليتضح معنى اللفظ؛ وأما في ما يتعلق بتحديد مصاديق ذلك المعنى فلا بد من الرجوع في كل زمان ومكان إلى عرف ذلك الزمان والمكان. فمثلاً: في تحديد معنى الاستطاعة، والغنى والفقر، والمسكنة، والضرورة، واختلافها عن الاضطرار في القرآن، فلا بد من الرجوع فيها إلى عرف عصر النبي ﷺ.

وأما ما هو الضروري للمكلف؟ ومتى يكون مستطيعاً؟ فلا بد من الرجوع فيه إلى العرف الراهن؛ فإن لتقدم الزمان وطبيعة الأفراد وقابليتهم تأثير في تعيين المصاديق.

ففي الأزمنة الغابرة إذا تجمع مقدار من الماء في حفرة في الصحراء، وامتلأت أطرافها بفضلات البهائم حتى تغير لونها ورائحتها، فإنهم مع ذلك كانوا يعتبرون الماء متوفراً، فكانوا يشربون منه، ويتوضأون، ويغتسلون؛ وإذا كان عند أحدهم حملاً، وكان قادراً على تحميله بالخبز الجاف، عُدَّ مستطيعاً، ووجب عليه الحج؛ وهكذا. أما حالياً فيعد ذلك الماء فاسداً، وملئاً بالمكروبات، ومضراً بالصحة، وإن الذي يتمكن من مثل هذا الماء يعدّ كفاقده، ويجب عليه التيمم بدلاً من الغسل والوضوء، ولو أصابه العطش لم يشرب من ذلك الماء حتى لو أشرف على الهلاك، في حين أنهم في تلك الأزمنة والأمكنة كانوا يشربون ذلك الماء باختيارهم، ويجدونه عذباً.

وإن الذي يعجز عن شراء بطاقة الطائرة، ولكنه يتمكن من خلال استغراق المدة الطويلة، وتحمل الكثير من المعاناة عن طريق البر والبحر، من الوصول إلى مكة غير مستطيع. كما أن العرف لا يراه مستطيعاً أيضاً. إذاً يختلف تعيين المصاديق باختلاف الأزمنة.

مثال آخر: إننا نراجع العرف والكتب اللغوية لمعرفة معنى الميزان والسراج وغيرهما، إلا أن مصاديق هذه الأمور تختلف باختلاف الأزمنة، حيث يطلق الميزان على الموازين الرقمية، ومقياس درجات الحرارة، كما يطلق على الميزان ذي الكفتين؛ ويطلق

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

السراج على المصاييح الحديثة، كما كان يطلق على المشعل، والفانوس. والحاصل أن الملاك في تحديد مصاديق الضرورة هو عرف هذا الزمان. وإذا اختلف العرف باختلاف الأمكنة كان عرف كل مكان هو المتَّبَع في تحديد ضروراته. أجل، ربما كان السيد هاشمي نيا والدكتور صادقي الطهراني قد التفتا إلى المسألة التالية، أو أنهما قد غفلا عن مسألة، فلا يخلو بيانها وإيضاحها من فائدة. قال الدكتور الطهراني: «إن الضرورة العرفية لا ترقى إلى حكم الضرورة الشرعية أبداً، وذلك لأن الضرورة العرفية ليست مطلقة، فقد يعد الأمر ضرورة عند بعض الأفراد، ولا يعد ضرورة عند غيرهم».

وهنا: تارة يسأل الشخصُ الفقيهَ عن حكمه ووظيفته؛ وتارة أخرى يسأل عن حكم المجتمع.

ففي الحالة الأولى يكون ملاك تحديد الضرورة والاضطرار هو الشخص نفسه، كما دلت روايات باب المريض الذي يسوغ له الإفطار في شهر رمضان، حيث أرجع الأئمة الأطهار (عليهم السلام) تحديد ذلك إلى المكلف نفسه، فقالوا: «هو أعرف بنفسه»، أو «إن الإنسان على نفسه بصيرة».

وأما في ما يتعلق بحكم المجتمع، وذلك فيما لو حصل جذب ومجاعة مثلاً، فهل يجوز للجزّارين والقصابين توزيع لحم الميتة أو الحيوانات المحرّمة على الناس؛ بغية أكلها، فهنا يجب الفقيه بأن الاضطرار والضرورة ربما اقتضت على بعض الأشخاص، وأن الاضطرار لم يعم الجميع، حيث إنه لا يصير إلى إصدار الفتوى طبقاً للحكم الثانوي إلا إذا اطمأن إلى اضطرار جميع أفراد المجتمع أو غالبيتهم إلى أكل الميتة.

ويبدو أن سؤال السائل وفتوى الشيخ منتظري من القسم الأول، وأن إشكال الدكتور صادقي الطهراني عائدٌ إلى القسم الثاني.

وبعبارة أخرى: إن الشيخ منتظري لم يجب عن حالة ما لو اضطر جميع أفراد المجتمع إلى ارتكاب الحرام، ولم يكن بصدد بيان قانون عام لكل المجتمع، في حين لم يكن الدكتور صادقي الطهراني ناظراً إلى حكم الفرد، بل كان بصدد بيان حكم كافة أفراد المجتمع.

وطبعاً لسنا بصدد بيان ونقد جميع كلمات الدكتور صادقي الطهراني؛ لأنّ

بحثنا هنا حول المصافحة والنظر، كما تقدم في مقال نشر في مجلة (كاوشي نو در فقه)، وقد ذكرنا الاستدلالات في حدود الإمكان.

الفقه وتحول آراء الفقهاء

«الملفت أن الشيخ منتظري لم يكن يجيز حتى النظر إلى الأجنبية، إلا أنه حالياً بدأ تبرير وتوجيه ما يخالف الشرع مخالفة بينة، حيث جاء في المسألة رقم (٢٦٢٠): إن نظر الرجل إلى جسد الأجنبية حرام، سواء أكان بقصد اللذة أم بدونها، وإن النظر إلى وجهها وكفيها بقصد اللذة أو مع الخوف من الوقوع في الحرام حرام، بل إن النظر بدون قصد اللذة وعدم الخوف من الوقوع فيها لا يخلو من الإشكال».

ولم يتضح لنا سبب افتتاح كلامه هذا بعبارة: «الملفت أن...»، فهل يتوقع من الفقيه إذا أصدر فتوى أن يبقى عليها حتى آخر حياته؟! وإذا بنينا على بقاء فتوى المجتهد وعدم تغييرها فسوف لا يكون هناك مبرر لحصر التقليد على المجتهد الحي، وإذا أصدر الفقيه فتوى، ثم مات عنها، وجب تقليده فيها إلى أبد الأبد. في حين أن الأمر ليس كذلك؛ فإن فلسفة تقليد المجتهد الحي هي أن بإمكانه الدفاع عن فتاواه بأدلة محكمة ومتقنة، ومع تغير الظروف والشروط، أو تطور العلم، أو العثور على دليل كان خافياً، يمكنه تغيير فتواه وإعادة النظر فيها، أو أنه إذا شك في صحة فتواه، أو توصل إلى خلافها، عمد إلى تغييرها، والإعلان عن رأيه الجديد، وإلا لم يكن هناك فرق بينه وبين المجتهد الميت. ثم نقول: هل يوجه المشكل المحترم هذا الإشكال إلى إمام الأمة، حيث رجع بعد انتصار الثورة عن الكثير من فتاواه أيضاً؟ وهل يوجه هذا الإشكال إلى السيد الخوئي، حيث ذهب في بداية الأمر إلى توثيق جميع الرجال الواقعيين في سند كامل الزيارات، واعتبر كلام ابن قولويه توثيقاً عاماً لهم، ثم تراجع عن هذا الرأي، فتغيرت الكثير من آرائه الفقهية، أم يتعين على الشيخ منتظري وحده البقاء على فتواه، ويحترس من تغييرها؟!

وهل يوجه إشكاله هذا إلى الإمام الخميني، حيث تختلف فتاواه في «العروة» عنها في «تحرير الوسيلة» و«رسالته» الفارسية، أو أنه يبرر ذلك بإمكان أن يكون للإمام فتوى صدرت عنه في برهة زمنية كتبها في «العروة»، ثم حصل له؛ بفعل كثرة المطالعة، رأي

آخر كتبه في «تحرير الوسيلة» ٩

إن من أشد مواطن البحث أذى أن يقوم محقق فاضل، مثل: السيد هاشمي نيا - رغم أني لا أعرفه شخصياً، إلا أن كتابته تدل على سعة علمه وتحقيقه - باتهام فقيه تجاوز الثمانين من عمره، وقضى مراحل شبابه في البحث والتحقيق، وفي الجهاد ومكافحة الفساد ومقاومة الظلم في العهد الملكي، وتحمل التعذيب، وانتقل من سجن إلى سجن، ومن منفى إلى منفى، وتصدى بعد انتصار الثورة للكثير من المسؤوليات الرئيسية، كرئاسة مجلس خبراء الدستور، وإمامة جمعة طهران وقم، ونيابة إمام الأمة مع كامل الصلاحيات وفي كافة الشؤون، مثل: تنصيب أئمة الجمعة، والقضاة، وغير ذلك، والذي انتخبه الأعضاء في مجلس خبراء القيادة - رغم مخالفته وخطابه لهذا المجلس - خلفاً لمنصب القيادة.

إنه شخصية تتعالى فوق المناصب، ويغض الطرف عن خلافة القيادة، دون شكوى أو تبرم أو خوض في النزاعات السياسية، ويباشر عمله في التدريس والتحقيق، فلو أنه كان من أولئك الذين يبررون ويوجهون الانحراف لما تحمل السجون في زمن الشاه، ولا الإقامة الجبرية في داره في زماننا هذا.

أجل، إن السيد هاشمي نيا كتب في رده بكل بساطة: «إلا أنه أخذ حالياً بتبرير ما يخالف الشرع الواضح والبيّن»، في حين اتضح من مجموع ما تقدم أن هذه الفتوى مستندة إلى أدلة فقهية متقنة، وأن كل منصف يقرأ هذا المقال بدقة يدعن بصحة رأيه فيها، أو يجعله في الأقل في عداد الفتاوى الأخرى، دون الاتهام بالتبرير.

وعليه لا بد من عدّ كلام السيد هاشمي نيا زلة قلم، وليس شيئاً آخر.

أجل، هناك الكثير من عظماء الفقهاء في الإسلام من كانت له فتاوى في غاية الشذوذ، لم يوافقهم عليها أحد ممن تقدّم عليه أو تأخّر عنه إلا نادراً، كالفتوى بجواز الوضوء منكوساً (كما يفعل أهل السنة)، التي أفتى بها السيد مرتضى، أو فتواه الأخرى بطهارة المتنجّس بمجرد زوال عين النجاسة وإن كان بغير الماء، وقد وافق فيها أهل السنة أيضاً، ومع ذلك احتفظ عبر تاريخ التشيع بلقب (علم الهدى)، ولم يُتهم بالتبرير والسعي إلى استمالة أهل السنة أو الحكّام، فما الذي حلّ بنا في العصر الراهن حتى أخذنا نتهم الفقهاء بكل بساطة بالتبرير وتوجيه ما يخالف الشرع البيّن، والمروق عن الدين، وما إلى

ذلك؟! فهل توصلنا إلى أن التقوى تكمن في تحطيم الشخصيات واتهامها؟ أم هل أدركنا أن تقدم البلاد والدين والتشيع يحصل من خلال التفرقة وشق الصفوف، أو جاء في الأثر أن أبواب جهنم موصدة في وجه الذين يهتمون الآخرين، أو أن التفريط بالطاقات الكبيرة يساعد على تقدم الإسلام والبلاد؟!

ومن الواضح أن السيد هاشمي نيا يرى بطلان جميع هذه الافتراضات، فلماذا يكيل مثل هذه التهم؟!

لو أن الشيخ منتظري كان من أولئك الذين يبررون الأعمال المخالفة للشرع لقام - مثل الكثيرين - بتبرير أعمال حكومة الشاه، كي يدرأ عن نفسه الحبس والنفي. كما أنه لو كان من أهل التبرير لعمل بعد انتصار الثورة، حيث آل الأمر إلى فقيه عادل، على تبرير الأخطاء، كما صنع الكثير، ولما ساءت العلاقات بينه وبين الإمام بعد أن كانت من أوثق العلاقات، ولتخطى منصب النيابة إلى القيادة، ولم يكثر من الإشكالات حتى يؤول أمره إلى الإقامة الجبرية في داره لأكثر من خمس سنوات، ويتعرض ابنه وأصهاره إلى سجون طويلة الأمد.

وخلاصة القول: لو أن أعداء الثورة كانوا ذوي نفع له، وأنه يعمل حالياً على التبرير لصالحهم، لقام بالشيء نفسه في عهد الشاه أيضاً. ولو أنه كان يرجو نفعاً من الثورة، وعهد إلى التبرير من أجلهم، لو اصيل هذا التبرير حتى بعد انتصار الثورة. ولذلك لا يسع المنصف إلا أن يوقن بأنه قد أفتى في زمن طبقاتاً للمشهور، ثم توصل إلى فتوى أخرى مخالفة للمشهور، بعد أن دقق في جوانب المسألة، وقرأ في أدلتها بشكل أعمق، وقد أظهر فتواه الجديدة حتى لا يغدو مصداقاً لآية الكتمان، التي تقدمت منا في بداية هذا البحث.

النتيجة

اتضح مما تقدم أن فتوى الشيخ منتظري لا يمكن أن يرد عليها إشكال، بل هي متطابقة مع الموازين. وإن كل مدقق منصف، لا يأخذه هول الضجيج، وعلى حدّ تعبير الإمام: «لا يخشى من الإعلان عن حكم الله على منصبه ومنزلته عند المتقدّسين الحمقى من المعمّمين»^(٣٢)، سيصدر مثل هذه الفتوى.

● الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/ القسم الثاني

وبذلك يتضح أن العنوان الذي نشرته صحيفة كيهان، في يوم الأربعاء المصادف ليوم ٨٢/٢/٢٥، حيث كتب فيها بخط عريض: «فتوى واحدة وكل هذه الإشكالات»، كانت بسبب جهل المحررين في هذه الصحيفة بالمباني الفقهية، وعدم العلم بالعلل والملاكات، وما إلى ذلك. وعندما وقع بصرهم على ما كتبه السيد هاشمي نيا، الذي احتوى إجمالاً على جميع هذه الإشكالات، تصوّروا أن فتوى الشيخ منتظري تحتوي على هذه الإشكالات بأجمعها. نسأل الله تعالى التوفيق في العلم والعمل، وترك المعاصي، والإنصاف، والتمسك بطريق التحقيق الصحيح، لنا ولغيرنا من حملة الأقلام.

وفي الختام نعيد القول بأن الدفاع العلمي عن فتوى لا يعني تجويز الأعمال المخالفة للشرع التي يرتكبها بعض الشباب الفارغ، الذي يجب الطرقات ومدن الملاهي والحفلات؛ جرياً وراء شهواته. ولا يمكن لفتوى الشيخ منتظري أن تشمل هذا الصنف؛ لأنها مقيدة بصورة عدم قصد الشهوة وعدم حصولها. وحتى مصافحة (شيرين عبادي) لا يمكن تبريرها بهذه الفتوى، وإن كان تحديد الصغريات ليس من شؤون الفقيه.

الهوامش

- (١) صحيفة النور ٢١ : ٣٤.
- (٢) صحيفة النور ٢١ : ٣٥.
- (٣) وسائل الشريعة، الباب ١١٣ من أبواب مقدمات النكاح.
- (٤) الميزان في تفسير القرآن ١٦ : ٣٤٠، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- (٥) فرائد الأصول ١ : ١٨٢. وآية النبأ هي الآية ٦ من سورة الحجرات، والمراد من آية النفرة الآية ١٢٢ من سورة التوبة، وآية السؤال هي الآية ٤٣ من سورة النحل.
- (٦) صحيفة النور ٢١ : ٣٥.
- (٧) وسائل الشريعة ١٤ : ١٤١، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١٦.
- (٨) وسائل الشريعة، الباب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٧.

- (٩) وسائل الشريعة، الباب ١٠٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.
- (١٠) وسائل الشريعة، الباب ١٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٩.
- (١١) وسائل الشريعة، الباب ١٠٦ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٤.
- (١٢) وسائل الشريعة، الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٥.
- (١٣) طبقات ابن سعد ١: ٢١٠ - ٢١٢؛ فروغ أبيت ١: ٢٢٥.
- (١٤) محمود راميار، تاريخ القرآن: ٦١٢، ٦٧٥، ٦٧٦.
- (١٥) مجمع البيان ٩: ذيل الآية؛ تفسير الأمل ٢٨: ٤٧ - ٤٩، ذيل الآية.
- (١٦) صحيح البخاري ٥: ٢١٢؛ صحيح مسلم ٣: ١٤٨٩.
- (١٧) محسن كديور، مصافحة الأجنبية: ٩.
- (١٨) جعفر السبحاني، مصافحة الأجنبية المسلمة: ٦.
- (١٩) طبعاً إن الشيخ السبحاني سلك في الصفحة ٦ طريق العلة، ولكنه أشكل في الختام، وقال: ليس من المعلوم كون ذلك من العلة، فربما كان من الحكمة. فنقول له: إذا كان الأمر كذلك يمكنك حينها أن تورد نفس الإشكال في جميع موارد العلة، فلا يمكن إسراء أي حكم لأي موضوع آخر، هذا **أولاً**. **وثانياً**: بما أن هذا النوع من الأدلة تذكر في جميع مواطن البحث، ولم يرد كلام حول العقوبة الأخروية وإن في القرآن على الأقل، وأن الروايات الدالة على العقوبة لم تثبت من ناحية السند أو الدلالة، أو كليهما، يتضح أن هذه الموارد من العلل دون الحكم.
- (٢٠) مجمع البيان، ذيل الآية ٣٠ من سورة النور؛ وسائل الشريعة، الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ٤.
- (٢١) وسائل الشريعة، الباب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح، الحديث ١.
- (٢٢) المصدر السابق، الحديث ٢.
- (٢٣) الكافي ٥: ٥٢٧.
- (٢٤) وسائل الشريعة، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة.
- (٢٥) وسائل الشريعة، كتاب الزكاة، الباب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة.
- (٢٦) البقرة: ١٨٥.
- (٢٧) النساء: ١٠١.
- (٢٨) الأنصاري، المكاسب ١: ٢٤ - ٢٥.
- (٢٩) مطارج الأنظار: ١٥٠؛ مجلة (كاوشي نو در فقه): ٦٠.
- (٣٠) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٢١.
- (٣١) الأصول العامة للفقهاء المقارن: ٤٢٢ - ٤٢٦.
- (٣٢) صحيفة النور ٢١: ٣٥.

حكم الحجاب

قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم

. القسم الثاني .

السيد مهدي الأمين^(*)

آيات الحجاب، دراسة موضوعية تحليلية

مقدمة

قبل الدخول في البحث حول مسألة الحجاب بشكل أعمق، لابد لنا أولاً أن نلقي نظرة على ما كان سائداً في المجتمع الذي نزل عليه هذا التشريع أول ما نزل. ومن هنا سوف نلقي نظرة سريعة تمهيدية على ما نقل حول أوضاع المرأة في المجتمع العربي الجاهلي قبل البعثة المحمدية، هذا المجتمع الذي لم يكن يخلو من مزيج يهودي ومسيحي وغيرها من الديانات السماوية، كالحنييفية التي كانت محدودة جداً^(١).

توزع مجتمع ما قبل البعثة المحمدية في الحجاز ونجد وباقي مناطق شبه الجزيرة العربية، وامتد جنوباً ليشمل اليمن، وشمالاً ليشمل بلاد الشام وقسماً من العراق. وكان القسم الأكبر من أبناء هذا المجتمع يعيش في البوادي والصحاري ضمن تشكيلات أسرية وقبلية، والقسم الأصغر منهم في حواضر ومدن تلعب دور الأسواق التجارية الثابتة. وقد كان من الطبيعي أن يختلف وضع المرأة العربية في الحواضر عنه في البوادي والصحاري. كما كان من الطبيعي أن تحمل النظرة إلى المرأة في القسمين بعضاً من رواسب الديانات التي كانت موجودة في المناطق العربية^(٢).

لقد عاش العرب في جاهليتهم نظاماً قَبلياً مضطرباً، تسوده الفوضى، ويغلب عليه

(*) أستاذ وباحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

التمزق الاجتماعي - بمعنى من المعاني -، وتطغى عليه غلبة القوي على الضعيف، وتجعل حق التصرف بيد الأقوياء فقط. وكانت القبيلة العربية تجد في سواعد فتياتها ورجالها من الحماية والقوة والقدرة على البقاء في هكذا مجتمع ما لا تجده في معاصم فتياتها ونسائها، الأمر الذي دعاهم إلى إثارة البنين على البنات، وتفضيل الذكور على الإناث.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ﴾ (النحل: ٥٢). مما يدل على أن ولادة الأنثى كانت تعد مصيبة عظيمة على صاحبها، الأمر الذي كان يدفع بعض الآباء إلى التخلص من هذه المصيبة التي تشكل عبئاً على الأب، وذلك بدفنها حية عند ولادتها^(٣).

وأما إذا لم يكن الوأد من نصيبها، وعفا عنها أبوها، فإنها كانت تعيش في بيت أبيها مشكلة عبئاً ثقيلاً على عائلتها، مما يجعلها مجردة من الكثير من الحقوق الأسرية والاجتماعية، كحرمانها من الإرث مثلاً، إذا لم تكن في بعض الأحيان هي نفسها إرثاً، فتكون سلعة تحسب من نصيب أحد الورثة.

هذا كله لم يمنع أن تكون هناك بعض المجتمعات في الجزيرة العربية أكثر تحضراً في نظرتها إلى المرأة، وإن كان الأمر يقتصر على القليل منها داخل القبيلة أو العائلة. ففي المجتمع الجاهلي كان هناك من يعطي للمرأة مكانتها الطبيعية التي تؤهلها لها قدراتها، وكان ذلك يتطلب أن تكون المرأة ذات مزايا استثنائية وقدرات مهمة، والأهم أن يتفق وجود هذه المرأة في مجتمع متسامح يسمح لها بالبروز وإثبات الذات. وهذا الأمر يتضح من خلال بعض النساء اللاتي تناقل التاريخ أخبارهن ودورهن في المحيط الذي عشن فيه.

ففي القدم كانت بلقيس ملكة سبأ في اليمن؛ وكانت زنوبيا في تدمر، وأما في الزمن الذي سبق البعثة بمدة غير بعيدة فنلاحظ وجود شاعرة كالحنساء، التي تناقلت العرب شعرها بشكل كبير؛ وزرقاء اليمامة، تلك الكاهنة التي كانت تُقصد من شتى أصقاع الجزيرة العربية؛ وجهينة، التي اشتهرت بحكمتها؛ وغيرهن، إلا أن هذه الحالات بقيت استثناءً، أما القاعدة فقد كانت الاضطهاد والحرمان، ومصادرة أبسط الحقوق التي تستحقها المرأة.

تشريعات تمهيدية

١ - تشريع الاستئذان

إن تشريع الحجاب في الإسلام مسبق ببيعض الأحكام التي قد تعدّ مقدمة لهذا التشريع، وهي أحكام تتعلق بأداب التعاطي بين الناس عموماً، واحترام خصوصياتهم وعدم اقتحام حياة الآخرين، والتزام الحدود في هذا التعاطي. وأهم هذه الأحكام هو الاستئذان.

أكد الله على وجوب الاستئذان على كل مَنْ أراد أن يدخل بيتاً غير بيته، بل أوجب الاستئذان على سكان البيت الواحد من الإماء والعبيد والأطفال، مما يؤكد على مسألة حرمة خصوصية المؤمن. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (النور: ٢٧ - ٢٨).

والاستئناس في الآية - حسب أكثر المفسرين - هو الاستئذان، وقد يشمل غيره عند بعضهم. ومن جملة الخصوصيات الكثيرة للإنسان المسلم، التي أخذتها الآية بعين الاعتبار، مسألة الحشمة والستر عند النساء. فمن الواضح أن تشريع الاستئذان قد لحظ خصوصياتهنّ، حيث إنه من حق المرأة أن لا تتقيد بلباسها في بيتها، بخلاف القيود المفروضة عليها خارج بيتها، ولتأمين هذا الحق فرض الله على مَنْ أراد الدخول إلى بيتها أن يستأذن أولاً، حتى تتمكن المرأة الموجودة في البيت من الاحتشام والتستر فيما لو كان الداخل ممن يجب التستر أمامه. ومن هنا تتضح الصلة بين تشريع الاستئذان وبين تشريع الحجاب، وخاصة إذا لاحظنا ما روي من سبب نزول هذه الآية الكريمة، من أن امرأة من الأنصار قالت: يا رسول الله، إني أكون في بيتي على حال لا أحب أن يراني عليها أحد، لا والدة ولا ولد، فيأتي الأب ويدخل عليّ، وإنه لا يزال يدخل عليّ رجل من أهلي وأنا على تلك الحال، فيكف أضعف؟ فنزلت الآية.

وتأكيداً على مسألة الخصوصية التي أولاها القرآن اهتماماً خاصاً، فقد أوجب الله تعالى الاستئذان على أهل البيت وسكانه أنفسهم كما تقدم، فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ

مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٨﴾. وقد تقدم في تفسير هذه الآية أن المقصود هو مروهم أن يستأذنوا؛ لأنه لا يمكن أن يكون الخطاب موجهاً إلى الذين لم يكلفوا بعد، واقتصر الآية الكريمة على الأوقات الثلاثة، وتسمية هذه الأوقات بالعورات، له غرضان:

الأول: المحافظة على خصوصية وحرمة الإنسان المؤمن، سواء كان رجلاً أو امرأة، فهذه الأوقات غالباً ما تكون مخصصة لشؤون خاصة وشخصية، كخلع الملابس، والراحة، والجماع.

الثاني: التخفيف على أصحاب البيت وساكنيه. فلو كان الاستئذان واجباً في كل حين لسبب ذلك الحرج الكثير داخل البيت، ولذلك قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾.

ولعل هذا التخفيف أكثر ما يطال المرأة المسؤولة عن البيت، حيث رفع عنها القيود التي كانت قد تلزمها لو لم يأت هذا الترخيص في بقية الأوقات، وخاصة أن المرأة أو الزوجة صاحبة البيت غالباً ما تكون هي المسؤولة عن إدارة شؤون بيتها، واحتكاكها بالخدم والعاملين داخل البيت أكثر من غيرها، فجاءت الآية لتخفف عنها القيود التي أوجبها الله تعالى عليها في التعامل مع الرجال خارج البيت. وقد تقدم معنا في تفسير الآية في القسم الأول أنها تشمل الرجال من العبيد، الذين يكونون عادة من سكان البيت.

ثم نبه الله تعالى بعد ذلك على وجوب استئذان البالغ من الأولاد، بنفس الطريقة التي فصلها في استئذان العبيد، والذين لم يبلغوا من الأطفال، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (النور: ٥٩).

ومن الآيات التي تعرضت لموضوع الاستئذان آية الدخول إلى بيت النبي، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾. وهذه الآية، وإن خصت بيوت النبي، إلا أنها تؤكد على نفس المبدأ الذي نحن بصدد بيانه، وخاصة أنها أتبعته هذا الحكم بوجوب مخاطبة نساء النبي من وراء حجاب، أي بوجوب جعل حاجبٍ بينهما.

وبين من يخاطبهن من الرجال.

٢ - الأمر بغضّ البصر

ومن الأحكام التي شرّعها القرآن؛ لغرض الإعانة على الالتزام بالحجاب، إيجابه تعالى غَضَّ البصر^(٤)، فقال: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ﴾ (النور: ٣٠)، وقال: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ﴾ (النور: ٣١). والغَضُّ لغة النقص والخفض والوضع، فيقال: غَضَّ الشيء أي خفضه واحتمل المكروه، ومنه غَضَه أي نقص ووضعه من قدره، وغَضَّ الغَضَّ أي كسره، فمعنى غَضَّ البصر بهذا الاعتبار أن لا ينظر أي شيء بملء العين، وأن يكفَّ النظر عما لا يصل النظر إليه بخفضه إلى الأرض، أو بصرفه إلى جهة أخرى، و«من هنا» للتبويض كما تقدم، وليست زائدة كما نقل عن بعض المفسرين^(٥)؛ وذلك لأنَّ الغَضَّ حينئذٍ يتعلق بالبصر بشكل مطلق، فيكون من الواجب على المؤمنين غَضَّ البصر دائماً، وهذا أمر شاقٌّ، إن لم يكن ممتع التحقق؛ لمشقته.

وقد بلغ غَضَّ البصر من الأهمية في السياق القرآني إلى درجة تقديمه على حفظ الفرج في الآية التي نحن بصددّها؛ وذلك لما هو معلوم من أن البصر هو الباب الأوسع إلى القلب والنفس، وبسببه يكثر السقوط في الحرام والفتنة، ولذلك جعل رسول الله ﷺ غَضَّ البصر حقاً من حقوق الطريق، إلى جانب كفّ الأذى، والسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الزينة

لاحظنا من خلال بحثنا لآية الزينة أن تحديد معنى الزينة له أثر مهم في فهم الآية والحكم، حيث إن الاختلاف في معنى هذه الكلمة، التي تكرّرت ثلاث مرات في الآية، كان هو السبب في اختلاف الآراء حول الآية. لذلك رأينا أنه لا بدّ من أفراد بحثٍ مستقلٍّ نستطيع من خلاله استيضاح معنى هذه الكلمة واستعمالاتها، الأمر الذي يمكننا من تحديد موقفنا على أساس نتائج هذا البحث.

الزينة في اللغة والاستعمال

بعد مراجعة كتب اللغة لم نلاحظ اختلافاً بينها في عرضها لمعنى الزينة، وإن

اختلفت عبارتهم في توضيح معنى واحد.

قال ابن منظور: «والزينة اسم جامع لما يتزين به»^(٦).

وفي تاج العروس: «الزينة ما يتزين به، كما في الصحاح... وفي التهذيب: اسم جامع لكل ما يتزين به»^(٧).

وفي مجمع البحرين: «والزينة ما يتزين به الإنسان من حلي ولبس وأشياء ذلك»^(٨).

وأما الزينة في الاستعمال القرآني فإنها تتعدى هذا المعنى، لتشمل الكثير من الأشياء المادية، التي لا تُعد عادةً من الزينة، كما أنها تتعدى ذلك لتشمل الأمور المعنوية. قال تعالى: ﴿إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾ (الصافات: ٦)؛ و﴿الْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ (النحل: ٨)؛ و﴿زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ﴾ (الرعد: ٣٣)؛ و﴿وَزَيْنٌ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالُهُمْ﴾ (النحل: ٢٤).

الزينة في آية الزينة

بعد أن تقدم الكلام حول تفسير آية الزينة عموماً في القسم الأول نأتي هنا لتخصيص الكلام حول كلمة الزينة التي وردت في الآية الكريمة ثلاث مرات؛ وذلك للأهمية التي تتجم عن توضيح المقصود من هذه الكلمة في الآية، وما يترتب عليها من أحكام ملزمة في مسألة حدود الحجاب أو الستر الواجب.

من الواضح أن المعنى اللغوي للفظ الزينة ليس هو المقصود في الآية الكريمة، أي القول بأن الزينة هي ما يتزين به، أو الغرض الذي يوضع على الجسم لأجل الزينة؛ وذلك أنه من الواضح أن النظر إلى الزينة بما هي زينة أمر مفروغ عن جوازه وإباحته، فلا بد من إضافة قيد ما على هذا المعنى لكي يكون منسجماً مع قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، و﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾، وذلك بعد الإشارة إلى أن كلمة الزينة، التي وردت في ذيل الآية في قوله تعالى: ﴿لِيُعْلَمَ مَا يَخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾، لا تدخل في هذا البحث؛ وذلك لانسجامها مع المعنى اللغوي للفظ الزينة الذي عرضناه.

ومع أن الخلاف قد استحکم بين المفسرين حول تحديد معنى الزينة في الآية المباركة، إلا أنهم اتفقوا على تقسيم عام لهذه الزينة جاءت به الآية الكريمة من خلال قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾. وهذا التقسيم يتلاءم مع كل المعاني التي ذهب إليها

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزيئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

المفسِّرون، فقالوا: إن الزينة تنقسم إلى قسمين: الزينة الظاهرة؛ والزينة الباطنة والخفية. وأما تحديد الزينة الظاهرة والزينة الباطنة فإنه يختلف ويتفاوت بحسب ما ذهبوا إليه من معنى الزينة.

الأقوال في الزينة

أما بالنسبة إلى الأقوال التي ذهب إليها المفسِّرون في معنى الزينة فيمكن حصرها في ثلاثة:

القول الأول: إن المقصود من الزينة في الآية هو نفس الزينة، أي نفس ما يتزين به. وعلل بعضهم الذهاب إلى هذا القول بقوله: «لأن جواز النظر إليها وسيلة إلى جواز النظر إلى مواضعها»^(٩).

القول الثاني: إن المقصود من الزينة مواضعها؛ وذلك لأن النظر إلى الزينة بما هي زينة أمر لا شك في جوازه وإباحته، فعندها لا بد أن يكون المقصود من الزينة هو مواضعها، لا عينها. قال الزمخشري: «وذكر الزينة دون مواضعها للمبالغة في الأمر بالتصوُّن»^(١٠).

القول الثالث: المقصود من الزينة هو الأعم من الخلقة - أي جسم المرأة - وما يتزين به. قال الفخر الرازي: «الأقرب أن الخلقة داخلية في الزينة. ويدل عليه وجهان:

الوجه الأول: إن الكثير من النساء ينفردن بخلقتهن عن سائر ما يعدّ زينة، فإذا حملناه على الخلقة وفينا العموم حقّه.

الوجه الثاني: إن قوله: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ يدلّ على أن المراد من الزينة ما يعم الخلقة وغيرها، فكأنه تعالى منعهن من إظهار محاسن خلقتهن، بأن أوجب سترها بالخمار»^(١١).

بعد عرضنا للأقوال الثلاثة لابد من الإشارة إلى مسألة كنا قد أشرنا إليها في القسم الأول، ونعاود هنا التأكيد عليها؛ لصلتها بالبحث، وهي أن الاختلاف بين القول الأول والقولين الآخرين يترتب عليه اختلاف في الاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾، أما الاختلاف بين القولين الثاني والثالث فلا يؤدي إلى خلاف في الاستثناء.

مناقشة الأقوال

بما أن تفسير الآية الكريمة يتوقف على وضوح معنى الزينة، والاختلاف في معناها سوف يؤدي إلى الاختلاف في الحكم القرآني في المسألة، كان لا بد لنا من الوصول إلى تفسير واضح لمعنى الزينة، وذلك عبر مناقشة الأقوال الثلاثة التي حصرنا فيها الخلاف بين العلماء والمفسرين، ومحاولة استيضاح المعنى الأقرب والأنسب، والذي ينسجم مع السياق ومع بقية الآيات التي تعرضت للموضوع.

القول الأول: القول بالمعنى اللغوي

وهو القول الذي ذهب إلى أن الزينة الواردة في الآية هي الزينة بالمعنى اللغوي، أي ما يتزين به، ومن جملتها الثياب. إن هذا القول، وإن كان مطابقاً للمعنى اللغوي، إلا أنه مستبعد في هذه الآية؛ وذلك لعدة أسباب:

أولاً: إنه من الواضح ومما لا مجال للشك فيه جواز إبداء نفس الزينة بما هي، أي حال عدم التزين بها من قبل المرأة، الأمر الذي يجعل ظاهر الآية بعيداً عن المراد منها. **ثانياً:** إذا قال قائل: ليس المقصود من الزينة الزينة بما هي، بل المقصود الزينة حال تزيّن المرأة بها، وإنما أطلق الزينة وأراد ما توضع عليه. قلنا: إن ذلك سوف يعيدنا إلى القول الثاني، والذي قال: إن المراد من الزينة هو مواضعها.

وأما إذا قيل: إن المقصود من الزينة هو نفس الزينة حال كونها ملبوسة أو موضوعة على جسد المرأة.

فالجواب: إن ذلك سوف يجعل معنى الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ محصور بالنساء اللواتي عليهن زينة، ولن تشمل غير المتزنيات من النساء.

القول الثاني: تفسير الزينة بمواضعها

أما القول الثاني، والذي ذهب أصحابه إلى أن المقصود بالزينة هو مواضعها، فإنه

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

أقرب الأقوال إلى ظاهر الآية؛ وذلك لأن مواضع الزينة هي أول ما يمكن التعدي إليه بعد نفس الزينة، ونحن عندما نرفع يدنا عن المعنى الظاهر لا بد أن نتمسك بالمعنى الأقرب لهذا الظاهر، بل يرى الزمخشري في تفسيره «الكشاف» «أن ذكر الزينة وإرادة مواقعها أبلغ في الأمر بالتصوُّن والتستُّر؛ لأن هذه الزينة واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر إليها لغير المستثنى، وهي الذراع والساق..، فنهى عن إبداء الزينة نفسها؛ ليعلم أن النظر لم يحلَّ إليها إلا للملابستها تلك المواقع، بدليل أن النظر إليها غير ملابسة لها لا مقال في حلِّه، ولذلك كان النظر إلى المواقع أنفسها متمكناً في الحظر، وثابت القدم في الحرمة»^(١٢). ومن هنا يمكن استقراب هذا القول، دون غيره؛ لعدم المحذور في استقراؤه.

القول الثالث: القول بالأعم من الخلقة وما يتزَيَّن به

أما القول الثالث، الذي ذهب أصحابه إلى أن معنى الزينة هو الأعم من الزينة نفسها ومن البدن كله، فقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا القول يوصل إلى نفس النتيجة التي وصل إليها القول الثاني، أو بقول أدق: إن أصحاب هذا القول يوصلونه إلى هذه النتيجة بعد معالجته.

وهنا نسجل ملاحظة، وهي: إن المحذور من الذهاب إلى هذا القول هو أنه سوف يوقع القائلين به في حكم لا يلتزمون به، وهو أنه عند تفسيرنا لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ...﴾ إلى آخر المستثنى، وهم المحارم وغيرهم، إذا اعتمدنا هذا المعنى في لفظ الزينة الأول، وهو نفس الزينة والبدن، فإنه يجب أن نلتزم بأنه يجوز للمرأة إبداء كامل بدنهما للمستثنى في الآية، وهو ممَّا لم يلتزم به أحدٌ، وخاصة القائلين بهذا المعنى للفظ الزينة، بينما على المعنى الذي استقريناه فإن الزينة هي مواضع الزينة، دون غيرها، وهي الرقبة والزندين والساقين والشعر والأذن.

تقسيم الزينة إلى ظاهرة وخفية

تقدم أن الآية الكريمة - أي آية الزينة - قد قسَّمت الزينة إلى ظاهرة؛ وخفية، وأن هذا التقسيم تقسيم عامٌّ، ينسجم مع كل الأقوال في معنى الزينة؛ لأنه يستمد معناه من معنى الزينة نفسها؛ فمن يرى بأن الزينة هي نفس الزينة فإنه يرى بأن الظاهر منها هو

الثياب، والخفي هو الخلخال والسوار والقرطان^(١٣)؛ وأما القولان الآخران فإنهما يتفقان في تحديد الظاهر والخفي من الزينة، دون أي خلاف بينهما، فكلهما يرى بأن الزينة الظاهرة هي الوجه والكفان والقدمان، وأن الزينة الخفية تشمل كل ما عدا ذلك من جسم المرأة.

الأحكام التخفيفية في مسألة الحجاب

بعد استعراضنا للآيات القرآنية التي تناولت موضوع الحجاب من جوانب عدة لاحظنا أن بعضها، أو بعض ما ورد فيها، يجعل للمرأة سعة في أمر الحجاب، وخاصة مع ثبوت عدم وجوب الستر أمام العبد المملوك لمالكته. وسوف نحاول هنا أن نحصي الموارد التي وسّعت عليهن فيها، ونحاول أن نخلص منها باستنتاجات نحاول أن نستفيد منها في بحثنا هذا.

١ - القواعد من النساء

قيل في تفسير القواعد من النساء: إنهن اللواتي قعدن عن النكاح والحيض، وهو تعبير آخر عن أنهن اللواتي لا يُرغب بهن ولا هن يرغبن بالنكاح. هؤلاء النساء قد خصّهن الله بحكم يخفف عنهن في مسألة الستر وأحكامه، وفي مسألة التشدد في رعايته، حيث قال تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ﴾. وقد تقدم أن المقصود من ذلك هو أنه بإمكان القواعد من النساء تخفيف سترهن، بحيث لا يبلغ حدّ التبرُّج.

وإذا أمعنا النظر في هذه الآية؛ لمعرفة الحكمة التي يمكن لنا أن نتصيدها لمعرفة السبب الذي على أساسه خفف الله عن القواعد في مسألة الحجاب، فإننا سوف نلاحظ أن السبب هو عدم الرغبة فيهن من قبل الرجال عادةً، لا مطلقاً؛ وذلك أنه لا يمكن الجزم بهذا الأمر على إطلاقه في جميع الأحوال والأفراد، حتى لو تحقق هذا الإطلاق في نفس القواعد. فلا بد من الالتزام هنا أن الحكم اعتمد على الأعم الأغلب من الناس، ولم يلحظ الشاذ النادر منهم، فإن أغلب الرجال لا يطمع بامرأة عجوز قعدت عن النكاح

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

ومتعلقاته، ولا ينظر إليها نظرة ريبة وشهوة. من هنا يمكن أن نستنتج أن لحاظ الحكم كان نظرة الغالبية من الناس، دون القلة الخارجة عن المتعارف.

٢ - حجاب المرأة أمام عبدها

في سياق تعداده للأفراد المستثنين من وجوب تسنُّ المرأة أمامهم في آية الزينة قال تعالى: ﴿...أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾ (النور: ٣١)، كما قال أيضاً في ذيل آية الاستئذان: ﴿...لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ...﴾ (النور: ٥٨).

تقدم بحث وتفسير هاتين الآيتين في القسم الأول، وخلصنا هناك إلى أن الآيتين فيهما دلالة على عدم وجوب تسنُّ المرأة أمام عبدها، وهو قول ذهب إليه العديد من المفسرين والفقهاء كما تقدم؛ اعتماداً على الآية الأولى، بالإضافة إلى بعض الروايات الصريحة والصحيحة في هذا المجال. فبناءً على هذا الرأي الذي تبيناه في تفسير الآيتين السابقتين نسأل: إذا حاولنا البحث حول ما يمكن أن يكون الحكمة أو السبب في صدور هذا الحكم فماذا ستكون النتيجة؟

في الإجابة عن هذا السؤال نقول: إن المرأة كثيرة الابتلاء بمملوكها؛ ذلك أنه غالباً ما يكون في خدمتها وتحت تصرفها، فإذا كانت المرأة ملزمة بالتستر أمامه فسوف يعني ذلك التزامها بالحجاب في أكثر أوقاتها، وخاصة إذا كان ذلك العبد من سكان البيت، وهذا أمر يشق على المرأة في الغالب، ومن هنا قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ﴾، أي بعد الأوقات الثلاثة التي حدتها الآية، والتي هي خارجة عن محل الكلام هنا.

وهنا لا بد من الإجابة عن سؤال يفرض نفسه، ومفاده: إذا سلّمنا بما تقدم فماذا بالنسبة إلى نفس العبد، فإن رؤيته لسيدته بدون حجاب قد يؤدي به إلى الوقوع في الحرام في بعض الحالات، فكيف يمكن أن نجوز ذلك؟

والجواب: إن ما تقدم في الآية السابقة حول القواعد من النساء يأتي هنا أيضاً، وهو أن الحكم قد أخذ بعين الاعتبار نظرة الأعم الأغلب من العبيد، الذين عادة ما كانوا ينظرون إلى مالِكهم نظرة احترام وتهيب، بالإضافة إلى الكثير من الاعتبارات

الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك، والتي كانت تحكم علاقة العبيد بأسيادهم، والتي كانت تقف عائناً أمام إمكان تفكير العبد بسيدته، وخاصةً إذا كان الطرفان من أهل الإيمان ومخافة الله، وإلا فإن الساتر الذي تضعه على رأسها لا يمكن أن يشكل عائناً أمام جنوحهما إلى المعصية.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن الشارع المقدس أخذ الحالة الطبيعية التي تحكم علاقة السيدة بعبيدها بعين الاعتبار، وحكم على أساسها، دون الأخذ بالشاذ النادر الذي قد يطرأ على هذه العلاقة. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى تصنيف هذا الحكم من جملة الأحكام التي خفف الله سبحانه وتعالى فيها على المرأة في بيتها.

٣ - التابعون غير أولي الإربة من الرجال

إن قوله تعالى: ﴿غَيْرِ أُولِي الإِربَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ مقيّد بقيد لا بدّ أن يؤخذ بعين الاعتبار، وهو قوله تعالى: ﴿أَوِ التَّابِعِينَ﴾. ولذلك سوف تكون أمثلتنا حول هؤلاء الرجال مقيّدة بقيد التبعية، لا مطلق من لا إربة له.

تقدّم الكلام حول غير أولي الإربة من الرجال في سياق الأفراد المستثنين في آية الزينة، وأنهم ضمن الأفراد الذين سمح القرآن الكريم للنساء أن لا يتسترن أمامهم، إلا أن الكلام هنا يقع في تحديد هوية غير أولي الأربة.

تعرضنا في القسم الأول للأقوال في هذه المسألة. وبالعودة إلى هذه الأقوال نلاحظ أن فيها شيئاً من التناقض في بعض الأحيان، كما في قول بعضهم بأن ﴿غَيْرِ أُولِي الإِربَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾ هم البلهاء من الرجال، وفي المقابل أنهم المحبوبون من الرجال الذين لا حاجة لهم بالنساء، وقيل: هم الأطفال الذين لا حاجة لهم بالنساء، وهو - كما هو واضح - مخالفٌ لصريح الآية، وقيل: إنهم الشيوخ الكبار الذين بلغوا حدّ الهرم، وقيل: إنهم الفقراء الذين بهم فاقة، وقيل: إنهم كلّ مَنْ ليس له شهوة من الرجال، وأما القول الذي استقريناه هناك فهو ما ذهب إليه الفخر الرازي من أنه لا مانع من دخول كلّ مَنْ ذكر في معنى الآية. ولمزيد من الوقوف على معنى هذه الآية رأينا أنه لا بد من تتبّع كتب اللغة، محاولةً منا لتوضيح معنى كلمة (الإربة)؛ لكي نحدّد معنى واضحاً نبني عليه الحكم المتضمّن في الآية الكريمة.

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

قال الفراهيدي في كتاب العين: الإرب: الحاجة المهمة، يقال: ما إربك إلى هذا الأمر، أي ما حاجتك إليه^(١٤). وفي مجمع البحرين للطريحي: الإربة الحاجة، وفي الحديث: أول الإربة من الرجال الأحمق الذي لا يأتي النساء، وقيل: الخصي، وقيل: الشيخ الكبير الفاني، وقيل: العبيد الصغار^(١٥). وفي تاج العروس: الإربة في الآية النكاح، والإربة والمأرب: الحاجة^(١٦). وفي لسان العرب: الإربة الحاجة، وفي حديث عائشة: كان رسول الله أملككم الإربة، أي حاجته^(١٧).

إن المعنى المشترك بين أكثر اللغويين الذين تتبعتهم هو أن الإربة هي الحاجة، وهذا أمر مسلم عندهم جميعاً. لكن الملاحظ أن بعض اللغويين حاولوا إبراز مصاديق لهذا المعنى، مما جعلهم يخرجون عن وظيفتهم كلغويين، ليصبحوا مفسرين، كما هي عادتهم عند تعرضهم لآية كلمة وردت في القرآن الكريم، كما هو الحال عند الطريحي حيث أورد حديثاً مفاده أن المقصود من الآية قد يكون العبيد الصغار، والحال أن الآية قالت: إنهم رجال. أما نحن فما يعنيها في المقام هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة، ومن ثم نتولى مسألة الفهم والتطبيق والتفسير.

إن المعنى اللغوي لهذه الكلمة هو الحاجة، ونحن لا نشك أن أكثر المفسرين أدركوا هذا المعنى، ولكنهم حاولوا تطبيقه على سياق الآية تطبيقاً استتسابياً، يركز على فهم خاص متعدد المناشئ، مما يفسر التفاوت في تحديد المصداق الذي ينطبق عليه المفهوم الوارد في الآية، ومن ثم يحصر المعنى به، دون دليل لغوي واضح.

والسؤال هنا: ما هو المعنى المشترك بين كل ما ذكره المفسرون في تفسير قوله:

﴿غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ﴾؟ وإلى أي مدى ينسجم هذا التفسير مع المعنى اللغوي للكلمة؟

إن المعنى المشترك بين كل ما ذكره المفسرون في مقامنا هو: كل مَنْ هو غير صاحب حاجة لجماع النساء لأي سبب كان، ويخرج عن هذا المعنى المشترك قول نقله الفخر الرازي عن بعضهم دون تعليق عليه، وهو أنهم الفقراء الذين بهم فاقة^(١٨).

والسؤال الثاني هنا: ما هو مدى الانسجام والربط بين ما ذهب إليه المفسرون وبين

ما ذهب إليه اللغويون؟

من المحقق أن المفسرين لاحظوا سياق الآية الكريمة، الذي يستعرض من يجوز للمرأة أن تبدي زينتها أمامهم، وقايسوها بالمعنى اللغوي الذي هو الحاجة، فنتج عندهم أن

الحاجة هنا هي القدرة على الجماع. وهذا الأمر بحد ذاته صحيح لا غبار عليه، ولا يستطيع أحد أن ينكر صحة هذا المصداق، وأن الآية الكريمة أرادت، ولكن - والاستدراك هنا للتساؤل والبحث العلمي - ألا يمكن أن يشمل مفهوم ﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنْ الرِّجَالِ﴾ مصاديق أخرى، أو بشكل أوضح: ألا يمكن أن يكون المفهوم أعم مما ذكر؟

استعرضنا المعنى اللغوي لكلمة (الإربة)، وهو الحاجة، والحاجة هنا قد تكون أعم مما ذكره المفسرون، وذلك بأن تشمل كل من لا حاجة له بالنساء عادةً، وهذا لا يعني أنه لا حاجة له مطلقاً بالنساء، بل عدم حاجته المخصوصة بالمرأة التي ينظر إليها، ويظهر ذلك من خلال بعض المصاديق التي ذكرها المفسرون، حيث قال بعضهم: إنه الأبله أو المجنون من الرجال، وقال آخرون: إنه الفقير، وهذان مصداقان لا ينطبق عليهما عدم القدرة على الجماع، فالجنون والفقر لا ينفيان القدرة والحاجة إلى الجماع، ومع ذلك فإن المصادقين ينسجمان مع المعنى اللغوي للكلمة.

إذا صح شمول الآية لهذين المصادقين فلماذا لا يدخل في معنى الآية هنا بقية الرجال الذين لا يكون لهم عادة غايات محرمة وغير شرعية من النظر إلى المرأة غير المحجبة، وهؤلاء كثير في المجتمع، ومحل ابتلاء دائم في بعض الأحيان، وخاصة بعد انتهاء زمن الرق والعبيد، ومثال ذلك: بعض الرجال الذين يعملون في البيوت بشكل دائم، كخادم للبيت، أو سائق، أو طبّاخ، أو غيرها من الأعمال التي تستدعي تواجده في البيت في أغلب الأوقات، مما يجعله محل ابتلاء سيده البيت بشكل دائم، فلماذا لا يكون الرجال في الأمثلة المذكورة من مصاديق ﴿غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ﴾؟ ولماذا لا يكون هؤلاء مشمولين للحكم التخفيفي على المرأة المحجبة، مع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدم من ظهور الحكمة في الأمثلة السابقة - كمؤيد لا كدليل -، حيث لاحظنا أن القواعد من النساء خفف عنهن بناءً على أن نظرة الأعم الأغلب من الرجال لهن هي نظرة غير مشوية بالريبة والحرام، وأن تخفيف حكم السيدة أمام عبدها كذلك مبني على الأعم الأغلب من العبيد الذين ينظرون إلى سيداتهم نظرة لا تشوبها شائبة الحرام.

بقي هنا أن نشير إلى القيد الذي ذكرناه أول البحث، وكنا قد لاحظناه في جميع الأمثلة التي أوردناها، وهو قوله تعالى: ﴿أَوِ الثَّابِعِينَ﴾، فلا بد أن يكون واضحاً أن

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

الرجال الذين تتحدث عنهم الآية يجب أن يكونوا متصفين بصفتين:
الأولى: أن يكونوا تابعين، كالخادم، والأجير، والفقير الذي يتبع الآخرين لينال شيئاً من طعام أو غيره.

الثانية: أن يكون من غير أولي الإربة، وقد تقدم الكلام حول هذه الصفة.
ارتأينا طرح هذا الاحتمال في تفسير الآية؛ لانسجامه مع ما قدّمناه من تفسير للآيات القرآنية التي تعرضت لمسألة الحجاب، مع العلم أن ما نتوصل إليه من نتائج في هذا البحث يبقى قابلاً للتخصيص من قبل الروايات والأحاديث الواردة عن النبي الأكرم ﷺ وأئمة أهل البيت عليه السلام، وهم المؤتمنون على الشريعة الغراء والعارفون بأسرارها وأسرار الكتاب العزيز.

استكشاف الخصوصية (بحث تحليلي)

سوف نسعى هنا في هذا البحث إلى أن نستقصي الأشخاص الذين استتاهم القرآن الكريم من وجوب تستر المرأة أمامهم؛ وذلك محاولة منا أن نضع يدنا على الخصوصيات التي لحظها القرآن الكريم في هذه الأحكام، وخاصة أن القرآن الكريم أحصى هؤلاء الأفراد والمجموعات بغاية حصرها. وفي نظرة أولية يمكن لنا تقسيم هؤلاء إلى قسمين أساسيين:

الأول: الزوج والمحارم، الذين أحصاهم القرآن في آية الزينة، وقد تقدم في القسم الأول الكلام حولهم.

الثاني: وهو قسم مؤلف من عدة مجموعات، سوف نعرضها كما جاءت في آية الزينة في أربع مجموعات.

الأولى: النساء في قوله تعالى: ﴿أَوْ نِسَائِهِنَّ﴾، سواء كان المقصود منهن نساء المسلمين أو الأعم منهن ومن غيرهن من النساء.

الثانية: العبيد المذكورون في نفس الآية تحت عنوان ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ﴾، الشامل بعمومه للمملوك الذكر البالغ.

الثالثة: بعض الرجال من غير الأرحام، الذين وضعتهم الآية نفسها تحت عنوان ﴿أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ﴾.

الرابعة: الأطفال، الذين عبّرت عنهم الآية بـ ﴿أَوْ الطِّفْلُ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِهِ﴾، سواء كان المقصود من الطفل هو خصوص غير المميز أو كان المقصود منه غير القادر على النكاح.

هذه المجموعات الأربع هي عبارة عن القسم الثاني من الأفراد الذين سمحت الآية للمرأة بإبداء زينتها أمامهم.

فأما القسم الأول، أي المحارم، فإن خصوصية الرابطة الرحمية واضحة لا تحتاج إلى كثير نظر وتتبع، فإن الرابطة الرحمية هي الرابط الوحيد الذي يجمع كل المذكورين في القسم الأول. ومن هنا يظهر أن مجرد وجود هذا الرابط بين أية امرأة ورجل يعني أنه من المستثنيين من حكم عدم جواز إبداء الزينة أمامه.

وأما القسم الثاني، وهو محل الكلام والبحث هنا؛ وذلك لأن الضوابط والخصوصيات هنا ليست واضحة بالشكل الذي كان في القسم الأول، الأمر الذي سبب خلافاً في تحديد مصاديق المجموعات الأربع جميعاً كما تقدم في القسم الأول من هذا المقال. ونحن هنا سوف نحاول أن نصل إلى الخصوصيات التي لحظها القرآن الكريم في الحكم بجواز إبداء الزينة وعدمه، وذلك انطلاقاً من تشخيصنا للأسباب التي أدت إلى الخلاف بين آراء المفسرين، والتي أهمها عدم ملاحظة الخصوصيات التي ميزت هذه المجموعات عن غيرها في المجتمع الذي تعيش فيه المرأة، وهو أمر بالغ الأهمية للوصول إلى ضابطة واضحة تؤسّس لفهمنا لمسألة الحجاب في القرآن الكريم.

ففي المجموعة الأولى استثنت الآية الكريمة النساء ممن لا يجوز للمرأة إبداء الزينة لهم، فما هي الخصوصية الأبرز التي يمكن تسجيلها هنا لهذا الاستثناء؟
الجواب عن هذا السؤال يقع في نقطتين:

الأولى: إن النساء عادة لا ينظرن إلى بعضهن البعض نظرة ريبة وشهوة، إلا من شدّ منهنّ، ولكن الأعم الأغلب منهنّ لا تشيرهن رؤية شعر المرأة وشيء من جسدها.

الثانية: إنه لو كانت المرأة مكلفة بالتستر أمام النساء لأوقعها ذلك في حرج وضيق شديدين، مما قد يجعلها ملزمة بالحجاب في أكثر أوقاتها، وإلا كان ذلك سبباً في الحدّ من اختلاطها ببقية النساء.

وأما في المجموعة الثانية، أي (الذين ملكت أيما نهن)، وهم أيضاً من المستثنيين في

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

الآية الكريمة من الحكم، فنلاحظ أيضاً أن الخصوصية المأخوذة هنا هي عدم وقوع المرأة في الحرج؛ إذ لو أوجب الله عليها التستر أمام عبدها الذي تملكه فسوف يسبب ذلك حرجاً شديداً؛ وذلك لأن العبد المملوك غالباً ما يكون من أهل البيت، يطوف فيه للخدمة أو ما شابه، مما يجعل المرأة مضطرة إلى التستر بشكل دائم داخل منزلها، مما يؤدي أيضاً إلى أن تكون دائمة التستر في جميع الأوقات تقريباً؛ لأنها ملزمة بالتستر خارج البيت أيضاً، كما هو واضح.

وفي هذا السياق هناك سؤال يطرح نفسه، وهو: ألا يمكن أن تكون الملكية مأخوذة أيضاً كخصوصية في الحكم؟

والجواب: إنه من البعيد أن تكون خصوصية الملكية مأخوذة هنا في الحكم، وخاصة مع القول بأن الحكم يشمل حتى مملوك الزوج والولد، الذين يعيشون في نفس البيت، والذين شملهم عموم آية الاستئذان «الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»، و«لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ». أضف إلى ذلك أن جواز إبداء الزينة للعبد هو محل خلاف بين العلماء، فقهاء ومفسرين، مما يبعد احتمال اعتبار الملكية خصوصية مأخوذة في الحكم. والحال أن أحداً من القائلين بالجواز لم يتطرق إلى مسألة الملكية وخصوصيتها، بل كان قولهم مبنياً على الدليل الوارد في الآيات والروايات. وأما المجموعة الثالثة، وهم «التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ»، فإنه بمراجعة كتب التفسير واللغة سوف نلاحظ عدم وضوح لهذا المفهوم من الرجال، إلا أن هناك حداً أدنى اتفق عليه المفسرون والفقهاء في تحديد هؤلاء التابعين، وهم غير القادرين على الجماع. إلا أنه تقدم أن بعض المفسرين يوردون في تفسير الآية أفراداً لا ينضون تحت هذه الضابطة، كالفقراء الذين بهم فاقة مثلاً. إنه لمن الواضح أن أفراد هذه الضابطة مشمولون لقوله تعالى: «غَيْرِ أُولِي الْإِرَةِ مِنَ الرِّجَالِ»، ولكن الآية كانت قد أضافت قيداً آخر، وهو قوله تعالى: «التَّابِعِينَ»، وهو ما يخرج أكثر أفراد هذه الضابطة؛ إذ إن التابعين عادةً ما يكونون قلة قليلة جداً بالنسبة إلى بقية غير أولي الإربة، وهذا القيد يؤدي إلى القول بأن المرأة المسلمة لا يجوز لها إبداء زينتها أمام رجل من ضمن المجموعة الثالثة إلا إذا كان متصفاً بصفتين:

الأولى: أن يكون تابعاً. والتابع هو كالخادم والأجير، الذي يعتبر معاشه تبعاً لمن

استأجره أو من يخدم عنده، وهو غالباً ما لا يكون كفواً للمرأة التي يعمل عندها.

الثانية: أن يكون من غير أولي الأرية، وهو - بحسب ما استقريناه - الرجل الذي لا يجد في نفسه، من حيث سنّه، أو عجزه الجسدي، أو ضعفه العقلي، أو فقره ومسكنته، أو خدمته وتبعيته لصاحب البيت، ما يحمله على أن ينظر إلى زوجة من يتبعه، أو ابنته، أو أخته، أو أمه، بنظر غير طاهر، أو يخطر بباله شيء من سوء الدخيلة نحوهن^(١٩).

إن هاتين الصفتين متلازمتان، ويجب توفرهما في الشخص الذي سوف يدخل في الاستثناء. ومن هنا سوف نحاول تصيّد الخصوصية التي لحظتها الآية في مَنْ توفرت فيهم هاتان الصفتان مجتمعتين.

إن خصوصية عدم القدرة على النكاح مستبعدة هنا؛ وذلك بعد الالتفات إلى الصفة الأولى التي أوردتها الآية، وهي التبعية، فلو كانت خصوصية القدرة على النكاح مأخوذة في الحكم لن يعود هناك مبرر لاشتراط التبعية في المقام؛ لأن عدم القدرة على النكاح متحقق مع التبعية ومن دونها. ولهذا السبب أيضاً لا يمكن أن تكون التبعية وحدها هي الخصوصية، فالتبعية بحدّ ذاتها لا تمنع الإرية.

فلا بد من خصوصية تجمع الأمرين معاً، فما هي هذه الخصوصية؟

إن هذه الخصوصية الجامعة للصفتين يمكن أن تتوضّع بمجرد جمع هاتين الصفتين، بمعنى أن هذه الخصوصية يمكن أن تكون أجلى فيما لو أبرزنا مصداقاً للأفراد الذين عنتهم الآية، فلو قلنا - على سبيل المثال -: الخادم الذي توفر فيه الشرطان: التبعية، بأن يكون معاشه مرتبطاً بمنّ يخدم؛ ومن غير أولي الإرية من الرجال، أي لا ينظر إلى نساء البيت نظرة فيها شيء من الريبة؛ فإن هكذا رجلٌ بمجرد النظر إلى وضعه في البيت الذي يخدم فيه يتّضح لنا أن الخصوصية لابد أن تكون عدم وقوع المرأة في الحرج أمامه.

إن إيرادنا لهذا البحث هو من باب إثارة الموضوع، لا من باب تبنيّه والبناء عليه، وخاصة أن المقام هنا هو محاولة استظهار مفهوم قرآني للحجاب، قد تكون هذه النقطة أحد معالمه.

حجاب نساء النبي ﷺ

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ... وَإِذَا

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ... ﴿الأحزاب: ٥٣﴾. وقال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ أُنْقِیْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا * وَفَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٢).

إن السؤال الأساسي المطروح للبحث هنا هو: هل هذه الأحكام المتضمنة في هاتين الآيتين هي من مختصات نساء النبي أم أنها تشمل غيرهن من نساء المسلمين؟

لا شك ولا ريب أن هناك أحكاماً خصَّ الله تعالى بها نساء النبي الأكرم ﷺ، وهذا مما لا نزاع فيه بين المسلمين، فلا خلاف بينهم أن نساء النبي هن أمهات المؤمنين، ولا يجوز لأحد زواجهن بعد وفاة الرسول ﷺ، وأن أجرهن أعظم من غيرهن إذا عملن صالحاً، وعقابهن أعظم إذا أتت بفاحشة، وغير ذلك من الأحكام، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (الأحزاب: ٥٣)؛ وقال تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ (الأحزاب: ٣٠)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحاً نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقاً كَرِيماً﴾ (الأحزاب: ٣١).

من هنا نلاحظ أن أصل مبدأ اختصاص نساء النبي بأحكام دون بقية النساء هو مبدأ مقبول عند كافة المسلمين، فلا نجد من داع لبذل الجهد في إثبات هذا المبدأ. أما بالنسبة إلى ما نحن فيه من أحكام - أي اختصاص الآيتين بنساء النبي - فهو محل خلاف بين المفسرين، وحتى بين الفقهاء المسلمين. لذا سوف نحاول هنا تسليط الضوء على خصوص هذه المسألة؛ لكي نتأكد من الوصول إلى جواب شافٍ تبناه في المقام؛ لأن لذلك أهمية كبيرة في مسألة الحجاب. وقد يتوقف موقفنا من الحجاب على النتيجة المترتبة على هذا البحث.

من الواضح أن الالتزام بظاهر الآيتين الواردتين في صدر البحث سوف يوصلنا إلى القول بأن الأحكام الواردة فيهما خاصة بنساء النبي؛ ذلك أن الآيتين صريحتان بذلك، وذلك مما لا ينكره أحد، إلا أن محل الكلام عندهم يكمن في إمكانية تعميم هذه الأحكام إلى بقية نساء المسلمين، أو الاقتصر على الظاهر، وهو القدر المتيقن في المقام.

بعد الجزم بأصل مبدأ تخصيص أحكام لنساء النبي سوف نحاول هنا درس هاتين الآيتين طبقاً لما جاء فيهما من أحكام؛ لنرى هل أن هذه الأحكام في نفسها قابلة

للتعميم، ثم بناءً على النتيجة نبحث أو لا نبحث في مسألة التعميم وعدمها.

فأما بالنسبة إلى الآية الأولى، وهي آية الحجاب، فإننا نرى أنها خاصة ببيوت النبي ونسائه، دون غيرهن؛ وذلك لشواهد وردت في نفس الآية تؤكد هذا المعنى، ولشواهد أخرى وردت في آيات أخرى تدل على انصراف هذا الحكم عن غير بيوت النبي ونسائه. ويمكن إبراز هذه الشواهد ضمن النقاط التالية:

أ - إن ظاهر الآية يدل على ذلك، حيث قال: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ﴾، ولم يعمم النهي على غيرها من البيوت. ومن الواضح أن التعميم في هذه الحالة يحتاج إلى مؤونة وشواهد لا تحتملها الآية في المقام.

ب - إن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ﴾ إشارة إلى أن الآية ناظرة إلى حالة خاصة موجودة عند النبي ﷺ، وهي في أحسن الأحوال قابلة للتعميم على مَنْ كان في هذه الحالة فقط، دون غيره ممن لا تتوفر عندهم هذه الحالة، الأمر الذي يجعل تطبيق هذا الحكم مطاطياً وغير واضح. وبالتالي يمكن لنا هنا أن نلاحظ أن هناك خصوصية لبيت النبي ﷺ تجعل التعاطي معه مختلفاً عن التعاطي مع بقية البيوت؛ ذلك أن نظرة المسلمين إلى بيت النبي تختلف عن نظرتهم إلى بقية البيوت.

ج - إن الضمير في ﴿سَأَلْتُمُوهُنَّ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَاسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾؛ بقرينة ما جاء بعدها مباشرة من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبْداً إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيماً﴾، يرجع إلى زوجات النبي، دون غيرهن من النساء، فإن النهي عن الزواج من نساء النبي بعد وفاته واضح الاختصاص بهن دون غيرهن من النساء، مما يؤكد اختصاص عدم جواز التكلم معهن إلا من وراء حجاب بنساء النبي، دون غيرهن. كما أنه يمكن الاستئناس هنا بسياق الآيات التي سبقت هذه الآية مباشرة، والتي كان موضوعها النبي ونسائه^(٢٠).

د - ورد في القرآن الكريم مجموعة آيات تعرضت إلى مسألة آداب التعاطي مع بيوت الآخرين، من حيث الدخول إلى هذه البيوت، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، ولم تتعرض في بيان الحكم إلى مسألة الحياء، وهي - أي مسألة الحياء - خصوصية أكدت عليها الآيات التي نحن بصدددها، مما يشعر أيضاً بأنها بعيدة عن

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

التمعيم.

وتعقياً على هذه النقاط قد يسأل البعض: ألا يقدر هذا الأمر - أي موقف النبي من بعض المؤمنين - بالخصال التي يجب أن تتوفر فيه، وخاصة في مجتمع كالذي يعيش فيه، يقدس عادات الكرم والضيافة، ويعتبرها من أولوياته الأخلاقية؟

والجواب: إن موقف النبي ﷺ هذا لا علاقة له بالكرم والضيافة وما شابهها من خصال حميدة، بل هو متعلق بأمور أخرى فيها شيء من تهذيب هذه الخصال والمزايا. فما تعرض له الآية الكريمة هنا هو ما يمكن أن يرشح عن هذه الخصال من جلسات سمر وأنس قد تمتد إلى وقت غير معلوم، الأمر الذي سوف يعتبر مضیعة للوقت، ويوقع النبي ﷺ في محذور اللهو والغفلة عن الشؤون التي نذر نفسه لها، فالنبي ﷺ ليس شخصاً عادياً في مجتمعه، ولا ينظر إليه كذلك، بل هو شخصية عامة تعني جميع المسلمين، ووقته يجب أن يكون موزعاً على جميع المسلمين؛ لخدمتهم، وتوعيتهم، والقيام على شؤونهم العامة... وهذا لا يمكن تحقيقه إلا بالابتعاد عن كل ما يمكن أن يحد من وقته واهتماماته المرتبطة بالرسالة، التي خصه الله بها دون البشر جميعاً.

إن هذه الشواهد مجتمعة جعلتنا نتبنى أن هذه الآية ليست عامة، بل هي خاصة بنساء النبي ﷺ. وهذا الأمر يؤدي إلى طرح سؤال مهم له علاقة بأصل مفهوم الحجاب، كمصطلح قرآني يحكي عن رؤية قرآنية لمسألة الستر، وهو الأمر الذي التفت إليه الفقهاء في بحثهم حول الموضوع من الناحية الفقهية، حيث كان تعبيرهم غالباً بصيغة (الستر والنظر)، لا بصيغة الحجاب.

أما بالنسبة إلى الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا * وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ (الأحزاب: ٣٢ - ٣٣).

فإنها قد تكون أوضح في خصوصيتها من الآية السابقة، بل هي كذلك فعلاً، وذلك أن الآية الكريمة خصصت الخطاب في مطلعها بنساء النبي، دون غيرهن، وأكدت على هذا التخصيص بقوله تعالى: ﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ﴾، مما يجعل الأحكام الواردة فيها أحكاماً ينحصر الخطاب فيها بنساء النبي، دون غيرهن. وهنا لا بد من إثارة نقاط تتعلق بهذه الآية:

أ - قد يتساءل القارئ لهذه الآية: لماذا يخصص الخطاب بنساء النبي، والحال أن الأحكام الواردة في الآية لا تأبى عن التعميم لبقية النساء؟

والجواب: أولاً: كون الأحكام الواردة في الآية لا تأبى التعميم، بل قد يكون هناك فعلاً خطابات واردة بهذا المعنى في القرآن الكريم، لا يعني عدم إمكانية تخصيص الخطاب بهن؛ لأننا قدمنا في ما سبق أن نساء النبي مطالبات أكثر من غيرهن بالالتزام بما أمر الله تعالى بشكل مؤكد، ولذلك ضاعف الله لهنّ الأجر وكذلك ضاعف عليهنّ العذاب فيما لو أصبنّ أو أخطأن. وهنا تأكيد على نساء النبي في هذه الأحكام؛ لإمكانية التساهل فيها، أو عدم الالتفات لها، من قبل النساء عموماً، فحذرهنّ الله تعالى حتى لا يقعن في هذه الأمور، ولأن ذلك سوف يمسّ النبي بشكل أو بآخر.

ثانياً: إن الأحكام الواردة في الآية ليست كلها قابلة للتعميم بهذا الشكل الواضح الذي يدعى، فإنّ قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ يشعر بأن الخطاب غير موجّه إلى بقية نساء المسلمين، فالقرار في البيت هو لزومه وعدم مغادرته مطلقاً، وهو أمرٌ بعيد؛ لأنه سوف يؤدي إلى عسر وحرّج شديدين في المجتمع الإسلامي، فبقاء كل نساء المسلمين في بيوتهنّ أمر يصعب تحقيقه خارجاً، بل قد يستحيل ذلك.

ب - في هذه النقطة الثانية توخّينا توضيح السبب الذي دفعنا لإدراج هذه الآية في بحثنا، سواء في أصل البحث أو في خصوص الموضوع الذي نحن بصددّه الآن؛ وذلك لأنه قد يخفى على البعض، وإن كان لا يخفى على المتبصر الفطن.

لقد قدّمنا بحثنا هذا بمقدمة أوضحنا فيها الغرض منه، وكان من جملة هذا الغرض تقديم مفهوم قرآني حول مسألة الحجاب. ولما تبين لنا أن الأحكام الواردة في القرآن حول هذه المسألة فصلّت بين نساء النبي وغيرهن من النساء كان لا بد لنا إفراد الآيات بحسب هذا التفصيل، حتى لا يتم الخلط بين الخطابين، وبالتالي عدم جمع الخطابين للخروج بمفهوم واحد، فللحجاب في القرآن مفهومان، وليس مفهوماً واحداً، وهذا ما سوف نوسّع الكلام حوله لاحقاً، أما في ما يخصّ مقامنا هنا - أي دخالة هذه الآية بمسألة الحجاب - فإننا نرى أن قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ هو نوع من الحجاب الذي فرضه الله على نساء النبي، وخصّهنّ دون غيرهنّ بمسألة القرار في البيت، وأشركهنّ مع غيرهنّ في مسألة التبرُّج، كما هو واضح

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

من الآيات التي تعرضنا لها في القسم الأول. فالقرار في البيوت يعتبر مقدمة لمفهوم الحجاب عند نساء النبي لا يمكن إغفاله هنا، فكان لا بد لنا من التعرض له هنا عبر تعرضنا لهذه الآية الكريمة.

الحجاب بين التشريعات الأصلية والتشريعات الاستثنائية

تقدم في تفسيرنا لآية الجلباب ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ أنها أضافت شيئاً على حكم الحجاب عند المرأة لم تُشر إليه الآيات الأخر، وهو إدناء الجلباب. وقد أوضحنا في محله أن إدناء الجلباب هو تعبير آخر عن المبالغة في التستر أمام الناظر. وهنا سوف نقف على المقصود من هذه المبالغة، والمراد منها في هذه الآية الكريمة.

لما كان اللباس عند النساء أحد أدوات التمييز بين الحرة والأمة في ذلك الوقت^(٣١) كان من السهل على الناظر أن يميز بينهما بمجرد النظر إلى لباسهما.

وهنا نستعين بأسباب النزول، لا لتفسير الآية - كما التزمنا به في أول بحثنا -، وإنما للاستفادة التاريخية من هذه الأسباب، حيث ذكر أكثر المفسرين عند تعرضهم لهذه الآية أن سبب النزول كان أن النساء أول الإسلام كنَّ إذا أردن قضاء حاجتهن يخرجن إلى النخيل والغيطان خارج المدينة، فكنَّ في بعض الأحيان يتعرضن لشيء من المضايقات من بعض الشباب؛ بحجة أنهم ظنوا أنها أمة، فأمر الله الحرائر من النساء أن يخالفن بزِيَّهن الإماء، ويلبسن الجلباب، ويدنينه عليهن. كما أن لهذا الموضوع شواهد تاريخية أخرى يمكننا الاعتماد عليها، وقد تعرضت لها كتب التاريخ والموسوعات المتخصصة، كالمفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام^(٣٢).

من هنا نفهم أن خروج النساء إلى قضاء الحاجة أول الإسلام لم يكن كباقي خروجهن لأغراض أخرى، فهذا الخروج غالباً ما لا يكون مخططاً له، وغالباً أيضاً ما يستدعي العجلة من المرأة، مما يجعلها تتهاون في ارتداء ثيابها التي ترتديها عند خروجها المعتاد، مما يجعلها تظهر كالأمة، الأمر الذي يعطي المعترضين من الشباب الفرصة للتعرض لها، فأراد الله تعالى أن يرفع الأذى عنها، وفي نفس الوقت أن يرفع المبرر الذي يتسلح به المعترضون من أهل الشطارة عندما يطالبون بما يفعلونه مع الحرائر من النساء،

فأمرهن الله أن يلبسن الجلباب، ويبالغن في لبسه، بأن يدينه عليهن، حتى يتميَّزن عن الإمام.

إن الحكم الذي جاءت به الآية - سواءً كان مرتبطاً بسبب النزول أم لم يكن كذلك - لم يأت مطلقاً من ناحية المبالغة في التستر (أي إدناء الجلباب)، بل جاء مقيداً بقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ أَدْتَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾، مما يدل على أن الغرض المأخوذ في التشريع لهذا الحكم هو دفع الأذية عن النساء الحرائر في الظروف التي قد يتعرضن فيها للأذية، وإلا لماذا أوردت الآية هذا القيد؟

من خلال هذه الآية (آية الجلباب)، والآيات الأخرى التي نصّت على وجوب الحجاب، نلاحظ أن هناك حالتين لكيفية التستر والحجاب:

الأولى: وهي الحالة الطبيعية. وقد جاءت أحكامها في غير هذه الآية من الآيات التي تناولت مسألة الحجاب وكيفيته^(٣٣). وهي ناظرة إلى المرأة في حالتها الطبيعية، أي المرأة البعيدة عن الظروف الخاصة، كتعرضها للأذى أو المضايقة أو حتى الخوف من هذه المسائل، أي إنها ناظرة إلى مجتمع يسوده الأمان والاستقرار الاجتماعي من ناحية تعاطيه مع المرأة، وهو الأمر الذي يجب أن يكون سائداً غالباً، وعلى أساسه تأتي التشريعات على اختلافها.

الثانية: وهي حالة استثنائية، خارجة عن المألوف في مجتمع إسلامي. وقد جاء حكمها في آية (الجلباب) التي نحن بصددّها، ففي هذه الحالة يجب على المرأة دفع الأذية عن نفسها بالمبالغة في الاحتشام، وذلك بأن لا تقتصر في اللباس على ما هو واجب عليها في الحالة الطبيعية، بل يجب عليها إضافة ما يجعلها مميزة عن بقية النساء اللاتي لا يتأثرن بهذا النوع من الأذية، واللواتي قد يظهرن وكأنهن من اللواتي يسعين وراء هذا النوع من الأذية ولفت انتباه الرجال لهنّ، ممّا يشجعهم على الأذية أكثر فأكثر. هنا تبرز أهمية المبالغة في التستر والحجاب؛ لأن هذه المبالغة تؤدي إلى تمييزها عن غيرها من النساء، وتدل على أن هذه المرأة المحتشمة في لباسها هي امرأة بعيدة عن الابتذال والريّة، الأمر الذي يدفع عنها عيون الرجال، ويصرف عنها أذيتهم.

أما بالنسبة إلى الشكل الذي طرحه القرآن في اللباس فقد لا يكون شكلاً تعبيرياً، فالغرض من التشريع في مسألة الحجاب عموماً هو رسم حدود لمسألة الستر، أما

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

شكل الساتر فهي مسألة خاضعة للظروف الزمانية والمكانية المتغيرة، إلا أنه يجب أن نشير هنا إلى أن ما ورد في الآية من شكل، أي إدناء الجلباب، هو قريب جداً مما هو متعارف بين المؤمنات في عصرنا، اللواتي يلتزم ارتداء (العباية) أو (الشادور) بشكل يراعي شروط هذا النوع من اللباس، وقد تكون الطريقة التي يرتدين فيها العباية هي مصداق واضح لإدناء الجلباب.

يبقى هنا أن نشير إلى مسألة مهمة لها علاقة بحدود الستر الواجب في الحالة الطبيعية، وهي أنه من الملاحظ كأن الآية الكريمة قد ارتكزت على عدم وجوب ستر الوجه، كما في الحالة الطبيعية، أي في حالة عدم المبالغة بالتستر؛ لأن إحدى المناطق الأساسية في جسد المرأة التي يدنى عليها الجلباب هي الوجه، وسياق الآية الذي أراد تمييز النساء الحرائر من خلال قوله: ﴿ذَلِكَ أدنى أَن يُعَرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنَنَّ﴾ بحيث إنهن في حالتهم العادية لا يعرفن، فهن كبقية الإماء.

وبعدما تقدم من رؤيتنا للبحث نلاحظ أنه لا يمكن حمل آية (الجلباب) على أنها آية تشريع لأصل حكم الحجاب أو الستر، كما هو الحال في آية الزينة مثلاً، بل هي في مقام التشريع لمرحلة أخرى من مراحل التشريع، وهي مرتبطة بظروف موضوعية خارجية يشترط تحققها، فإذا توفرت هذه الظروف كان لا بد من الالتزام بهذا الحكم، وإلا فلا تكون المرأة ملزمة بهذا الحكم، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه لا شيء يمنع المرأة من اختيار ما تريده من اللباس في حجابها، وأنه لها أن تغطي وجهها حتى في الحالات العادية والطبيعية، وذلك أن الكلام هنا حول الحد الأعلى الذي يمكن للمرأة كشفه أمام الأجنبي من الرجال، وأما من ناحية الحد الأدنى فهو متروك لها بحسب الظاهر، فهي حرة في تحديده.

موضوعات عالقة في آية الزينة

تعد آية الزينة العمدة في الدليل القرآني على وجوب الحجاب. فقد تعرضت الآية لكيفية الحجاب، ثم تعرضت للأفراد الذين يعدون من المستثنين من حكم عدم جواز الإبداء، ثم تعرضت أخيراً إلى سلوك المرأة عندما تكون خارج بيتها، مما يعني أن هذه الآية تناولت مسألة الحجاب من عدة نواح، بما في ذلك الحكم.

وقد بقي هنا بعض المسائل العالقة في هذه الآية الكريمة:

١ - العم والخال والصهر

إن القارئ لآية الزينة، وخاصة لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُنْبِتِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِيُعْلَوْنَ أَوْ أَبَائَهُنَّ أَوْ آبَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾ لن يشك أن الآية هنا في مقام تعداد جميع المحارم الذين يجوز لهم النظر إلى المرأة المحرم. إلا أننا إذا أحصينا هؤلاء المحارم فسوف نلاحظ أن الآية الكريمة لم تذكر ثلاثة من المحارم المسلمّين، والمسلمّ كونهم من المستثنيين، وهم: العم، والخال، والصهر، أي زوج البنت، وبما أنه لا مجال لحمل الآية على أنها في صدد التمثيل لا الحصر؛ بسبب أنها عدّدت الأكثر وتركت الأقل، وليس العكس، فما هو السبب لعدم ذكر هؤلاء الثلاثة؟ وهل هم خارجون عن الحكم في الآية؟ وهل يبقون من المحارم، إلا أنه لا يجوز لهم النظر إلى محارمهم؟

إن هذه الاسئلة موجّهة إلى هذه الآية التي نحن بصددّها، بغضّ النظر عن أي دليل آخر يمكن الاستدلال به في المقام. ومن هنا سوف ينحصر كلامنا حول المسألة في هذه الآية فقط.

في العودة إلى الآية الكريمة سوف نلاحظ عدداً ممّن ذكرتهم الآية (كالأب، وأبي الزوج، والابن، وسواهم) يختزنون في ألفاظهم عدداً آخر من المستثنيين من حرمة النظر. فإذا أخذ (الأب) مثلاً فإننا سوف نلاحظ أن الأب يختزن في لفظه الجدّ وأب الجدّ و... مهما علا، وهم حتماً داخلون في المستثنيين في الآية. وكذلك أبو الزوج، والابن، وبقية المذكورين في الآية. وهذا لا يخرج عن دلالة هذه الألفاظ في اللغة، وكذلك بالنسبة للابن بالرضاع، والأخ بالرضاع، فإنهم داخلون في لفظ الابن والأخ.

وأما بالنسبة إلى العم، والخال، والصهر، فإنهم أيضاً داخلون في الآية الكريمة، إنما بطريقة أخرى لا تختلف كثيراً عن الدلالة السابقة. ولبيان ذلك لا بد من الإشارة هنا إلى مسألة أساسية في الآية، وهي أن الآية في مقام تعداد جميع من يجوز الإبداء أمامهم، إلا أنه لا يمنع أن تكون مبنية أيضاً على الاختصار وعدم الإطالة، مع إمكان الإشارة إلى البعض. وهذا الأمر واضح بالنسبة إلى الأجداد، والأحفاد، والإخوة بالرضاع، أما بالنسبة

● حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/ القسم الثاني

إلى هؤلاء الثلاثة، الذين لم تذكرهم الآية بشكل صريح، فإننا بشيء من التدقيق سوف نلاحظ أن الآية عندما ذكرت أبناء الإخوان فإنها تكون قد أشارت إلى العُلقَة القائمة بين العمّة وابن الأخ^(٢٤)، وهذه العُلقَة من ناحية النسب هي العُلقَة نفسها القائمة بين العمّ وبنت الأخ، ولا تختلف عنها بشيء إطلاقاً، سوى أن طرفي هذه العُلقَة تارةً يكونان عمّة وابن أخ؛ وأخرى عمّاً وابنة أخ، أي إنهما يختلفان ذكورةً وتأنثاً، وهذا لا يبدّل في العُلقَة شيئاً. وبهذا تكون الآية الكريمة قد أشارت إلى العمّ من خلال قوله تعالى: ﴿أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾. وإذا اتضح دخول العمّ في المستثنين تتضح كيفية دخول البقية؛ وفاقاً للمبدأ نفسه، فإن العلاقة بين الخالة وابن الأخت هي عينها العلاقة التي تربط الخال ببنت الأخت. وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى الصهر، الذي هو زوج البنت، فإن العُلقَة التي تربط الزوج بأم زوجته هي نفسها العلاقة التي تربط الزوجة بوالد زوجها. والكلام هو الكلام في مسألة زوج الأم بالنسبة إلى البنت، فإنه مشارٌ إليه في أبناء الأزواج. وبذلك يكون الجميع داخلين في الآية من خلال الإشارة إلى العُلقَة القائمة، لا إلى عين الأشخاص، وذلك في قوله تعالى: ﴿... أَوْ آبَاءُ بُعُولَتِهِنَّ... أَوْ أَبْنَاؤُ بُعُولَتِهِنَّ... أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ﴾.

٢ - الضرب بالأرجل وإلغاء الخصوصية

جاء في ذيل آية الزينة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ﴾. وهذا المقطع من الآية يشير إلى عدم جواز الضرب بالأرجل بشكل يؤدي إلى إبراز صوت الزينة التي تلبسها المرأة تحت ثيابها، كالخلخال مثلاً. ففي الآية نهي صريح عن هذا الفعل المثير للرجل. وهنا نسأل: هل هناك خصوصية للزينة الموجودة تحت الثياب في هذا الحكم؟ وهل العلم بالزينة عن طريق الضرب بالأرجل هو فقط المنهي عنه في الآية؟

بأدنى تأمل لهذه الآية سوف نلاحظ أن النهي لم ينصبّ على هذه الحالة دون غيرها، بل انصبّ عليها باعتبارها حاكية عن بقية الحالات التي قد تستعملها النساء في لفت نظر الرجال. إذاً الحكم في الآية منصبٌّ على كل ما يمكن أن تفعله المرأة لإثارة الرجل، وهو لا ينحصر بضرب الأرجل؛ ليعلم ما تحت الثياب من زينة. ففي زماننا لم تُعدّ هذه الأنواع من الزينة موجودة، فهل يمكن أن لا نكون مخاطبين بالحكم؟ كلا، فإن

هناك حالات كثيرة قد تستعملها المرأة في إثارة الرجل في الشارع، كلبس الثياب الضيقة والمتصقة بالجسم؛ فإنها، وإن كانت ساترة للجسم كله، إلا أنها مثيرة للرجل. وقد تشمل الآية أموراً أخرى، من قبيل: طريقة المشي في الشارع، أو استعمال العطور و(المكياج) المثير، إلى ما هنالك من أمور نرى أنها كلها - بعد رفع الخصوصية - مقصودة في الآية.

الهوامش

- (١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥: ٥١١، ٦٢٣.
- (٢) المصدر نفسه ٤: ٥٤١.
- (٣) المرأة من خلال الآيات القرآنية: ٣٢.
- (٤) الماركسلامية: ٩٦٨.
- (٥) نقل هذا القول في الميزان: ١٥: ١١٠.
- (٦) لسان العرب ٦: ١٣٠.
- (٧) تاج العروس ١٨: ٢٦٧.
- (٨) مجمع البحرين ٢: ٧٩٧.
- (٩) كنز العرفان ٢: ٢٢٢.
- (١٠) الكشف ٣: ٢٣٠.
- (١١) التفسير الكبير ٢٣: ٢٠٥.
- (١٢) الكشف ٤: ٢٩٠.
- (١٣) مجمع البيان ٧: ١٩١؛ التبيان ٧: ٤٢٩.
- (١٤) ترتيب كتاب العين ١: ٧٤.
- (١٥) مجمع البحرين ١: ٣٦ - ٣٧.
- (١٦) تاج العروس ١: ٢٩٨.
- (١٧) لسان العرب ١: ١٠٩.
- (١٨) التفسير الكبير ٢٧: ٢٠٨.

(١٩) تفسير سورة النور: ١٥٠.

(٢٠) ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحَلَّلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ اللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا * تَرْجِي مَنْ تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنْ ابْتِغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقْرَ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلَّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا * لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ (الأحزاب: ٥٠ - ٥٢).

(٢١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٥: ١٥٤.

(٢٢) المصدر السابق.

(٢٣) أهمها: آية الزينة، النور: ٣١.

(٢٤) هذا ما ذهب إليه السيد الخوئي رحمته الله في بحثه حول النظر إلى المحارم (موسوعة الإمام الخوئي ٢٢: ٥١).

الستر في الصلاة

هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟

الشيخ أحمد عابدين^(*)

مقدمة

كثيراً ما يسأل هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟ وإذا قيل: نعم يُسأل: لماذا؟ ولا سيما إذا لم يكن هناك ناظر، بل هي تصلي في الغرفة المغلقة الأبواب، ولا يستطيع أحد أن يدخل عليها.

ويُسأل: هل الله وملأئكته غير محارم؟ وهل يجب الستر عنهم؟ فإن كان ذلك صحيحاً فلماذا لا تحتجب المرأة في كل وقت وفي كل آن؟

وقد كنت مترصداً لأن أجِد فرصة حتى أبحث في هذه المسألة، إلى أن اشتغلت بالبحث حول سورة النور، وقد آل إلى البحث عن حكمة الحجاب، ولماذا لا يجب على الأمة ستر رأسها في الصلاة وأمام الأجانب، وحكمة التفاوت بين الأمة والحرّة. وقد التقيت بالخبرين الموثّقين المنقولين في كتب أصحابنا، الدالّين على جواز أن تكشف المرأة المسلمة رأسها في الصلاة. وفي قبالتها روايات كثيرة دالة على وجوب ستر رأسها فيها. ثم نظرت في كتب أصحابنا الإمامية، فرأيت أنهم حملوا هذين الخبرين على محامل بعيدة، مثل: المرأة الصغيرة غير البالغة، أو الأمة، أو الاضطراب، أو على الصلاة النافلة، أو محامل أبعد منها^(١). فجاء في ذهني احتمال آخر، لعله يكون أقرب مما قيل، وهو أن الروايات الكثيرة، الدالة على وجوب ستر رأسها في الصلاة، تحمل على ما إذا رآها ناظر محترم أو ناظر غير محرم، وأما الروايتان فتحملان على ما إذا كانت وحيدة ولا يراها أحد، أو لا

(*) باحث وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في مدينة أصفهان.

● الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟

يرأها غير محرم.

ثم راجعت الكتب الفقهية، فرأيت في «مختلف الشيعة»، الذي وضع لنقل المسائل الخلافية بين فقهاء الشيعة، «مسألة ٥٤: المشهور بين علمائنا وجوب ستر الرأس للحرّة البالغة»، ففهمتُ منها أن المسألة خلافية بين الشيعة، ولم يكن إجماعاً قطعياً، أو ضرورياً من ضروريات المذهب. ثم رأيت بعض العلماء الشيعة قد مال إلى هذا^(٣).

فبادرت إلى كتابة ما جاء به من الدليل أو الأصل، الدال على عدم وجوب ستر المرأة رأسها، ولكن مع هذا أحبّ لهنّ الاحتياط؛ لكثرة الروايات والفتاوى، ولتناسب الستر مع طبيعتهن، ولأنّ الإفتاء بكشف الرأس مرجوحٌ جداً.

فليس الهدف من كتابة هذا البحث ترغيب المرأة بكشف رأسها في الصلاة، بل هدفها فتح باب جديد أمام الذين يقولون: لماذا يجب على المرأة ستر رأسها؟، قائلاً لهم: إن هذا ليس حكماً صادراً من الله أو من الدين يقيناً، بل هو فهم فهمه الفقهاء من الجمع بين الروايات، وهذا الفهم مطابق للاحتياط.

مستندات وجوب الستر في الصلاة وعدمه

لا يلزم علينا أن نأتي بكل الروايات؛ إذ أكثرها دالٌّ على وجوب أن تلبس الحرّة ثلاثة أثواب: الدرع؛ والإزار؛ والقناع^(٣)، أو الثوبين: الدرع؛ والخمار^(٤)، أو درع وملحفة تلفّ بها أو تتشرها على رأسها^(٥). فكأن وجوب كون الحرّة ذات قناع أو خمار أو ملحفة على رأسها واضح، ولكن هل يجب ستر كل رأسها، وأيضاً عنقها؟ فهذه الأخبار لا تدل عليها بالصراحة؛ إذ يصدق أنها لبست الملحفة مع أن بعض رأسها أو عنقها مشكوفٌ، ولكن على أية حال إن ستر الحرّة رأسها مطابق للاحتياط، ومجمع عليه، فما يهمنا الآن أن نأتي بأدلة أخرى مخالفة لهذه الأدلة.

١. عنه [أي سعد بن عبد الله]، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن عبد الله الأنصاري، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا بأس للمرأة المسلمة الحرّة أن تصلّي وهي مكشوفة الرأس^(٦).

وسند الحديث موثوق به؛ إذ محمد بن عبد الله الأنصاري هو محمد بن عبد الله بن غالب^(٧)، الذي وثّقه النجاشي قائلاً: «ثقة في الرواية، على مذهب الواقفة»^(٨). وعبد الله بن

بكبير فطحي ثقة، قاله الشيخ الطوسي، وعُدَّ أيضاً ممَّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم^(٩).

ودلالته صريحة في جواز الصلاة مكشوفة الرأس. وحمل المرأة فيها على الصغيرة خلاف الظاهر جداً. وكذلك حملها على الخلو من الجلباب مع وجود الخمار. نعم، حمل الصلاة على النافلة ليس بذلك البُعد، ولكن حمل الخبر على الصلاة عند عدم وجود الناظر يكون أحسن وأقرب إلى الذهن.

٢- وعنه، عن أبي علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب، عن علي بن أسباط، عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع^(١٠).

وسند الحديث مجهول؛ إذ أبو علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب، أو أبو علي محمد بن عبد الله بن أبي أيوب، غير مذكور في الرجال^(١١)، اللهم إلا أن يقال: بما أن العلامة الحلي في «مختلف الشيعة» أشكل في ابن بكير دون أبي علي^(١٢) فيظهر منه وثاقته عنده، فتأمل.

ولكن ليس ببعيد أن يكون هذا الخبر متحداً مع ما مرّ؛ لوحدة الراوي، أي ابن بكير، والمروي عنه، وهو الصادق عليه السلام، والمضمون. نعم، صرَّح هناك بالحرّة ولم يصرح به هنا، وصرَّح هناك بكونها مكشوفة الرأس وهنا بكونها بلا قناع.

إشكال: في تعارض الأخبار الكثيرة مع الخبر الواحد يقدّم الكثير على الواحد، ولا سيما إذا كان الكثير مطابقاً للمشهور، ومطابقاً للاحتياط.

الجواب: نحن نقول هذا، ولكن نفس التعارض ونفس وجود الخبر المخالف للمشهور يدلنا على أن الإفتاء على طبقه لا يكون باطلاً. وبعبارة أخرى: التعارض معناه وجود خبر في عرض آخر، والمرجّح يرجّح أحد الجوانب، لا أنه يُبطل الآخر. وهذا هو غرضنا من كتابة هذه المسألة فنحن نريد أن نقول: أفتى المشهور بوجوب أن تستر المرأة الحرة رأسها في الصلاة، ونحن نرجّح هذا الرأي، ونفتي به، ولكن لا يمكن لنا أن ننسب هذا الرأي إلى الدين، كما ننسب أصل الصلاة إلى الدين، بل نقول: وجوب ستر الرأس رأي رجّحناه وقبلناه، ولو رأينا أحداً أفتى بعدم وجوب ستر الرأس لا نحكم ببطلان

● الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟

رأيه، بل نقول: إن فتواه مرجوحة، ولو سمعنا امرأة تصلي مكشوفة الرأس لا نستطيع أن نحكم ببطلان صلاتها، ولا أن ننسبها إلى البدعة في الدين، أو الخروج من الدين الحنيف.

ومع ذلك كله فنحن لا نقول بتعارض الأخبار، بل نقول: إن الأخبار الكثيرة موردها وجود ناظر غير محرم، وإن الخبر الواحد مورده الخلوة، بحيث لا يراها أحد أو لا يراها غير المحرم، فنجمع بين الأخبار. فكما أن الجلباب والخمار في غير الصلاة يكون لأجل الناظر فكذلك هو في الصلاة.

نعم، يجب ستر سائر جسد المرأة - غير الرأس والوجه والكفين والقدمين - بإجماع الأمة، وعدم وجود خبر مخالف.

أقوال الفقهاء، توضيح وتعليق

جاء في «مختلف الشيعة»: مسألة ٥٤: المشهور بين علمائنا وجوب ستر الرأس للحررة البالغة.

وقال ابن الجنيد: لا بأس أن تصلي المرأة الحرة وغيرها وهي مكشوفة الرأس، حيث لا يراها غير ذي محرم لها، وكذلك الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام... لنا ما رواه محمد بن مسلم - في الصحيح - عن الباقر عليه السلام قال: والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفاً، يعني إذا كان ستيراً، قلت: رحمك الله، الأمة تغطي رأسها إذا صلت؟ فقال: ليس على الأمة قناع^(١٣).

وما رواه يونس بن يعقوب، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سأل عن الرجل يصلي في ثوب واحد؟ قال: نعم، قال: قلت له: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحررة إذا حاضت إلا الخمار، إلا أن لا تجده^(١٤).

ولأن الصلاة في الذمة بيقين، ولا تبرأ الذمة بدونه، ولا يقين إلا مع ستر الرأس. واحتج ابن الجنيد بأصالة براءة الذمة، وبما رواه عبد الله بن بكير، عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس للمرأة المسلمة الحرة أن تصلي وهي مشكوفة الرأس^(١٥). وعنه، عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس أن تصلي المرأة المسلمة وليس على رأسها قناع^(١٦).

والجواب عن الأول: إن أصالة البراءة إنما يصار إليها مع عدم دليل الشغل، أما معه

فلا.

وعن الحديثين بالمنع من صحة السند؛ فإنَّ عبد الله بن بكير وإن كان ثقة إلا أنه فطحي، ومع ذلك فإنه محمول على الأمة^(١٧).

أقول: يظهر من إشكاله في عبد الله بن بكير، دون سائر أفراد السند، أن سائر أفرادهم مقبول عنده، وبما أنه خربت الفن فيظهر منه أن أبا علي بن محمد بن عبد الله بن أبي أيوب أيضاً موثق به. وعلى أية حال فإن نفس نقل المسألة في كتابه يدل على أنَّ الشيعة في هذه المسألة على قولين، أحدهما مشهور، وكلا القولين ذو أدلة قابلة للتدقيق. ولكن قوله **الشيخ**: «إذا كان الدرع كثيفاً»^(١٨) يظهر منه عدم وجوب كون المقنعة كثيفة، أي ستيرة.

ويظهر من خبر يونس أن المرأة إذا لم تجد الخمار فلا بأس بأن تصلي بلا خمار، فيظهر أن الخمار شرط لحالة الاختيار والوجدان، فالقناع، وإن كان شرطاً لصحة صلاتها، ولكن يسقط بالاضطرار. فلأحد أن يقول: لو أحست المرأة بحرارة شديدة، واضطرت إلى كشف رأسها في الصلاة، فلا بأس بذلك، لأنها مضطرة إلى كشف رأسها.

ثم استدل العلامة لقول المشهور بأن الصلاة في الذمة بيقين، ولا تبرأ الذمة بدونه، ولا يقين إلا مع ستر الرأس.

وينبغي أن يجاب بما أجاب به ابن البراج وأبي الصلاح في مسألة ٥٣؛ إذ يقول العلامة الحلي: العورة هي القبل والدبر، وهما يقولان: العورة من السرة إلى نصف الساق، فأجاب العلامة بأن الأصل عدم وجوب غير المتَّق عليه، فلا تتعلَّق الذمة بوجوبه، إلاَّ بدليل، ولم يثبت. فهكذا نجيب بأن الأصل عدم وجوب ستر أكثر ممَّا اتَّفَق عليه، وهو البدن، بدون الرأس، ولم يثبت لنا أكثر من ذلك؛ إذ الأدلة الدالة على وجوب ستر الرأس مطابقة للاحتياط، ومطابقة لطبع المرأة، فأفتى بها المشهور، لا أنها سالمة عن كل نقاشٍ وضعف، ولا أن دلالتها واضحة.

أمَّا الأدلة التي جاء بها ابن الجنيد فالنقاش فيها لا يخرجها عن الدليلية؛ إذ الخبر الموثَّق كان مفتىً به عند الأصحاب منذ زمان الشيخ الطوسي، وكتبنا مملوءة بالأخبار الواقفية والفطحية وغيرهما، فإن كانت أخبارهم حجة في سائر الأبواب فكذلك تكون

● الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟

حجة هنا. نعم، للاحتياط موضعه الخاص.

قال السيد محمد العاملي في «مدارك الأحكام» - بعد ذكر أدلة الطرفين، وترجيح مقالة المشهور -: «واعلم أنه ليس في العبارة - كغيرها من عبارات أكثر الأصحاب - تعرض لوجوب ستر الشعر، بل ربما ظهر منها أنه غير واجب؛ لعدم دخوله في مسمى الجسد. ويدل عليه إطلاق الأمر بالصلاة، فلا يتقيّد إلاّ بدليل، ولم يثبت؛ إذ الأخبار لا تعطي ذلك»^(١٩).

أقول: يمكن أن يستفاد من عبارته أن ستر رأس المرأة واجب، ولكن يستتره شعر الرأس، ففرق بين نفس الرأس وشعره، فإن كان شعرها كثيفاً، بحيث لا يرى من جلد رأسها شيء يكفي سترها. وبطريق أولى لو وضعت الشعر الصناعي على رأسها يكفيها أيضاً. اللهم إلا أن يقال: مراده من «الشعر» هو الشعر العارض الموصول إلى الشعر الأصلي، أو مراده الشعر الطويل الخارج عن حدود الرأس.

إشكال: يجب على المرأة ستر بدنها ورأسها وشعرها وعنقها؛ لأنها عورة، والعورة يجب سترها.

الجواب: أولاً: بناءً على هذا يجب ستر كفيها ووجها وقدميها، مع أن وجوب ستر بعضها يختلف فيه، وستر بعضها غير واجب بيقين. **ثانياً:** إن لفظ «النساء» يشمل الحرة والأمة، مع أن ستر الأمة رأسها في الصلاة غير واجب بإجماع الأمة. **ثالثاً:** «النساء عورة» كلام مشهور، وليس بخبر مسند. **رابعاً:** على فرض صحة السند فهذا كلام تنزيلي مرتبط باباب الستر والنظر؛ إذ اللغة والعرف لا يساعدان على أن تكون المرأة كلها عورة؛ إذ العورة عندهما هي السوءة، والمرأة ليست سوءة، فالمراد من الحديث - على فرض صحة سنده - أنه كما يجب على كل إنسان أن يستتر عورته عن الغير فكذلك يجب على النساء أن يسترن أنفسهن عن غير المحارم، فأين هذا من ستر الرأس في الصلاة عند عدم وجود ناظر غير محرم؟!

إشكال: على أية حال إن أدلة القول بجواز كشف المرأة رأسها في الصلاة لم تتجاوز عن خبر ابن بكير وفتوى ابن الجنيد.

والخبر له المحامل الماضية، وأيضاً - يُحتمل التصحيف فيه، فكأنه قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس بأن تصلي أنت والمرأة المسلمة الحرة تكون قدامك مكشوفة

الرأس»، أو «لا بأس بأن نصلّي والمرأة المسلمة الحرة مكشوفة الرأس في قريننا».

وابن الجنيّد لا يعتدّ بأقواله في الفقه؛ لأنّه مائل إلى أهل السنة.

الجواب: نحن أيضاً حملنا موثّق ابن بكير على محمل كان في نظرنا أحسن من سائر المحامل، وأحسن من أن نقول بالتصحيح في الحديث. وابن جنيّد الإسكافي كان من أعظم فقهاء الشيعة، وأستاذ شيخنا المفيد، وكان في عصر آل بويه، ويقرب أنه أدرك مشاكل الحكومة، فترك الاحتياط في الفتوى، وأفتى بالبراءة، حيث لم يجد الأدلة تامة. ولا تكون فتواه هذه مطابقة لأهل السنة، بل تكون مطابقة للشريعة السهلة السمحة؛ إذ في هذا المجال بالخصوص لم يفت أحدٌ من العامة بجواز كشف رأس المرأة الحرة في الصلاة^(٢٠).

الهوامش

(١) راجع في هذا المجال: جواهر الكلام ٨: ١٦٥.

(٢) راجع: مدارك الأحكام ٣: ١٨٨ - ١٨٩.

(٣) راجع: كتاب الصلاة، باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٨ و ١١.

(٤) راجع: كتاب الصلاة، باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١ و ٧ و ١١.

(٥) راجع: كتاب الصلاة، باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ٥ و ٩.

(٦) راجع: كتاب معجم رجال الحديث ١٦: ٣٣١.

(٧) راجع: معجم رجال الحديث ١٠: ١٢٣ - ١٢٤.

(٨) المصدر السابق: ٢٤٣.

(٩) وسائل الشيعة: الحديث ٦.

(١٠) راجع: معجم رجال الحديث ٢١: ٢٤٩ - ٢٥٠. وأيضاً راجع: المصدر نفسه ١٦: ٢٣١.

(١١) مختلف الشيعة ٢: ١١٣، آخر الصفحة.

(١٢) الكافي ٣: ٣٩٤، الحديث ٢: تهذيب الأحكام ٢: ٢١٧، الحديث ٨٥٥.

(١٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٤٤، حديث ١٠٨٢.

● **الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر رأسها في الصلاة؟**

- (١٤) تهذيب الأحكام ٢: ٢١٨، الحديث ٨٥٧؛ الاستبصار ١: ٣٨، الحديث ١٤٨١.
- (١٥) تهذيب الأحكام ٢: ٢١٨، الحديث ٨٥٨؛ الاستبصار ١: ٣٨٩، الحديث ١٤٨٢.
- (١٦) مختلف الشيعة ٢: ١١٣.
- (١٧) الكافي ٣: ٣٩٤، الحديث ٢.
- (١٨) من لا يحضره الفقيه ١: ١٦٧، الحديث ٧٨٥؛ وسائل الشيعة ٣: ٢٩٣. باب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، الحديث ١.
- (١٩) مدارك الأحكام ٣: ١٨٨ - ١٩٠.
- (٢٠) راجع في هذا المجال: الفقه على المذاهب الأربعة، مبحث ستر العورة في الصلاة.

الحجاب الشرعي من أساسيات فروع الدين

أ. محمد إسفندياري^(*)
ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة

الدين عبارة عن: عقائد؛ وأخلاق؛ وفقه (الأحكام). قسمة ابتكرها المتقدمون^(١)، وحظيت بالقبول عند المتأخرين^(٢). لكن البحث قد أخذ وجهة أخرى، حيث إن هناك مباحث ثلاثة تفرض نفسها بقوة:

الأول: كم هو عدد أصول الدين وأصول المذهب؟ وما هي المباحث التي تم الاتفاق على إدراجها تحت عنوان أصول الدين والمذهب والتي لم يتفق عليها؟
الثاني: يتعلق بأصول الأخلاق التي لم يتم تعيينها وتحديد دائرتها حتى الآن، حيث إن المطلوب هو تشخيص المسائل الأخلاقية التي تعتبر من الأصول في هذا الباب بشكل علمي، بحيث يصبح واضحاً الفرق بينها وبين فروع الأخلاق.
الثالث: حول عدد المسائل التي تعتبر من فروع الدين بلحاظ ملاك الاعتبار، فهناك بعض المسائل الدينية - كالحجاب - التي لم يحدد موقعها من الدين، ولم تعين الخانة التي يجب وضعها فيها.

لقد صار من المشهور أن فروع الدين هي: الصلاة، والصوم، والخمس، والزكاة، والحج، والجهاد، والتولي، والتبري^(٣). ولم يعرف الشخص الذي بادر إلى هذا التعيين، ولكن المتيقن منه أنها استلهمت من كتب الفقه، ومن جملتها: كتاب «شرائع الإسلام»، للمحقق الحلي^(٤).

(*) باحث متخصص في التراث والبيبلوغرافيا.

لكن المدعى هو:

أولاً: كيف تم إدراج التولي والتبري ضمن فروع الدين؟ وما هو الملاك الذي من

خلاله تم هذا التشريع؟

ثانياً: إنه بلحاظ الواجب فإن الحجاب هو واحد من فروع الدين.

ثالثاً: إن المطلوب إدراج كتاب «الستر» ضمن المباحث الفقهية.

رابعاً: الأحكام المتعلقة بالحجاب يجب أن تناقش ضمن مسائل الرسالة العملية.

كيف صار التولي والتبري من فروع الدين؟

أما بالنسبة للتولي فهو يعرف بأنه محبة النبيين والأئمة المعصومين عليهم السلام أجمعين، أما التبري فهو إعلان البراءة من أعدائهم، وإظهار البغض والمقت لهم. وهذه المحبة أو البغض هي في حقيقتها من لوازم الاعتقاد بالنبوة والإمامة. فمن بين الأمور التي يقوم عليها الاعتقاد بالنبوة والإمامة هي محبتهم وإظهار العداء لأعدائهم، بحيث إذا انتفى هذا الشرط فلا معنى للاعتقاد بالنبوة أو الإمامة.

كما أن الحب والبغض من الكيفيات النفسانية، مما يلزم أن التولي والتبري هي من الأمور الاعتقادية، ومكانها هو ضمن العقائد، وليس ضمن الأحكام والفقه! وكون القرآن قد أمر المسلمين بإعلان البراءة من المشركين، أو كون النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قد قال في حق علي عليه السلام: «اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه»، لا يعني أنهما جزء من فروع الدين، ولكن حقيقتهما الموضوعية تستدعي عدّهما ضمن الأمور العقائدية.

فإن قيل: إن اعتبارها ضمن فروع الدين؛ لكونهما من الأمور العملية، التي تجري مجرى الأحكام الخمسة.

قلت: إنه إذا نظر إليها بهذا اللحاظ فحينها يجب أن تندرج تحت عنوان الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا أن يعقد لها عنوان خاص ومستقل، كما هو شأن الطهارة بالنسبة للصلاة، حيث لا تعتبر الطهارة من فروع الدين. مع أن التولي والتبري أعظم مقاماً من فروع الدين، فهي من أركان العقائد.

بالإضافة إلى ما سبق فإن عدّ التولي والتبري ضمن فروع الدين لم يكن سائداً قبل

العقود السابقة، حيث كانت تعد فروع الدين ثمانية، ولم يكن التولي والتبري ضمنها، فلم تذكرهما دائرة المعارف الفارسية (تاريخ التأليف ١٣٤٥) ضمن فروع الدين^(٥)، بينما جعلتهم دائرة المعارف الشيعية ضمن فروع الدين، مع العلم أن تاريخ تأليف هذه الأخيرة كان في سنة ١٣٨٦، مما يعني أن إضافتهما ضمن فروع الدين لم يكن إلا خلال العقود الأربعة الأخيرة.

الحجابُ فرعٌ من فروع الدين أيضاً

والكلام هنا يجري حول أصل مسألة الحجاب، وليس حول حدوده أو كونه كان موجوداً أو لم يكن موجوداً^(٦). وليس لازماً الحديث حول أهمية الحجاب، فمدلوله التصوري هو عين مدلوله التصديقي، ولا يحتاج إلى الاستدلال عليه. فهو معلوم من الدين بالضرورة؛ لأنه رمز الهوية الدينية للمرأة. كما أنه مورد ابتلاء نصف الأمة الإسلامية، فقد لا يتمكن العديد من الأفراد أداء فريضة الخمس، والزكاة؛ لانتهاء الاستطاعة المالية، أو لم تحضر لديهم الاستطاعة لأداء فريضة الحج، لكن لا توجد امرأة في الإسلام غير مشمولة بفريضة الحجاب الشرعي. فالحجاب هو الفيصل بين المرأة المسلمة وغيرها، بل لا يمكن تعريف المرأة المسلمة والمرأة الملتزمة بدينها إلا وللحجاب حضور ضروري في هذا التعريف، بل قد تذهب المسألة إلى أبعد حدود؛ لأن المرأة إذا تخلت عن حجابها فهي أقرب إلى أن تتخلى عن باقي فرائض الدين الأخرى، كالصلاة، وقد يصل الأمر إلى أن تتصل كليا من دينها؛ لأن للحجاب أثراً دينياً كبيراً، أهمها أن المرأة الملتزمة باللباس الشرعي غالباً ما تكون ملتزمة بالصلاة وباقي الفرائض، كما أنها تكون مراعية للآداب والسلوك الديني.

ومن هنا لا يعرف ما هي المعايير التي اتخذها بعض الفقهاء والأصوليين في جعل بعض الأمور من الفروع واستثناء الأخرى؟
لكن إذا كان الملاك الحكمي هو الواجب فإن الحجاب من الواجبات، بل من أهم الواجبات بالنسبة للمرأة المسلمة.

وبغض النظر عن الآيات والأحاديث فإن أهمية الحجاب تظهر من خلال السيرة

● الحجاب الشرعي من أساسيات فروع الدين

المستمرة والمرتكز العقلي لدى المسلمين. فعلى طول تاريخ الإسلام كانت المرأة المسلمة محجبة، وحتى في هذا الوقت قد تكون الأكثرية محجبة. إضافة إلى أن أول ما يعرض على المرأة التي تتشرف باعتناق الإسلام، وأول ما تقوم به بعد الشهادة، هو التزامها بالحجاب الإسلامي.

إذا فهذه هي السيرة المستمرة منذ فجر الإسلام وحتى اليوم، وهذا هو المرتكز العقلي والعري، مما يعني أن الحجاب واحد من الشعائر التي يقوم عليها الإسلام.

لكن الغريب في الأمر أنه حتى مع تشدد بعض الفقهاء في مسألة الحجاب، وذهابهم إلى القول بوجوب تغطية الوجه والكفين، فإنهم لم يقولوا بأنه من فروع الدين^(٩)، بل الأكثر غرابة أنه مع الحجم الهائل للكتب والأبحاث واللقاءات التي كتبت ودارت حول الحجاب^(١٠) فإن أحداً لم يُصرح أو يدعو إلى جعل الحجاب من فروع الدين^(٩).

ولا يفوتنا القول: قد يكون عدم الحضور الاجتماعي للمرأة في المجتمع خلال القرون الأولى، واكتفاؤها بدورها داخل البيت، وكذا عدم تواجدها في مواقع تفرض عليها التواجد إلى جنب الأجنبي، سبباً في عدم التعرض لمسألة الحجاب بالقدر المطلوب^(١١). فإن التطور الاجتماعي وبروز ظاهرة السفور، الذي تعرفه المجتمعات المسلمة، قد فرض طرح مسألة الحجاب في الدوائر الدينية، بل إن سرعة التحولات الاجتماعية، وحضور المرأة الفعال والشديد داخل المجتمع، وتواجدها اليومي إلى جانب الأجانب، أي غير محارمها، مع انتشار ثقافة الاستلاب الغربية والصهيونية، تستدعي بذل جهود فقهية وأصولية حول مسألة الحجاب.

كما أن كل هذه التغيرات في المجتمع الإسلامي تجعل من اعتبار الحجاب من فروع الدين مسألة ملحة وأكيدة.

ضرورة إدراج «كتاب الستر» ضمن المباحث الفقهية

من الأمور الأخرى التي يجب أخذها مأخذ الجد هو أن يضم كتاب «الستر» إلى الكتب والمباحث الفقهية^(١١). فحتى الآن بلغت الأبواب والمباحث الفقهية حدود خمسين باباً وكتاباً، ولكن لم يُفرد للحجاب بابٌ أو مبحثٌ خاصٌ. وقد تعرض الفقهاء للحجاب استطراداً ضمن كتاب «الصلاة»، حين تحدثوا عن لباس المرأة في الصلاة، وتفاوتته عن

لباس الرجل؛ وفي كتاب «النكاح»، في حديثهم عن الحدود الشرعية التي يحق لكل من طرife عقد الزواج النظر إليها في الطرف الآخر. ولا وجود لكتاب مستقل وخاص بالحجاب ضمن المباحث الفقهية، في الكتب المفصلة الاستدلالية، ككتاب «جواهر الكلام»، أو في الكتب غير الاستدلالية، ككتاب «اللمعة الدمشقية».

ففي الوقت الذي نجد فيه ضمن الكتب الفقهية كتب «اللعان»، «الظهار»، «الإيلاء»، «الخلع والمباراة»، والتي من حيث وحدة موضوعها يجب أن تدرج كلها ضمن كتاب «الطلاق»، لا نعثر على كتاب مختص بالحجاب واللباس الشرعي للمرأة. ولا نستطيع القول: إن الفقه الإسلامي يدور كله حول الرجل، ولذلك فلم يتم التعرّض لمبحث الحجاب؛ لأن كتب الفقه قد تعرّضت لمسألة الدماء الثلاث.

كما أننا لا نستطيع القول: إن عدم تعرض فقهاءنا للحجاب كان من باب الغفلة. ولكن لعلّ السبب القوي والبارز هو غياب المرأة الاجتماعي، وحضور الحجاب بشكل تام، ووجود ثقافة «من وراء حجاب» آنذاك. فالحديث عن الحجاب في مجتمع كانت المرأة تتصل بغير محارمها من وراء حجاب مسألة عبثية.

وبعبارة أخرى: إنّ الحجاب آنذاك مسألة مفروغ منها؛ لأنّ جلّ النساء كنّ ملتزمات به، ولم يوجد الداعي الفقهي لطرحه، وكل ما كان مطروحاً هو مقدار الستر في الصلاة، وفي اللقاء أثناء عقد الزوجية.

ونحن نرى أنّه إذا تمّ إضافة كتاب «الستر» إلى جانب الكتب الفقهية الأخرى فسيكون من المناسب أن ندرج ضمنه مباحث فقهية متعددة. فمن المباحث التي ترتبط بالستر: حدود الحجاب، المستثنى من الحجاب، شكل ولون اللباس، الزينة، الاختلاط بين غير المحارم، الخلوة، لباس الشهرة، ولباس الجنس الآخر...

ضرورة إدراج الأحكام المتعلقة بالحجاب ضمن مسائل الرسالة العملية

كما أن من المسائل المقترحة في هذه المقالة إدراج أحكام الحجاب ضمن مباحث الرسائل العملية.

● الحجاب الشرعي من أساسيات فروع الدين

ففي الوقت الذي نجد أحكاماً تختصّ بالمزاعة والمساواة - وهي محل ابتلاء أصحاب المزارع والأراضي الزراعيّة، الذين لا تتساوى نسبتهم ونسبة عدد النساء في المجتمع؛ حيث تمثل المرأة أكثر من نصف المجتمع الإسلامي. ولا أحد يستطيع القول: إن الحجاب مسألة أقلّ اعتباراً وأقلّ ابتلاءً من المزاعة والمساواة والوديعة والعارية - فكل ما تجده في الرسائل العملية هو الحديث عن الحجاب استطراداً ضمن مبحث «أحكام النظر إلى الأجنبي»، حيث طرحت خمس مسائل متعلّقة بالحجاب. فكثرة الابتلاء وتعدّد موارد تفرّض أن يتمّ التعرّض بالأولى للحجاب مباشرة، وضمن عنوان خاصّ.

آخر الكلام

وفي الختام؛ ولدفع أيّ إشكال، لا بدّ من الإشارة الجادّة إلى:

- ١- إن الدين لا ينحصر فقط في الأحكام والفروع، فهو منظومة شاملة ومتماسكة من العقائد والأخلاق والأحكام. وقد ركّز الدين على الأخلاق أكثر، فالقرآن نزل لهداية الناس إلى السلوك السويّ، وإلى التحليّ بالأخلاق الفاضلة.
- ٢- اليوم في الجمهورية الإسلامية وفي باقي المجتمعات الإسلامية هناك من الأمور ما هو أكثر أهمية من الحجاب، لذا فإن الدعوة إلى تخصيص مباحث فقهية بالحجاب لا يجب أن يفهم منها أنها دعوة للانصراف عن الأصول، والاهتمام بالفروع فقط.
- ٣- لا شيء من الدين يقوم على القوة والإجبار. والحجاب واحد من أمور هذا الدين. فدعوتنا للاهتمام بالحجاب ضمن المباحث الفقهية لا يعني أنها دعوة لإجبار المرأة على الالتزام بالحجاب، واستعمال العنف والقوة لإلزامها به، بل لا بد من تهيئة المقدمات النظرية والعملية لثقافة الحجاب. فالسلوك غير السويّ لا يصلح بمثله، والمنكر لا يمكن تغييره بواسطة المنكر.

الهوامش

- (١) للاطلاع أكثر راجع: محمد محسن الفيض الكاشاني، كتاب الوافي ١: ١٣٤، الطبعة الأولى، مكتبة أمير المؤمنين الإمام علي^{عليه السلام}، ١٣٦٥؛ صدر الدين محمد الشيرازي، شرح أصول الكافي ٢: ٣٧، تصحيح: محمد الخواجي، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، ١٣٦٧.
- وكذلك يقول الفارابي: كلّ الأديان تتكوّن من قسمين: الاعتقاد؛ والأفعال (انظر: أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: ١١٣، ترجمة: حسين الخديو جم، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٦٤).
- ويقول العامري: للدين أربعة اقسام: العقائد؛ العبادات؛ المعاملات؛ والحدود (انظر: أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابك الإسلام: ٧٤، ٩٣.٩١، ترجمة: أحمد شريعتي وحسين منوشهري، الطبعة الأولى، طهران، مركز النشر الجامعي، ١٣٦٧).
- (٢) راجع على سبيل المثال: محمد حسين الطباطبائي، القرآن في الإسلام: ١٥، قم، مكتب انتشارات إسلامي، ١٣٦١؛ الطباطبائي، تعلم الدين: ٩ - ١١، جمعه ونظمه: السيد آية اللهی دادور، الطبعة الرابعة، قم، نشر جهان ارا، ١٣٦٨؛ محمد رضا حكيمي، حكمة المسلمين: ٢٨٦، طهران، مكتب نشر الثقافة الإسلامية.
- (٣) راجع: كاظم الموسوي بجنوردي، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى (تحت التحقيق) ١٦: ٣٩٢، الطبعة الأولى، طهران، مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، ١٣٧٨؛ محمد الشيرازي، فروع الدين، ترجمة: مصطفى زماني، قم، انتشارات پیام نور، ١٣٥٢؛ حسين مظاهري، برنامج الحياة: مباحث في معرفة فروع الدين، دونها: جعفر الكيواني، الطبعة الأولى، طهران، مؤسسة تحقيقات الذكر، ١٣٨١.
- (٤) قسم الحلي في «الشرائع» فروع الدين إلى: الطهارة، الصلاة، الخمس، الزكاة، الصوم، الاعتكاف، الحج، العمرة، الجهاد، الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر.
- (٥) انظر: غلام حسين مصاحب، دائرة المعارف الفارسية ١: ١٦٦، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة كتب الجيب، ١٣٨٠.
- (٦) انظر: أحمد الحاج السيد جوادي وكامران فاني وبهاء الدين خرمشاهي، دائرة المعارف الشيعية، الطبعة الأولى، طهران، نشر الشهيد سعيد محبي، ١٣٨٦.
- (٧) نشير إلى أنّ الدعوة غير ناظرة إلى الإيجاب أو عدم الإيجاب على لبس الحجاب.
- (٨) مثل: الدعوة إلى وجوب ستر الوجه والكفين بالنسبة لبعض الفقهاء، بل هناك من ذهب إلى حرمة النظر إلى الأجنبية وسماع صوته، كما ذهب إلى ذلك الشهيد الأول في «اللمعة الدمشقية»، وهي فتوى عجيبة.
- (٩) إلى حدود سنة ١٣٨٠ كتب أربعة كتب كلها حول الحجاب وفلسفته، وما يقرب من ١٦٠ كتاباً باللغة الفارسية والعربية حول نفس المسألة. ولربما يكون العدد قد وصل حتّى يومنا هذا إلى ما يقرب من ٢٠٠ كتاب خاصّ

● الحجاب الشرعي من أساسيات فروع الدين

بالحجاب، ومن بينها: ما كتبه رسول جعفریان، رسائل حجابیة: ستون عاماً من العمل العلمي في الردّ على بدعة كشف الحجاب ٢: ١٣٢٨ - ١٣٤٨، الطبعة الثانية، قم، نشر دليلنا، ١٣٨٦.

(١٠) حسب اطلاعنا إلى حدود القرن الماضي لم يتمّ التطرق إلى مسألة الحجاب في الأوساط الشيعية، وكل ما كتب فهو في السنوات الأخيرة.

(١١) التعبير السائد في الأوساط الفقهية في ما يخصّ لباس المرأة الشرعي هو «الستر»، وكلمة الحجاب هو تعبير حديث.

الحاجب في الطهارة

نظرية فقهية استدلالية جديدة

السيد محمد حسين فضل الله (*)

مقدمة في تحديد موضوع البحث

الكلام في الحاجب الذي يُعتبر عدمه في صحّة الوضوء والغسل. ولتوضيح الحال ينبغي التعرّض في عدّة أمور لتحديد ما هو محلّ الكلام في المقام:

أولاً: الحاجب المنفصل

لا إشكال في مانعيّة مثل الخفين، والخاتم الضيق، والسوار، والخمار، وما إلى ذلك، ممّا يُعتبر من الأجسام التي توضع وتُرفع، أو تُلبس وتُزَع، فيُشترط إزالة كلّ منها، حيث تمنع من وصول الماء إلى عضو الغسل، في صحّة الوضوء أو الغسل. وقد وردت في ذلك روايات عدّة، ومن ذلك: ما رواه عليّ بن جعفر - في الصحيح - عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن المرأة عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدري يجري الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟ قال: تحرّكه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه؛ وعن الخاتم الضيق، لا تدري هل يجري الماء تحته إذا توضّأ أم لا، كيف يصنع؟ قال: إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ»^(١).

نعم، ورد في هذا الباب العفو عن مثل الخاتم في حال النسيان، وذلك في صحيحة الحسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حوِّله

(*) أحد كبار مراجع التقليد الشيعية، فقيه ومفكّر إسلامي، صاحب نظريات تجديدية في الاجتهاد الإسلامي، تعرّضت نظرياته لانتقادات واسعة، توفي أثناء إعداد هذا العدد للنشر، رحمه الله.

● الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة

من مكانه، وقال في الوضوء: تديره؛ فإن نسيته حتى تقوم في الصلاة فلا آمرِك أن تعيد الصلاة^(٣٢). وهو لا يدلّ على عدم مانعيّة مثل الخاتم مطلقاً، بل في خصوص النسيان. وهو - في ذاته - لا مانع من الالتزام به، إلّا أن يُستفاد أنّ الحكم الوارد في الرواية يُشير إلى قاعدة الفراغ في حال الشكّ في الصلّة بعد كون المنسيّ هنا هو التحريك للتأكّد من وصول الماء تحته، وليس عدم التحريك ملازماً لعدم وصول الماء. قال صاحب الجواهر: إنّه «لا معنى لعدم الأمر بإعادة الصلاة في صورة النسيان مع العلم بعدم غسل ما تحت الخاتم، كما هو الفرض، فلم يبقَ إلا صورة الشكّ، بل قد يدّعى أنّها هي المتعارف في السؤال عنها، وهو أولى من حملها على الاستحباب مطلقاً، أو مع حمل الخاتم على إرادة الواسع...»^(٣٣).

نعم، هنا يأتي الكلام في إمكان التمسك بقاعدة الفراغ مطلقاً، ولو في صورة عدم الالتفات إلى العمل في الأثناء. وفي كلّ الأحوال هذا أمرٌ آخر ليس هنا مجال بحثه.

ثانياً: حالات الحرج

يُمكن إخضاع صورة لزوم الحرج من إزالة الحاجب لقاعدة نفي الحرج، كما في بعض اللاصقات التي توضع لعلاج آلام الظهر، من غير كسرٍ أو جرح، ممّا اعتُبر من موارد الجبيرة، فيقتضي دليل رفع الحرج، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، الوضوء والمسح عليها؛ لأنّ القاعدة تشمل موارد الطهارة الحديثة، وهي لا تنفي الحكم فحسب، بل تُثبت أيضاً في الموارد التي لا يكون فيها النفي حلاً للمشكلة، وإلا - أي فإن كانت لا تثبت - فلازمه بقاء المكلف في حيرة من ناحية العمل، وهذا خُلف كونها واردة لحلّ المشكلة. وقد أوردنا نظير ذلك في قاعدة نفي الضرر، ممّا ليس المقام مقام بحثه.

نعم، قد يُشكل على ذلك بأنّ مقتضى القاعدة في عدم التمكن من غسل تمام أعضاء الوضوء هو سقوط الوضوء؛ لعدم التمكن من المركّب. وعليه فلو خُلينا والآية لاقتضى ذلك سقوط الوضوء، والانتقال إلى بدله المحدّد شرعاً، وهو التيمّم. وعليه فلا يُمكن الاستفادة المسح على الحائل في صورة لزوم الحرج من الآية.

أقول: إنّ آية تشريع التيمّم فرّعت التيمّم على عدم وجدان الماء. والظاهر منه معناه

الحقيقي. وعليه فلا يلجأ إلى التيمم - في غير صورة المرض الذي يضر فيه استعمال الماء - إلا في صورة عدم وجدان الماء. وصورة الحرج تقتضي حل المشكلة في إطار الالتزام بالوضوء.

وبعبارة أخرى: إن قوله: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً﴾ (المائدة: ٦) تفريع على ﴿أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ (المائدة: ٦)، لا على المرض والسفر وما بعده؛ ليقضي الأمر تفسير عدم وجدان الماء بعدم القدرة عليه؛ لأنه تجوز لا دليل عليه، بعد إمكان القول بأن ذكر المرض كافٍ في بيان جهة المانع بالنسبة إليه؛ لمناسبة الحكم والموضوع، بينما السفر وما بعده جاء مقدّمة لذكر المورد الغالب لعدم وجدان الماء، فلاحظ.

فإذا تمّ هذا الاستدلال يُمكن لنا أن نستفيد من الآية قاعدةً عامّةً في جواز الاكتفاء بالمسح على الحاجب في صورة استلزام الحرج من رفعه، فتأمّل جيّداً؛ فإنّ المسألة بحاجة إلى مزيد بحث، وقد أحببنا الإشارة إليها في هذه العجالة.

وعلى أية حال فقد يُمكن استفادة ذلك ممّا دلّ على حكم الجبيرة؛ فإنّه وإن اقتصر بها الفقهاء على صورة الكسر أو الجرح أو القرح، إلا أنّنا لا نفهم لذلك وجهاً سوى الحرج من الإزالة. وهذا ما ينطبق على ما استحدثه عالم الطبّ في بعض الأمور التي تُلصق بالبدن لفترات طويلة؛ لأجل العلاج؛ فإنّه لا إشكال في لزوم الحرج من إزالتها.

وهذا الحكم المذكور يُمكن استفادته أيضاً ممّا رواه عبد الأعلى مولى آل سام، قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: عثرتُ فانقطع ظفري، فجعلت على إصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجل، قال الله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، امسحْ عليه»^(١)، فإنّنا نفهم أن المسح على الرجل حرجيٌّ، فيُمكن المسح على المرارة. والرواية تصلح دليلاً على ما حاولنا استفادته من حاقّ الآية ممّا سبق ذكره؛ إذ لا يخفى أنّ الرواية تفيد أبعد من إثبات الحكم بجواز المسح، فإنّها تؤكد أنّ الحكم المذكور خاضع لمبنى عامٍّ مرتكزٍ إلى قاعدة نفي الحرج؛ إذ أشارت إلى السائل أنّ المورد محكومٌ بالآية المباركة.

نعم، قد يُشكل بضعف سند الرواية، باعتبار أنّ عبد الأعلى لم يوثّق، كما يذكر السيّد الخوئي رحمته الله؛ لأنّ الثقة هو ابن أعين، ولم يثبت اتّحاد المذكور في الرواية

● الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة

معه. هذا، وقد ذكر آخرون أنه ثقة؛ بناءً على اتّحادهما؛ بشهادة المفيد وعليّ بن إبراهيم. وهو الأقرب. وإن أبيتَ فإنه ليس ما يمنع من الاعتماد على الرواية وفق مبنانا في حجّة الخبر الموثوق به نوعاً.

ثالثاً: عدم مانعية الحاجب اللاصق للطهارة

إذا عرفت ذلك نقول: محلّ الكلام في مقامنا هو ما يُتلى به بعض الناس من أنواع الأصباغ والدهان والشحوم التي تعلق باليد في أعمال إصلاح المحرّكات الآليّة، حتّى أنّ بعض ذلك يعسرُ عليهم إزالته من دون إدماء اليد، أو ما يكون من قبيل الدواء الذي يُطلى به الجسم، وربما يدخل فيه ما اعتادته النساء من طلاء الأظافر^(٥)، بقطع النظر عن كونه زينةً لا يجوز إظهارها أمام الأجانب من الرجال. وذلك من الأمور التي يصعب إزالتها بشكل عاديّ طبيعيّ، وأصبحت من قبيل اللاصق بالبدن، فهل يُعتبر حائلاً تجب إزالته في الوضوء والغسل أم لا؟

ما ندّعيه في المقام هو أنّه لا يُشترط إزالة مثل هذا الحاجب الذي يلتصق بالبدن. ويدلّنا على ذلك:

الدليل الأوّل: إفادة إطلاق آية الوضوء عدم المانعيّة

قال تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦). وإنّ إطلاق الغسل فيها يقتضي جواز المسح على الحاجب اللاصق بالبدن؛ إذ يصدق غسل الوجه واليدين.

ولكن ذكر أستاذنا الخوئي رحمته الله أنّ «مقتضى إطلاق الآية المباركة والروايات البيانيّة الواردة في حكاية وضوء النبي صلّى الله عليه وآله وجوب غسل الوجه واليدين بجميع أجزائهما، فإذا بقي منها شيء غير مغسول - ولو يسيراً - فلا مناص من الحكم بفساد الوضوء؛ لأنّ الواجب ارتباطي، ومع عدم غسل شيء من الوجه واليدين لم يأت المكلف بالغسل المأمور به شرعاً. فلا بدّ من ملاحظة آماقه وأطراف عينيه وحاجبيه حتّى لا يكون عليها شيء ممّا يمنع من وصول الماء إليه، من قيح أو كحل أو وسخ أو سمة على الحاجب ونحوها»^(٦). وظاهره وجوب إزالة كلّ ما يمنع من وصول الماء إلى اليد الأصليّة وبشرتها،

باعتبار ذلك مقتضى إطلاق الآية والروايات البيانية.

ولكننا نقول: لعله لا إشكال في أن إطلاق الآية يقتضي لزوم غسل كل عضو من الأعضاء المذكورة فيها، بحيث لا يترك شيء منها لم يغسل. ويدل على ذلك أيضاً ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام - وقد سألته: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ قال: يا زرارة، قاله رسول الله ﷺ، ونزل به الكتاب من الله عز وجل: لأن الله عز وجل قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فعرفنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين...^(٧). ولذلك فإنه يصح السلب مع مثل الخاتم الضيق والدملج والسوار، فيقال: لم يغسل كل يده، مثلاً.

ولعلنا نستفيد لزوم الاستيعاب أيضاً مما ورد عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اغتسل أبي من الجنابة، فقليل له: قد أبقيت لمعة في ظهرك لم يصبها الماء، فقال له: ما كان عليك لو سكت؟! ثم مسح تلك اللعة بيده»^(٨). فإن مسحها مع غسله المعظم يؤيد أن المراد غسل الجميع، والله العالم.

أمّا في صورة كون الحاجب لاصقاً بالبشرة، لا يقبل الإزالة بشكل طبيعي عادي، فيصبح جزءاً من الجسد والجراحة، أو بمنزلة الجزء، فغسله غسل ليد كعضو، فيقال: غسل وجهه مع وجود بعض الدهان عليه، وغسل يديه كذلك، ولا يصح السلب عرفاً بالنسبة إلى الغسل في مثل هذه الموارد.

وبعبارة أخرى: إن إطلاق الآية لا يدل على أكثر من استيعاب غسل الجراحة، وهي الوجه واليد إلى المرفق، بحيث لا يترك شيئاً منها لم يغسل. وهذا الترك يصدق في صورة وجود الخاتم المانع من استيعاب الغسل للجراحة، أمّا في صورة كون الحاجب لاصقاً فالاستيعاب متحقق بغسل كل الجراحة، ما بين المرفق إلى أطراف الأصابع. ولا يقتضي إطلاق الآية لزوم غسل البشرة بما هي بشرة، بل لزوم غسل الجراحة بما هي جراحة.

ولعل منشأ الصدق في ذلك هو أنه في موارد الروايات، أعني وجود الخاتم الضيق والسوار ونحوهما، هناك شيئان: اليد والخاتم، أو اليد والسوار، وما إلى ذلك، فلا بد من إزالة ذلك الشيء الذي يمنع من غسل اليد. أمّا في صورة وجود مثل الصباغ، ولو كان سميكاً يمنع الماء من الوصول إلى البشرة، فليس هنا شيئان، بل شيء واحد، وهو اليد

المصبوغة.

ومما يؤكد الفرق في المقام بين الموردين أنه لو مسّ أجنبي امرأة من وراء قفازٍ تلبسه فلا يُقال: مسّ يدها، وكذلك لو مسّ السوار، أو الخمار، أو الثياب، بينما لو مسّ بيده مكان الصباغ اللاصق الذي له جُرمٌ فيصدق أنه مسّ يدها.

نعم، لو دلّ دليل على لزوم غسل البشرة بعنوان أنها بشرة لزم التمسك به، ولكنّ الدليل مفقود في المقام، إلا ما قد يُتوهم من بعض الروايات الآتية.

هذا، وقد يُستدلّ على المنع بالروايات الآتية الذكر، التي تحدّثت عن مانعية مثل: الخاتم والدملج والسوار وغيرها، بدعوى عدم خصوصية تلك الأمور سوى كونها مانعاً من وصول الماء إلى البشرة، وهو مشتركٌ مع المذكورات. قال في الجواهر - بعد إيراده روايات الخاتم والدملج والسوار ونحوها -: «والظاهر أنه لا فرق في ما تقدّم بين الخاتم وغيره من الحواجب لما يجب غسله من ظاهر البشرة، ومنه الوسخ تحت الأظفار، إذا تجاوزت المعتاد، وكان ساتراً لما لولاه لكان ظاهراً... وكفى من النبي ﷺ بياناً ما دلّ على وجوب غسل البشرة واليد ونحو ذلك...»^(٩). إلا أنّ ما أشار إليه من الروايات دالّ على ما يكون خارجاً من الجسم، دون ما كان لاصقاً بالبدن. وقد ذكرنا أنّ المستفاد من مثل: روايات الخاتم والسوار ونحوهما أنّ هنا شيئين: اليد والحاجب، فيجب إزالته أو تحريكه مقدّمة لإيصال الماء إلى اليد؛ أمّا في صورة الحاجب اللاصق فليس هنا شيئين عرفاً، بل شيء واحد، وهو اليد، غايته أنها يدٌ مصبوغة.

وعليه فليس ما يمنع من التمسك بإطلاقات غسل اليد والوجه ومسح الرأس والرجل. وعلى هذا الأساس لا يُمكن بهذا اللحاظ إلغاء خصوصية الخاتم والسوار ونحوهما في المقام، بأن يُدعى أنّ الخصوصية إنّما هي المانعية من غسل البشرة؛ فإنّ موردّها هو المانعية من غسل اليد أو الوجه، أو المسح لمواضع المسح، ممّا ينتقي معه حصول المأمور به على وجهه.

إشكال وجوابه

قد يُقال: إنّ التمسك بصدق غسل الوجه واليدين في صورة وجود الحاجب اللاصق يقتضي التوسّع ليُقال بصدقه على من غسل يده والخاتم فيها، حتّى لو علم أنّ الماء لا

يدخل تحته، بحيث حال الخاتم بين البشرة ووصول الماء إليها. وهكذا يُقال: غسل وجهه ويديه لمن ترك فيهما لمعة صغيرة من دون غسل، ولو من دون اللاصق. وهذا ما لا تلتزمون به، كما أشرت سابقاً.

ولكن هذا الإشكال غير وارد؛ لأننا نقول: إنَّ الغسل لا يصدق في صورة الخاتم الضيق المانع من وصول الماء إلى اليد، بعد التفات المكلف إلى لزوم غسل اليد بكاملها. وكذلك فإنه إنما يصدق غسل العضو مع إبقاء لمعة جافة فيه مع عدم الالتفات إلى اللمة، لا لعدم منافاتها لغسل جميع العضو.

نعم، لو بنينا على ما ذهب إليه المحقق الخوانساري، الذي قال - بعد ذكره للروايات الدالة على عدم الأمر بالإعادة إذا نسي تحريك الخاتم، مما تقدّم -: «ولا يبعد أيضاً القول بمضمونه الظاهر، لو لم يكن إجماع على خلافه»، وقال - بعد إيراده صحيحة إبراهيم بن أبي محمود الآتية -: «ولا يبعد أيضاً القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخل عرفاً بغسل جميع البدن، إمّا مطلقاً؛ أو مع النسيان، وهو الظاهر، وتُجعل هذه الرواية دليلاً عليه، لو لم يكن إجماع على خلافه. لكن الأولى أن لا يجري عليه»^(١٠)، فلو بنينا على ما ذهب إليه أمكن الالتزام بذلك أيضاً، كما هو واضح.

الدليل الثاني: ما دلّ على عدم إضرار مثل العلك

ومن ذلك ما رواه إبراهيم بن أبي محمود - في الصحيح - قال: «قلت للرضاء عليه السلام: الرجل يجنب، فيصيب جسده ورأسه الخلق والطيب والشيء اللكد، مثل: علك الروم، والظرب، وما أشبهه، فيغتسل، فإذا فرغ وجد شيئاً قد بقي في جسده من أثر الخلق والطيب وغيره، قال: لا بأس»^(١١). ورواه الكليني، إلا أنه قال: الطراز، بدل الظرب^(١٢).

ويقول أستاذنا الخوئي رحمته الله معلقاً على احتمالات الرواية في ما خصّ الظرب، أو الطراز، أو الطراز، كما ذكره في الواجبة: «ولم يظهر لتلك الكلمة معنى مناسب للرواية؛ لأنّ الطراز هو ما يزيّن به ولو بالتعليق، وليس ما يلصق بالبدن. والطراز بمعنى الطرز والنمط، أي الأسلوب، ولا يناسب الرواية؛ لأنها في مقام التمثيل للكد. والظرب بمعنى ما يلصق، وهو أيضاً غير مناسب للرواية؛ لأنها في مقام التمثيل للكد، الذي هو بمعنى ما

● الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة

يلصق، فكيف يمثل له بما يلصق. فلم يظهر معنى هذه الكلمة، ولعلها كانت في تلك الأزمنة بمعنى مناسب للرواية...» ثم يعلّق على نسخ الوسائل والكليني بأنّ «النسخ مغلوبة قطعاً؛ فإنّ الكلمة ليست بالظاء، بل بالضاد، والضرب بمعنى العسل الأبيض الغليظ، كما في اللغة. وفي مجمع البحرين ذكر الحديث نفسه في مادّة (الضرب). وهذا أمر يناسب الرواية، كما لا يخفى، بخلاف الظرب الذي هو بمعنى اللاصق؛ فإنّه كما ترى لا يناسبها بوجه. وأمّا الطرار فهو جمع الطرة، ولم نر استعماله مفرداً، وقد جعله في مجمع البحرين مفرداً، وفسّره بالطين، ونقل الحديث واستشهد به»^(١٣).

قال الزبيدي في «تاج العروس»: «لكد عليه الوسخ، كفرح: لزمه ولصق به، قاله الأصمعيّ. وقال غيره: لكد الشيء بفيه لكداً: إذا أكل شيئاً لزجاً فلزق بفيه من جوهره أو لونه. وفي حديث عطاء: إذا كان حول الجرح قيح ولكد فأتبعه بصوفة فيها ماء فاغسله. يقال: لكد الدم بالجلد: إذا لصق»^(١٤). وفي الصحاح، للجوهري: «الأصمعيّ: لكد عليه الوسخ - بالكسر - لكداً: أي لزمه ولصق به. وتلكد الشيء: لزم بعضه بعضاً»^(١٥).

وإذا صحّ ما ذكره الزبيدي، حكايةً، من أنّه قد يكون الجوهر وقد يكون اللون، فيكون أعمّ من المطلوب؛ فإنّ إطلاقه كافٍ في المقام، بل هو الصريح في الرواية بعد التمثيل له بعلك الروم، الذي من المعلوم عدم كونه في عداد الألوان، فلاحظ. وقال في الحقائق - بعد حمله الخبر المذكور على الأثر الذي لا يمنع وصول الماء إلى البشرة -: «ويظهر من بعض فضلاء متأخري المتأخّرين^(١٦) الميل إلى العمل بظاهر الخبرين^(١٧) المذكورين، من عدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخلّ عرفاً بغسل جميع البدن، إمّا مطلقاً؛ أو مع النسيان، لو لم يكن الإجماع على خلافه». ثمّ نقل عنه قوله: «لكنّ الأولى أن لا يُجتَرأ عليه». ثمّ إنّ المحقّق البحراني استقرب التأويل بما ذكره من الحمل على الأثر الذي لا يمنع الوصول»^(١٨).

وقال سيّدنا الأستاذ الخوئي رحمته الله: ذلك أنّ «الصحيحة إنّما دلّت على جواز الغسل وصحّته مع بقاء أثر الخلق والطيب والعلك، لا مع بقاء عينها. وكم فرق بينهما؛ فإنّ أثرها، من الرائحة اللطيفة أو لون الصفرة، غير مانع من وصول الماء للبشرة. وهذا بخلاف عينها. والعين غير مذكورة في الصحيحة. على أنّها دلّت على صحّتها مع بقاء أثرها، أعمّ

من أن يكون يسيراً أو كثيراً، كما إذا دهن بالخلوق جميع رأسه. مثلاً، ولا دلالة فيها على جوازه وصحته مع شيء يسير في البدن. فلو كان الأثر بمعنى العين فلازمها صحة الغسل ولو مع وجود العين في تمام الرأس، وهو كما ترى»^(١٩).

ويظهر من النراقي الاعتراف بدلالاتها على المدعى، حيث علق قائلاً: «ولكنها غير ناهضة للمعارضة؛ لشذوذها، ومخالفتها لعمل الأصحاب، المخرجة إياها عن الحجية»^(٢٠). وأما صاحب الجواهر فحمله على «إرادة الصبغ، أو أثر غير مانع، أو حصل له الشك بعد الفراغ، أو نحو ذلك»^(٢١).

والذي يُقال في المقام: إنه لا ينبغي الإشكال في أن مفاد الصحيحة يُنافي حملها على صورة عدم المانع من وصول الماء إلى البشرة؛ لوضوح أن مثل الشيء اللزق واللص، ولا سيما في مثل العلك، مانع بطبيعته من ذلك، مهما كان ضئيلاً... وبذلك أيضاً لا يمكن حمله على صورة الشك في وصول الماء بعد الفراغ من الوضوء أو من الغسل؛ لأنه مفروض التحقق. وهو بطبيعته مانع. ومع ذلك أطلق الإمام نفي البأس عنه.

وبهذا تكون هذه الرواية دالة على الحكم الذي ارتأيناه صراحةً بخصوصها، مع صرف النظر عن إطلاق الآية، التي قلنا بتمامية دلالتها على المدعى، مما قد ياباه البعض في المقام.

ولنا أن نسجل ملاحظة على طريقة الفقهاء في توجيه الروايات، وهي طريقة تكاد لا تخلو من غرابة؛ لأنه بعد عدم تمامية ما يمنع من التمسك بمضمونها يتم ارتكاب التوجيه بمحامل بعيدة عن طبيعة مضمون الرواية وموردها، مع أن مقتضى القواعد إما الأخذ بالرواية أو طرحها. وتلك الطريقة تريك الفكر الاجتهادي، وقد تجعل فهم النص غير منسجم مع قواعد الفهم العرفي، بل قد يصطدم أحياناً ببديهيات اللغة وأسس التخاطب، والله المستد.

هذا، وفي رواية أخرى عن إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «كن نساء النبي ﷺ إذا اغتسلن من الجنابة يُقيمن صُفرة الطيب على أجسادهن، وذلك أن النبي ﷺ أمرهن أن يصبين الماء صباً على أجسادهن»^(٢٢). وهذه الرواية وإن لم تدل على ما نحن بصدد؛ لأن الصُفرة لون، وليست محلاً للنزاع، بعد الاتفاق على عدم قدحها في وصول الماء إلى البشرة، إلا أن التعليل الوارد - مع ما هو المشار

● الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة

إليه في خلفة الحكم الوارد في الحكاية عن نساء النبي - يصلح مؤيداً على الأقل، إن لم يشكّل ظهوراً في عموم الحكم لكل ما علق بالبدن، ولا سيما أنها تدلّ صراحةً على صبّ الماء بشكلٍ طبيعيٍّ، من دون حاجة إلى المبالغة في تتبّع ما يعلق بالبدن. وهذا ما توحى به الرواية السابقة، حيث ساوت في المصاديق بين الخلق وغيره، كعلك الروم، فتأمل.

الدليل الثالث: ما دلّ على جواز المسح فوق الحنّاء

لعلّه يُمكن الاستدلال أيضاً بما رواه محمد بن مسلم - في الصحيح -، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يحلق رأسه، ثمّ يطليه بالحنّاء، ثمّ يتوضّأ للصلاة؟ قال: لا بأس أن يمسح رأسه والحنّاء عليه ^(٣٣). وكذلك صحيحة عمر بن يزيد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحنّاء، ثمّ يبدو له في الوضوء؟ قال: يمسح فوق الحنّاء ^(٣٤). حيث من الواضح أنّ الحنّاء يمثّل جرماً يمنع من وصول الماء إلى البشرة. والصحيحان حكمتا بجواز المسح عليه، ولا سيما الصحيحة الثانية، فإنّ الفوقيّة واضحة في إرادة السماكة المانعة من مماسّة الماء للشعر أو البشرة.

والغريب أنّ صاحب «الوسائل» علّق على رواية ابن مسلم بحملها على إرادة لون الحنّاء، وأضاف إليه إمكانية الحمل «على حصول الضرر بكشفه»، ناقلاً ذلك عن المنتقى وغيره. وقد أنكر عليه أستاذنا الخوئي ذلك الحمل على إرادة اللون؛ لوضوح أنّ الطلي والمسح فوق الحنّاء يناهزان إرادة اللون. وقال عليه السلام: «وربّما يُجمع... بحملها على إرادة الحنّاء، دون نفسه. ويدفعه أنّ ذلك خلاف الظاهر، بل خلاف الصريح في موارد الصحيحتين، منها: قوله: يمسح فوق الحنّاء؛ لأنّه كالصريح في أنّ المراد به هو الجسم الخارجي الذي يُتصوّر له فوق وتحت، وظاهر أنّ اللون عرض، وليس للأعراض تحت ولا فوق. ومنها: قوله: ثمّ يطليه بالحنّاء، وظهوره، بل صراحته، في إرادة الجسم الخارجي غير قابل للإنكار؛ فإنّ الطلي بماء الحنّاء أمر غير معهود...» ^(٣٥).

أمّا مسألة الضرر فاستلزامه غير واضح، إلا إذا فهمنا ذلك من حلق الرأس، باعتباره لا يكون غالباً مع طليه إلا لعلّة، كما احتمله في الوسائل. ولكنّ هذا التوجيه - مع أنّه خلاف الظاهر - لو صحّ فهو لا يتأتّى في الرواية الثانية؛ لأنّه لم يُذكر فيها الحلق أصلاً.

نعم، ثمّة رواية تحدّثت عن المسح على الطلاء للدواء، وهي صحيحة الحسن بن عليّ الوشاء، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزيه أن يمسخ على طلاء الدواء؟ فقال: نعم، يجزيه أن يمسخ عليه. ورواه الصدوق في «عيون الأخبار» عن أبيه، عن سعد، نحوه^(٢٦). لكنّ هذه الرواية - على أية حال - لا تشكّل قرينة على أنّ الحنّاء كان بهدف الدواء في الروايتين السابقتين، بل لا علاقة بين الروايتين، كما هو واضح. على أنّه قد يُقال: إنّ ترك الاستفصال تجاه إمكانية إزالة الدواء عن اليد، وإيصال الماء إلى البشرة، يدلّ على أنّ مثل ذلك لا يمنع من صحّة الوضوء، فتأمّل جيداً؛ فإنّ مورد هذه الروايات هو الحنّاء الذي هو من قبيل تعدّد الجسم، وليس من قبيل اللاصق بالجسد، المتّحد معه عرفاً.

وإنّما ذكرنا مثل هذه الروايات والاستدلال عليها لرفع الاستيحاش عمّا استقرّ به في ما هو محلّ الكلام، واللّه العالم.

الدليل الرابع: السيرة

إضافةً إلى ما تقدّم فإنّه قد يُستدلّ بالسيرة القائمة على عدم الاعتداد بكثير ممّا يعلق بالأيدي نتيجة طبيعة بعض الأعمال التي يساور معها الإنسان الشحوم، والطين، وغيره من الأمور، التي تقتضي وجود سماكة لها تصعب إزالتها، ولو بتراكم العمل يوماً بعد يوم. ومع ذلك لا نجد ما يتناسب مع ذلك أسئلة وأجوبة. والحال أنّ الوضوء ممّا تعمّ به البلوى. وكذلك هذا النوع من الحائل. فلو كان مثل ذلك ضاراً بصحّة الوضوء لبان شيء من ذلك، مع توفرّ كلّ دواعي النقل في المقام. وقد يُستدلّ بذلك على أنّ مثل هذه الأجرام التي تلصق بالبدن لا تضرّ في صحّة الوضوء.

نعم، قد يُقال بأنّ السيرة دليل لُبّي، والقدر المتيقّن منها هو الأشياء التي تلتصق بنفسها، ويلزم الحرج العرّي من إزالتها، فلا تشمل ما يضعه الإنسان ممّا يسهل إزالته، كطلاء الأظافر الذي تضعه المرأة في أيّامنا هذه، أو ممّا له أدوية تسهّل عمليّة الإزالة.

ولكن لا يخفى أنّه لو ثبتت السيرة فإنّ بالإمكان التعدّي فيها من ذات الفعل إلى النكته المركوزة فيها، وهي صدق الغسل مع كون الموضوع لاصقاً بالبشرة، بخلاف ما لو كان جسماً ثانياً، كالخاتم، والسوار، والعمامة، ونحوها، كما ذكرنا سابقاً.

نعم، يبقى الكلام في إثبات انعقاد السيرة بالمضمون المذكور، وعدم الاعتناء بما يعلق بلحاظ عدم اعتباره مانعاً، أو في ثبوت أساس لاستلزام الحكم المفتى به اليوم إشكالات للمكلفين تقتضي السؤال والجواب أكثر مما هو الوارد في المقام، فتأمل.

أدلة المنع في الحاجب اللاصق

قد يُقال - إضافة إلى ما ذكر من دلالة الآية وبعض الروايات المتقدمة -: إنَّ ثمة روايات يُمكن أن يستدلَّ بها على إطلاق المنع، حتَّى لصورة الحاجب اللاصق، محلَّ كلامنا.

الأولى: موثقة عمَّار، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل ينقطع ظفره، هل يجوز أن يجعل عليه علكاً؟ قال: لا، ولا يجعل إلا ما يقدر على أخذه عند الوضوء، ولا يجعل عليه إلا ما يصل إليه الماء»^(٢٧). حيث إنَّها بإطلاقها تدلُّ على مانعية ما لا يقدر على أخذه عند الوضوء، ومنه ما هو محلُّ الكلام؛ لأنَّ الأصباغ أشياء خارجية توضع على اليد، فيشملها إطلاق هذه الرواية، فيقال: لا يجعل عليها من الأصباغ إلا ما يقدر على أخذه حين الوضوء.

ويردُّ على ذلك:

أولاً: إنَّ العلك شيء خارجي يوضع على القدم. وقوله: «إلا ما يقدر على أخذه» يدلُّ على المتحرِّك، ولا يشمل اللاصق، الذي يثبت على البشرة كما يثبت اللون، غايته الفرق في الجرم. ونحن نلتزم بالحكم بالنسبة للموانع الخارجية، كما تقدَّم. وبعبارة أخرى: لا يُقاس العلك بمثل الأصباغ ونحوها، التي تصبح معدودة جزءاً من اليد عرفاً. كذلك فإنَّ مضمون هذه الرواية لا ينال ما ورد في صحيحة ابن أبي محمود المتقدمة؛ لأنَّ المورد هنا العلك بما يصدق معه أنَّ هنا شيئاً على الجسد، بينما ما يبقى هناك هو أثر العلك الذي يشكِّل - بطبيعته - مانعاً من وصول الماء إلى نفس البشرة، ولكنه لا يمنع من الصدق عرفاً.

فإنَّ أبيتَ الفرق فلا أقلَّ من المعارضة بينهما. وسيأتي الوجه في علاجه.

ثانياً: إنَّ الرواية أخصَّ من المدَّعى؛ إذ غاية ما تدلُّ عليه هو عدم وضع ما يعجز عن إزالته حين الوضوء، فلا يشمل ما يُبتلى به أمثال العاملين في الدهان، ممَّا يقع على أيديهم

قهرأ أشاء عملهم. اللهم إلا أن يُقال: إنه مع إثبات الحكم لا يعود فرق بين صورتَي الاختيار وعدمه، فلا بدّ من الالتزام بالمانعيّة مطلقاً.

إلا أن بالإمكان القول: إن الإمام في مقام الإرشاد إلى أنه إذا أراد وضع شيء على قدمه فليضع شيئاً ينفذ إليه الماء، فهي واردة لبيان الحكم الأوّلي في المسألة، وهذا ما لا إشكال فيه.

هذا، والرواية موثقة سنداً، وإن طعن بعضهم في روايات عمّار؛ باشتمالها على بعض الغرائب. وربما يكون منها ما ورد في هذه الرواية؛ إذ لا يخفى دلالتها على لزوم استيعاب المسح لتمام القدم، وهو خلاف المعروف بينهم، بل خلاف الأدلّة في المقام.

الثانية: موثقة عمّار الأخرى، عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل ينكسر ساعده، أو موضع من مواضع الوضوء، فلا يقدر أن يحلّه لحال الجبر إذا جبر، كيف يصنع؟ قال: «إذا أراد أن يتوضأ فليضع إناءً فيه ماء، ويضع موضع الجبر في الماء، حتّى يصل الماء إلى جلده، وقد أجزأه ذلك من غير أن يحلّه»^(٢٨). حيث قد يُدعى إطلاقها من جهة لزوم غسل الجلد. وهو غير حاصلٍ مع الحاجب اللاصق، كما هو معلوم.

ولكنّ هذه الرواية أيضاً ممّا لا يُمكن الاستدلال بها؛ لأنّ موردَها الحاجب المانع من غسل اليد. ومقامنا ليس من هذا القبيل، كما أسلفنا. كما أنّه من غير الواضح كون الجلد مقصوداً بعنوانه هنا؛ لأنّ الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، أي ليست في مقام بيان ما يمنع من الوضوء وعدمه، بل هي في مقام بيان إمكان إيصال الماء مع وجود الحاجب المتعدّد. ألا ترى أنّه لو كان على يده - تحت الجبر - حاجبٌ لاصق بالبدن فإنّه يُمكن أن تجري الرواية أيضاً فيه، فيُقال - عرفاً -: إنه يضع يده في الماء، حتّى ينفذ الماء فيها إلى الجلد.

هذا، مع العلم أنّ المورد ممّا يجوز المسح فيه على الجبر قطعاً. وإذا جاز المسح فسيان وصل الماء أو لم يصل. وإن كانت المسألة في المقام خلافية، حيث ثمة رأيٌ بوجوب إيصال الماء إلى البشرة مع عدم التضرّر من ذلك. ولا مانع من الالتزام بذلك - بعد تماميّة الأدلّة عليه -. ولكنّه - على أية حال - خارج عن محلّ الكلام، من جهة الاثنيّة بين الحاجب والجلد، وهي غير متحقّقة في صورة اللاصق، كالطلاء الذي يتّحد مع الجلد، والله العالم.

● الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة

الثالثة: ما رواه الكليني، عن محمد بن يحيى، رفعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، في الذي يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له في الوضوء؟ قال: لا يجوز، حتى يصيب بشرة رأسه بالماء ^(٢٩). وقد دلت على أن الواجب إيصال الماء إلى البشرة، فلذا وجب إزالة الحناء مقدّمة له.

ويرد على ذلك - مضافاً إلى ضعف سند الرواية -: إن الظاهر هو كون الحناء بحيث يجتمع، فيكون من قبيل تعدّد الجسم، ممّا لا يتّحد مع البشرة، الذي هو محلّ الكلام، وليس المقصود ما يبقى من لونه، ممّا قد وردت الروايات واضحة في عدم إضراره بالوضوء أو الغسل.

على أن هذه الرواية - حتى لو قيل بصحّتها - معارضةً بصحيحتي ابن مسلم وعمر بن يزيد المتقدمتين، والدالتين على جواز المسح فوق الحناء، فتدبرّ.

الرابعة: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، في الوضوء؟ قال: إذا مسّ جلدك الماء فحسبك. ورواها الطوسي بإسناده عن الحسين بن سعيد، مثله ^(٣٠).

ولكن الرواية لا تتألف ما ذكرناه؛ لأنها واردة في الحكم الأوّل في المقام، أعني بيان كفاية مسّ الماء للجسد من دون حاجة لذلك، أو للمبالغة فيه، كما تشهد بذلك روايات الباب، وليست في مقام بيان خصوصيّات الغسل من جهة الحاجب وغيره.

فرضية التعارض وعلاجها

وعلى أية حال فإن أبيت ذلك فالمصير إلى القول بالتعارض بين ما ادّعي دلالته على المنع وبين ما استدلّ به على صحّة الوضوء في محلّ الكلام. والأرجحية لروايات الطائفة الثانية؛ لموافقتها لعموم القرآن - كما هو مقتضى قواعد الترجيح في المقام -.

الخلاصة

لا يظهر أن ثمة دليلاً معتبراً على مانعية مثل الأمور اللاصقة بالبدن، كالدهان، والصباغ، وغيره، ممّا يحجب الماء بسماكته عن نفس البشرة؛ فإنّه بعد شمول إطلاقات غسل الوجه واليد، وإطلاقات مسح الرأس والقدمين، له يُعتبر محققاً للمأمور به على وجهه، ولو في غير صورة لزوم الحرج والضرر من الإزالة. إضافةً إلى دلالة الروايات الخاصة

على عدم المانعية، وصلاحيّة غير واحدة من الروايات للتأييد، إن لم يُمكن الاستدلال بها، واللّه الموقّق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الهوامش

- (١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١: ٤٦٧، باب ٤١، ح ١، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- (٢) الوسائل ١: ٤٦٨، ح ٢.
- (٣) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢: ٢٩٠، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ٢، ١٣٦٥ هـ ش.
- (٤) الوسائل ١: ٤٦٤، ح ٥.
- (٥) قد ذكر بعض أهل الخبرة أن ما يوضع على الأظافر منه ما يكون من قبيل الجسم الذي يُلصق. وكلامنا هنا هو ما يكون من قبيل الصباغ الذي تُطلى به الأظافر، كما هو شأن أنواع الدهان، ونحوه.
- (٦) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٥: ٧٠، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم، إيران.
- (٧) الوسائل، المصدر السابق: ٤١٣، باب ٢٣، ح ١.
- (٨) الوسائل ٢: ٢٥٩، باب ٤١، ح ١.
- (٩) النجفي، جواهر الكلام ٢: ٢٩١.
- (١٠) الخوانساري، مشارق الشموس ١: ١٧٠، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.
- (١١) الوسائل ٢: ٢٣٩، باب ٣١، ح ١.
- (١٢) الوسائل، المصدر نفسه: ٢٣٩.
- (١٣) الخوئي، المصدر السابق ٥: ٤٤٦.
- (١٤) الزبيدي، تاج العروس ٥: ٢٤٠ - ٢٤١، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٩٩٤ م.
- (١٥) الجوهري، الصحاح ٢: ٥٣٥، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.
- (١٦) ويقصد به المحقّق الخوانساري، ممّا تقدّم ذكره وذكر قوله.
- (١٧) الخبر الآخر هو خبر الخاتم المتقدّم، وفيه: «إن نسيت حتى تقوم في الصلاة فلا آمرِك أن تعيد».
- (١٨) البحراني، الحقائق الناضرة ٣: ٩١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران.
- (١٩) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٥: ٤٤٦.

● **الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة**

(٢٠) النراقي مستند الشيعة ٢: ٢١٨، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، إيران.

(٢١) النجفي، جواهر الكلام ٣: ٨١.

(٢٢) الوسائل، المصدر نفسه، ج ٢.

(٢٣) الوسائل ١: ٤٥٦، باب ٣٧، ج ٤.

(٢٤) الوسائل ١: ٤٥٦، باب ٣٧، ج ٣.

(٢٥) الخوئي، المصدر السابق ٥: ١٣٢.

(٢٦) الوسائل ١: ٤٥٥، باب ٣٧، ج ٢.

(٢٧) الوسائل: ٤٦٥، ج ٦.

(٢٨) الوسائل ١: ٤٦٥، باب ٣٩، ج ٧.

(٢٩) الوسائل ١: ٤٥٥، باب ٣٧، ج ١.

(٣٠) الوسائل ١: ٤٨٥، باب ٥٢، ج ٢.

من هورب العائلة؟

قراءة فقهية جديدة

د. الشيخ عبدالله أميدي فرد^(*)

مقدمة

تعتبر العائلة الشريان الأساسي في جسد المجتمع، وهي النواة الأولى واللبننة الأساسية في تكوين جميع المجتمعات البشرية بلا أدنى شك، فإن رقي وتطور أو تخلف وانحطاط أي مجتمع لا بد أن يكون متأثراً بمكانة ومنزلة العوائل المكوّنة لكيانه، ومن ناحية ثانية فإن استمرار وثبات أي مجتمع ووقايته من الفوضى والانحلال لا يتم عقلاً إلا بوجود إدارة قادرة تدير شؤونها، وتجعله نظاماً متكاملاً ومنسجماً، ولكن مدار الحديث يكمن في ماهية الشخص الذي يتولّى هذه المسؤولية ويدير دفّة القيادة... فمن هو ذلك الشخص يا ترى؟ وهل أن للإسلام رأي في ما يخص هذا الشأن؟ وهل حدّد ماهية الشخص الذي تناط به مسؤولية الإدارة؟

إذا فرضنا أنه حدّد ذلك، فهل خصّ الرجال بهذه المسؤولية؟

وهل هذا التخصيص أزلي أم أنه ذو صلة بالظروف الزمانية والمكانية؟

وهل رئاسة العائلة حق لأحد الزوجين فقط أم أنه مجرد حكم؟

نستعرض في هذا المقال الأدلة التي ذكرت لتأييد كون رئاسة العائلة تقع على عاتق الرجل.

أدلة نظرية رئاسة الرجل للأسرة

١- الآيات القرآنية

قد استُدلّ لذلك ببعض الآيات القرآنية:

(*) أستاذ مساعد في الفقه والحقوق في جامعة قم، من إيران.

أ- آية القوامة

الأولى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ (النساء: ٣٤).

أشارت هذه الآية إلى بعض من تفاصيل العلاقات الزوجية في إطار العائلة. وقد ذكر في سبب نزولها أنها نزلت في سعد بن الربيع بن عمرو، وكان من النقباء، وفي امرأته حبيبة بنت زيد بن أبي زهير، وهما من الأنصار، وذلك أنها نشزت عليه، فلطمها، فانطلق أبوها معها إلى النبي، فقال: أفرشته كريمتي فلطمها! فقال النبي: لتقتص من زوجها، فانصرفت مع أبيها لتقتص منه، فقال النبي: ارجعوا، فهذا جبرائيل أتاني وأنزل الله هذه الآية... فقال النبي ﷺ: «أردنا أمراً وأراد الله أمراً، والذي أراد الله خير»، ورفع القصاص^(١).

ويتم الاستدلال بهذه الآية لإثبات ما ادّعي إذا ما سلّمنا بالأمور التالية:

- ١- الأفضلية المطلقة للرجل على المرأة.
- ٢- ونتيجة لهذه الأفضلية في إطار العائلة والمجتمع فإن الرئاسة والزعامة تكون للرجل على المرأة.

٣- هذه الأفضلية والرئاسة لا تكون محدودة في زمان أو مكان محدد.

ودليل هذا الحكم (رئاسة الرجل) يتمركز في أمرين ناشئين من كونه رجلاً:

الأول: ربّاني ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ﴾.

الثاني: لأن الرجل هو الذي يؤمن سُبُل العيش المادي للعائلة.

وقد أشار البعض إلى هذه الموارد في مقام الاستدلال بهذه الآية، حيث قال الشيخ الطوسي في بيانها: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣٤) يعني أنهم قوامون بحقوق النساء التي لهنّ على الأزواج، وقال الله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)، وقال: ﴿لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ٢٢٨)، فظاهر هذا يدلّ على أنّ للزوجات على الأزواج مثل الذي للأزواج على الزوجات من حقوق، وليس كذلك؛ لأنّ حقوقهم مختلفة؛ لأنّ حقوق الزوجات النفقة والكسوة والمهر والسكنى، وحقوق الأزواج

التمكين من الاستمتاع^(٢). وقد ذكر الشيخ في موضع آخر أن الآية تدلّ على وجوب النفقة^(٣).

أمّا ابن البرّاج فقد كان له رأيّ مشابه، حيث ذكر أن الآية في مقام بيان حقوق الزوجات، كالملبس والنفقة والمهر^(٤).

وأمّا العلامة الحلّي فقد استند في هذه الآية لإثبات نوع من السلطة والسبيل للزوج على الزوجة^(٥).

وذكر المحقّق الأردبيلي في تفسير الآية أن الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض، يقومون بأمورهنّ ويُسَلِّطون عليهنّ، كقيام الولاة على رعيّتهم؛ بسبب تفضيل الله عزّ وجلّ إياهم عليهنّ بكمال العقل وغيره، وبسبب ما ينفقون عليهنّ من أموالهم^(٦).

وقد اعتبر الفاضل الهندي هذه الآية دليلاً على وجوب النفقة^(٧).

وللسيد علي الطباطبائي كلام مشابه لما ذكره الفاضل الهندي في هذه المسألة^(٨). واستدلّ السيد الكلبايكاني بهذه الآية لإثبات شرط الذكورة للقاضي، واستند إليها في ذلك^(٩).

وصنّف الشيخ منتظري هذه الآية ضمن آيات الولاية، إلّا أنّه في الصفحات اللاحقة في كتابه ناقش الاستدلال بها^(١٠). وقد طرح أيضاً في موضع آخر هذا السؤال: هل المراد من الحكم في الآية هو العموم أو القيمومة الخاصّة للأزواج؟ ثمّ إنّه ذكر الوجهين، حيث إنّ الاستدلال بالآية مبنيّ على الوجه الأول (العموم)، ولكنّ سبب نزولها مبنيّ على الوجه الثاني (القيمومة الخاصة).

ونلمس من بعض الأعلام تأييد العموم، كما ورد في التعليق على قوله جلّ شأنه ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ في كتاب «مسالك الأفهام» أنّ الأفضلية حاصلة بسبب العلم والعقل وغير ذلك، ولكنّ التمسك بهذه الآية موضع إشكال؛ لأنّ شأن نزولها وسياق الآيات التي قبلها وبعدها يدلّ على قيمومة الرجال على زوجاتهم، ولا يدلّ على قيمومتهم على الأجنبيّات^(١١).

وأجاب السيد الخوئي عن سؤال في هذا المضمار قائلاً: إنّ الآية في مقام بيان تقدّم الرجال وفضيلتهم على النساء من الناحية الاجتماعية^(١٢).

واستدلّ بها القمّي في تفسيره على وجوب إنفاق الرجال على زوجاتهم^(١٣). وقال الشيخ الطوسي في كتاب التبيان: والمعنى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ بالتأديب والتدبير بما ﴿فَضَّلَ اللَّهُ﴾ الرجال على النساء في العقل والرأي، فجعلهم قوامين على النساء، يعني أنّ الرجل يتكفّل بشؤون المرأة ويتولّى حمايتها والحفاظ عليها، وبناءً على هذا وُصفَ الرجال بكونهم قوامين على النساء (يقومون بما يتعيّن عليهم، ويدبرون أمورهنّ، ويديرون شؤونهنّ)^(١٤).

فيتربّط على هذه القيمومة تسلّط الرجل على المرأة وتبعيّتها له، أي إنّ الله عزّ وجلّ جعل الرجل دعامة وأساس حياة المرأة، لذلك فكيف يمكن تصوّر أن تكون الولاية لمنّ هي مولّى عليها (المرأة)؟

واعتقد البعض كون هذه الآية الشريفة متعلّقة بنظام العائلة فحسب. ولكن الأمر ليس كذلك؛ لأنّ ملاك قيمومة الرجال في النظام العائلي، بدليلين:

الأول: الإنفاق.

الثاني: ﴿بما فضّل الله﴾، بمعنى الأفضلية الجسدية والذهنية للرجل على المرأة. فإذا كان الملاك هو الأرجحية البدنية والذهنية فلا يوجد فرق بين النظام العائلي والاجتماعي حينها؛ لأنّ الرجال في الحالتين يكونون قوامين على النساء^(١٥).

وقد استند العلامة الطباطبائي على إطلاق الآية لإثبات كونها في مقام بيان جميع أنواع الأواصر بين الرجال والنساء، وقال: وعلى هذا فقوله: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ ذو إطلاق تامّ، وأمّا قوله بعد ﴿فَالصَّالِحَاتُ...﴾ فهو ظاهر في الاختصاص بما بين الرجل وزوجته... فهو نوع من فروع هذا الحكم المطلق، وجزئي من جزئياته، مستخرج منه من غير أن يتقيّد به إطلاقه... ويضيف قائلاً: كما أنّ قيمومة قبيل الرجال على قبيل النساء في المجتمع إنّما تتعلّق بالجهات العامة المشتركة بينهما، المرتبطة بزيادة تعقّل الرجل وشدّته في البأس، وهي جهات الحكومة والقضاء والحرب، من غير أن يبطل بذلك ما للمرأة من الاستقلال في الإرادة الفردية...^(١٦).

نقد وتحليل

أولاً: وردت مادة (قوم) و(قوام) في كتب اللغة بتعابير مختلفة (مفردات اللغة،

ومقاييس اللغة، ولسان العرب، وأقرب الموارد، وغيرها من كتب اللغة)، فمنها: قوام أهل بيته وقوام أهل بيته، وهو الذي يقيم شأنهم... هذا قوام الأمر وملاكه الذي يقوم به، والقوام هو الأمير والمدير لشؤون الآخرين...

فمن مجمل هذه التعابير نستنتج أن القيومة لا تعني فقط الرئاسة بمعنى الإمارة والأمر والنهي، بل تشمل خدمة الآخرين وأداء حوائجهم والاهتمام بهم، حيث يشمل توفير متطلبات النساء وقضاء حوائجهن.

بعد الأخذ بنظر الاعتبار معنى كلمة (قوام) سيكون معنى الآية هو الرئاسة والحماية وتولي شؤون الآخرين، أي الرئاسة بشرط أداء الخدمات اللازمة.

فالرجال يديرون شؤون زوجاتهم، وفي نفس الوقت يقدمون لهن الخدمات، ويهيئون لهن متطلبات الحياة، فهم ليسوا قيمين على النساء، بل إنهم يديرون شؤونهن، ويتكفلون بتقديم الخدمات لهن، من حيث توفير مصاريف معيشة الزوجة، ويتدبرون ترتيب أمور العائلة، ويتكفلون بتهيئة مستلزمات الحياة.

وقد ذكر في الآية الشريفة سببان لقوامية الرجل:

أ. ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، أي إنه بسبب بعض الخصال الفطرية التي أودعها الله عز وجل في بعض الخلق دون غيرهم فإن الرجال في هذه الحالة قد اختيروا لهذه المسؤولية؛ لأجل قدرتهم الجسدية، وسعة نطاق نظرياتهم في مجال الاقتصاد والمعيشة.

ب. ﴿بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾، وهو التعليل الثاني لقوامية الرجال على النساء، حيث إن جميع المفسرين ذكروا أن المراد من الإنفاق هنا هو إعطاء المهر للزوجة، والإنفاق عليها بعد الزواج، وقوله تعالى في الآية: ﴿فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ﴾ يشير إلى إرادة المعنى الكلّي في الآية، وذلك أن الآية تتناول طبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة، وفي ذيل الآية ورد الحديث عن النشوز وكيفية التعامل معه.

بناءً على ما ذكرنا فإنه إذا شككنا في شمول الآية لأغلب أمور العائلة، وإذا أدّت المسائل المذكورة إلى التردد، حينها نجري أصل عدم ولاية الرجال على النساء الأجنيبات، ويخرج من هذا الأصل ولاية الرجال على زوجاتهم فقط، وكل ما سواه يبقى تحت شمولية الأصل المذكور.

ثانياً: إذا أمعنا النظر في الأحكام الفقهية المستفادة من هذه الآية نجد أنه يمكن

● من هورب العائلة؟ قراءة فقهية جديدة

اعتبارها دليلاً على وجوب النفقة، وكونها ليست في صدد بيان قاعدة عامة وشاملة، بل هي فقط ناظرة إلى رحاب الأسرة والبيت، كما يدلّ على ذلك ما ورد في طيّاتها، وما دُكر من سبب نزولها، أي إنّ في إطار العائلة يكون الأزواج هم القوّامين على زوجاتهم فقط، ولا تعني أنّ جميع الرجال قوّامون على جميع النساء، أو أنّ الرئاسة لهم عليهنّ.

ويمكن الاستناد إلى هذه الآية الشريفة لإثبات حقّ الرئاسة للرجال في العائلة

بدليلين:

الأول: الأفضلية التي منحها البارئ تعالى للرجال.

الثاني: الإنفاق والنفقة اللتان تقعان على عاتق الرجال.

ثالثاً: هنالك خلاف في الآراء بين المفسّرين في ما يخصّ معنى الأفضلية. فقد اعتبرها البعض أفضليّة عقلية، واعتبرها البعض الآخر أفضليّة جسدية، وذهب آخرون إلى شمولها لكلا الأمرين، ورأى بعض الفقهاء أنّها تعني الأفضلية في مقدار الإرث^(١٧).

ولكن الآية بحدّ ذاتها لا تدلّ على أيّ من المعاني المذكورة بشكل قاطع، إلّا إذا أخذنا بنظر الاعتبار دلالة الآيات التي سبقتها في ما يخصّ الإرث، وعبرة ﴿بِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ في نصّ الآية، والتي تدلّ على وجوب النفقة على الزوجة من جانب الزوج، حينها يكون الرأي الأخير هو الأقرب للصحة، وهناك ما يؤيّد هذا المعنى، فقد ورد في الآية التي قبلها ما يدلّ عليه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ (النساء: ٣٢).

نحن ندرك بالوجدان أنّ الأفضلية العقلية والجسدية ليستا محللاً للأمنية والطموح؛ لأنّهما ناشئتان عن طبيعة التركيبة البدنية والنفسية للرجال والنساء، لذلك فإنّ الطموح والتمنّي في هذا المورد لا تتحقّق ثمرة منهما، ويعتبران لغواً وعبثاً.

إذا فإنّ الأفضلية المشار إليها في الآية تعني الجانب الذي هو ذو صفة اعتبارية ومتّفق عليها، أي إنّها بمعنى للذكر مثل حظّ الأنثيين في باب الإرث، وكون إيقاع الطلاق من مختصّات الرجل، وما شابه ذلك.

وطبقاً لما تمّ ذكره فإنّ فحوى الآية يدلّ على أنّ رئاسة الرجل لكيان عائلته هي بسبب الزيادة في مقدار الإرث له، واختصاصه بإيقاع الطلاق، وفي ذات الوقت تكفّله

بتوفير متطلبات المعيشة.

ويؤيد هذا الكلام ما رواه الشيخ الصدوق رحمته الله في كتاب «العيون» عن الإمام الرضا عليه السلام في ما يخص تفسير هذه الآية.

رابعاً: لا يمكن تعميم الآية لتشمل أفضلية الرجل على المرأة في جميع مجالات الحياة، ويمكن القول بأنها تختص بالعلاقات العائلية بين الرجل والمرأة فقط.

قال الشيخ جوادى الأملى في توضيحه للآية: عندما نقارن بين الرجل والمرأة بكونهما صنفين فلا يمكن القول بأن الرجل هو قوام أو قيم على المرأة، ولا تكون المرأة تحت قيمومته، وكون الرجال قوامين على النساء يصدق في العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، وحينها يمكن الحديث عن كون الرجل قواماً على زوجته ^(١٨).

وكذلك فإنّ القرائن الموجودة في الآية تؤيد هذا الرأي، أي كون الآية مختصة بشؤون العائلة.

خامساً: إذا سلّمنا بصحة هذا الادعاء، فإنّ قيمومة الرجل على المرأة تكون في الأمور التي تتطلب قدرة بدنية وذهنية فحسب، حيث إنّه لا يمكن للنساء التصدي لها. وبعبارة أخرى: إنّ القيمومة في أيّ أمر تكون على أساس إثبات أفضلية الرجل على المرأة في ذلك الأمر؛ وذلك لأنّ الحكم يدور مدار علته، وهذا لا يعني أنّ تصدي الرجل لبعض الأمور التي هو أقدر على إنجازها تجعله قيماً على المرأة في جميع الأمور.

إذا أردنا أن نستدلّ بهذه الآية لإثبات عمومية قيمومة الرجال على النساء، فيجب الالتزام حينئذ بتخصيص الأكثر، حيث إنّه في موارد كثيرة نجد أنّ الرجال لا قيمومة لهم على النساء، فالرجل لا قيمومة له على المرأة إلّا في موردين، وهما: الحكومة؛ والقضاء (على فرض تسليمنا بالقيمومة في هذين الموردين)، وهذا يعني بالطبع أنّ كل رجل لا قيمومة له على كلّ امرأة، بل إنّ القيمومة تكون للرجل الذي يتولّى منصب الحكومة أو القضاء، وتكون قيمومته حينها على الرجال والنساء بحدّ سواء.

سادساً: إذا تركنا كلّ ما ذكر جانباً فإنّ الآية الشريفة تنفي قيمومة المرأة على الرجل، ولا تنفي أصل القيمومة الذي يشمل قيمومة المرأة على سائر أفراد الأسرة ما عدا الزوج، وخصوصاً العوائل التي لا ربّ لها.

ب - آية درجة الرجال على النساء

الثانية: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَجِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُعَوِّلُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

استناداً إلى كلمة «درجة» التي وردت في الآية ذكر البعض ما يلي: من أجل هذه الدرجة والأفضلية التي منحها الله للرجال دون النساء أصبح الرجال موضعاً للاهتمام، وصاروا عنواناً للجنس الأفضل، ونالوا الأرجحية، لذلك فقد جعل الله الرجل ولياً على المرأة، بالشكل الذي تكون فيه هذه الولاية مختصة بالرجال فقط. فحسب اعتقادهم إن دلالة هذه الآية على اختصاص الأفضلية للزوج دون الزوجة أجلى وضوحاً من الآية السابقة.

نقد وتمحيص

عند إمعان النظر في صدر الآية وفي الآيات التي سبقتها والتي تلتها نجد أن الآية في مقام بيان مسألة الطلاق وما يتعلق به، وقد منحت الرجال استحقاقات؛ بكونهم أزواج وفي إطار الأسرة. ومهما يكن فإن كلمة «درجة» لا تعني الأفضلية الذاتية للرجل على المرأة؛ لأن هذه الأفضلية إذا كانت ذاتية فهي ليست بحاجة إلى دليل لإثباتها؛ لأن تصور ماهية شيء ما لا يمكن أن ينفك عن ذاته، ويكون مشهوداً من تلقاء نفسه، كأفضلية البشر على سائر الكائنات الحية.

وعلاوة على ذلك إذا كان المقصود هو الأفضلية الذاتية فيترتب عليه أنه لا يمكن للمرأة في جميع الأحوال أن تكون لها أفضلية على الرجل، كما هو الحال عند كون المرأة أمّاً، وتأمراً أولادها الذكور بأمر ما، أو حين تقوم المرأة بأداء فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عندما تدعو أفراد مجتمعها لأداء الأعمال الحسنة ونبذ الأفعال القبيحة، أو عندما تكون شاهدة في قضايا تخص الرجال، بينما نلاحظ في أرض الواقع أن هذه الأمور ثابتة للنساء.

عند ملاحظة صدر الآية يمكننا القول بأنها تتعلق بقضية عدة النساء المطلقات، حيث إنها تحدّد عدتهن بثلاثة قروء، وكذلك فإنها تتحدّث عن حق رجوع الزوج إلى زوجته

بعد الطلاق. وبيان شامل يمكن القول: إنها تشير إلى أن للنساء حقوقاً معينة وثابتة في مقابل الواجبات التي تقع على عاتقهن، وتشير في آخرها إلى أن الرجال لهم حقوق على النساء، وهذه الحقوق فيها زيادة على حقوقهن في مقدار الاستحقاق أو في الشرف أو الفضيلة^(١٩).

عند التدقيق في سياق الآية، التي تشير إلى وضع النساء عند الطلاق وبعده، يبدو لنا أن الاعتماد عليها في إثبات القيمومة والرئاسة للرجل لا يمكن قبوله؛ لأن الدرجة والأفضلية المذكورة في الآية تتعلقان بحقوق الأزواج في مسألة إرجاع زوجاتهم خلال أيام العدة.

ج - آية القرار في البيوت

الثالثة: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣).

على الرغم من كون المخاطب في هذه الآية الشريفة نساء النبي، إلا أن الخطاب لا يختص بهن، حيث إن الله عز وجل أمر النساء المسلمات بأن يلزمن بيوتهن، وأن لا يتصلن بالرجال الأجانب، وأن لا يترددن عليهم^(٢٠).

إن قوله جل شأنه: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ هو مدار الاستدلال. وقد فُسر بأنه يجب على المرأة أن تلزم بيتها، وأنه لا يحق لها الخروج منه؛ لأن الخروج من الدار، والحديث مع الرجال الأجانب، والتعامل معهم، هو لازمة إدارة شؤون العائلة. وتعتبر هذه الأمور منبوذة من قبل الشارع، فعليه لا يمكن للمرأة أن تتولى هذه المسؤولية.

وقد قال الشيخ المفيد في استدلاله بهذه الآية: ولا يحل للمرأة المسلمة أن تبدي زينتها إلا لمن أباح الله ذلك له منها... ولتجنب المرأة الحرة المسلمة سلوك الطرق مع الاختلاط بالرجال، ولا تسلكها معهم إلا على اضطرار إلى ذلك دون الاختيار، وإذا اضطرت إلى ذلك فلتبعد في سلوكها عن الرجال، ولا تقاربهم...^(٢١).

وقد استدلل الشيخ الكلبايكاني بهذه الآية لإثبات شرط الذكورة للقاضي^(٢٢).

تحليل ونقد

أولاً: طبقاً لاعتقاد الكثير من المفسرين، ونظراً لدلالة صدر الآية الشريفة وعجزها، فإن هذا الأمر يكون مختصاً بنساء النبي دون غيرهن.

وإذا فرضنا شموله جميع النساء فإنه يعتبر أمراً إرشادياً، وليس إلزامياً. لذلك نرى أن غالبية الفقهاء؛ استناداً لما يدل عليه مقتضى ظاهر هذه الآية الشريفة، لم يفتوا بوجوب إقامة المرأة في بيتها، وحرمة تعاملها مع سائر أبناء المجتمع.

ثانياً: ليس المقصود من قوله عز وجل: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ هو الإقامة في المنزل، والانزواء عن المجتمع؛ لأن نساء النبي ﷺ، واللاتي هن المخاطبات أساساً في الآية الشريفة، لم يفعلن هذا الشيء في حياة النبي ولا بعد وفاته، حيث إنه صلوات الله عليه في بعض غزواته ورحلاته كان يصطحب إحدى نسائه معه، وكذلك فإنهن كن يتعاملن مع سائر أبناء المجتمع، وينقلن الحديث لهم، وكان حضور الرجال مشهوداً لسماع أحاديث الرسول عن ألسنتهن. على سبيل المثال: إن أم سلمة؛ ومن أجل الدفاع عن الولاية، قصدت المسجد، وشهدت بذلك أمام الخليفة ومن كان معه من الحاضرين حينذاك.

ومثل ذلك خطبة السيدة فاطمة الزهراء ﷺ في مسجد المدينة، وتردد أصحاب الرسول على دارها بعد وفاته ﷺ. وغير ذلك من الشواهد التاريخية.

فهذه شواهد على جواز حضور النساء في كافة المناسبات الاجتماعية، ومشاركتهن في النشاطات الاجتماعية، بشرط الحفاظ على حرمة العائلة والمجتمع.

ومع هذا نجد في تاريخ سيرة زوجات الرسول أن عائشة فقط قد تعرضت للاعتراض واللوم بسبب مرافقتها طلحة والزبير في حرب الجمل، وقد استنكر فعلتها الجميع؛ لأنها لم تلتزم بالأمر الإلهي ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾، لكنها قد ندمت وأثبتت نفسها في آخر أيام حياتها؛ بسبب عصيانها هذا الأمر.

ثالثاً: سيرة أصحاب الرسول ﷺ في تلقيهم الأحاديث من نسائه دليل على أنه ليس المراد من الآية الشريفة انزواءهن في بيوتهن بشكل مطبق، لكن الهدف من ذلك هو الحفاظ على حرمة وقداصة النبوة، وحتى يظل احترامها ومكانتها المقدسة بين المسلمين نقياً دون تعدٍ، ولكي تبقى زوجاتهم ﷺ في مأمن من مكر ضعاف النفوس وطمعهم في استغلال مصائبهن بعد رحيله.

وكذلك فقد ذُكر في الآية الشريفة العلة من وراء مكوّثهنّ في بيوتهنّ، حيث إنّهُ تمّ النهي عن خروجهنّ كما كانت نساء الجاهلية يخرجنَ وهنّ متزيّبات وغير محجّبات، لذلك فإنّه في حال كون الآية دليلاً على وجوب التزام النسوة بحرمة ووقديسة العائلة فلا يعني ذلك أنّها دليلٌ على عدم تصديهنّ لإدارة شؤون العائلة ورئاستها.

رابعاً: إذا سلّمنا بأنّ مراد الآية الشريفة هو وجوب مكوّث نساء النبي وسائر النساء المسلمات في منازلهنّ فلا يمكن لهذا أن يدلّ على المدعى؛ لأنّه من الممكن أن تلزم المرأة دارها، ولكنّها تتعامل مع سائر أفراد المجتمع عن طريق أبنائها ومحارمها، وتدير شؤون أُسرتها.

د- آية رقة النساء وعدم تصديهنّ للخصام

الرابعة: ﴿أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾ (الزخرف: ١٨).

هذه آية أخرى استُدلّ بها على إثبات رئاسة الرجال للعائلة.

وهذه الآية تخاطب الذين يدعون أنّ الملائكة إناث، ويفترون بالقول: إنّهنّ بنات الله

تعالى.

فيكون الاستدلال بها بهذا الشكل: إنّ الآية في صدد بيان طبيعة وجنس الأنثى، حيث إنّ جنسها كونه بشكلاً يتلاءم مع التزيّن والتبرّج، وإنّها حين وقوع الخلافات والنزاعات لا تملك منطقاً سلساً وحكمة، لذلك فإنّه من البديهي أنّ هكذا أحوال تحول دون أهلية صاحبها لتولّي الرئاسة وإدارة شؤون الآخرين؛ لأنّ الإدارة تحتاج إلى قوّة عقلٍ وتدبّرٍ وتفوّقٍ في مختلف المجالات.

وقد استشهد الشيخ منتظري بهذه الآية لإثبات عدم أهلية المرأة لتولّي دكّة القضاء، فقد قال: الولاية بجميع أركانها، وبما في ذلك القضاء، تقتضي قوّة التعقّل والتفكير والأفضلية في كيفية إثبات الحق، فعليه يمكن الاستشهاد بهذه الآية لتأييد مقام الحديث.

تحليل ونقد

إذا كان هذا الاستدلال صحيحاً فيجب القول:

الإجتهااد والتجديد - العدد السادس عشر، السنة الرابعة، خريف ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● من هورب العائلة؟ قراءة فقهية جديدة

أولاً: يمكن الاعتماد على هذه الآية لإثبات حرمان النساء من جميع الأعمال التي تبتني على أساس التعقل والتدبر، فهل يا ترى يمكننا حرمان المرأة من جميع هذه الأعمال؟

ثانياً: من المتيقن أن ليس جميع النساء تنطبق عليهن هاتين الخصلتين، فلماذا يتم حرمانهن من الإدارة؟

إذا قيل: إن غالبية النساء؛ بحكم طبيعة تكوينهن، يتصفن بهاتين الصفتين، فإننا نقول: إننا بهذه الذريعة لا نستطيع حرمان من لا يتصفن بذلك من المناصب والمسؤوليات الاجتماعية؛ لأنه لا يمكن استتباط حكم عام وشمولي من أمر غالب في قضية ما.

ثالثاً: إن الآية المذكورة لا تدل بشكل واضح وجلي على نقصان عقل النساء أو سوء تدبيرهن، لأن فحوى الآية لا يدل على أكثر من كون المرأة غير قادرة على بيان مرادها عند النزاعات والخصومات، وعدم القدرة هذا ليس دليلاً على كونه ناتجاً عن ضعف العقل والتدبر.

٢- الروايات

نجد في بعض مصادرنا الإسلامية أحاديث يمكن الاستدلال بها لإثبات رئاسة الرجل للعائلة. ويدل ظاهر هذه الأحاديث على نقصان عقل النساء. ومن جملتها: الكلام المنسوب للإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، والذي هو شائع أكثر من غيره من الأحاديث في هذا المجال، حيث إنه عليه السلام يقول: معاشر الناس، إن النساء نواقص الإيمان، نواقص الحظوظ، نواقص العقول؛ فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين كشهادة الرجل الواحد..^(٣٣)

وحسب ما يستفاد من مثل هذه الأحاديث فإن النساء في ذاتهن لا يملكن القدرة والأهلية للرئاسة، بما في ذلك إدارة شؤون العائلة.

مطالعة نقدية

١- في ما يخص هذه الروايات، ومن ضمنها ما ذكرنا، يجب القول: إنه من المستبعد أن يقول الأئمة المعصومون مثل هذه الأحاديث، ويقوموا بتهميش وتحقير غالبية

عظمى من مكوّنات المجتمع الإنساني. وعلى فرض صحّة هذه الأحاديث فإنّه من المحتمل أن يكون مراد المعصومين من ذلك بعض الأشخاص، وليس جميعهم قاطبةً.

بعد أن قسّم العلامة الجعفري الإنسان إلى ماهيتين، وذكر ما يتعلّق بهما من أمور وأنواع الاختلافات الموجودة بين الرجل والمرأة، والهوية الإنسانية للمرأة والرجل في رحاب الإسلام، وما يتعلّق بذلك من بُعدٍ عائليّ، وذكر أصناف العوائل، وبحث وحلّ المسائل التي تخصّ ذلك من آيات، قال: الاختلافات بين الرجال والنساء تكمن في ثلاثة مواضع، ولا توجد حتى آية واحدة في القرآن الكريم بشأن العقل والإيمان ترجّح كفة الرجال على النساء أو ترجّح كفة النساء على الرجال، فالآيات القرآنية تعتبر الصنفين مثلاً للخصال الإنسانية الرفيعة المشتركة، والأمر الذي يتمّ الاستناد إليه لإثبات أفضلية الرجال على النساء يتمثّل في ثلاثة مواضع مستوحاة من كلام جاء في نهج البلاغة، وهذا الكلام نقل عن أمير المؤمنين عليه السلام بعد انتهاء حرب الجمل^(٢٤).

من البديهي أنّ مرافقة عائشة لطلحة والزبير في أحداث فتنة الجمل لم تكن عواقبها محمودة للمجتمع الإسلامي، فقد استهان طلحة والزبير بما أوصى به رسول الله صلى الله عليه وآله بخصوص زوجاته، وضربوه عرض الجدار، وكان من الأجدر بعائشة أن لا تُخدع من قبل ناكئي العهد هذين، وأن تلتزم بما يتوجّب عليها فعله من أمر إلهي، فهذا هو فحوى خطبة أمير المؤمنين عليه السلام بعد حرب الجمل^(٢٥).

وقد قال الشهيد مطهري: إنّ جميع شراح نهج البلاغة ذكروا أنّ كلام أمير المؤمنين عليه السلام هذا يعتبر توبيخاً لعائشة ولمن تبعها^(٢٦).

٢. قال البعض: إنّ جميع خطب نهج البلاغة، من ناحية السند، ليست كالقرآن، فالقرآن قطعي السند، ولكن الخطب ليست كذلك، أي إنّ احتمال عدم صدور بعض هذه الخطب عن أمير المؤمنين عليه السلام واردٌ ومنطقيّ. إضافة إلى ذلك إذا وجدت خطبة تخالف صريح الإدراك والعقل السليم يكون التعامل معها كالتعامل مع الأحاديث والروايات، حيث يقدّم صريح الإدراك والعقل السليم عليها. ويعتبر هذا الأمر من المبادئ الأساسية في باب الأصول والفقه الإسلامي عند التعادل والترجيح^(٢٧).

وقد قال الشهيد مطهري بعد التحليل المفصّل لهذه الخطبة: إنّها تفتقر إلى السند الصحيح، ولا يرى حاجة لتوجيه ما ورد فيها.

وعلى أية حال ليس من المهم لنا أن نبحث عن توجيه كافٍ وكامل لما ورد فيها من مطالب؛ لأنه لا يمكن إثباتها من ناحية السند^(٢٨).

٣. استدل البعض بأن هذا الكلام المنسوب إلى الإمام علي^{عليه السلام} لا يشمل حال جميع النساء، وأنه ناظر إلى عددٍ محدودٍ منهن، حتّى أنّهم فسّروها بهذا الشكل: معاشر الناس، إنّ بعض النساء نواقص الإيمان...، ونواقص العقول...، فهنّ أدنى مرتبة من الرجال. وأضافوا: إنّ حديث الإمام ناظر إلى بعض النسوة السيّئات الخلق ومثيرات الفتن، ولم يضع الإمام^{عليه السلام} قانوناً شاملاً لكافة النساء في هذا الكلام^(٢٩).

ولكن هذا التوجيه ليس صحيحاً أو مقبولاً؛ لأنّ الحيض والحرمان من الصلاة والصيام حينه، وكون إرث المرأة نصفاً، وما إلى ذلك، لا يمكن تخصيصه بالنسوة السيّئات ومثيرات الفتن فقط، فهو حال جميع النساء قاطبةً.

٤. الجواب الآخر على هذا الاستدلال هو أنّه عندما نقسّم العقل إلى: عقلٍ فطريٍّ؛ وعقلٍ عمليٍّ (آليٍّ)، نجد أنّ وصف النقصان للعقل ينطبق على الشقّ الثاني فقط، أي على العقل العمليّ، ويمكن لهذا النقصان في العقل العملي أن يكون ناشئاً عن ظاهرة اجتماعية أو ثقافية، وأنّ النساء عادةً ما يَكُنّ بعيدات عن العلاقات الاجتماعية، وعن الكثير من المسائل والمسؤوليّات، وقد تضعف قواهنّ العقلية تدريجاً، مما يترتب عليه حرمانهنّ من قابلية التدبير والتفكير والاستنتاج الذي يليق بشأنهنّ.

٣- العقل

استدلّ البعض على رئاسة الرجل بالدليل العقلي، وقالوا: إنّ العقل يحكم بضرورة وجود قائمٍ ومديرٍ يتكفّل بتولّي شؤون العائلة. وإنّ هذا المدير لا بدّ أن يكون أليقّ شخصٍ بين أفراد العائلة؛ ليكون بمقدوره التصدّي لهذا الأمر الخطير. وواقع الحال أنّه غالباً ما يكون الرجال منّصفين بهذه الخصوصيّات اللازمة إضافةً إلى بعض الصفات الطبيعية التي يتحلّون بها، فإنّهم لائقون لهذه المسؤولية المهمة، وكذلك فإنّ العقل يرى أنّ من يتمتّع بشروط الإدارة وواجبات الرئاسة للعائلة هم الرجال؛ لانتصافهم بصفاتٍ خاصّة تؤهّلهم للتصدّي لهذه المسؤولية.

لكن القول بأنّ العقل يحكم باختيار الأصلح صحيحٌ ولا غبار عليه، ولكن هل

يمكن القول: إنّ الرجل دائماً وفي كل الظروف هو الأصلح؟!

٤- القانون المدني

جاء في المادة ١١٠٥ من القانون المدني الإيراني: في العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة تكون رئاسة العائلة بيد الزوج.

وقد قال الدكتور كاتوزيان في توضيح هذه المادة: إنّ السعي لإيجاد نظم في أيّ مجتمع يبتني على أساس وجود شخص حاكمٍ لذلك المجتمع. وكذلك فإنّ العائلة غير مستثناة من هذه القاعدة. واستمرار كيانها منوطٌ بتعيين مديرٍ ومسؤولٍ خاصٍ يتولّى شؤونها. لذلك؛ ومن أجل نيل الغرض المتوخّى، يلزم تعيين مديرٍ يتخذ القرارات الضرورية التي تصبّ في المصالح المشتركة لأفراد العائلة، ويؤدّيها في الوقت المناسب، وبما أنّ الرجل يسعى لتشكيل عائلة، وبعد زواجه يحرص على حماية زوجته، ويهيئ لها سبل العيش، وعندما يصبح أباً يتكفّل بتربية أبنائه، وينفق عليهم، لذلك فإنّه يمكنه أن يأخذ على عاتقه زمام الأمور، ويتولّى دفة القيادة في العائلة.

نتيجة البحث

بناءً على ما تمّ ذكره فإنّه يمكننا الإجابة عن هذا السؤال: لماذا تقع رئاسة العائلة على عاتق الرجل، وليس للمرأة حقّ في ذلك؟

فالجواب الذي نحصل عليه من مجمل الأدلّة هو أنّ الرجل من ناحية القدرة البدنية، ومن ناحية الإلمام بالقضايا الاجتماعية، يعتبر نوعاً ما ذا صلاحية أكثر لتولّي هذه المسؤولية. وكذلك فإنّ العوامل الاقتصادية للرجل تجعله أقوى من غيره. وبغضّ النظر عن العامل الاقتصادي فإنّ العديد من العوامل النفسيّة والشخصية الأخرى لها تأثير في هذا المجال. وعلى أية حال فإنّهم في القرون الماضية كانوا يتصوّرون أنّ الرجل هو رئيس العائلة بلا منازع ومنافس، وهو حامي زوجته وأبنائه، وأنّ روح وجسد الزوجة ملك له، ويجب عليها أن تتال رضا زوجها، وتهيئ له كافّة سبل الراحة، وأنّ واجب الزوجة هو الطاعة العمياء للزوج، وأنّ الزوج باستطاعته أن يُعمل رئاسته متى ما شاء.

ولكنّا عندما نتأمّل في الآيات والروايات يمكننا القول:

● من هو رب العائلة؟ قراءة فقهية جديدة

١. إن رئاسة الرجل للعائلة ليست حقاً شخصياً للرجل، وإنما هي أشبه بكونها واجباً اجتماعياً، حيث إنّ هدف المقتن من إقرارها ليس هو ترجيح كفة الرجل على المرأة، وإشباع رغباته، فالرجل رئيس للعائلة مادام قادراً على تولي المسؤولية بشكل أمثل، والمرأة تكون معينة له، ومرافقته في ذلك، فهو ليس قائداً متفرداً.
 ٢. عندما يكون الزوج عاجزاً عن أداء واجباته (كما في حال الإدمان، هجران بيته، إصابته بمرض عضال، الجنون، وما شابه ذلك) فإن المسؤولية حينها تقع على عاتق الزوجة.
 ٣. في العوائل التي تفقد ربّها؛ بسبب الموت أو الطلاق، فإن المسؤولية وإدارة شؤون الأسرة حينها تُنشط للمرأة.
 ٤. إنّ الهدف من رئاسة الزوج أو الزوجة هو الحفاظ على سلامة واستحكام العائلة، فإذا قام الشخص المسؤول باستغلال منصبه في أمور أخرى، وغفل عن رعاية مصلحة الأسرة، يكون قد أساء التصرف، ويجب منعه من ذلك، وعزله عن المسؤولية.
 ٥. ليست رئاسة العائلة حقاً لشخص الزوج أو الزوجة حتى يمكن غضّ النظر عنها اختياراً.
 ٦. من جملة النتائج الحاصلة من رئاسة العائلة: التمكين، وتعيين محلّ السكن، والموافقة على نوع عمل الطرف المقابل^(٣٠).
- إذاً ينتج عما ذكرنا من أمور أنّه يمكننا القول: إنّ رئاسة الزوج للعائلة عبارة عن واجب اجتماعي، وليست امتيازاً واستحقاقاً شخصياً، وإنّ ما يتحصّل من إيداع هذه المسؤولية عند الرجال هو اطمئنان النساء، وتخفيف المسؤولية عنهنّ، ممّا يؤدي إلى تحقّق الأمن والراحة النفسيّة للأمّهات، في سبيل تمكينهنّ من أداء رسالة الأمومة على أكمل وجه. وبشكل عامّ فإنّ هذا الأمر يعتبر لطفاً إلهياً، اختصّ الله به النساء، مادام الرجل قائماً على أداء وظائفه وواجباته في أحسن وجه^(٣١).

الهوامش

- (١) مجمع البيان ٣: ٧٩.
- (٢) المبسوط ٤: ٣٢٤.
- (٣) المصدر السابق ٦: ٢.
- (٤) المهذب ٢: ٢٢٥.
- (٥) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٧: ٨٠، مؤسّسة النشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٢.
- (٦) المقدس الأردبيلي، زبدة البيان في أحكام القرآن: ٥٣٠، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- (٧) الفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٧: ٥٥٧، مؤسّسة النشر الإسلامية.
- (٨) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل ١٠: ٥٣٠، مؤسّسة النشر الإسلامية، الطبعة الأولى.
- (٩) السيد علي الحسيني الميلاني، القضاء (تقرير بحث السيد محمد رضا الكلبايكاني) ١: ٤٤، مطبعة الخيام، قم.
- (١٠) حسين علي منتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية: ٢٧٩، مركز الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.
- (١١) حسين علي منتظري، نظام الحكم في الإسلام: ١٢٣، مؤسّسة سرائي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ ش.
- (١٢) جواد التبريزي، صراط النجاة ١: ٤٦١.
- (١٣) علي بن إبراهيم القمي، تفسير القمي: ١٣٧، مؤسّسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤.
- (١٤) الرسالة البديعة.
- (١٥) الشيخ الطوسي، التبيان ٣: ١٨٨، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩.
- (١٦) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٦٥، مؤسّسة دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٩٤.
- (١٧) الشيخ الطوسي، تفسير التبيان ٣: ٧٩؛ الشيخ الطبرسي، مجمع البيان ٣: ٧٩؛ تفسير روح المعاني ٥: ٢٣؛ وتفسير أخرى، مثل: تفسير الفخر الرازي، وتفسير المراغي، وتفسير الصافي، وغيرها.
- (١٨) عبد الله جوادي الأملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٣٩٣، مؤسّسة إسرائ، الطبعة السادسة، ١٣٨٠هـ ش.
- (١٩) الأردبيلي، زبدة البيان في براهين أحكام القرآن: ٧٤٨، مؤسّسة مؤمنين، قم، ١٣٧٨هـ ش.
- (٢٠) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٢٢: ٥١٣، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣.
- (٢١) الشيخ المفيد، أحكام النساء: ٥٦، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤.
- (٢٢) كتاب القضاء ١: ٤٧.

● من هورب العائلة؟ قراءة فقهية جديدة

-
- (٢٣) محمد تقي الجعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ١١: ٢٣٩، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٣٦١هـ ش.
- (٢٤) المصدر السابق: ٢٨٦.
- (٢٥) المصدر السابق: ٢٨٨ - ٢٨٩.
- (٢٦) نداء المرأة: ١١، السنة الأولى، العدد ٧، شهر مهر - ١٣٧١هـ ش.
- (٢٧) الجعفري، ترجمة وتفسير نهج البلاغة ١١: ٢٨٩.
- (٢٨) نداء المرأة: ١١، السنة الأولى، العدد ٧، شهر مهر، ١٣٧١هـ ش.
- (٢٩) محمد جعفر إمامي، ومحمد رضا آشتياني، بإشراف الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ترجمة وشرح نهج البلاغة ١: ١٧٩ - ٣٨٩.
- (٣٠) علي وفادار، حقوق العائلة: ٨٤ - ٨٥، انتشارات خورشيد، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ ش.
- (٣١) نقل بتصرفٍ عن كتاب المرأة في مرآة الجلال والجمال: ٣٩٠ - ٣٩٢,٠

الحق الجنسي للزوجة

اتجاهات ومواقف

الشيخ ذو الفقار عواضة^(*)

مقدمة

من أهم المسائل المثيرة للجدل، والتي شغلت حيّزاً كبيراً من اهتمام الباحثين على صعيد حقوق الإنسان، المسائل التي لها علاقة بقضايا المرأة، وخاصة ما يرتبط منها بتحديد حقها الجنسي. فكثير المنظرّون والمطالبون بحقها من علماء الاجتماع والأخلاق والنفس في القرن الماضي، ونخصّ بالذكر منهم: سيغمون فرويد، الذي جعل الكبت الجنسي الأساس في الأعراض النفسية والتصرفات غير السويّة. وقد بالغوا في ذلك إلى حدّ الإفراط، فصوّب بعضهم أصابع الاتهام تجاه الإسلام، بدعوى أنه دين الرجل، الذي جاء التشريع في خدمته، وأن المرأة تعيش على مائدته؛ فإذا كان لا يقوى على تنظيم الحياة الزوجية أتى له أن ينظّم حياة البشريّة ككلّ، ومع هذا هل يصحّ إطلاق الدعوى بأنه دين قانوني كامل، جاء ليعيّن الواجبات ويوزّع الأدوار انطلاقاً من ملاكات الأحكام التي يطّلع عليها الشارع المقدّس، وهي عبارة عن المصالح والمفاسد. وممّا يزيد الأسف أن أقوالهم هذه لاقت بين مثقّفينا أبواقاً تروّج لها وتردّد صداها.

وينبغي الإشارة إلى أن إشكالاتهم هذه لم تنشأ من العدم، وإنما هناك بعض الأقوال الفقهية والأفكار الدينية التي شكّلت لهم مادة خصبة في حملتهم على الإسلام؛ للنيل من قيمه السامية.

لذلك كان لا بدّ من تحديد رؤية الإسلام والموقف الفقهي تجاه هذه الشخصية

(*) باحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

الحقوقية؛ ليدرك المكلف وظيفته العملية في حياته الزوجية، التي هي محل ابتلاء في المجتمع.

ونحن بدورنا سنتناول القضية على ضوء الأدلة المتوفرة لدينا، لا أكثر ولا أقل. وكان الحافز وراء اختياري لهذا الموضوع دون غيره هو طبيعة هذه المسألة، ومدى حساسيتها وتأثيرها على المجتمع. هذا مضافاً للفضول العلمي للوقوف على طبيعة الأدلة التي استند إليها الفقهاء في نفي الحق الجنسي للمرأة، أو تحديده بمدة معينة. فهل هي على مستوى النص الذي لا يقبل الدغدغة في مدلوله، أو على مستوى الظهور، أو لا هذا ولا ذاك؟

وقد انقسم الفقهاء في مقام إثبات الحق الجنسي للزوجة ونفيه إلى اتجاهين أساسيين: نافي له؛ ومثبت. كما أن المثبتين بدورهم ذهبوا إلى مواقف متعددة، تختلف بينها سعة وضيقاً من حيث الفترة الزمنية. وسنتعرض لجميع هذه الاتجاهات والآراء، مع أدلتها العلمية، والمناقشة في كل منها.

عرض المواقف الفقهية والتطور التاريخي للمسألة

ولا بدّ قبل الدخول في صلب الموضوع من عرض المواقف الفقهية، ورصد التطور التاريخي الفقهي للمسألة في الفقه السني والشيعة. ولذا فالكلام يقع في مقامين: أ. فعلى مستوى الفقه السني يوجد أقوال متعددة ومتباينة، ويمكن حصرها بما يلي:

١. إنّه لا حق لها أصلاً في الواقعة، ولكن الأولى إحصانها. وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي. وقال القاضي: لا يجب أيضاً، إلا أن يتركها للإضرار بها.
٢. إن لها الحق مرة واحدة في كل أربعة أشهر. وهذا ما ذهب إليه الإمام أحمد بن حنبل.
٣. إن لها الحق مرة واحدة في كل طهر. وهذا ما ذهب إليه ابن حزم الأندلسي الظاهري.
٤. إن لها الحق مرة واحدة في كل أربع ليال. وهذا ما ذهب إليه الإمام مالك، والثوري.

٥. إن لها الحق مرة واحدة طوال الحياة الزوجية، وإن كان يستحب له أن يعفها. وقد نقل هذا الرأي عن أبي حنيفة.

٦. إن لها الحق في الوطاء بالمقدار الذي يرفع به حاجتها. وهذا مختار ابن تيمية.

٧. إن لها الحق، ولكنه ليس مقيداً بزمان، وإنما المناط هو تحقيق عنوان الإحصان والاكتفاء. وهذا ما ذهب إليه أبو حامد الغزالي، وبعض الباحثين المعاصرين في الفقه السني، كالدكتور وهبة الزحيلي^(١).

ب. وأما على مستوى الفقه الشيعي فمن خلال تتبعي لكلمات الفقهاء ظهر لي أن الشيخ الطوسي - في «نهایته» - هو أول من أشار إلى تحديد حق الزوجة بأربعة أشهر، دون أن يستعرض الأدلة على هذه النظرية، ودون أن يذكر التفريعات في المسألة^(٢). وبقي الحال كذلك مع الفقهاء الذين جاؤوا من بعده إلى عصر العلامة الحلي، فاستدل بدوره عليها بصحیحة صفوان^(٣). وجاء الشهيد الثاني فأضاف إليها دعوى الإجماع، وذكر بعض التفريعات^(٤)، إلى أن تبلورت أخيراً وبشكل تام على يد الفاضل الهندي، فحشد عليها الأدلة، خاتماً لها بالتمسك بأدلة الإيلاء^(٥).

وأما الفقهاء الذين تعرضوا لهذه المسألة فمنهم: القاضي ابن البراج^(٦)، وابن إدريس^(٧)، والمحقق الحلي^(٨)، والعلامة الحلي^(٩)، وابنه^(١٠)، وقطب الدين البيهقي الكلیدري^(١١)، وابن فهد الحلي^(١٢)، والفاضل الآبي^(١٣)، والشهيد الأول^(١٤)، والشهيد الثاني^(١٥)، والسيد محمد العاملي^(١٦)، والفيض الكاشاني^(١٧)، والمحقق الكركي^(١٨)، والمحدث البحراني^(١٩)، والشيخ الأنصاري^(٢٠)، والفاضل الهندي^(٢١)، والمحقق النجفي^(٢٢)، والمحقق النراقي^(٢٣)، والحر العاملي^(٢٤)، والسيد اليزدي^(٢٥)، والسيد الحكيم^(٢٦)، والسيد الخوئي^(٢٧)، والإمام الخميني^(٢٨)، ومعظم المتأخرين.

وينبغي الإشارة إلى أن فقهاء الإمامية الذين تعرضوا لهذه المسألة اتفقوا على وجوب وطاء الزوجة في الجملة مرة واحدة كل أربعة أشهر. نعم، ظهرت في الآونة الأخيرة نظرية جديدة تساوي المرأة في حقها الجنسي بالرجل^(٢٩).

ومن الملاحظ أن الفقهاء كانوا يجرون أصالة البراءة عن وجوب الوطاء في كل مورد يشك في وجوبه على الرجل، وذلك عند تعرضهم لتفريعات المسألة، مثل: شمول الأدلة للمرأة الكبيرة، والتي غاب عنها زوجها، مما يعني ذلك عدم وجود عموم فوقاني يلجأ إليه

عند عدم توفر الأدلة الخاصة.

الاتجاهات الفقهية وأدلتها العلمية

ذكرنا أن هناك اتجاهين متباينين تجاه هذه الموضوعة الحقوقية، تمثلًا في موقف رافض لثبوت حق الزوجة في الوطء على الإطلاق؛ وموقف آخر في المقابل يثبت لها ذلك، ولكنه لم يتخذ موقفًا موحدًا، وإنما ذهب مذاهب متعددة.

الاتجاه الأول: الاتجاه النافي لحق الزوجة

وهي النظرية التي تنفي أن يكون للمرأة حق جنسي على الإطلاق. ويعتبر الإمام الشافعي من أهم المنظرين لهذه النظرية. ولكنني لم أعر على طبيعة الأدلة التي ينطلق منها في دعواه هذه، باستثناء ما نسب إليه من توجيهات صرح بها الفقهاء في كتبهم، ونحن بدورنا سنناقشه طبق ما نقل عنه.

ذهب الشافعي إلى عدم وجوب الوطء على الرجل مطلقاً، كما نقل عنه عبد الرحمن بن قدامة^(٣٠)، وعبد الله بن قدامة^(٣١)، والعيني^(٣٢)، وغيرهم، فقالوا: «وقال الشافعي: لا يجب عليه؛ لأنه حق له، فلا يجب عليه، كسائر حقوقه».

وأما وجه هذا القول فقد ذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية^(٣٣)، ومفاده أن عقد النكاح واقع على المرأة بالخصوص، دون الرجل؛ فالمرأة هي المعقود عليها، أي على الانتفاع ببضعها؛ لأنها هي التي تقول للرجل: زوّجْتُك نفسي، والرجل يقبل به، ويترتب على ذلك أنه ليس للمرأة الحق في مطالبة بالوطء، وإجباره عليه؛ لأن الوطء حق له، فلا يجبر عليه، كسائر حقوقه. فكما أنه لو كان له حق في ذمة الآخرين فلا يجبر على استيفائه منهم؛ لأن الأمر يعود إليه، فكذلك في المقام. وفي المقابل له الحق في مطالبتها به؛ وذلك بمقتضى العقد. ومن أجل تكميم الدليل نضيف إلى ما ذكرناه هذه التتمة: وحيث لم يتوفر لديه دليل على وجوب الوطء فتجري أصالة البراءة عن احتمال وجوبه؛ لكونه شكاً بدوياً. وقد أضاف محيي الدين النووي^(٣٤) وجهاً آخر، وهو أن الداعي إلى الاستمتاع الشهوة والمحبة، فلا يمكن إيجابه عليه.

وقد ذكروا في مقام الرد عليه عدة أجوبة:

أولاً: يدل على وجوبه ما ورد في بعض الروايات، ومنها:

١. ما روي عن كعب بن سوار حين قضى بين الرجل وامرأته قال: إن لها عليك حقاً يا بلع، تصيبها في أربع لمن عدل، فأعطها ذاك ودع عنك العلل. فاستحسن عمر قضاءه ورضيه^(٣٥).

٢. ما رواه عون بن أبي جعيفة، عن أبيه، أن سلمان الفارسي قال لأبي الدرداء: إن لجسدك عليك حقاً، وإن لأهلك عليك حقاً، أعط كل ذي حق حقه، صم وأفطر، وقم ونم، وات أهلك. فأخبر أبو الدرداء بذلك رسول الله ﷺ، فقال له رسول الله ﷺ مثل قول سلمان^(٣٦).

فقول كعب: إن لها عليك حقاً، وقول سلمان: وإن لأهلك عليك حقاً، وات أهلك، صريحان في الدلالة على المدعى، وخاصة أن الرسول الأكرم ﷺ قد أقر سلمان على ذلك.

ثانياً: إنه لو لم يكن الوطء حقاً لها لما وجب استئذانها في العزل عنها، كالأمة؛ وذلك لوجود الملازمة بين الأمرين. فكلما انتفى حق الوطء انتفى وجوب الاستئذان في العزل، والعكس صحيح. فثبوت الاستئذان وعدمه كاشف عن ثبوت حق الوطء وعدمه. وبما أن الزوجة الحرة يجب استئذانها فيكشف ذلك عن كون الوطء حقاً لها، فيتم المطلوب^(٣٧).

وهذا الجواب ليس تاماً؛ باعتبار أنه لا يوجد ملازمة بين الأمرين؛ لأننا أمام حكمين مختلفين ومتغايرين؛ حيث من الممكن أن يكون الوطء في ذاته مباحاً، وليس حقاً لها ابتداءً، ولكن مع ذلك يجب استئذانها في العزل عند الدخول بها، فيكون الشارع قد أخذ الدخول في موضوع الحكم بوجوب الاستئذان في العزل.

ثالثاً: إن الزواج قد شرع لتحسين كل من الزوجين، ودفع الضرر عنهما، وهذا ما يكشف عن وجوب الوطء على الزوج، وكونه حقاً لها، فيجبر عليه من هذه الجهة، وإلا انتفى الغرض من تشريعه، ونقض الغرض قبيح من المولى؛ لأنه خلاف الحكمة.

ويلاحظ على هذا الجواب:

أ. لم يثبت كون الإحصان علة تامة لإمضاء الشارع لعقد الزوجية كي يقال: إن مقتضى ذلك وجوب الوطء، فلعله حكمة، لا علة يدور الحكم مدارها نفيًا وإثباتًا، بل

يحتاج إثبات ذلك إلى ما يدلّ عليه، وهو منتفٍ في المقام، ولا يعدو أكثر من كونه مجرد تخمين، لا أكثر ولا أقل.

ب - لو سلّمنا بكون الإحصان علةً تامةً لتشريع العلة الزوجية فمع ذلك لا يثبت المدعى؛ فإن غاية ذلك أنه يجب على الزوج وطؤها عند تعرّضها للزنا والضرر، لا أنه حقٌّ ثابت لها ابتداءً.

رابعاً: إنه لو لم يكن الوطء واجباً على الزوج لم يصير باليمين على تركه واجباً، كسائر ما لا يجب، فكما أن اليمين على ترك الأفعال المكروهة لا يصيرها واجبة فكذلك الأمر بالنسبة للحلف على ترك الوطء، وأي فرق بين الأمرين؟ فهما على حدّ سواء ومن باب واحد.

والجواب عليه: إنه من الممكن أن يكون الوطء مباحاً في نفسه؛ لأن الرجل لا يتركه عادة، فأتكل الشارع على الدوافع الغريزية الموجودة لديه، ولكن يجب عليه إذا حلف على تركه؛ للحدّ من هذه الظاهرة المبعوضة من قبل الشارع، وذلك لضمان استمرار النسل مثلاً، فما المانع من ذلك؟ وخاصةً أن الحلف آنذاك كان بمثابة الطلاق لدى أهل الجاهلية، كما صرح المحقّق النجفي^(٣٨). مضافاً إلى أن وجوب الوطء عند الحلف على تركه لا يستلزم أن يكون ذلك حقاً لها. ولهذا مثيل في الشريعة الإسلامية، فالاعتكاف في نفسه فعلٌ مستحبٌّ، ولكنّه يصير واجباً بالعرض، كالنذر، أو عند الشروع فيه وانتهاء اليومين الأولين، فيجب عليه حينئذ إتمام اليوم الثالث. وببيان مختصر: إن العرف يحتمل الخصوصية في الوطء، لذا لا مجال لمقايسته بالأمر الأخرى.

خامساً: ويمكن أن نجيب على الوجه الأخير، وهو (أن الداعي إلى الاستمتاع الشهوة، فلذا لا يؤمر به)، بأنه صحيح أن الداعي إلى الاستمتاع هو الشهوة والمحبة، ولكن ذلك لا يمنع من الأمر به؛ لأنهما ليستا علتين تامتين محركتين إلى الوطء، بل لا يعدوان كونهما مجرد داعيين إليه بحسب العادة لا أكثر، فيمكن للرجل أن يقدم على الوطء مع انتفائهما متى كان قادراً عليه من غير علة شرعية أو عقلية في طول الزمن، لا في وقت محدّد، وخير دليل على الإمكان الوقوع، وهو كثير.

سادساً: ما ذكره الجصاص في تفسير الآية الكريمة: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوا كَالْمُلْقَةِ﴾ (النساء: ١٢٩) من أنه يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَتَدْرُوا كَالْمُلْقَةِ﴾

وجوب وطء الزوجة. وهذا ما يستظهر أيضاً من كلمات القرطبي^(٣٩)، والسيوطي^(٤٠)، في تفسيريهما، حيث فسّر الميّل كلّ الميّل بما يشمل الميّل بالجماع.

ويلاحظ عليه: إن ما ذكره لا يخرج عن كونه مجرد دعوى على المدعى، فهو يحتاج إلى شاهد؛ إذ من الممكن أن يدعى في المقابل بأن العرف لا يرى صدق عنون المعلقة على المرأة التي لا يطؤها زوجها مطلقاً، أو يدعى الشك في صدق هذا العنوان عليها على الأقل.

والصحيح في المسألة أنه لا بدّ من تنقيح عنوان ومفهوم «الزوجة المعلقة» في نظر العرف، فالتعليق ينطبق على ترك النفقة والمبيت، ولكن يبقى السؤال عن انطباقه على الزوجة التي لا يطؤها الزوج مطلقاً وعدم انطباقه؟ والمختار هو إمكانية انطباقه عليها؛ فإن العرف يرى ذلك. والشاهد على هذه الدعوى أن ترك الوطء مطلقاً ليس بأقل أهمية وخطراً من ترك النفقة على الزوجة والمبيت عندها. ومما يؤيد ذلك ما أخرجه البيهقي عن ابن عباس في تفسير الآية: «يعني الجماع والمحبة»^(٤١).

سابعاً: الدليل العقلي، وهو ما قد يقال بأن مقتضى خلق الله الشهوة للمرأة تشريع حقّ لها في إشباعها، وإلاّ لكان ذلك عبثاً أو نقضاً للغرض، وكلاهما قبيح. فكما أنّ لكل إنسان الحق الطبيعي والفطري في الاستفادة من نور الشمس والتنفس من الهواء فكذلك للمرأة الحقّ في ذلك. وهذا النوع من الاستدلال اعتمدته المحقّق العراقي في اختصاص الرجل بالقضاء والمرجعية دون المرأة؛ لتأثيرها بالأحاسيس والمشاعر، ولضعفها التكويني، قياساً مع الرجل، فإن ذلك يمنع من تقلدها المناصب الخطيرة والمهمة^(٤٢).

ويلاحظ عليه: إن ما ذهب إليه العراقي ليس من هذا القبيل، فإنه من باب وجود المانع، وأما ما نحن في صدد فممن باب وجود المقتضي، ومن أين نعلم بعدم وجود مانع يحول دون تشريع حقّ لها في الوطء؟ بل قد يقال: إن غاية ذلك أن لها أن تشبع شهوتها في الجملة، ولو في حال إقبال الرجل عليها، ولكنه لا يثبت وجوب الوطء عليه ابتداءً.

وخلاصة الجواب: إن أصالة البراءة عن وجوب الوطء إنما تجري عند انتفاء الدليل الفقاهتي، وفي المقام يوجد عدّة أدلة على ذلك. وعليه فلا تصل النوبة إلى جريانها. وأما قوله: «إنه لا يجبر عليه لأنه حقّ له»، فالأمر يعود إليه، كما لو كان له دين في ذمّة الناس، فهو صحيح من هذه الجهة، ولكن بما هو حقّ للمرأة يمكن أن يجبر عليه؛

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

لكونه حقاً لها، ولا بدّ أن يؤدّيهِ إليها، وهو خارج عن يده، كسائر حقوق الناس التي تشغل بها ذمته.

الاتجاه الثاني: الاتجاه المثبت لحق الزوجة الجنسي

ذكرنا أن هناك عدة مواقف في تحديد الحق الجنسي للمرأة من حيث الزمن، وسنتعرّض لها على التوالي بالتفصيل، مع المناقشة في كلّ منها.

الموقف الأول: التحديد بالمرة الواحدة في كل الحياة الزوجية

وقد ذهب إلى هذا الرأي أبو حنيفة، كما صرّح أبو بكر الكاساني وكثيرون^(٤٣). ولكنني لم أعر على الأدلة التي استند إليها صاحب هذا القول، رغم قيامي بالاستقراء شبه التام في مظان وجوده. نعم، يمكن أن نذكر له هذا التوجيه، وهو أنّه من المحتمل أن أبا حنيفة يرى وجوب الوطء في أصل الشريعة، بمعنى أنه أمرٌ مرتكزٌ في أذهان المتشرّعة، وحيث لا يوجد ما يدلّ على لزوم تكراره فيكتفى بامتناله مرّة واحدة، بدعوى أن الارتكاز دليل لبّي لا إطلاق له لنثبت من خلاله وجوب تكرار الفعل. إلا أن هذا الوجه ليس تاماً؛ لما سيأتي من الأدلة على لزوم ما هو أكثر من ذلك لدى الفريقين من العامة والخاصّة.

الموقف الثاني: التحديد بالمرة كل أربعة أشهر

ذكر فقهاء السنة والشيعة وجوهاً متعددة في مقام الاستدلال على تحديد حق الزوجة بالمرة الواحدة في كل أربعة أشهر. وهذا ما سنتعرّض له تباعاً بالتفصيل، مع المناقشة في كلّ منها:

الوجه الأول: وهو عبارة عن مجموعة من الروايات التي تختلف ألسنتها، مضافاً لاختلافها في الاعتبار السندي من حيث القوة والضعف، وهي:

١- رواية جعفر بن محمد، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من جمع من النساء ما لا ينكح فزنى منهنّ شيء فالإثم عليه»^(٤٤).

وبيان الاستدلال بها أن تحمّل الزوج إثم زنا الزوجة لا ينسجم إلا مع كون وطئها

حقاً لها، وواجباً عليه، وتقصيره في أداء حقها.

ولكن يمكن أن يرد على الاستدلال بها عدة إیرادات:

أولاً: إن هذه الرواية ضعيفة سنداً؛ لكونها مرسلة، فقد رواها جعفر بن محمد عن بعض رجاله. وعليه تكون ساقطة عن الاعتبار من هذه الجهة.

ثانياً: إن غاية ما تثبته تحمّل الزوج الإثم متى ما زنت الزوجة، ولكنها لم تتعرض لتحمله الإثم في حالة عدم وقوعها في الزنا لو أنها صبرت واحتسبت؛ نتيجة لإيمانها وعفتها، فإنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

ولكن هذا الإيراد ليس تاماً؛ لأن العرف يرى أن هناك ملازمة بين تحميله إثمها وبين كونه مقصراً في أداء واجب عليه في المرتبة السابقة على تلك المرحلة، وقبل صدور الزنا منها، أو فقل: إن ذلك ليس إلا كناية عرفية عن مؤاخذته على ترك الواجب تجاهها، وإلا فلا معنى لتحمله إثمها عند وقوعها في الزنا مرة واحدة؛ إذ من المعلوم أن الإثم الذي يتحمّله ليس هو إثم الزنا؛ لأنه لم يصدر منها بعد، كما هو مدلول الرواية. نعم، يرد على الاستدلال أنها تدل على أنه ترك واجباً عليه في الجملة، وليست في مقام بيان طبيعة هذا الواجب، من كونه حقاً لها، أو كونه واجباً عليه، من باب دفع الضرر عنها، أو لأنه لم يطلقها، فإنه ينسجم مع هذه الاحتمالات كلها. هذا فضلاً عن تحديد ذلك الحق بفترة زمنية محدّدة.

ثالثاً: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن هذه الرواية ظاهرة في خصوص الزوجة التي لم يقرب منها زوجها، ولم يطأها أصلاً، بل يذرها كالمعلقة، وليست ناظرة إلى من لم يقربها بالمقدار الذي يكفيها. وعليه لا علاقة لهذه الرواية بمحل البحث، لا من قريب ولا من بعيد ^(٤٥).

ولكن هذا الإيراد ليس تاماً؛ والوجه في ذلك أن قوله عليه السلام في الذيل: «فزنى منهنّ شيء فالإثم عليه» مسوقٌ مساق التعليل، وأنّ العلة والمناط في ثبوت الإثم ترك النكاح المؤدي للزنا. ومن الواضح أنّ العلة تعمّم وتخصّص، فمقتضاها شمول الرواية لترك النكاح الكافي لمنع الوقوع في الزنا، وإن لم يتركه أصلاً. نعم، غاية مفادها لزوم نكاحها بالمقدار المانع من الزنا، الذي يختلف باختلاف طبائع النساء، لا أن الوقت محدّد بأربعة أشهر.

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

٢. ما رواه عبد الله بن عمر، حيث قال: «خرج عمر بن الخطاب فسمع امرأة تقول: تطاول هذا الليل واسودّ جانبه وأرقني أن لا حبيب ألاعبه فوالله لولا الله أني أراقبه لحرك من هذا السرير جوانبه

فقال عمر لحفصة: كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت: ستة أو أربعة أشهر، فقال عمر: لا أحبس الجيش أكثر من هذا»^(٤٦).

ويلاحظ على هذا التوجيه عدة أمور:

أولاً: إن عمر ليس له حق التشريع؛ لكونه خارجاً عن متناول يده. وهذا ما يراه ويتبناه بعض علماء العامة أيضاً. وهذا إشكال مبنائي.

ثانياً: يظهر أن عمر ليس في مقام تشريع وتقنين عام لحق المرأة في الواقعة، وإلا لكان عليه أن يقوم بعملية استفتاء بين المناطق؛ لاختلافها من جهة الحرارة التي تؤثر في أحوال النساء، ولما اكتفى بسؤال حفصة؛ فإنها ليست عالمة بأحوال النساء جميعاً، حتى التي لا توجد في المدينة. هذا مضافاً إلى أنه لو كان كذلك فلا بُدَّ أن يفصل بين المرأة الشابة وغيرها؛ لاختلافهن في ذلك. وبعبارة مختصرة: إن ما قام به هو إصدار حكم ولايتي، ومن باب الجمع بين الحقوق والوظائف، فلأجل الجمع والتسيق بين وظيفة الجهاد على الرجل والحيلولة دون وقوع المرأة في جريمة الزنا وفسادها أخلاقياً قام بوضع هذا الحكم.

ثالثاً: هناك رواية أخرى يحدّد فيها عمر حق المرأة الجنسي بالمرة الواحدة في كل طهر، كما تقدّم مع ابن حزم، مما يؤكد ما ذكرنا.

٣. صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا غاضب الرجل امرأته فلم يقربها من غير يمين أربعة أشهر استعدت عليه»^(٤٧)، فإما أن يفيء^(٤٨) أو يطلق، فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول^(٤٩).

والاستدلال بها بدعوى ظهورها في أن لها الحق في الوطاء كل أربعة أشهر، حتى في غير صورة المغاضبة، وأن لا حق لها في المطالبة دون ذلك وقبل انقضاء تلك المدة؛ وذلك لأنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فلم يقربها من غير يمين» ليس بياناً للمغاضبة، فلا موضوعية للمغاضبة، وإنّما المدار على أن لا يقربها من دون مبرر شرعي. وهذه الصحيحة قاصرة في دلالتها على المدعى؛ لما يلي:

أولاً: أقلّ ما يمكن أن يقال فيها إنها واردة في خصوص صورة المغاضبة، بمعنى أنّ أصالة الاحتراز تقتضي أن يكون للمغاضبة موضوعية في الجزاء، أما هل أن لها الحق الجنسي في غير هذه الصورة، حيث يعمّ الوثام بين الزوجين أم لا؟ وما هو مقدارها؟ فهي أجنبية بالكلية عن ذلك. وهذا عين ما أورده المحقق السبزواري^(٥٠)، والسيد محسن الحكيم^(٥١).

ثانياً: إن الرواية ظاهرة في ترتيب آثار الإيلاء على صورة المغاضبة مع عدم اليمين، فهي تنزلها منزلة الإيلاء حكماً، بحيث يخير الزوج بين الفیء والطلاق. وإن شئت قلت: إن الرواية نفسها تكفّلت ببيان وتوضيح المعنى المراد منها من خلال المنطوق والمفهوم التي صرحت به في ذيلها، وهو قوله عليه السلام: «فإن تركها من غير مغاضبة أو يمين فليس بمؤول»، فإن غاية ما تريد إثباته أنه متى يكون الرجل مؤولاً من غير يمين ومتى لا يكون مؤولاً؟ أي متى تترتب آثار الإيلاء ومتى لا تترتب؟ وهذا ما أورده المحقق النجفي^(٥٢)، وآخرون أيضاً.

ثالثاً: إنه ينقض عليهم بما أفاده السيد الخوئي من أن بداية الأشهر في الإيلاء إنما تكون من حين رفع الزوجة أمرها إلى الحاكم الشرعي، في حين أن ذلك قد يكون بعد انقضاء مدة طويلة من آخر وطء، فيزيد حينئذ مجموع المدتين عن أربعة أشهر^(٥٣)، فلعله لذلك جعله بعض العلماء مؤيداً للمدعى، لا دليلاً عليه، ومنهم: المحقق العراقي^(٥٤).

٤. صحيح صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، أنه سأل عن الرجل يكون عنده المرأة الشابة فيمسك عنها الأشهر والسنة لا يقربها، ليس يريد الإضرار بها، يكون لهم المصيبة، يكون في ذلك آثماً؟ قال: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً بعد ذلك»^(٥٥).

وهذه الصحيحة تعتبر العمدة في أدلتهم. وتقريب الاستدلال بها على قول المشهور - الذي ذهب إلى أنه ليس للمرأة الحق في الوطء إلا مرة واحدة كل أربعة أشهر، ومتى ما وطأها مرة سقط عنه الوجوب أصلاً، ولا يجب عليه أن يستجيب لها مرة أخرى، سواء طلبت منه أم لا - هو أن قوله عليه السلام: «إذا تركها أربعة أشهر كان آثماً» جملة شرطية، دلّت على ترتب الإثم إذا ترك الزوج واقعة زوجته أكثر من أربعة أشهر، وبمقتضى مفهومها نستفيد أنه لو لم يتركها أربعة أشهر، بل تركها أقل من ذلك، لم يكن آثماً؛ وذلك لأن الإمام في مقام بيان تقنين عام لحق المرأة، وأما القيود التي ذكرها الراوي فلم يتعرّض لها

الإمام في جوابه، بل ساقه مساق الكبرى.

ويمكن أن يسجل على الاستدلال بالرواية المذكورة عدة مفارقات:

أولاً: قد ناقش فيها من جهة السند الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»، ورماها بالضعف، قائلاً: «هذا الحكم موضع وفاق، وبه حديث ضعيف أن صفوان بن يحيى...»^(٥٦).

ولكن هذه المناقشة ليست تامة؛ لأن لكل من الشيخ الطوسي والصدوق طريقاً إليها، وفي كليهما صفوان بن يحيى، إلا أن في طريق الشيخ، الذي ذكره في «تهذيب الأحكام»^(٥٧)، أحمد بن أشيم، وهو مجهول، فيسقط عن الاعتبار من هذا الجهة، بينما لا مشكلة في طريق الصدوق في «من لا يحضره الفقيه»^(٥٨) من هذه الجهة؛ لخلوه منه.

والذي يظهر أن الشهيد الثاني قد استند إلى رواية الشيخ في «التهذيب»، والدليل على ذلك أنه ذكر في ذيلها «إلا أن يكون بإذنها»، وهذه الزيادة لا توجد إلا في رواية «التهذيب»، التي يشتمل سندها على أحمد بن أشيم، عنه، وهو مجهول كما ذكرنا، مما يعني أنه لم يكن ناظراً إلى رواية الصدوق.

ثانياً: إن مفادها أن الزوج المنصرف عن زوجته لمانع عقلائي له أن يترك وطئها إلى ما قبل تمام أربعة أشهر لا أكثر، ويستفاد منه بالأولية حرمة ترك وطئها أربعة أشهر في فرض عدم المانع العقلائي، ولكن هل يجوز له الاقتصار على وطئها مرة واحدة في كل أربعة أشهر في الظروف الطبيعية، كما يراه المشهور؟ والحق عدم دلالة الرواية عليه؛ لوجهين:

أ. إن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من استفادة الإطلاق في الرواية الواردة في مقام الإفتاء، كما في هذه الرواية؛ فإن قوله: «فيمسك عنها الأشهر والسنة»، وقوله: «يكون لهم مصيبة»، يستفاد منه أن السائل يسأل عن حالة استثنائية وخاصة، وهي ما لو كان عند الرجل مصيبة وحزن يمنعه من الميل إلى النساء، وذلك للحالة النفسية التي تؤثر عليه سلباً، كأن يفقد الإنسان عزيزاً على قلبه، كالولد مثلاً، فلذلك راعى الشارع ظروفه النفسية، ومنحه تلك الفرصة ريثما يعود إلى حالته الطبيعية، وفي المقابل على المرأة أن تراعي ظروفه وتصبر، وإلا ففي الحالات الطبيعية ليس للزوج أن يترك زوجته طيلة تلك المدة، مما يعني أنه لا يريد أن يسأل عن جواز ترك حق المرأة مطلقاً، وفي الظروف العادية.

ومما يقوّي هذا المعنى قوله: «ليس يريد الإضرار بها»، فهو لا يريد إضرارها وترك حقها، وإنما لمانع حال دون ذلك.

ب - قد يقال: إن كلمة المصيبة ذكرت في كلام السائل، ولم يتعرّض لها الإمام عليه السلام في جوابه، وإنما ساق كلامه مساق الكبرى.

ولكن أقول: إنما يتمّ ذلك لو قال الإمام عليه السلام: إذا ترك الرجل امرأته أربعة أشهر كان آثماً، أو لا يجوز للرجل أن يترك زوجته أكثر من أربعة أشهر، وإنما قال: إذا تركها... فالضمير يعود إلى الرجل الذي يمسك عن زوجته الأشهر والسنة مع عدم قصد الإضرار بها، ولكن لمصيبة نزلت به، وحالت دون القيام بأداء حقها، وإنما المدعى أن العرف يحتمل خصوصية لتلك القيود، واحتمال الخصوصية - كما هو معروف - يمنع من انعقاد أصل الظهور في الإطلاق، وبالتالي لا مجال للتعدي في الحكم إلى سائر الموارد الأخرى؛ لأنها لو لم تصيرها ظاهرة في خصوص هذه الحالة فإنها تمنع من انعقاد الإطلاق، فإن هذا من قبيل احتمال قرينية الموجود على المقصود، فيقتصر في هذه الموارد على القدر المتيقن، وهو الحالة الخاصة، وأما في الظروف العادية فلا بدّ من دليل آخر لتحديد ذلك. وهذا ما يمكن أن يستفاد من عبارة السيد علي الطباطبائي، حيث قال: «لصحيح: عن الرجل يكون... إلى آخر الحديث، وبضميمة الإجماع يتم المطلوب»^(٥٩)؛ فقله: «وبضميمة الإجماع يتم المطلوب» يعني أنه بدون الإجماع لا يتم المطلوب، وهذا يكشف عن شيء في نفسه تجاه دلالة الحديث، وإلا فلا مشكلة في سنده؛ لوصفه إياه بالصحيح. فكأنه يرى أن دلالة الرواية على عدم جواز ترك الوطء أربعة أشهر في الرجل المصاب يفيد عدم جواز ذلك في الرجل الطبيعي؛ لقيام الإجماع على عدم الفصل.

وفي النتيجة نقول: إن أقصى ما تدلّ عليه الصحيحة هو رأي المشهور من جهة طرف القلّة، أي عدم جواز ترك وطء المرأة أكثر من أربعة أشهر، أي في الظروف الاستثنائية التي يكون المكلف معذوراً فيها عرفاً، فضلاً عن عدم جواز تركه في الظروف العادية التي لا يكون معذوراً فيها؛ فإن عدم الجواز فيه من باب أولى، ولكن لا دلالة فيها على ما يراه المشهور من طرف الكثرة، وهو مقدار الوطء الواجب، فمن المحتمل في الطرف الطبيعي أن يحرم ترك وطئها تلك المدة، ومن المحتمل أيضاً أن يكون أقل من ذلك. وببيان آخر: إن أقصى ما تدلّ عليه هو أن للمرأة الحقّ على مَنْ لا عذر له في ترك الوطء في

الجملة.

ومع احتمال الخصوصية تصبح هذه الصحيحة قاصرة دلالة عن إثبات المدعى، وكونها في مقام تقنين وتشريع عام لحق المرأة في الواقعة في سائر الحالات؛ وذلك لعدم انعقاد الظهور أصلاً في ذلك.

الوجه الثاني: التمسك بأدلة الإيلاء. وأدلة الإيلاء بعضها من الكتاب؛ وبعضها الآخر من السنة. فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤَلُّونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرِيصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٢٦)؛ ومن السنة: صحيحة عمرو بن أذينة، عن بكير بن أعين وبريد بن معاوية، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، أنهما قالوا: «إذا آلى الرجل أن لا يقرب امرأته فليس لها قول ولا حق في الأربعة أشهر، ولا إثم عليه من كفه عنها في الأربعة أشهر»^(٦٠).

وتقريب الاستدلال بها على مدعى المشهور دلالتها على أمرين: **أولهما:** عدم ثبوت حق الوطاء للزوجة أكثر من أربعة أشهر. والوجه في ذلك أن يقال: إن الشارع المقدس أجاز أن يؤلي الرجل زوجته، وقد أمهله المدة المذكورة، وخيَّره بعد انقضائها بين الفسخ والطلاق، فلو كان الوطاء حقاً لها أكثر من مرة في الأربعة أشهر لما انعقد الإيلاء أصلاً؛ لأنه حلف على ترك الواجب وأداء حق الغير، وهو فعلٌ محرَّم، ومن المعروف أن من شروط انعقاده أن لا يكون على فعل مرجوح، فضلاً عن أن يكون على ترك واجب. **وثانيهما:** عدم جواز ترك الوطاء أكثر من أربعة أشهر؛ وذلك لأن مقتضى مفهوم التحديد لهذا النص ثبوت حق لها في عدم ترك وطئها أكثر من أربعة أشهر، بمقتضى الدلالة الالتزامية العرفية.

ويمكن تقريب الاستدلال على ذلك بالصحيحة بنحو آخر، حيث إنها تشتمل على خصوصية ليست موجودة في الآية، وهي خصوصية كونها جملة شرطية.

وتقريب الاستدلال بها يكون بأحد وجهين:

أولهما: إن قوله عليه السلام: «في الأربعة أشهر» دالٌّ بالدلالة الالتزامية العرفية على أن الحق الأولي للمرأة في الوطاء كل أربعة أشهر. والوجه في ذلك التعبير بالألف واللام، حيث قال: «في الأربعة أشهر»، ولم يقل: أربعة أشهر. ممّا يشير إلى زمنٍ معهود واحد ومعلوم، وليس هو إلا زمن الوطاء، ولذلك يترى بالرجل أربعة أشهر فقط، ويطالب بعدها بالفسخ أو

الطلاق.

ثانيهما: إن مقتضى مفهوم الشرط ثبوت الحق في فرض عدم تحقق الإيلاء.

هذا وقد استند إلى أدلة الإيلاء كل من الفاضل الهندي^(١١)، والسيد علي الطباطبائي^(١٢)، والإمام أحمد.

إلا أن الاستناد إلى أدلة الإيلاء يواجه إشكالات عديدة:

أولاً: إن هذه الأحكام واردة في خصوص صورة الإيلاء، ولا مجال لتسريتها إلى موضوع آخر، وهو الحق الجنسي للمرأة؛ لوجود الاختلاف بين المفهومين. بل لا يمكن أن يستفاد منها وجوب الوطء، فضلاً عن أن يكون حقاً لها؛ حيث إنه من الممكن أن يأخذ الشارع في موضوع وجوب الوطء بعد انقضاء الأربعة أشهر خصوصية الإيلاء، فالوطء مباح أو مستحب إلا أن يؤدي الرجل زوجته. وهذا الإشكال يرد على الاستناد إلى الآية، دون الصحيحة؛ لعدم كونها شرطية.

ثانياً: ما ذكره السيد الخوئي^{رحمته الله} من أن المعروف فقهيّاً أن مدة الإيلاء، وهي الأربعة أشهر، تبدأ من اليوم الأول لرفع الزوجة أمرها إلى الحاكم الشرعي، في حين أن المرافعة قد تكون بعد مدة طويلة من آخر مرة جامعها فيها، وعليه فتزيد المدة التي لم يجامعها فيها على الأربعة أشهر، وهذا مخالف لمدعاهم من أن حقها مرة في الأربعة أشهر^(١٣).

ثالثاً: إن غاية ما تدلّ عليه ثبوت الحق للزوجة في الأربعة أشهر، ولكنها لا تشير إلى كونه مرة واحدة أو أكثر؛ لكونها ليست في مقام البيان من هذه الجهة، فإنه قد يكون مرة أو أكثر، فهي دالة على رأي المشهور من طرف الأقل، دون الأكثر، أما ذكر الأربعة أشهر فهو نابع من خصوصية في نفس الإيلاء لا غير^(١٤).

الوجه الثالث: وهو دعوى الإجماع. فقد بلغت دعوى الإجماع على عدم جواز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر في كلمات الفقهاء حدّ الاستفاضة، ولم نعثر على مخالف منهم أصلاً، ولو على مستوى من لا يعتدّ به، فهذا يعني أن هذا الإجماع تعبدي، وقد تلقوه يداً بيد، وكابراً عن كابر، وطبقة عن طبقة، عن الجيل المعاصر لأصحاب الأئمة^{عليهم السلام}، الذين تلقوه بدورهم منهم بالمباشرة. وقد جاءت دعوى الإجماع بتعابير مختلفة. فقد قال الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»: «هذا الحكم موضع وفاق»^(١٥). وقال السيد

محمد العاملي في «نهاية المرام»: «هذا هو المعروف من مذهب الأصحاب»^(٦٦)، وكذلك قال السيد علي الطباطبائي^(٦٧)، والفيض الكاشاني^(٦٨).

وبما أن حجية الإجماع ليس ذاتية، بل ترتبط بمقدار كشفه عن الارتكاز المتشعري المعاصر للمعصومين، كان لا بد من الوقوف على المضغفات التي من شأنها التأثير سلباً أو إيجاباً في كاشفيته عن الارتكاز المدعى، فنقول:

أولاً: لا نسلم بوجود إجماع في المقام؛ حيث من الملاحظ أن المتقدمين من الفقهاء لم يتعرضوا لهذه المسألة، في حين أنهم يشكّلون حلقة الوصل بعصر المعصوم، والذي تتقوّم بهم كاشفية الإجماع. فالشيخ الصدوق - مثلاً - لم يتعرض لها أصلاً في «المقنع» و«الهداية». نعم، رواها في كتابه الحديثي «من لا يحضره الفقيه»^(٦٩)، ولكن هذا لا يعني أنه تبني ذلك؛ لاحتمال أنه أراد التفسير المقابل لهذا القول، كما سيأتي. وكذلك الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، الذي كثيراً ما يدّعي الإجماع، وابن حمزة، وأبو الصلاح الحلبي، وسائر الديلمى، وابن الجنيد الإسكافي، والحسن بن أبي عقيل العُماني والجعفي. بل ظهرت هذه الدعوى على يد الشهيد الثاني (٩١١ - ٩٦٥ هـ)، وهو من المتأخرين، بل من متأخري المتأخرين. فمع هذا الفاصل الزمني الكبير بينه وبين الشيخ الطوسي وغيره من الفقهاء المتقدمين كيف تكشف دعواه الإجماع عن وجود هذه النظرية في تلك الآونة؟ ممّا يقوّي في النفس أن شهادته لم تكن شهادة عن حسن فكيف وهذه الحقيقة يقرّ بها بعض العلماء الذين يفتون بنفس الحكم، كما يفهم من كلماتهم؟ فترى الفاضل الهندي في «كشف اللثام» يصرّح بذلك، حيث يقول: «لا يجوز للرجل أن يترك وطء امرأته أكثر من أربعة أشهر، ذكره أكثر الأصحاب»^(٧٠). ويقول المحقق النراقي في «مستند الشيعة»: «ولا يجوز ترك وطء الزوجة أكثر من أربعة أشهر على الحق المشهور»^(٧١). فالتعبير بالأكثر يعني أن هناك من يتبنى القول المقابل، وهذا هو مقتضى المقابلة بين كلمة الأكثر وغيرها. وقول المحقق النراقي بأنه المشهور يفهم منه أن القول الآخر أيضاً يوجد من يقول به، ولا يضرّ في ذلك عدم العثور على من ينتمي إلى القول الثاني، بل يكفي اعتراف هؤلاء الأعلام بتلك الحقيقة.

ثانياً: إن هذا الإجماع - على فرض تحقّقه - محتمل المدركية، فمن المحتمل أن منشأه هو الأدلة التي استند إليها الفقهاء في هذا الحكم، من آية الإيلاء والروايات،

وخاصة أنه يوجد مقتضى لذلك، وهو أن منها ما هو معتبر من جهة السند، وهي صحيحة صفوان مثلاً. فمع وجود هذه الأدلة، واحتمال استنادهم إليها، يسقط الإجماع عن الحجية؛ لأن الملاك والمناط في حجيته هو كاشفيته عن الارتكاز، وهذا غير متوفر في هذا المقام، فلذلك نبقى مع الروايات والآية.

الوجه الرابع: التمسك بقاعدتي نفي الضرر والحرَج. وذلك بأن يقال: إن عدم وطء الزوجة يوجب وقوعها في الضرر الجسدي والنفسي، أو أنه يسبب لها الحرَج الشديد على الأقل. ومن هذا المنطلق يجب على الزوج وطؤها مرة واحدة كل أربعة أشهر، من باب دفع الضرر والحرَج. ولم أجد من استدل بهاتين القاعدتين على المدعى، باستثناء المحقق النجفي، الذي ذكرهما كمؤيد لا غير^(٧٢).

وقد أورد على الاستدلال بهاتين القاعدتين عدة إيرادات، منها:

أولاً: ما أفاده السيد الخوئي^(٧٣) من أن قاعدة «لا ضرر» أو «لا حرَج» إنما ترفعان الضرر والحرَج الشخصيين، ولا نظر فيهما إلى الضرر النوعي؛ بلحاظ ظهور العناوين في الفعلية، فظاهر عنوان الضرر والحرَج أن الرافع للحكم هو الضرر الفعلي، وإنما يتصور ذلك في الضرر الشخصي. وعليه فلا معنى لتقييد الحكم بأربعة أشهر في حين نجد من النساء من تتضرر وتقع في الحرَج بترك وطئها شهراً واحداً أو أقل من ذلك أو أكثر، وفي المقابل نجد من لا تتضرر بتركه سنة أو أكثر.

ثانياً: إن دليل نفي الضرر والحرَج لا يتكفل بإثبات الحكم؛ لأن لسانه لسان النفي لا الإثبات، وإنما غاية ما يتكفله هو نفي الحكم الضرري والحرَج في الإسلام. والمتحصل أنه لا يجب على الزوج دفع الضرر والحرَج عن زوجته، بل هو غير محتمل في المقام، وإلا لوجب التزويج من النساء اللاتي لا أزواج لهنّ دفعاً للضرر عنهن، ولا قائل به. فهذا ما يستفاد من هاتين القاعدتين في نظره.

وهذه المسألة تختلف باختلاف المباني، فهناك من يذهب إلى خلاف ذلك، ويرى أن قاعدة لا ضرر كما تشمل الأحكام الوجودية فإنها تشمل الأحكام العدمية؛ حيث إن الظاهر من سياقها كون مفادها عدم تسبیب الشارع إلى إضرار المكلف، ومقتضى ذلك رفع الحكم الضرري عنه، كوجوب الوضوء الضرري، وجعل الحكم الرافع للضرر عنه كالحكم بأن للزوجة أو للحاكم الشرعي الولاية على طلاقها عند إحراز إضرار الزوج،

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

إذ لو لم يجعل الشارع الولاية لغير الزوج في هذا الفرض كان عدم جعله تسبباً منه للإضرار بالمرأة، وهو منفي بـ «لا ضرر»، فهي تتكفل بإثبات حكم شرعي، كما ذهب إليه السيد الشهيد محمد باقر الصدر^(٧٤). وهذا ما اخترناه وأثبتناه في محله في الجملة، وخاصة في مثل هذه الموارد المنشأة من قبل العقلاء أنفسهم، بلحاظ أن احتفافها بالأحكام الارتكازية العقلانية قرينة على ظهورها في جعل الأحكام الرافعة للضرر.

وكيف كان فإن التمسك بهاتين القاعدتين لا فائدة فيه، حتى بعد التسليم بذلك؛ فإن غاية ما تثبتانه حكم ثانوي واستثنائي وفي بعض الحالات، أي وجوب الوطء عند تحقق الضرر والحرَج. وهذا لا ينفع في المقام؛ لأننا في مقام تأصيل حق لها بالعنوان الأولي، بعيداً عن ذلك وفي الحالات العادية.

وقد خلصنا مما تقدّم إلى ثبوت حق للمرأة بعدم ترك وطئها لأكثر من أربعة أشهر، وأما في الأربعة أشهر فالظاهر عدم تمامية نظرية التحديد الزمني، بجميع أدلتها، بما فيها الإجماع، وصحيح صفوان، وأدلة الإيلاء. لذا ينفتح الباب أمام نظرية أخرى، وهي نظرية المساواة بين الرجل والمرأة في الحق.

الموقف الثالث: التحديد بالمرّة في كل طهر

ذهب ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) إلى أن الله فرض على الزوج أن يجامع زوجته، وجعل أدنى ذلك مرّة في كلّ طهر، ولكنه مشروط بالقدرة عليه، وإلا كان عاصياً. واستدل على مدّعه بوجهين^(٧٥):

الأول: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ (البقرة: ٢٢٢).

وبيان الاستدلال بالآية أن صيغة الأمر، وهي قوله: «فَأَتُوهُنَّ» ظاهرة في الوجوب، ولكن الوجوب مقيد بالطهر من الحيض، كما هو مقتضى الشرط. وهذه الفتوى تقوم على مبنى أصولي له، ذكره في كتابه الأصولي المسمّى بـ «الإحكام»^(٧٦)، وخلاصته: إنه بعد أن قسّم مراتب الأحكام إلى خمسة: حرام؛ ومكروه؛ وفرض؛ وندب؛ وإباحة، قال: وإذا نسخ الحظر نُظِرْنَا؛ فإن جاء نسخه بلفظ الأمر فإنه يدل على الوجوب، إلا إذا دلّ دليل آخر من الخارج على عدم الوجوب، فحينئذ يحمل على الإباحة. فمثلاً: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ أمرٌ بعد الحظر، ولكن بما أن النبي ﷺ أحلّ من ثوب الإحرام،

ولكنه لم يصطد، استفدنا من ذلك أن المقصود من الأمر الإباحة لا غير. وأما قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾ فهو فعل أمر، ونحن نعلم بوجوب الوطء، ولا يوجد ما يدل على إباحة الترك، فنستفيد من الأمر وجوب الوطء على الرجل في كل طهر مرة واحدة على الأقل.

ولكن هذا الاستدلال غير صحيح؛ لبطلان المبنى الذي استند إليه، كما قرر في محله؛ لأن الأمر بعد توهم الحظر لا يدل على الوجوب، وإنما يدل على الإرشاد إلى جواز الفعل وإباحته. والدليل عليه أن سبق فعل الأمر بالحظر أو توهمه قرينة على ظهوره في رفع الحظر السابق، أو دفع توهمه، أو أن سبق الحظر مانع من ظهوره في الإلزام. وهذا ما يساعد عليه الفهم العرفي. فلو قال المولى لعبده: لا تخرج من الدار، ومن ثم قال له: اخرج من الدار، فإن العرف لا يفهم إلا إباحة الخروج لعبده.

الثاني: ما روينا من طريق أبي عبيد بن يزيد بن محمد بن إسحاق، عن محمد بن إسحاق، عن يعقوب بن عبد الرحمن، عن عبد الله بن عامر بن ربيعة، قال: إنا لنسير مع عمر بن الخطاب بالقرب من جمدان إذ عرضت له امرأة من خزاعة شابة، فقالت: يا أمير المؤمنين، إني امرأة أحب ما تحب النساء من الولد وغيره، ولي زوج شيخ، والله ما برحنا حتى نظرنا إليه يهوي، شيخ كبير، فقال لعمر: يا أمير المؤمنين، إني لمحسن إليها، وما ألوها، فقال له عمر: أتقيم لها طهرها، فقال: نعم، فقال لها عمر: انطلق مع زوجك، والله إن فيه لما يجزي، أو قال: يغني، المرأة المسلمة.

وهذه الرواية تامة من حيث الدلالة على المطلوب، كما لا يخفى؛ لأن عمر في مقام بيان حق المرأة التي جاءت تطالب به، فقوله لزوجها: «أتقيم لها طهرها» يدل على أن حق الزوجة على زوجها أن يقيم لها طهرها، وهذا يتحقق بإتيانها مرة واحدة في كل طهر على الأقل.

ولكن يمكن أن نسجل بعض الملاحظات على الاستدلال بها:

أولاً: إن عمر ليس مشرعاً. وإنه من المحتمل أنه إنما يلزم بذلك من جهة كونه حاكماً وصاحب سلطة.

ثانياً: من خلال تتبعي للكتب الفقهية السنية لم أجد من عمل بهذه الرواية، مما يؤكد إعراض مشهور الفقهاء عن العمل بها. وحيث إن دليل حجية خبر الثقة هو بناء العقلاء على الأخذ به فإنه لا يحرز بناؤهم على العمل بما قام الأكثر على الإعراض عنه.

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

وكذلك الأمر في المقام، فإن إعراض المشهور كاشف عن خلل ما؛ إمّا في الصدور؛ أو في الجهة؛ أو في المضمون، خصوصاً مع صراحة الرواية ووضوح دلالتها. وأمّا إذا قلنا: إنّ موضوع الحجية هو الوثوق فالأمر أوضح؛ لأنّ إعراض المشهور مانع من الوثوق.

نعم، يحتمل حملها على خصوص طلب الولد؛ لوروده في كلام السائل، فيجبر عليه ليحبها. وهذا ما جعله عبد الرحمن الجزيري معقولاً، متعجباً من سبب ترك الفقهاء العمل به^(٧٧). إلا أن هذا الاحتمال لا مصير إليه؛ لأنه لم يكن وحده منفرداً مورداً للسؤال ومتعلّقاً له، فقد أضافت إليه شيئاً آخر، وهو المتعة، حيث قالت: «إني أحب ما تحب النساء من الولد وغيره». هذا مضافاً إلى أن الجواب جاء مطلقاً، ولم يلحظ فيه تلك الدواعي.

ونخلص مما تقدم إلى أن كلا الوجهين اللذين استدل بهما ابن حزم على حصر حق المرأة في الواقعة مرّة في كل طهر ليس تاماً؛ وذلك لضعف المبنى الذي استند إليه، ولإعراض المشهور عن العمل بالرواية على فرض كونها صريحة في ذلك، فيدور الأمر بين ضعف سندها أو وجود قرائن خارجية على بطلانها على نحو مانعة الخلو.

الموقف الرابع: التحديد بالمرّة الواحدة كلّ أربع ليال

وهذا الرأي هو مختار مالك، كما صرح الإمام علاء الدين بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، الملقب بملك العلماء (٥٨٧هـ)^(٧٨)، وغيره من الفقهاء. وأما مستنده في ذلك - كما ذكر هو وغيره أيضاً - فهو ما رواه عبد الرزاق، عن الثوري، عن مالك بن مغول، عن الشعبي، قال: «جاءت امرأة إلى عمر، فقالت: يا أمير المؤمنين، إن زوجي يصوم النهار ويقوم الليل، فقال عمر: لقد أحسنت الشاء على زوجك، فقال كعب بن سوار: لقد اشتكت، فقال عمر: اخرج من مقالتك، فقال: أترى أن ينزل منزلة الرجل له أربع نسوة، فله ثلاثة أيام ولياليها، ولها يوم وليلة»^(٧٩).

وأضاف السرخسي والبهوتي وآخرون أن هذه القصة انتشرت ولم تتكر، فصارت إجماعاً^(٨٠). فنزّل من له امرأة واحدة منزلة من له أربع نساء، فجاز التأخير إلى هذا الحد.

ولكن هذه القصة لا تصلح أن تكون مستنداً لهم في ذلك؛ لعدة أمور:

أولاً: إن كعب بن سوار ليس مشرعاً حتى يعتمد كلامه، ويتعامل مع كلامه

كما يتعامل مع الروايات. هذا فضلاً عن استحسان عمر الذي يجهل الحكم أصلاً.

ثانياً: إنه قضاء في واقعة، أو في خصوص فرض التنازع.

ثالثاً: لعلّ جهة القياس في كلامه حقّ المضاجعة، لا حقّ الفراش؛ لأنّ الثابت في مَنْ له أربع نسوة أن لكلّ واحدة منهنّ حقاً في المضاجعة في ليلة من أربع، وأمّا تنظير حق الفراش بحق المضاجعة فهو قياس لا شاهد على حجّيته.

رابعاً: إن تحديد الحق بهذه المدة مطلقاً، بحيث يشمل هذا الحكم جميع الرجال، كباراً وشباباً، ليس صحيحاً على إطلاقه، بل لا بدّ من التفصيل في الحكم؛ لاختلاف القدرة عليه لكلّ منهم.

الموقف الخامس: المساواة في الحق بين الرجل والمرأة

تقوم هذه النظرية على أن حق المرأة يساوي حق الرجل في الواقعة. فكما أنه يجب على المرأة أن تمكن زوجها من نفسها متى شاء، وفي كل زمان ومكان، كما دلت على ذلك الروايات المعتبرة سنداً في مصادر الشيعة والسنة، حيث ورد فيها: «وإن كانت على ظهر قتب»^(٨١)، أو على التتوري^(٨٢)، وإلا كانت مأثومة ومضيعة لحقه، إلا إذا كانت معذورة عقلاً أو شرعاً، كما لو كانت مريضة أو على حيض، وأشباه ذلك، فكذلك يجب على الرجل أن يمكن زوجته من نفسه متى أرادت، وفي أيّ زمان ومكان، وإلا كان عاصياً لله تعالى.

ثم إن صاحب هذه النظرية، بعد أن ناقش أدلة المشهور القائلة بتحديد حقها بأربعة أشهر، استعرض أدلته على مدّعا^(٨٣). ونحن بدورنا سنعرض سائر الوجوه التي ذكرها، مع المناقشة فيها.

الوجه الأول: ويقوم هذا الوجه على أن الهدف من تشريع الزواج التحصين الأخلاقي لكلّ من الزوجين الرجل والمرأة، بحيث يشبع كل منهما غرائزه ضمن مؤسسة الزواج المقدّسة. وهذا يتوقف على مساواة المرأة في حقها الجنسي بالرجل. فكما يجب على الزوجة أن تلبّي طلب الزوج في كل زمان ومكان فكذلك عليه في المقابل وبنفس المستوى أن يلبي طلبها كلّما دعتّه إلى نفسها؛ لأنها تعيش مع زوجها في جوٍّ من الإغراء الذي

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

تستيقظ فيه غرائزها، ولا ينفعها الانتظار أربعة أشهر، ولا يكفيها مسمى الدخول^(٨٤)، أو مجرد الدخول دون الإتيان بسائر المقدمات، فإن ذلك لا ينفعها، بل يزيد الأمر سوءاً، ويلحق الضرر بها. وهذا بخلاف المرأة غير المتزوجة، والتي لم تعيش هذه الأجواء، فيمكن لها أن تصبر، باعتبار أن هذا هو وضعها الطبيعي^(٨٥).

ولا بدّ من الإشارة إلى أن المقصود من التحصين في هذا التوجيه هو التحصين الأخلاقي، كما يفهم من كلامه، لا الإحصان بالمصطلح الفقهي، الذي يلحظ في إقامة الحدّ على الزاني، وهو حفظ الفرج عن الأجنبي، بل المقصود ما هو أعمّ من ذلك، بحيث يشمل حتى النظرة إلى الأجنبي بشهوة، وغير ذلك من الأمور غير الأخلاقية، أو فقل: هو الإشباع الجنسي.

والجواب عن هذا الوجه أنه لا شك ولا ريب في أن أحد أهم الأهداف الأساسية من تشريع الزواج هو تحصين كلّ من الزوجين، كما تشير السنة والكتاب، فإن أحداً لا ينكر ذلك، ولكنه لا يثبت المدعى، سواء قلنا: إن المراد من الإحصان حفظ الفرج عن الزنا لا غير أو إشباع الشهوة؛ فعلى الأول فواضح؛ وأما على الثاني فيردّ عليه إشكالات ثلاث:

١- لا يوجد دليل على لزوم تحقيق الغايات من عقد الزواج ما لم تكن شرطاً لفظياً أو ارتكازياً ضمن العقد.

٢- إن هذه الغايات حكمة، لا علة يدور مدارها العقد، نظير: الإنجاب، فإنه هدف أساسي للزواج، لكنه ليس واجباً.

٣- لو فرضنا أنه علة تامة لعقد الزوجية إلا أن هذا لا يقتضي ثبوت المدعى، وهو أن تتساوى المرأة في حقها الجنسي مع الرجل؛ وذلك لأن تحصين المرأة لا يتوقف على أن يستجيب لها الرجل في كلّ مرة، بل يتحقق إحصانها ولو مع تخلف الرجل بعض المرات. فمفهوم التحصين مفهوم مشكك، له درجات ومراتب متعددة، تختلف من حيث القوة والضعف، ولكنها تشترك في كونها محصنة للمرأة عن الانحراف الأخلاقي.

نعم، إن غاية ما يثبت هذا الوجه أن الترك المطلق لتبليتها، الذي يفضي إلى الانحراف، مخالف للهدف الذي أراده الشارع أن يتحقق من خلال الزواج. وبعبارة أكثر وضوحاً: المهم أن لا يتحقق عنوان الانصراف عنها، والاستغراق في أموره الخاصة، وعدم

المبالاة بها، بأن يقال: إنه لا يبالي بها ومنصرف عنها. وإن شئت قلت: لا يجوز له أن يجعلها في موقع حاجة تدعوها إلى الخروج من حصن الزواج.

وخلاصة هذا الجواب: إنه لا يوجد أية ملازمة بين أن يكون الهدف من تشريع الزواج تحصين الزوجة وبين مساواتها بالرجل في حقها الجنسي، فإن غاية ما يثبت هو الحق لها بالمقدار الذي يحصنها، بحيث لا يؤدي إلى نقض الهدف الإلهي. وهذا لا يتوقف على مساواتها به، بل يحصل بما هو أقل من ذلك.

نعم، هناك رأيان آخران قريبان من نظرية المساواة:

الأول: ما اختاره ابن تيمية، وهو وجوب الوطاء بالمقدار الذي يرفع به الحاجة عن الزوجة. قال: «يجب على الرجل أن يطاء زوجته بالمعروف، وهو من أكد حقها عليه، وأعظم من طعامها. والوطاء الواجب قليل: إنه واجب في كل أربعة أشهر مرة، وقيل: بقدر حاجتها وقدرته، كما يطعمها بقدر حاجتها وقدرته، وهذا أصح القولين»^(٨٦). فالزوجة لها رغبات وحاجات كالرجل، فلذلك يجب على الرجل أن يطاءها بالمقدار الذي يشبع حاجتها. وفي مورد آخر قال: «يجب أن يطاءها بالمعروف، كما ينفق عليها بالمعروف، وليس بمقدّر بقدر...، إلى أن يقول: بل المرجع في ذلك إلى العرف، كما دلّ عليه الكتاب في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: ٢٢٨).

ويلاحظ على ما أفاده: أولاً: إن المتعارف هو أكثر مما ادعاه من رفع الحاجة، حيث من المتعارف أن يستجيب الزوج لزوجته حتى لو لم يكن لديها حاجة ملحة إلى الوطاء، وذلك كأن تدعوه لنفسها لمجرد طلب اللذة والمتعة. وعليه فلا معنى لحصره بتلك المرتبة التي ذكرها.

ثانياً: لا مجال للمصير إلى قياس حقها الجنسي على حقها في الطعام؛ لاحتمال الخصوصية في كل منهما؛ إذ لا مانع من أن يتفاوتا من حيث الكمية والمقدار، والله وحده العالم بملاكات الأحكام.

الثاني: ما اختاره الغزالي^(٨٧)، وبعض الباحثين، كوهبة الزحيلي، وآخرون^(٨٨)، ويمكن أن يكون له أنصار بين الفقهاء أيضاً، وهو أن لها الحق بالمقدار الذي يحقق لها الإحصان. وقد جعل بعضهم الغزالي في عداد القائلين بوجوب الوطاء في كل أربع ليال مرة.

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

وهذا اشتباه منه في ذلك، وخلاف مضمون كلامه. قال الغزالي: «وينبغي أن يأتيها في كل أربع ليال مرة، فهو أعدل؛ إذ عدد النساء أربعة، فجاز التأخير إلى هذا الحد، ثم ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها في التحصين، فإن تحصينها واجب عليه، وإن كان لا يثبت المطالبة بالوطء فذلك لعسر المطالبة والوفاء به».

فما يدل على المدعى قوله: «ثم ينبغي أن يزيد أو ينقص بحسب حاجتها»، فلو كانت تلك المدة هي المرادة له لما جَوَزَ للرجل الزيادة عن ذلك، بمعنى أنه يجوز له ترك مقاربتها أكثر من ذلك؛ إذ إن فيه تفريطاً بحق الزوجة بحسب الفرض. نعم، منشأ الاشتباه هو أنهم قصرُوا النظر على الجملة الأولى، دون أن يلحظوا ما تبقى من كلامه، الذي هو قرينة متصلة لتحديد مقصوده الجدّي، ممّا يكشف عن أنه لم ينعقد لكلامه ظهور بعد. ويمكن أن يلاحظ على ما أفاده عدّة ملاحظات:

الأولى: قد استشكل ابن عابدين في القول بوجوبه على الرجل مع عدم كونه حقاً لها، مدعياً وجود الملازمة بين الأمرين، كما يفهم من كلامه^(٨٩).

إلا أن هذه الملاحظة ليست صحيحة؛ باعتبار أنه لا يوجد أية ملازمة في البين؛ إذ يمكن التفكيك بينهما، فما المانع أن يكون الوطاء واجباً عليه ولكنه ليس حقاً لها؟ بل غاية ما يثبت فيما لو امتنع عنها الحرمة التكليفية. وهذا أمر متصور، وله نظائر، وإثبات كونه حقاً لها يحتاج إلى تخريج فني وصناعي.

الثانية: إن ما ذكره من التعليل في عدم ثبوت المطالبة لها بالوطء محلّ نظر وتأمّل؛ لأن عسر المطالبة بالتحصين لا يسقط الحق لها في مطلق المطالبة بها. نعم، تسقط المطالبة إذا كان الوفاء بها أمراً عسيراً، ولكن ذلك لا يحول دون ثبوتها لها عند إمكان الوفاء بها، وبالمقدار الذي يستطيع وبطيق. إذاً لابدّ من الالتزام بالتفصيل بين الفرضين، وهما: القدرة؛ وعدمها.

الثالثة: إنّ هذا الرأي لا دليل عليه. وإذا كان مدركه الآيات الكريمة التي تعرّضت للإحصان ومدحت المحصنين من الأزواج فلا يكفي أيضاً؛ لأن تلك الآيات ليست في مقام بيان إثبات حق الزوجة، بل هي في مقام مدح المحصنين. فالإحصان مطلوب على كل حال، ولكن لا يثبت حقاً للمرأة على الزوج. وعلى فرض إثباته فهو على نحو اللابشرط من حيث الزيادة، وهذا لا يناقض ثبوته لها بما يحقق الإحصان وزيادة بدليل آخر.

الوجه الثاني: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (النساء: ١٩)^(٩٠). ووجه الاستدلال بها أن يقال: إن عنوان العشرة بالمعروف يتوقف على ثبوت الحق الجنسي لها بالمقدار الذي يتساوى مع الرجل، وإلا خرجنا عن العشرة بالمعروف^(٩١).

وهذا الوجه ليس تاماً؛ لأنه يقوم على اعتبار عنوان العشرة بالمعروف رتبة واحدة، وهي مساواة حق المرأة الجنسي بالرجل، في حين أنه مفهوم مشكك، له مراتب متعددة، أكملها تلك التي حمل الآية عليها، والأمر بالمعاشرة بالمعروف جاء مطلقاً، فيكفي في الامتثال أدنى مراتبه. والمقصود من المعروف هو ما عدّ في نظر الناس والعرف العقلاني معروفاً، أو فقل: هو الأمر الذي يعرفه الناس في مجتمعهم في مقابل عنوان آخر، وهو سوء العشرة، وما عدّ منكراً وضاراً لها. إذا فالمطلوب معاشرته بالعشرة المعروفة بين الناس. وهذا ما ذهب إليه ابن إدريس^(٩٢)، والعلامة الحلي^(٩٣)، والسيد محمد العاملي^(٩٤)، والعلامة الطباطبائي^(٩٥). ولا مجال لحدّه من حيث الكمية قلة وكثرة، فالمطلوب العشرة الحسنة إلى الحدّ الذي لا يخرجها عن الحسن. فالعدد لا يكون مقياساً عاماً يشمل جميع الأفراد، وإنما المسألة تختلف باختلاف الظروف التي يعيشها الرجل والمرأة، من حيث العمر، والشهوة، والعمل، والحضور، والسفر. فالشارع لم يتدخل في إيجاد نوع معين من المعاشرة بين الزوجين، وإنما أراد أن يشير إلى الحالة المعروفة بين الناس، التي يعيشونها بحسب فطرتهم وسليقتهم، التي تتسجم مع استمرار الحياة الزوجية السليمة والمستقرّة، والتي تضمن بقاء الأسرة في جوّ من المودة والرحمة.

ولا يخفى أن مفهوم العشرة بالمعروف ليس عنواناً وجودياً أو عدمياً على نحو مانعة الخلو، كما قد يتوهم، بل تارة يكون عنواناً عدمياً؛ وتارة أخرى يكون عنواناً وجودياً، ولا معنى لحصره في أحدهما، حيث إن هناك مَنْ يرى أن المراد من المعروف ما ليس منكراً. وعليه فغاية ما يستفاد من الآية حرمة معاشرتهنّ بالمنكر، لا وجوب معاشرتهنّ بالنحو المتعارف. وهذا ليس صحيحاً؛ إذ إن من المعروف أن يترك الرجل مضارة زوجته وإلحاق الأذى بها، ومن المعروف أيضاً أن يحسن إليها بمعاملة حسنة، بهدية يقدمها إليها، أو أن يبادرها بالكلام الطيب، أو أن يطأها. إذاً فالمعروف عنوان يستوعب حيثيات وجودية وعدمية على حدّ سواء.

وكيف كان. أي سواء أريد من المعروف المعنى الوجودي، أو العدمي، أو كليهما؛

نتيجة لاختلاف مصاديقه، كما هو المختار - فلا يثبت المطلوب، أي مساواة حق المرأة الجنسي بالرجل.

الوجه الثالث: الاستناد إلى قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْلَمُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَكُلِّ حَرْصَتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾ (النساء: ١٢٩). ووجه الاستدلال بها أن هذه الآية تنهى عن أن يترك الرجل الزوجة كالمعلقة، وتوجب عليه أن يؤدي إليها حقوقها، من النفقة، والوطء، وغيرهما. وعنوان التعليق يتحقق إذا امتنع الزوج عن موافقة زوجته عند طلبها، ولو لمرة واحدة^(٩٦).

ولكن هذا الوجه ليس تاماً؛ إذ حتى لو سلمنا بأن الآية تدلّ على كون عنوان المرأة المعلقة أمراً مبغوضاً في حدّ ذاته من قبل الشارع المقدس، وأن العرف يفهم من التعليق أن لا تستوفي الزوجة حقوقها كلّها، بما فيها الوطء، وهذا ما يذهب إليه بعض المفسرين، فإنه لا يثبت مساواتها في الحقوق الجنسية بالرجل، بل غاية ما تفيد أن العدل بين النساء في المودة والوطء غير مقدور للرجل، فلذلك لا يؤمر به، ولا يؤثم على تركه، وإنما الواجب عليه أن لا يهجر الزوجة الأولى، ويميل إلى الزوجة الثانية بحيث يترك الأولى، فإن ذلك كالتعليق، فإن عنوان التعليق لا يتحقق بمجرد عدم الاستجابة للزوجة ولو لبعض المرات، فالآية الكريمة تكفلت بنفسها بيان وتوضيح المراد من التعليق في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ﴾، فقد جعلت التعليق هو الميل كل الميل، أو ما هو قريب منه، عن الزوجة، بحيث يصدق عنوان المعلق بين أمرين مختلفين: المطلقة؛ وغير المطلقة، فلا هي مطلقة حتى تتزوج من غيره، ولا هي متزوجة حتى تستوفي حاجتها، بحيث إنه لم يتغير عليها شيء. بل إن الآية عندما تتناول عنوان التعليق فإنما تتناوله باعتباره مفهوماً عرفياً. وعليه فإن عدم تعرضها لبيان حدود المفهوم وموارد صدقه ظاهراً في إمضاء المفهوم العرفي له، والعرف لا يفهم منه إلا ما ذكرناه.

الوجه الرابع: وهو التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ (البقرة: ٢٢٨). ووجه الاستدلال بها أنها تدلّ على أن حق المرأة مثل حق الرجل في الكمية وكيفية الأداء. فكما يجب عليها أن تستجيب للرجل كلّما دعاها، وفي كلّ زمان ومكان، فكذلك في المقابل يجب عليه أن يستجيب لها كلّما دعته إلى نفسها، وهذا لا يعني إلا المساواة في الحق بينهما. نعم، إلا ما خرج بدليل خاص،

كالطلاق، والقيومة^(٩٧).

وقبل الشروع في مناقشة هذا التوجيه لا بدّ من الإشارة إلى أنه يوجد احتمال آخر في تفسير الآية، وقد ذهب إليه معظم الفقهاء^(٩٨) والمفسرين^(٩٩) على اختلاف مذاهبهم، وهو أن المراد منها المماثلة في أصل الواجب والحق. فكما أن عليها حقوقاً فإن لها حقوقاً أيضاً، أي إن لكل واحد منهما مثل ما عليه، من حيث الوجوب والأداء والاستحقاق، أو فقل: المراد تشبيه أصل الحقوق بالحقوق، وليس المراد المساواة من حيث الكمية والكيفية؛ وذلك لوجود الاختلاف بينها، فلهنّ حقّ الكسوة، والتفقة؛ وللرجال حقّ التمكن، والاستمتاع، والطاعة، والطلاق.

والمعنى الأقرب في تفسير الآية هو ما ذكرناه فعلاً عند عرض آراء المفسرين؛ بمقتضى الفهم العرفي. ولو سلمنا بأن المراد منها هو أنّ لهنّ مثل الذي عليهنّ من الحقوق كماً وكيفاً لا يثبت المدعى، وهو المساواة في أداء الحق، أيضاً؛ لأن الآية صرّحت وقيّدت الكيفية بالنحو المعروف، والمراد من المعروف ما يراه الناس معروفاً وحسناً عندهم، بحيث لا ينكر لديهم، ولا يجهل من قبلهم، وما هو معروف لديهم يشمل التخلّف في بعض المرات عن الاستجابة للمرأة، باختلاف ظروف الرجل والمرأة، فالمعروف في حقّ الرجل قد يختلف عن المعروف بالنسبة للمرأة. فالمسألة لا ترتبط بعدد المرات بقدر ما هي مرتبطة بصدق عنوان المعروف على الاستجابة والرفض. والمقصود من المعروف هنا هو نفس المعنى المقصود من المعروف في موارد أخرى، مثل: قوله: ﴿عَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ و﴿فَإِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ﴾، حيث إن هذه الآية ترددت بهذا العنوان والمعنى مرّات عديدة في القرآن.

الوجه الخامس: وهو مجموعة من الروايات التي يمكن أن تلقي الضوء على هذه النظرية، من خلال تركيزها على طبيعة المرأة الجنسية وطاقاتها الغريزية التي تفوق طاقة الرجل بكثير^(١٠٠):

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث عن رسول الله أنه قال: «أيها الناس، إن جبرائيل أتاني عن اللطيف الخبير فقال: إن الأبكار بمنزلة الثمر على الشجر، إذا أدرك ثمارها فلم تُجتنَ أفسدته الشمس، ونثرته الرياح، وكذلك الأبكار إذا أدركن ما يدرك النساء فليس لهنّ دواء إلاّ البعولة، وإلاّ لم يؤمن عليهن الفساد؛ لأنهنّ بشر...»^(١٠١).

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

الرواية الثانية: خبر عبد الرحمن بن سيابة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إن الله خلق حواء من آدم، فهمة النساء الرجال...»^(١٠٢). ونحوها أخبار أخرى تشترك معها في المضمون، وهي: ما رواه الواسطي^(١٠٣)، وابن جمهور عن أبيه مرفوعاً^(١٠٤)، ووهب^(١٠٥)، وغيث بن إبراهيم^(١٠٦).

الرواية الثالثة: ما رواه الأصمعي بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «خلق الله عز وجل الشهوة عشرة أجزاء، فجعل تسعة أجزاء في النساء، وجزءاً واحداً في الرجال، ولولا ما جعل الله عز وجل فيهن من الحياء على قدر الشهوة لكان لكل رجل تسعة نسوة متعلقات به. ونحوها: أخبار أخرى متعددة، وهي: خبر ضريس^(١٠٧)، وإسحاق بن عمار^(١٠٨)، وأبي بصير^(١٠٩)، ومسعدة بن صدقة^(١١٠).

مناقشة الاستدلال بهذه الروايات

ويمكن مناقشة الاستدلال بهذه الروايات من جهة الدلالة والسند معاً. فإن أغلب هذه الروايات ضعيفة سنداً؛ فالخبر الأول ضعيف بكل طريقيه؛ فطريق الكليني^(١١١) مرسل، حيث قال: سقط عني إسناده؛ وطريق الشيخ في «التهذيب»^(١١٢) ضعيف؛ بصالح بن راهويه؛ وأخبار ابن جمهور، وإسحاق، وأبي بصير، كلها أخبار مرسلة؛ وخبر الواسطي وخبر وهب ضعيفان؛ بهما؛ وأما خبر غياث فتأم سنداً؛ فإنه وإن كان مردداً بين كونه ابن إبراهيم أو ابن أبي إبراهيم ولكن الظاهر أنه الأول؛ لانصراف العنوان للفرد المشهور. لذا فلا مشكلة فيه من هذه الناحية؛ وأما خبر الأصمعي بن نباتة، وخبر مسعدة بن صدقة، فهما معتبران سنداً أيضاً، بناءً على أن الأصمعي من المعاريف^(١١٣)، وأن مسعدة هو ابن زياد الموثق في كلام النجاشي^(١١٤).

وأما من جهة الدلالة فهذه الروايات لا تصلح دليلاً على إثبات الحق لها، فضلاً عن كونها في مقام إثبات المساواة. وهذا ما يقرّ به صاحب هذه النظرية، لذلك جعلها مؤيداً لا غير؛ فالرواية الأولى واردة في مقام الإرشاد إلى أن دواء الأوبكار هو البعولة، وإلا كانت معرضة للفساد الأخلاقي؛ لحاجتهن إلى الرجال، ولذلك يستحب التعجيل في تزويجهن، كما صرح الفقهاء بذلك، وبالتالي فلا تكفي معرفة نوع الدواء ليتناول المريض الدواء كلما أراد ليتحقق الشفاء، بل لا بدّ من بيان خاصّ يثبت المقدار الذي يجب أن يتناوله.

وأما الرواية الثانية فإن غاية ما يستفاد منها أن همّ النساء هو الرجل، وأنها أكثر ما تميل إليه وترغب فيه، لا أكثر ولا أقلّ.

وأما الرواية الثالثة فإنها لا تزيد عن سابقتها. نعم، تختلف عنها في أنها حتى لو لم تكن في ذلك الصدد ولكنها أكثر ما تتسجم مع نظرية المساواة، وتبتعد عن نظرية المشهور؛ لأنها أظهرت تفوق حاجتها الجنسية على الرجل.

والصحيح أن مجرد تفوق المرأة على الرجل جنسياً لا يعني أنها تعيش الرغبة للعمل الجنسي ابتداءً، بل لعلّ المراد من الرواية أن المرأة إذا أثّرت من جهة جنسية فهي أشدّ شهوة من الرجل. وبالتالي يكون مفاد الرواية أن المطلوب من الرجل إشباع شهوتها إذا قاربها، لا أنه يجب عليه المقاربة ابتداءً بالمقدار المساوي. مضافاً إلى أن الرواية في مقام بيان خصائص التكوين، لا في مقام بيان جهات التشريع، فشدة شهوتها مقتضى لإشباعها، لكن لعلّ هناك مانعاً ملزماً يوجب المصير إلى كون حقّها مرّة من كلّ أربعة أشهر، أو وطنّها بالمقدار المتعارف في مجتمعها. والعمدة في الجواب أن ملاكات الأحكام مجهولة لدينا، فبيان بعض النصوص لملاك معيّن لا يفيد أنّه ملاك تامّ لا يزاحمه ملاك آخر يقتضي تحديده بنحو آخر.

وخلاصة القول: إن جميع هذه الوجوه التي حشدت في البين لم تهض في إثبات المدّعى؛ لكونها قاصرة في دلالتها.

خلاصة واستنتاج

قد ظهر لك ممّا تقدم بطلان الاتجاه النائي لحق الزوجة في الوطء، مضافاً للاتجاه المثبت الذي يتبنى التحديد الزمني، بجميع أطيافه، بما فيه قول المشهور، الذي قيده بالمرّة الواحدة في الأربعة أشهر؛ وذلك لعدم نهوض أي دليل على مدّعى كلّ منها، بما فيه صحيحة صفوان، التي كانت العمدة في أدلتهم.

كما اتضح مختارنا في المسألة، من خلال مناقشتنا لنظرية مساواة المرأة في حقها الجنسي بالرجل. وخلاصته: إنه لا يمكن تحديد الحق الجنسي للمرأة من حيث الزمن، بل المرجع في ذلك إلى ما يراه العرف العقلاني معروفاً وحسناً، بمعنى ما هو مقابل العشرة السيئة والمنكرة، والذي يشمل إزالة مبررات الانحراف الأخلاقي من الزنا وغيره، وهذا لا

● الحق الجنسي للزوجة، اتجاهات ومواقف

علاقة له بالكثرة والقلة، فقد تكون مقارنة قليلة حسنة ومقارنة كثيرة سيئة، نتيجة للكيفية التي يأتي الزوجة بها، فيجوز للرجل التخلف بالمقدار الذي لا يصدق عليه عنوان سوء العشرة. لذا فالمسألة تختلف باختلاف الزمان والمكان، وظروف كل من الرجل والمرأة، من حيث كونها شابة أو كبيرة، شبقة أو عادية، ومن حيث غياب الرجل وحضوره، فهذه الأمور وغيرها تلعب دوراً كبيراً في تحديد كل من هذين المفهومين. ويمكن أن نسمي هذا النظرية بمرجعية العرف في تحديد الحق الجنسي للزوجة.

الهوامش

(١) الفقه الاسلامي وأدلته ٩: ٦٥٩٩؛ الجزائري، الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ٣٠٩.

(٢) نهاية الأحكام ٧: ٤١٢.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٥٧٧.

(٤) مسالك الأفهام ٧: ٦٦.

(٥) كشف اللثام ٧: ٢٧٠ - ٢٧١.

(٦) المذهب ٢: ٢٢٣.

(٧) السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٦٠٦.

(٨) شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٤٩٦؛ المختصر النافع: ١٧٢.

(٩) تحرير الأحكام ٣: ٤٢٦.

(١٠) إيضاح الفوائد ٣: ١٢٦.

(١١) إصباح الشيعة: ٤٣١.

(١٢) المذهب البارع ٣: ٢١٠.

(١٣) المذهب البارع ٣: ٤٨١.

(١٤) اللمعة الدمشقية: ١٦.

(١٥) مسالك الأفهام ٧: ٦٦ - ٦٧.

(١٦) نهاية المرام ١: ٦١.

(١٧) مفاتيح الشرائع ٢: ٢٩.

- (١٨) جامع المقاصد ١٢: ١٠٩.
- (١٩) الحقائق الناضرة ٢٣: ٨٩.
- (٢٠) كتاب النكاح: ٧٥.
- (٢١) كشف اللثام ٢: ٥٤.
- (٢٢) جواهر الكلام ٢٩: ١١٥.
- (٢٣) مستند الشيعة ١٦: ٧٧.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٢٠: ١٤.
- (٢٥) العروة الوثقى ٢: ٨١٠.
- (٢٦) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٧٣.
- (٢٧) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١١٥.
- (٢٨) تحرير الوسيلة ٢: ٢١٦.
- (٢٩) جعفر الشاخوري، كتاب النكاح (تقاريرات أبحاث السيد محمد حسين فضل الله) ١: ٣٣.
- (٣٠) الشرح الكبير ٨: ١٣٧، وهو حنبلي المذهب.
- (٣١) ابن قدامة، المغني ٨: ١٤١، وهو حنفي المذهب.
- (٣٢) العيني، عمدة القاري ٢٠: ١٨٨ - ١٨٩.
- (٣٣) انظر: النووي، المجموع ١٦: ٤١٧؛ الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ٥؛ وهبة الزحيلي، الوجيز في الفقه الإسلامي ٣: ١١٣.
- (٣٤) المجموع ١٦: ٤١٢.
- (٣٥) استدلل بها كل من العيني (المصدر السابق)، وعبد الرحمن بن قدامة (المصدر السابق أيضاً)، وابن حزم في المحلى ١٠: ٣٩ - ٤٠.
- (٣٦) استدلل بهذه الرواية العيني (المصدر السابق).
- (٣٧) هذا الرد ذكره كل من: عبد الله وعبد الرحمن ابني قدامة، والعيني (المصدر السابق)، وكثير من الفقهاء. وأجاب أيضاً بهذه الأجوبة البهوتي في كشف القناع عن متن الإقناع ٥: ١٩٢.
- (٣٨) جواهر الكلام ٣٣: ٢٩٧.
- (٣٩) تفسير القرطبي ٥: ٤٠٧.
- (٤٠) الدر المنثور ٢: ٢٣٣.
- (٤١) البيهقي، السنن الكبرى ٧: ٢٩٧.

- (٤٢) القضاء شرح تبصرة المتعلمين: ٣٠٦ - ٣٠٩.
- (٤٣) الكاساني، بدائع الصنائع ٢: ٣٢١؛ ابن عبيد، حاشية رد المختار ٣: ٢٢٢؛ الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ٦.
- (٤٤) الوسائل ٢٠: ١٤١، باب ٧١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٢.
- (٤٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١١٥.
- (٤٦) كنز العمال ١٦: ٥٧٣، ح ٥٩١٧.
- (٤٧) استعدت عليه: طلبت التعديّة والمعونة، كما في الصحاح ٦: ٢٤٢١، حيث جاء فيه: العدوى طلبك على والي ليعديك على من ظلمك، أي ينتقم منه. يقال: استعديت على فلان الأمير، فأعداني عليه، أي استعنت به عليه، فأعانني عليه. والاسم منه العددي، وهي المعونة.
- (٤٨) فاء: الفاء والهمزة مع معتلّ بينهما كلمات تدلّ على الرجوع. يقال: فاء الفيء إذا رجع من جانب المغرب إلى جانب المشرق، وكلّ رجوع فيء، قال الله تعالى: ﴿حَتَّى تَقِيَهُ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾، أي ترجع. وفاء إلى الأمر يفيء وفاءه فيئاً وفيؤاً: رجع إليه (معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٣٥). وفي المقام فإما أن يفيء المولي أو يطلق، فإن جامعها في الأربعة أشهر فقد فاء، أي رجع عمّا حلف عليه من أن لا يجامعها إلى جماعها.
- (٤٩) وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤١، كتاب الإيلاء والكفارات، باب ١ من أبواب الإيلاء، ح ١.
- (٥٠) كفاية الأحكام ٢: ٨٨ - ٨٩.
- (٥١) مستمسك العروة الوثقى ١٤: ٧٣ - ٧٤.
- (٥٢) جواهر الكلام ٢٩: ١١٦ - ١١٧.
- (٥٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣٢: ١١٥ - ١١٦.
- (٥٤) مستند الشيعة ١٦: ٧٨.
- (٥٥) الوسائل ٢٠: ١٤٠، باب ٧١ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ١.
- (٥٦) مسالك الأفهام ٧: ٦٦.
- (٥٧) التهذيب ٧: ٤١٩، ب ٣٦، ح ٥٠.
- (٥٨) من لا يحضره الفقيه ٣: ٤٠٥، ح ٤٤١٥، باب حدّ المدة التي يجوز فيها ترك الجماع. وأما إسناد الصدوق إلى صفوان فقد ذكره في مشيخته تحت رقم ١٥٦، فقال: وما كان فيه صفوان بن يحيى فقد رويته عن أبي، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى (انظر: خاتمة الوسائل ٣٠: ٦١).
- (٥٩) رياض المسائل ١٠: ٨٢ - ٨٣.
- (٦٠) وسائل الشيعة ٢٢: ٣٤٢، كتاب الإيلاء والكفارات، باب ١ من أبواب الإيلاء، ح ٢.
- (٦١) كشف اللثام ٧: ٢٧٠.

- (٦٢) رياض المسائل ١٠ : ٨٢ - ٨٣.
- (٦٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣٢ : ١١٥ - ١١٦.
- (٦٤) انظر: مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٢١ : ١٠١ - ١٠٢، مقالة للشيخ حيدر حب الله.
- (٦٥) مسالك الأفهام ٧ : ٦٦.
- (٦٦) نهاية المرام ١ : ٦١.
- (٦٧) رياض المسائل ١٠ : ٨٢ - ٨٣.
- (٦٨) مفاتيح الشرائع ٢٣ : ٣٠٠.
- (٦٩) من لا يحضره الفقيه ٣ : ٤٠٥، باب حد المرأة الشابة التي يجوز فيها ترك الجماع لمن عنده.
- (٧٠) كشف اللثام ٧ : ٢٧.
- (٧١) مستند الشيعة ١٦ : ٧٧.
- (٧٢) جواهر الكلام ٢٩ : ١١٥.
- (٧٣) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣٢ : ١١٦.
- (٧٤) بحوث في علم الأصول ٥ : ٤٩١ - ٤٩٦؛ اليزدي، العروة الوثقى ٦ : ١١٥، ملحقات العروة، مسألة ٣٣.
- (٧٥) المحلى ١٠ : ٣٩ - ٤٠، المسألة ١٨٨٥.
- (٧٦) الإحكام ٣ : ٣١٩ - ٣٢٠.
- (٧٧) الفقه على المذاهب الأربعة ٤ : ١٨٥.
- (٧٨) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٢ : ٤٩٣.
- (٧٩) العيني، عمدة القاري ٢٠ : ١٨٨، باب ٨٩ (لزوجك عليك حق).
- (٨٠) السرخسي، المبسوط ٥ : ٢٢٠؛ والبهوتي، كشف القناع ٥ : ٢١٦.
- (٨١) السنن الكبرى ٧ : ٢٩٢، باب ما جاء في بيان حقه عليها؛ الكليني، الكافي ٥ : ٥٠٦ - ٥٠٧، ح ١. والقتب رحل صغير على قدر السنام، وجمعه أفتاب، كما جاء في الصحاح ١ : ١٩٨.
- (٨٢) تحفة الأحوزي ٤ : ٢٧٢.
- (٨٣) كتاب النكاح ١ : ٣٣ - ٣٨، ١٦٤ - ١٧٤.
- (٨٤) كما في المسالك ٧ : ٦٦؛ والمجموع ١٧ : ٣٢٤.
- (٨٥) كتاب النكاح ١ : ٣٣.
- (٨٦) مجموع الفتاوى ١٨ : ١٣٨.
- (٨٧) إحياء علوم الدين ٢ : ١٠٩، باب ٣ في آداب المعاشرة وما يجري في دوام النكاح.

- (٨٨) الوجيز في الفقه الإسلامي ٢: ١١٣.
- (٨٩) حاشية ردّ المختار ٣: ٢٢٢.
- (٩٠) وقد ذكر بعض المفسرين لها معنى آخر. فمثلاً: في تفسير مجمع البيان، للشيخ الطبرسي ٣: ٤٨، وتفسير البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي النووي ١: ١٤٤، أن المراد من العشرة بالمعروف هو النصفة في المبيت والنفقة والإجمال في القول. وذكر السمعاني في تفسيره ١: ٤١٠ أنها الإجمال في القول والمبيت والنفقة. وأضاف الألوسي ٤: ٢٤٣ على ما ذهب إليه السمعاني قوله: وقيل: المعروف أن لا يضربها، ولا يسيء الكلام معها، ويكون منبسط الوجه لها، وقيل: هو أن يتصنّع لها كما تتصنّع له.
- (٩١) كتاب النكاح ١: ١٧١.
- (٩٢) السرائر ٢: ٦٥٥.
- (٩٣) مختلف الشيعة ٧: ٣٢١.
- (٩٤) نهاية المرام ١: ٤١٧.
- (٩٥) تفسير الميزان ٤: ٢٥٥.
- (٩٦) كتاب النكاح ١: ١٦٨. وقد ذكر في بعض التفاسير أن المراد من الميل كلّ الميل إظهار تفاوت الميل القلبي في الفعل والقول، كما في تفسير الرازي ١١: ٦٨.
- (٩٧) المصدر السابق ١: ٣٣.
- (٩٨) منها: كتاب الأم، للشافعي ٥: ٩٣؛ المجموع، للنووي ١٦: ٤١٢؛ إعانة الطالبين، للدمياطي ٣: ٤٢١؛ المبسوط، للطوسي ٤: ٣٢٤؛ المهذب البارع، لابن البراج ٢: ٢٢٥؛ مسالك الأفهام، للشهيد الثاني ٨: ٣٠٦؛ زبدة البيان، للمحقق الأردبيلي: ٥٨٩؛ الحقائق الناضرة ٢٤: ٥٨٧؛ جواهر الكلام ٣١: ١٤٧.
- (٩٩) انظر من باب المثال: تفسير الواحدي ١: ١٧٠؛ أحكام القرآن، لمحمد بن إدريس الشافعي ١: ٢٠٤؛ تفسير الصافي، للكاشاني ١: ٢٥٧؛ تفسير كنز الدقائق ١: ٥٤٢.
- (١٠٠) كتاب النكاح ١: ٣٤.
- (١٠١) وسائل الشيعة ٢٠: ٦١، باب ٢٣ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ٢.
- (١٠٢) المصدر السابق، ح ٤.
- (١٠٣) المصدر السابق، ح ٥.
- (١٠٤) المصدر السابق، ح ٦.
- (١٠٥) المصدر السابق، باب ٢٤، ح ١.
- (١٠٦) المصدر السابق، باب ٢٤، ح ٥.

- (١٠٧) المصدر السابق، ح ٨.
- (١٠٨) المصدر السابق، ح ٩.
- (١٠٩) المصدر السابق، ح ١١.
- (١١٠) المصدر السابق، باب ٢٣، ح ١١.
- (١١١) الكافي ٥: ٣٣٦، ح ١.
- (١١٢) التهذيب ٧: ٣٩٧، ح ١٥٨٨.
- (١١٣) الخوئي، معجم رجال الحديث ١٤: ١٣٢.
- (١١٤) معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٨-١٥٣، تحت رقم ١٢٣٠٤.

تطور اللغة وقراءة النص

مقاربة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي

حوار مع: الشيخ محمد السند^(*)

اللغة العربية ومقولة تطوّر اللغة

❁ ثمة مقولة تحكي عن تطور اللغات البشرية بنحو يصل بعضها إلى حدّ التبدّل، وربما تتقاطع فكرة «أصالة الثبات في اللغة، المطروحة في علم الأصول - والتي تستبطن وجود تطور واقعي في اللغة بنحو ما - مع هذه المقولة...، فإلى أي مدى ترون انطباق هذه المقولة على اللغة العربية؟

❁ التطور في اللغة بمعنى التغيّر تارة؛ وأخرى بمعنى تكامل علوم اللغة. أما التغيّر فهو يحدث تارة على صعيد المواد بنقلها إلى معان جديدة، وتوسعة، وما إلى ذلك؛ وأخرى نحتمله في التراكيب والهيئات البسيطة والمركبة. فأما الأول فقد كفت مؤونته كتب اللغة، حيث رصدت المعاني المستعملة، سواء على نحو الحقيقة أو غيرها في عهود صدور النص؛ وأما الثاني فهو وإن كان محتملاً إلا أن وقوعه نادر. نعم، الأساليب الأدائية للمعاني، التي يعالجها علم البلاغة وفن المعاني والبيان والبديع ونحوها من العلوم الأدبية، حصل فيها تصاريّف من التغيير، لكن المفروض في القارئ للنص العربي في المتون الدينية هو طيّهُ لدراسة العلوم الأدبية، ومعايشة تلك الأساليب الأدائية في العصور الأولى للغة، كي يتكوّن لديه حصيلة إجمالية في ذائقتة الأدبية. وسيتبين في الشق الآخر من التطور في اللغة الإحاطة بمثل هذه الشؤون. أما التكامل في علوم اللغة وتشعّب العلوم الأدبية وتخصصاتها، كفقّه اللغة، وأنحاء الاشتقاق والنحت اللغوي، وتاريخ اللغة، وعلم النفس

(*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في النجف، صاحب مؤلفات عديدة، من البحرين. وقد أجرى الحوار: مهدي الأمين، علي عباس الموسوي، حيدر حب الله، زين العابدين شمس الدين.

اللفوي، ورسوم الخطوط، وفنون الهجاء، وغيرها من التكتُّر الحاصل في علوم الأدب، فهو يخدم الوصول إلى حاقّ المعاني المتداولة في النصوص، حتى عادت المسابقات الأدبية في قراءة النص تتبارى في تحليل بيئة المتكلم واللافظ للنص من الناحية الاجتماعية والخلقية والنفسية والمدنية والسياسية والعلمية وغيرها من النواحي التي عاشها المتكلم، وكل ذلك ضمن أصول وضوابط تثري الثقافة الأدبية. وعلى أي تقدير فهذا الجانب من التطور في اللغة خادمٌ ومعينٌ لقراءة النص، ولا يتصادم مع الموازين التقليدية المقررة في مباحث الألفاظ، سواء في علم الأصول أو في علوم اللغة السابقة، بل توسّع في البنيان الهرمي لتلك الموازين. وعلى العموم فهذا الحديث ليس مخصوصاً بالنص الديني، بل يشمل كلّ نص لغوي تاريخي.

تأثير تطوّر اللغة على منهج فهم النصوص والدينية

✽ وفقاً لمبدأ تطوّر اللغة هل يؤثّر ذلك على عملية فهم النص القرآني بنحو يتشكل لدينا فهم خاص مختلف عن الفهم الذي يحصل لدى السابقين ممّن كانوا أقرب إلى عصر النص؟ وبعبارة أخرى: هل أن قرب السابقين من عصر النص - الأمر الذي يجعلهم والنص ضمن إطار لغوي موحد - يؤثّر على نشوء فهم مختلف عن فهم المتأخّرين الذين خضعوا لأطر لغوية مختلفة نتيجة لتطوّر اللغة؟

✽ لا ريب أن التطوّر المزبور في اللغة على التقدير الأول يورث معطيات سلبية في قراءة النص، لكن قد ذكرنا طرق تفادي ذلك الابتعاد عن الوصول إلى المعاني المرادة. وأما التطوّر في العلوم اللغوية فقد مرّ بنا أنه يوجب فهماً أعمق وأكثر شمولية لمعاني النص. لكن هذا الاختلاف لا يعني التقاطع بنحو التناهي والتضاد والتقابل مع الفهم السابق السائد للنص، بل في كثير من الموارد يكون من قبيل: الإجمال والتفصيل، أو الرؤية المبهمة والواضحة، أو البعيدة والقريبة، أو البذرة والشجرة، ونحو ذلك.

القراءة التاريخية للنص الديني

✽ برزت في الفترة الأخيرة عدّة محاولات لقراءة النص القرآني - والديني عموماً - قراءة تاريخية، يتم فيها قراءة النص مع ملاحظة أطره وظروفه التاريخية الخاصة. ويرى

● تطور اللغة وقراءة النص، مقارنة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي

أصحاب هذا المنهج أنه يؤمن لهم مساحة أكبر للمناورة مع النص. فما هو مدى إمكانية الاستفادة من هذه المحاولات؟ وما هي مواقع الصحة والخطأ فيها؟

قد ذكرنا أن بروز مناهج وعلوم أدبية لغوية لقراءة النص اللغوي أمرٌ يشهد لعمق قراءة النص، والتوسع في معرفة بيئات المتكلم بذلك النص، إلى غير ذلك من التحليل والنقد للنص الأدبي، حتى أن الناقد الأدبي قد يصل إلى معاني لا يصل إليها غيره من النقاد والأدباء، فضلاً عن بقاء اللغة، إلا أن كل ذلك يصبح سديداً إذا تمّ وفق موازين مقرّرة، وقواعد مبرهنة مثبتة في علوم اللغة، أما القراءة للنص المبنية على أسس لما يثبت ويقرر صحتها في علوم اللغة فلا يمتلك صاحبها الدليل المقنع للوسط الأدبي وغيره من الأوساط العلمية. نعم، تظلّ قراءة محتمة خاضعة للنفي والإثبات والدراسة.

أما اتساع مساحة المناورة في البعد القانوني للمعاني في القراءة التاريخية وغيرها للنص فلا بد من إعمال ضوابط البحث القانوني في ذلك، ولو على نطاق دراسة البرهنة على ضابطة إحدائية جديدة. والمهم المطلوب هو التقييم العلمي الموزون لهذه القراءات، لا الاسترسال لبريق (لكل جديد لذة)، ولا الانغلاق عن البحث فيها؛ لأن دأب الفكر البشري هو مواصلة السير والتتقيب. إنما المطلوب الدراسة التخصصية لجوانب هذه القراءات على مستوى المتخصصين، لا المشي العفوي مع المثقفين.

التمييز بين الكتاب والسنة في الطابع التاريخي

يرى بعض الباحثين وجود فارق بين النص القرآني والنص الروائي، باعتبار أن النص القرآني نص ثابت ممتد بامتداد الزمان؛ وأما النص الروائي فهو خاضع - نتيجة كونه إجابة عن مجموعة تساؤلات جزئية - لأطر تاريخية معينة. وينجم عن هذا الفارق - في اعتقاده - انحسار دور النص الروائي إلى حدٍّ ما لصالح النص القرآني. برأيكم إلى أيّ مدى يمكن القبول بهذه التفرقة والتجواب مع امتداداتها؟

ينقل عن السيد البروجردي رحمته الله أن القرآن كمتن قانوني، والسنة النبوية كتبصرات ملحقة لذلك المتن القانوني، والسنة من الأئمة المعصومين عليهم السلام كشرح لذلك المتن وتبصراته. وقد تقرّب هذه النسبة بين المواد المستفادة من القرآن الكريم والسنة النبوية أنها كالنسبة بين المواد الأولى في الدستور القانوني للدولة والمواد اللاحقة الأخرى

في ذلك الدستور، والنسبة بين المواد القرآنية والنبوية مع السنة المعصومية هي النسبة بين المواد الدستورية والمواد القانونية للمجالس النيابية.

لكن هذه النسبة هي في الأحكام والتشريعات الصادرة من النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، لا في أقوالهم والروايات عنهم، التي هي في صدد شرح وبيان تشريعات الفرائض الإلهية، كما هو الحال في بياناتهم عن مدارج تأويل وبطون القرآن، والتي لا تنتهي، فإنه لا يمكن الاقتصار على تنزيل القرآن دون تأويلاته من الراسخين في العلم، ولا على ظهوره دون بطونه التي لاحد لها، والتي خوطب بها المطهرون خاصة. ومن ذلك يتبين خطأ هذه المقولة في جانبها الإطلاقي من كون مضامين الروايات أحكاماً تديرية جزئية لا امتداد زمني لها. وبالجمله كون الأحكام المستفادة من الروايات جزئية محدودة إنما يصدق في خصوص بعض الأحكام الصادرة عنهم صلوات الله عليهم، التي هي من قبيل المواد القانونية الوزارية في السياسات التديرية للحكم.

ولأجل كون معظم رواياتهم هي في بيان حقائق التأويل والتنزيل القرآني كان اللازم في متشابه القرآن هو العرض على محكم سنة النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام. كما أن متشابه السنة يعرض على محكم الكتاب. نعم، هناك نظرية، بل علم جديد آخذ في التكوّن والنشوء، وهو علم أصول فقه القانون، وهو يغير علم أصول فقه القانون، (علم أصول القراءة القانونية)، ويغير علم القانون (الفقه)، ويغير علم الحقوق، وعلم الفقه المقارن، وغيرها من العلوم القانونية. ولما يقرر هذا العلم كتخصص في الدراسات الأكاديمية، بل الكتب الموضوعية فيه لازالت بدائية، ككتاب أصول القانون، للدكتور السهنوري مع الدكتور أحمد حشمت، وجعله كمدخل لعلم القانون. وعلى أي تقدير فقد لفت انتباهي منذ حوالي خمس أو أربع سنين في محضر الدرس والبحث مع الإخوة الأفاضل ظاهرة متميزة لبعض المسائل في علم الأصول. وذلك قبل اطلاعي في بدايات العام المنصرم على كتاب (علم أصول القانون)، وهي وجود عمومات فوقانية تختلف عن العمومات الدارجة المتعارفة، في أن تنزلها لا يكون عفويّاً بحسب تحقيق مصاديقها، بل لا بد من جعل تشريعي ينزلها إلى المصاديق، وقد يحتاج إلى عدة جعل وتشريعات كي يكون في متناول العمل. وهذا نظير المادة الدستورية، فإنه لا يرخص للمواطن، بل ولا لرؤساء القوة التنفيذية، أن يعملوا بها من دون تشريعات المجالس النيابية.

● تطور اللغة وقراءة النص، مقارنة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي

وكذلك الحال في قوانين وتشريعات المجالس النيابية، فإنه لا يخصص للمواطن العمل بها أيضاً من دون تقنينات وتشريعات وزارية في القوة التنفيذية.

فيلاحظ أن المادة الدستورية كي تنزل في متناول العمل لابد أن تمرّ بسلسلة من التقنينات العديدة المنزلة لها إلى المصادق الجزئي. هذا فضلاً عما بين المواد الدستورية من رتب طويلة. وكذلك ما بين القوانين المصوّبة من المجالس النيابية من رتب أيضاً. وكذلك ما بين القوانين والتشريعات الوزارية. فهذه الخاصية الأولى يختلف بها هذا العموم عن العموم المتداول. والخاصية الثانية لهذا العموم - والذي يُسمّى الأصل القانوني - أنه لا يخصص ولا يقيد، ولا يكون موروداً ولا محكوماً، كما هو الحال في عمومات المواد الدستورية بالنسبة إلى القوانين المصوّبة من المجالس التشريعية النيابية. وكذلك حال قوانين المجالس بالنسبة إلى القوانين الوزارية.

نعم، قد يلحظ التخصيص والتقييد وغيرها من حالات النسبة بين الأحكام بين المواد الدستورية. هذا إن لم تكن في طول بعضها، من حيث أصولية القانون، وإلاّ فذلك لا تلحظ نسب الأحكام بينها. وكذلك في قوانين المجالس، وقوانين الوزارات. وبعبارة أخرى: لابد أن تلحظ الرتبة العرضية بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحاكم والمحكوم، والوارد والمورود، وأما المترتيان طولاً بحسب رتب أصول القانون والعموم فوقاني بالمعنى الثاني فلا تلحظ تلك النسب، بل نسب أخرى. وفي هذه العجالة لا يمكن استقصاء كل خواص وآثار هذا العموم بالمعنى الثاني، أي الأصل القانوني، التي استقرأناها في المسائل الأصولية والفقهية.

إلا أنه موضوع لعلم جديد الظهور في العلوم القانونية. وقد عالجه الأصوليون والفقهاء شتاتاً في ضمن مسائل علم الأصول والفقه. وهو ذو آثار خطيرة جداً، ولا سيما في المستجدات من المواضيع العصرية.

علم أصول الفقه وقراءة النص بمعزل عن السياق المحيط

✽ يتعامل علم الأصول في كثير من الأحيان مع النص كظاهرة منفصلة عن مصدرها وظرفها، في الوقت الذي ترى المدارس الهرمنوطيقية الحديثة في الغرب عدم إمكان فهم النص بعيداً عن ملاحظة ظروفه المحيطة وشخصية صاحبه... فما هو مدى

إمكانية توظيف هذه التجربة الحديثة في عملية فهم النص الديني؟ وهل يمكن أن تكون

هذه الخصوصيات عبارة أخرى عما هو متعارف في علم الأصول من القرائن الخارجية؟

﴿مرّبنا أن علوم الأدب واللغة في ظاهرة النقد الأدبي للنص اللغوي آخذة في منحى تحليل بيئة المتكلم في الجوانب العديدة لفهم معاني النص خلف المعنى الاستعمالي، ولكنها تنطلق من النص في هذا التحليل المتشعب، لا من خارجه. ولا يعترض بأن هذه المباريات في النقد الأدبي خارجة عن اللغة العرفية بين أبناء اللسان؛ وذلك لأن المدار على موازين وقواعد علوم اللغة المركوزة في ارتكاز أبناء عرف اللغة واللسان، وليس المدار على فهمهم وقدرة ذائقتهم في الوصول إلى خفايا المعاني، فإنه يردّ الثاني ما كان جارياً عند العرب - حتى في زمن الجاهلية - من ظاهرة النقد الأدبي، الذي كانوا يزاولونه في سوق عكاظ، من التباري في الشعر، ويحكمون في القضاء الأدبي ناقداً أديباً. وقد فازت عدة قصائد عرفت بالمعلقات. نعم، الكلام كله في إرساء ذلك على الموازين والقواعد المقررة في علوم الأدب، ولو المتشعبة الحديثة منها.

ويُضاف إلى ذلك التحليل القانوني الذي يجري في المؤدى المستحصل من النصوص بعد المراحل الأدبية اللغوية.

كما تجدر الإشارة إلى منهج السيد البروجردي رحمته الله في الاستنباط من النص الديني مع دراسة الظروف والملابسة. والظاهر تأثره بأستاذه شيخ الشريعة الأصفهاني، الذي كان درسه في الفقه في حوزة النجف الأشرف بنحو الفقه المقارن، حيث يؤكد البروجردي على ضرورة دراسة سبب الصدور للرواية، كما هو الحال في سبب نزول الآية، والجو العلمي للمسألة التي تتناول الرواية بيان حكمها، واختلاف الأقوال للأندية المختلفة في المسألة في الرواية، كي يحصل الالتفات إلى كيفية معالجة النص الديني لذلك الاختلاف وتصحيحه للمسير القانوني. وبعبارة أخرى: إن معايشة الوسط القانوني للمسألة، وإن كان مائلاً عن جادة الصواب وسبيل الحق، إلا أنه كفيل بالتعرف على المفاد الأصلي للنص الديني. وقد تقدم تأكيد السيد البروجردي رحمته الله على جعل روايات أنمة أهل البيت عليهم السلام ناظرة للقرآن والحديث النبوي، فإن الاستظهار من الروايات يختلف إذا جعلت بما هي ناظرة عن الاستظهار منها والدلالة لها إذا جعلت مستقلة منفكة عن متن القرآن والحديث النبوي. ويشير البروجردي إلى أن العلامة المجلسي صاحب البحار قد انتهج هذا المنهج،

● تطور اللغة وقراءة النص، مقارنة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي

ولذلك ترى أنه في كل أبواب البحار يبتدئ بعرض الآيات، ثم الأحاديث النبوية، ثم رواياتهم، وهو دالٌّ على تقيده بهذا المنهج في قراءة النص.

والغاية من ذكر منهج النقد الأدبي الحديث ومنهج السيد البروجردي رحمته الله هو دراسة ظروف النص والأجواء المحيطة المرتبطة بمفاد ذلك النص، شريطة تقنين عملية الدراسة، وضبطها ضمن معايير موزونة صحيحة علمياً ومبرهن عليها، لا بنحو سائب تحليلي ركامي، أو مبدد غير منتظم. ثم لا يخفى أن ما عليه الإمامية من جعل روايات الأئمة جميعاً بمثابة متكلم واحد يعي ما يصدر منه أولاً وآخرًا منطلقاً من ملاحظة شخصية المتكلم لذلك النص. كما أنه ينبغي الوضع بعين الاعتبار أن دور الثابت والبدهي في قراءة النصوص أمر لا يغفل عنه، وإلا لكانت قراءة مبتورة، فإن الشريعة منظومة مجموعية، لا جمع شتات.

كيف يتخطى الاجتهاد الإسلامي إشكالية ضياع القرائن؟

✽ يعترف علماء الأصول بخفاء الكثير من القرائن المحيطة بالنصوص. وفي مقام علاجهم لهذه المشكلة يقتصر سعيهم على تقديم حلول عملية - منجزية ومعذرية - دون أن يتجاوزوا هذه المرحلة إلى مرحلة إيجاد حل حقيقي لهذه المشكلة، فما هي نظرتكم إلى هذا الأمر؟

✽ لا بد من الإلفات إلى أن علم أصول الفقه هو منطق العلوم الدينية؛ ومنطق المعرفة الدينية؛ لأنّ فيه ميزان الدليل، والتعريف للموضوعة والمفردة الدينية، ومن ثمّ تجد تشاكلاً بينه وبين أبواب علم المنطق للعلوم العقلية، من حيث ينقسم إلى مبحث الحدّ والتعريف ومبحث الحجة والدليل. ومن ثمّ ترى غالب الكتب في العلوم الدينية المختلفة تقدم مباحث لمساائلها تسمى بمبادئ تصديقية، تتضمن معالجة أصولية لقواعد تلك العلوم.

إن علم أصول الفقه، وإن كان بتلك الأهمية، إلّا أنه يجب التيقُّظ إلى أن قراءة النص الديني وعملية الاستنباط والاستظهار لا تنحصر في المعالجة الأصولية للنص، بل ذلك بعض مراحل قراءة النص والاستنباط، فهناك مراحل أخرى عديدة: بعضها فقهية قانونية بحتة؛ وبعضها درائية ورجالية تتعلق بتوثيق النص؛ وبعضها أدبية؛ وبعضها استقرائية

تتعلق بسبر الأقوال والآراء المختلفة حول مفاد النص، أو حول حكم المسألة التي تعرض النص لها؛ إلى غير ذلك من المراحل. ومن ثمّ اختلفت مناهج ومدارس الفقهاء في طابع ولون قراءة النص والاستنباط، وأكملها الجامع بينها، كل مرحلة بحسبها. وعلى ذلك فالفحص عن القرائن للنص مرحلة من تلك المراحل، وترتبط تارة بالجانب الدرائي (علم الحديث والدراية والإحاطة بالمصادر واختلافها وأبوابها)؛ وأخرى بخلفية المسألة من الجانب الفقهي القانوني، سواء من جهة اختلاف المدارس والجو العلمي لصدور الرواية وغير ذلك من الملابسات. وتجدر الإشارة إلى أن كتب شرح الحديث، كمرآة العقول، وملاذ الأخيار، وروضة المتقين، وبيانات الفيض في كتاب الوافي، وبيان المجلسي في كتاب البحار، في ذيل الحديث، وغيرها من الكتب في هذا المجال، متخصصة لرصد مثل تلك القرائن.

وبالجملة فإن من نواقص قراءة النص وعملية الاستنباط الاقتصار على المعالجة الأصولية، مع اختزال المعالجات الأخرى في مراحل الاستنباط، بنحو تكون المواد مبتورة جافة.

ما هو الموقف من الدراسات الحديثة في قراءة النص؟

❁ هل ترون أن هناك حاجة إلى الاستعانة بالتجارب الحديثة في مجال قراءة النص وفهمه أو أنكم ترون علم الأصول وافيًا في هذا المجال؟

❁ قد سبق أن الصحيح عدم الانغلاق على الجهود المتوفرة من الريادة العلمية التي أنجزها علماؤنا في علم أصول الفقه، بحيث لا تجد درجة علم أصول فقه القانون في الجامعات الأكاديمية في العالم كالدرجة التي عليها علم الأصول لدى الحوزات الشيعية؛ بشهادة المقارنة بين الكتب الموضوعة المقررة من الجانبين، وشهادة واعتراف كثير من القانونيين في المعاهد الأجنبية، فإنّ هذا سبق وإن كان فخراً علمياً للنادي العلمي الشيعي إلا أن ذلك لا يعني الانكفاء على الذات، بل من الضروري الاطلاع والوقوف على بقية الذهنات العلمية الأخرى، فإن أعلم الناس من جمع علوم الناس إلى علمه، وأعقل الناس من جمع عقول الناس إلى عقله، وهو التوصية من القرآن ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، ومن الحديث النبوي وحديث المعصومين عليهم السلام، وهو شعار الحضارة

● تطور اللغة وقراءة النص، مقارنة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي

والمدينة الحديثة، وهو حضارة المعلومات ووسائل الاتصال الخيرية.
إلا أن اللازم كما مرّ بنا هو منهجة هذه الآراء الحديثة، وضبطها، وتعديلها،
ووزنها؛ لمعرفة الصائب منها من الخاطئ، ولتكون الضوابط مدللًا عليها بالحجة
والبرهان، لا مجرد تداعي احتمالات هائلة من دون ترشيد مقنن، وإن كان للاحتمال
المجرد قيمته، إلا أنه لا يعني كون المحتمل منهجاً متبعاً ولما يدلّ عليه ويقتنّ ويوزن.

❁ نشكركم على تخصيص هذا الوقت لهذا الحوار.

❁ وأنا بدوري أشكركم لإتاحة هذه الفرصة لتداول هذه المحاور في الساحة
الفكرية الراهنة.

الحوزة العلمية

مشاكل، معوقات، ومقترحات

- القسم الثالث -

الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي^(*)

ترجمة: صالح البدراوي

خامساً: الحوزة العلمية، الإخفاقات والأخطار

أ- مسؤولية الحوزة العلمية بصفقتها عماد المؤسسة الدينية

مما لا شك فيه أن جميع رجال الدين ملزمون بالمحافظة على الأمانة التي أوكلت إليهم، وهي الإسلام العظيم، والدفاع عنه. فالجميع يتحملون المسؤولية تجاه هذه الأمانة الإلهية، ولا يستطيعون التصل من أعبائها، وعليهم أن يبذلوا ما بوسعهم في هذا السبيل، حتى لو كلفهم ذلك حياتهم. ومن جهة أخرى يجب عليهم السعي لدراسة الإسلام دراسة متقنة ومعقّنة، والسعي كذلك لإيصاله إلى الآخرين، والعمل على إزالة الشبهات. ونحن نشعر اليوم بضرورة تنفيذ هذا الأمر أكثر من أي وقت مضى؛ لأننا اليوم نقف في مواجهة مختلف الفرق والأفراد، الذين انبرى كلٌّ منهم لمهاجمة أحد أبعاد الإسلام، ويسعون بشتى السبل للعمل على إضعاف إيمان الناس، وكسر شوكتهم.

ينبغي على العلماء أن تكون لديهم القدرة على التحدث مع كل شخص حسب اللغة التي يفهمها؛ فلو كان المتحدث يثير شبهة فلسفية ينبغي التحدث معه بلغة فلسفية؛ لأنه لا يقتنع بقراءة آية من آيات القرآن، أو أن تُسمعه حديثاً، وسيقول: «إن مستوى

(*) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحى الأخير في إيران. له مؤلفات عديدة قيّمة.

فهمكم للقرآن والحديث ليس كاملاً».

هذه الأمثلة نضربها لكي يُعلم بأنه عندما نريد أن نردّ على هذه الشبهات لا يمكن أن نقول: إن الشيخ الأنصاري قال كذا وكذا في كتاب الرسائل، وعليه فإن ادعاء المشكك باطل. إنهم يضربون المسألة من أسّها، وكما أشرنا فهم لا يقبلون حتى بمسألة الاستدلال بالقرآن، فيثيرون التساؤلات حول صدقيّة القرآن من جهة، وكيفية فهمه وإدراكه من جهة أخرى. ولذلك فإن مسؤولية العلماء ورجال الدين تستوجب أن يبذلوا ما بوسعهم في دراسة العلوم الإسلامية والمعارف المرتبطة بها أولاً، ومن ثم يتوجهوا نحو نشر المعارف الإسلامية وإيصالها إلى الآخرين.

يجب على العلماء أن ينزلوا إلى المجتمع، ويعلموا الناس أسس الكتاب والسنة بشكل صحيح. القرآن الكريم نزل لجميع الناس، ولا يختص بمجموعة من الأفراد الذين يعيشون في رقعة جغرافية معينة، أو في مرحلة زمنية معينة. كما أن الإسلام لا ينتشر بصورة غيبية وخارقة للعادة، وإنما ينتشر على أيدي البشر أنفسهم. ولو لم يكن مقررًا أن يقوم الناس أنفسهم بنشر الدين الإسلامي، وكان مقررًا أن ينتشر عن طريق الإعجاز، فإن هذا الإعجاز كان سيحصل في زمن النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام. وبناء على ذلك تقع مسؤولية نشر الدين الإسلامي على عاتق رجال الدين والحوزة العلمية. كما أن رجال الدين مسؤولون عن الحؤول دون حصول الانحراف العقائدي للمسلمين، ولا ينبغي لهم أن يخشوا أية قوة في هذا السبيل.

يجب أن يكون بين أفراد المجتمع مَنْ يكون قادراً على ردّ الشبهات المثارة من قبل المخالفين، ويحافظ على دين الناس. يقول البعض: رجال الدين ليسوا مسؤولين عن دين الناس، إلا أن الواقع غير ذلك، و«على رجال الدين أن لا يدعوا الناس يكفرون، وأن يشعروا بالمسؤولية تجاه تدين الناس»^(١)؛ ذلك أن الدين الإسلامي يحمل الأفراد مسؤولياتهم. يقول نبي الإسلام ﷺ: «كلّكم راعٍ، وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته»^(٢).

على المؤسسة الدينية أن تسعى لنشر الدين الإسلامي بالطرق والأساليب الصحيحة، ذات المسحة المشوقة، وبشكل محبّب للناس. ولو أن علماءنا الأفاضل لم يعتبروا أنفسهم مسؤولين لما بقي شيء من الإسلام ومذهب أهل البيت عليهم السلام. إن إحساس السابقين بالمسؤولية هو الذي حافظ على بقاء إرث الإسلام والتشيع. ولو أن العلماء كانوا

يفكرون بأمورهم وأعمالهم الشخصية فقط لما ألفت جميع هذه الكتب، ولما أنجزت هذه الأبحاث والدراسات بشأن المعارف الإسلامية. ويرى علماؤنا أن عملية تأليف الكتب والنشاطات العلمية الأخرى هي من أفضل العبادات.

ولابد أن نعلم أن هناك الكثير من الأخطار التي تهدد الإسلام ومذهب أهل البيت (عليه السلام). ويجب أن لا يسود الاعتقاد أن الأفراد المنتمين إلى المذهب الشيعي سيقبضون على عقيدتهم على الدوام. إذا تصرفت المؤسسة الدينية بشكل جيد وأدت واجباتها سيكون لدينا الأمل بالحفاظ على هذه المعتقدات، ولكن إذا لم يعملوا بواجباتهم - لا سمح الله -، وحدث شرخ بين الناس ورجال الدين، فسيتعرض الناس حتماً للذئاب المترصّة بالدين، ويفقدون بالتالي جميع إرثهم الديني.

لقد أكدّ أئمة أهل البيت (عليه السلام) في الكثير من الروايات الواردة عنهم على «الاهتمام بأفكار الشيعة لئلا يضلّوا». كما جاء في بعض الروايات مدح علماء آخر الزمان والثناء عليهم؛ لأنهم يتكفلون أيتام آل محمد (عليه السلام)، بمعنى أنه في غياب الإمام المعصوم (عليه السلام) سيكون الشيعة كالأيتام، ويحتاجون إلى من يتكفلهم. والمتكفلون لهم ليسوا سوى العلماء.

إن الأوضاع بعد الثورة خطيرة وحساسة جداً. وإن مسؤولية رجال الدين بنفس الدرجة من الأهمية والخطورة. قبل الثورة لم تكن قوة رجال الدين كبيرة، وبالتالي كانت مسؤوليتهم قليلة أيضاً، ولكن مسؤوليتهم في الوقت الحاضر كبيرة، وأيديهم مبسوطة أكثر لخدمة الآخرين. ولكن هذا لا يعني أنه لم تعترض عملهم أية مشاكل أو معوّقات، فالمشاكل كانت دائماً تعترض طريق تقدم الإسلام بشكل أو آخر، وسيبقى الأمر كذلك. ولكن إذا كان العلماء عاجزين عن الاضطلاع بمسؤولياتهم في الوقت الحاضر فمتى سيكون بمقدورهم القيام بذلك؟ إنّ طريق العمل مفتوح الآن أمام الجميع، وليس لأحد أي عذر عند الله تعالى.

في عهد النظام السابق، إذا تجرأ أحد الفقهاء، وأعرب عن رأيه، وقال مثلاً: إن هناك موضوعاً معيناً في كتاب الصف الثالث الابتدائي مخالفاً للدين الإسلامي، ويجب أن يحذف، كان يجب عليه أن يتصل بعدة وسطاء ومسؤولين، ويتحمل الكثير من المتاعب، حتى يتمكن بالتالي من طرح موضوعه، ولم يكن من المعلوم أنه سينجح في

تصحيح ذلك الموضوع.

يجب على رجال الدين عدم التوقّف على ما تحقق بعد انتصار الثورة الإسلامية من أعمال، والاكتفاء بها. ولا ينبغي أن يسود الاعتقاد أن الثورة قد انتصرت، وأن شخصاً تصدى لقيادتها، وقامت جماهير الأمة بإنجاحها من خلال تضحياتها الجسام، وبذلك نكون قد أدينا جميع مسؤولياتنا تجاه ديننا الحنيف. يجب أن يعلم العلماء أنه مازال هناك الكثير من التخلف والعيوب في الأداء، وعلى رجال الدين تذليل نقاط الضعف الموجودة، وأن يعملوا على إعداد الأجيال القادمة على نحو يبقون فيه ملتزمين بالثورة وقضاياها. ويجب النظر إلى هذه المسائل على أنها واجب كفائي معيّن.

في المرحلة التالية لانتصار الثورة يجب الاهتمام - وقبل كل شيء - بالبنية الثقافية. فعلى كل فرد أن يساهم في عملية إعادة البناء الثقافي، كلٌّ على قدر استطاعته وحسب الموقع الذي يشغله؛ إذ إن ثورتنا الإسلامية تستند من حيث الأساس على الثقافة. والحركة التي أوجدها الأنبياء في العالم كانت ذات صبغة ثقافية قبل كل شيء، ورسالتهم تداعب عقول الناس وقلوبهم، وتتسجم مع مستوى تفكيرهم. والقضايا الأخرى التي كانت تطرح من قبل الأنبياء هي أيضاً من الأدوات الثقافية ومستلزماتها. كما أن المنهج الأساسي لحركة الأنبياء هو المنهج الثقافي. والثورة الإسلامية، التي تعد امتداداً لحركة الأنبياء والأئمة الأطهار، تواصل هي الأخرى تلك الحركة الثقافية.

وبناء على ذلك ينبغي على رجال الدين تغذية الناس داخل وخارج البلاد من الناحية الفكرية، وعرض الآراء الإسلامية الصحيحة عليهم، والعمل على إشاعة القيم الإسلامية. إذاً يجب أن يقوم الإعلام الديني في الأساس على تبين حقائق الإسلام، والترويج لآرائه وأفكاره. ولكن تجدر الإشارة إلى أنه توجد الكثير من النواقص في هذا السياق.

قد يرى البعض أن هذه الأعمال هي من واجبات الحوزة العلمية فقط، وأن الآخرين لا يتحملون أية مسؤولية تجاه الإسلام والمسائل العقائدية. وتجدر الإشارة إلى أنه على الرغم من أن العمل الرئيسي للحوزة العلمية يتمركز حول العمل على نشر الإسلام، وإجراء الدراسات العلمية حول المعارف والعلوم الإسلامية، إلا أن هذا الأمر لا يمثل إرثاً خاصاً للحوزة العلمية، فإن الأمة الإسلامية بأسرها تتحمل المسؤولية في إرشاد بعضهم البعض، ونشر تعاليم الدين، ولكن من باب تقسيم العمل نذر فريق منهم أنفسهم لتحمل أعباء هذه

المسؤولية. إن الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية ليست بالمستوى الذي يجعلها قادرة على تلبية جميع المتطلبات الإعلامية داخل وخارج البلاد، من حيث الطاقات البشرية، وسائر الإمكانيات الأخرى. وبصراحة يمكن القول: إن الحوزة العلمية لا تمتلك هذه القدرة.

قبل قيام الثورة لم يسمح نظام الشاه لرجال الدين بالقيام بالأعمال الإيجابية. وبعد قيام الثورة أدت الأوضاع الخاصة للثورة، والظروف الاجتماعية الصعبة، إلى أن ينشغل رجال الدين بالأعمال التنفيذية، والقضائية، وسنّ القوانين، وما إلى ذلك. وبدلاً من أن تستفيد الحوزة العلمية من الإمكانيات المتاحة بعد قيام الثورة؛ لكي تهض وتتطور، وتوائم نفسها مع الأوضاع الجديدة، فقد اضطر أساتذة الحوزة العلمية وأفرادها البارزين؛ بسبب ضرورات المرحلة، إلى الخروج من الحوزة العلمية، والانشغال بالأعمال الأخرى. ولكن تجدر الإشارة إلى أن العلماء حالياً يتحملون مسؤولية كبرى، إلا أن الحوزة العلمية ليست بالحجم الذي يمكنها من تلبية جميع الاحتياجات.

وعلى أية حال لا يصح أن نلقي مسؤولية جميع الأمور المتعلقة بالإسلام على عاتق رجال الدين، بل يجب على الناس أيضاً، وباقي المؤسسات الأخرى، من قبيل: جامعات البلاد، أن يتصدوا لتحمل أعباء الواجبات الثقافية - الدينية كذلك.

ب - الحوزة العلمية والنواقص

ما يطرح هنا تحت عنوان نواقص الحوزة العلمية إنما يأتي في الأساس بسبب وجود المشاكل في قسمين، هما:

١ - المؤسسة والخطة.

٢ - الطاقات البشرية الكفوءة.

تعاني الحوزة العلمية في هذين الجانبين الكثير من النواقص. وسنلفت الأنظار للبعض منها؛ لكي يأخذ أهل الخبرة والعاملين الحريصين بالتفكير الجاد في إصلاح هذه النواقص.

يهدد المجتمع يد الحاجة نحو الحوزة العلمية، ويتأمل من الحوزة بعض الأمور. ولكن المؤسف أن وضع الحوزة العلمية ليس على النحو الذي يمكنها من أداء الرسالة التي ألقيت على عاتقها، وخاصة بعد قيام الثورة الإسلامية. يحتاج مجتمعنا للعلماء الصالحين

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثالث

والواعين على مختلف المستويات، ولكن - مع شديد الأسف - نجد أن العدد الموجود أقل بكثير من مستوى الحاجة الفعلية. إن مختلف المؤسسات والدوائر في البلاد بحاجة لطاقت الحوزة العلمية: المؤسسة القضائية، الجامعات، دوائر التوجيه العقائدي - السياسي، الإذاعة والتلفزيون، البرامج الإعلامية، وحتى الحوزات العلمية في المحافظات، بل حتى الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، إلا أن الأفراد القادرين على تذليل هذه الاحتياجات معدودون.

يرى كل شخص منا أن هناك الكثير من المسائل المنحرفة التي تواجه جيرانه وأقرباءه وأصدقاءه، ولكن لا يوجد من يجيب عليها. فالشبهات المنحرفة تتحدر نحو الجامعات كالسيل الجارف. لو كان لدينا في البلاد أساتذة إسلاميون لما تجرأ أحد على طرح بعض المواضيع المنحرفة في الجامعات، ويقود طلبتنا نحو الضلال. والمؤسف أن مكان أمثال: الشهيدین مطهري وبهشتي خال الآن. هذا ما يتعلق بحاجة مجتمعنا، فما بالك بحاجة البلدان الأخرى، التي لو أخذناها بنظر الاعتبار فإن أعباء المسؤولية ستزداد أكثر فأكثر!

إن الدين الإسلامي نزل للعالمين جميعاً، وهو كالأمانة بين أيدينا، ويجب أن نوصلها إلى أهلها. وبالإضافة إلى مسؤولية رجال الدين المتمثلة بوجوب تلبية احتياجات البلاد في المجالات العلمية، والثقافية، والدينية، فإنه يجب عليهم الاهتمام أيضاً باحتياجات البلدان الأخرى. أليس البقية عباد الله؟ أليس لهم الحق في أن يطلعوا على الدين الإسلامي؟ الكثير منهم يمدون أيديهم نحو الأوساط الثقافية في بلادنا، ويطلبون منها إرسال الكتب، والمجلات، والأقراص، والمزمات، أو الأساتذة، بلغتهم، ولكن مع الأسف لم نحقق أيّاً منها!

إن أي مذهب من المذاهب الباطلة في العالم يستفيد من عدة مراكز إعلامية؛ للترويج لأفكاره، ويستعين بعدة لغات. ولكن الدين الإسلامي بكل ما له من عظمة وجلال، وفي الجمهورية الإسلامية، التي تعد الآن أمّ القرى بالنسبة للدول الإسلامية، ليس بإمكانه أن يلبي واحداً بالمائة من طلبات البلدان الأخرى. ومن المناسب هنا أن نشير إلى نموذج من النشاطات الثقافية التي تحصل في أماكن أخرى من العالم، ونجري مقارنة بين أعمالها وبين ما يجري تنفيذه في الحوزة العلمية.

يقال: إنه عندما أرادوا تأليف المعجم اللغوي الإنكليزي (webster) استخدموا أربعة آلاف شخص كأعضاء دائمين، وعددًا كبيراً آخر للعمل بشكل غير رسمي، واستغرقت كتابته حوالي ست عشرة سنة، حتى اكتملت كتابة المعجم. عندما يطلع المرء على هذه النماذج يقف أكثر على ضعف أعماله، وتظهر عيوب أعمالنا في الحوزة العلمية بأشكال متعددة. فعلى سبيل المثال: تقدّم قبل عدة أعوام ستمائة ألف طالب للقبول في الجامعات، في حين أنه لم يتقدم في نفس تلك السنة سوى أربعمئة طالب فقط للقبول في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، وأغلبهم من الطلبة الذين لم يكن لديهم أي أمل في القبول في الجامعات. والمؤكد أن أحد أسباب هذه المسألة هو أن المؤسسة الدينية لم تتمكن من الظهور كما ينبغي ويليقي بها، وتثبت بالتالي كفاءتها وفعاليتها.

بماذا ستجيب المؤسسة الدينية ورجال الدين يوم القيامة إذا لم يقوموا بفعل شيء ما، على الرغم من كل هذه الحاجة الموجودة في المجتمع؟ وهل من الصحيح أن نقول: إن كل ما كان يقوم به الآخرون كنا نقوم به نحن أيضاً؟ إن عدم وفاء البعض بالتزاماتهم لا يعدّ مسوّغاً لعدم قيامنا بأداء التزاماتنا. ولعل هذا البعض لم يشعر بأية حاجة إطلاقاً. يجب أن نكون على حذر، ولا نركن إلى التراخي والتساهل في أداء تكاليفنا الشرعية. إن أسلوب التقديس لا يمكن أن يقدم شيئاً، وبالتالي سيضيع دين الله تعالى. علينا أن نكون يقظين، ونستوعب مسؤولياتنا جيداً؛ لنفكر بإيجاد مخرج لقضايانا، ونعمل على إزالة العيوب والنواقص. يجب أن نعيد النظر في كتبنا ومناهجنا الدراسية وطريقة التدريس، ونتبع طرقاً أخرى؛ لكي نحقق نتائج أفضل في أقل فترة ممكنة.

ومن الممكن أن يقال: إننا كنا نمتلك على مدى تاريخ المؤسسة الدينية - وما نزال - رجالاً قدّموا للمجتمع خدمات قيّمة وكبيرة. ومن هنا يصبح معلوماً لدينا أن الحوزة العلمية تمتلك القدرة اللازمة لإعداد هذا النمط من الرجال. وبناء على ذلك إذا كان هناك أي نوع من أنواع النقص فالسبب في ذلك هم رجال الدين، وإلا فالمنهج التعليمي للحوزة العلمية لا يوجد فيه أي نقص يذكر؛ ذلك أن هذا النظام التعليمي خرّج أفراداً مثل: المرحوم مدرّس، والإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، والشهيد مطهري، وغيرهم. وعند الإجابة على ذلك لابد من القول: إن هذا التساؤل لا يعدو كونه وهمًا، وليس أكثر؛ لأنه عندما نقوم بتقييم فاعلية نظام تعليمي معين يجب أن لا نأخذ الحالات الاستثنائية بعين الاعتبار. وفي

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثالث

هذه الحالة فإن أكثر أفراد هذا النظام هم نتاجه المتمخض عنه، وليس الأفراد الاستثنائيين الذين لهم صفات خاصة.

ومن الممكن أن يُسأل أيضاً: أليست نفس هذه الكتب الحوزوية هي التي أنتجت أفراداً كالشيخ الأنصاري ومطهري؟ فإذا كان الأمر كذلك لماذا يجب أن تتغير هذه الكتب؟ ومن الواضح أن هذا الاعتراض لا أساس له هو الآخر تماماً؛ إذ إن هذا السؤال يشبه من يسأل بقوله: ما هي الكتب التي درسها الشيخ الأنصاري حتى أصبح بهذا المستوى؟ إذاً فإن تلك الكتب تكفي، وعلى الآخرين أيضاً أن يدرسوا نفس تلك الكتب؛ ليصبحوا كالشيخ الأنصاري.

إذاً ما هي الضرورة التي دعت لتأليف كتاب الرسائل والمكاسب؟ وعليه فإن هذا الكلام غير منطقي تماماً. ولو كان الأمر كذلك لما حصل أي تطور في العلم على الإطلاق، ولبقي مستوى المعلومات على الدوام ضمن نطاق محدود. فبيعت أحياناً على الركود والانحطاط أيضاً. لقد درس الشيخ الأنصاري كتاب «القوانين» فصار «الشيخ الأنصاري»، وألف كتاب «الرسائل»؛ ليتمكن الآخرون من الحصول على معلوماته بشكل أسرع وأفضل، ولكن لو درسنا نحن كتاب «القوانين» فليس معلوماً أننا سنصبح مثل الشيخ الأنصاري، ولو أصبحنا مثله من ذات الطريق نكون قد قمنا بعمل لا مبرر له؛ لأنه من الممكن أن نحصل على تلك المعلومات من طريق آخر أبسط منه.

ونفس هذا الكلام يصدق على صاحب القوانين^(٣) أيضاً؛ فقد درس كتاب المعالم، ثم أصبح صاحب القوانين، فهل يمكن القول: إننا لسنا بحاجة للقوانين والرسائل والكفاية أيضاً، ويكفي أن ندرس المعالم فقط؛ لنصبح أفضل من الشيخ الأنصاري؟

ومن خلال المواضيع التي تم ذكرها بات من الواضح ضرورة القيام بإعادة النظر في بنية الحوزة العلمية كمؤسسة تربية علمية. ومن المعلوم أن إعادة الهيكلة ليس بالأمر الهين، ويعترضه الكثير من الموانع والمعوقات. وبناءً على ذلك ينبغي أن يبدأ العمل من المشاكل والنواقص الأصغر. وما حصلنا عليه من خلال تجارب العقود الأخيرة أن أفضل ما نقوم به في مثل هذه الحالة يكمن في خلق مؤسسات ثقافية، يمكن أن تصبح أنموذجاً يُحتذى به من قبل الآخرين، فضلاً عن قيامها بتلبية جانب من الاحتياجات. إن تربية مجموعة من فضلاء الحوزة العلمية الشباب بشكل يتمكنون معه من تلبية جانب من

الاحتياجات يعدّ واجباً متعيناً، أي واجباً كفائياً ليس له مَنْ به الكفاية؛ لأن الطاقات الموجودة في الحوزة العلمية لا تكفي لسدّ الاحتياجات.

ومن المناسب هنا أن نشير للأعمال الإيجابية التي تمت في الحوزة العلمية؛ لسدّ الاحتياجات الجديدة في المجتمع. توجد الآن عشرة اختصاصات علمية في العلوم الإنسانية تدرّس في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، ويدرس في كلّ منها عشرة إلى ثلاثين طالباً. وقد أكمل عدد منهم الدراسة، والبعض الآخر منهم سافر إلى خارج البلاد؛ لإكمال دراسته. وفي ما يتعلق بالمسائل الفلسفية والكلام توجد عدة مجاميع متخصصة أيضاً. والأساتذة الذين يقومون بالتدريس في هذه الاختصاصات يقضون جلّ وقتهم في التدريس في الفروع الاختصاصية. كما تتم الاستعانة في بعض الحالات بالأساتذة الأجانب للتدريس في هذه الاختصاصات.

وقد خطونا حتى الآن - ولله الحمد - خطوات مؤثّرة على الطريق الصحيح، يمكن أن تبعث على المزيد من الأمل للمستقبل. ونسأل الله تعالى أن يوفّق قائد الثورة، والمراجع العظام، وأساتذة الحوزة العلمية، وجميع العاملين في الوسط الثقافي، لمتابعة هذه القضايا، وأن يستفيد أعزّائنا الطلبة من الإمكانيات القليلة المتاحة بأفضل ما يمكن.

ج - الحوزة العلمية والمخاطر

تهدّد الإسلام والمسلمين اليوم الكثير من الأخطار. والأمر الذي تتحمل الحوزة العلمية ورجال الدين مسؤوليته بشكل مباشر هو المخاطر التي تبرز من خلال الاستعانة بالأدوات الفكرية والعلمية. والمخاطر الأخرى يجب أن تقوم المؤسسات الأخرى بالتصدي لها وإزالتها. كما يجب أن نسأل الله تعالى أن يرزقنا - أولاً - توفيق المعرفة الصحيحة لواجباتنا ومسؤولياتنا. وثانياً: أن يوفّقنا في تحمل أعباء هذه المسؤولية، وأن نوصلها إلى برّ الأمان.

ونشير هنا إلى نوعين من المخاطر التي تتعلق بشكل ما بالحوزة العلمية ورجال الدين:

١ - المخاطر التي تهدّد الإسلام والمعتقدات الدينية

كتب أحد الأشخاص، الذين وقعوا في فخ الأعداء وخدعوا بأحاديثهم، يقول:

٢٠٠ **الاجتهاد والتجديد** - العدد السادس عشر، السنة الرابعة، خريف ٢٠١٠م - ١٤٣١هـ

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثالث

«الاقتصاد الإسلامي يقضي بأن يسيطر الحاكم الشرعي على جميع مصادر الإنتاج، ويعطي لكل فرد من أفراد المجتمع ما يحتاجه من خلال نظام البطاقة التموينية». ويدّعي أيضاً أن هذا النظام الاقتصادي هو حالة وسط بين الرأسمالية والشيوعية. فهل أنّ ما تدعيه الشيوعية بقولها: «عندما تتشكل الحكومة العالمية الواحدة سيعطى كل شخص على حسب حاجته» هو غير ما يقوله هذا الشخص بشأن الدين الإسلامي؟ ثم يقول هذا الشخص: «لو أشكلتم بقولكم: إن هذا الادّعاء يوجب نسخ بعض الأحكام، من قبيل: الخمس، والزكاة، وغيرهما؛ لأنه عندما لا يملك الشخص شيئاً فلن يدفع الخمس ولا الزكاة، فالجواب عن ذلك: كلا، هذا الأمر ليس نسخاً؛ لأن النسخ يعني إلغاء الحكم، في حين أنه يعني هنا إلغاء الموضوع، وليس إلغاء الحكم؛ لأنه في هذه الحالة لا يملك الشخص شيئاً ليدفع خمسه أو زكاته».

وألف آخر كتاباً برهن فيه أن الحاكم الشرعي بمقدوره أن يستبدل قوانين الإسلام الاقتصادية.

والأمر الآخر الذي يقوم به الأعداء في هذا السياق هو أنهم يثيرون التساؤلات والشكوك حول مكانة وقيمة الروايات والأحاديث. إنهم يقولون: «صحيح أن ناقل الحديث هو شخص موثوق به في زماننا، والمنقول عنهم هم الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولكن نجد أن الفترة الزمنية التي تفصلنا عن الناقل والمنقول عنه تمتد إلى حوالي ثلاثة عشر قرناً، وأن الكثير من أيادي الأعداء تصرفت وتدخلت في هذه الأخبار، وبنفس الشكل الذي يسعى فيه أيُّ بائع إلى أن يعرض بضاعته المغشوشة بعلامة أو ماركة محترمة؛ لكي تجد من يشتريها، فمهما كانت الأحاديث معتبرة من حيث الرجال والدراية، إلا أن ذلك لا يدعونا إلى أن نعتمدها ونثق بها؛ لأنه من الممكن أن تكون تلك الأحاديث موضوعة وذات ماركة أصلية».

يقول الأعداء: «أغلب هذه الأحاديث وضعها العلامة المجلسي وأتباعه في زمن الدولة الصفوية؛ لكي يتقربوا بها إلى السلاطين». ولإثبات كلامهم هذا يستندون إلى بعض الروايات الموضوعة، أو إلى بعض الروايات التي لها مدلول كبير، ولكنها لا تتسجم مع مستوى تفكيرهم المادي. وبهذا الشكل تراهم يتحدثون عن هذه الأخبار بأسلوب السخرية والاستهزاء، ويقولون: «أخباركم هي من صنعة أيادي اليهود، والنصارى،

والبوذيين، والمستعمرين، والمستبدّين، وغيرهم.

بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، حتى أنهم قدحوا - لغواً، وبكل وقاحة - بالقرآن الكريم. ففي البداية فسّروا قصص القرآن الكريم بأسلوب رمزيّ، فقالوا مثلاً: «قصة هابيل وقايل هي إشارة للتفاوت الطبقي»، كما فسّروا سائر عناوين القرآن الكريم ومواضيعه بنفس الشكل، وفق الأسلوب الرمزي، وبذلوا حتى الآن جهوداً مضنية على هذا الطريق.

ولغرض تبرير أسلوبهم هذا (التفسير الرمزي لآيات القرآن) يقولون: إن هذا العمل يشبه ما يقوم به العرفاء والأئمة الأطهار عليهم السلام في تفسير الآيات؛ لأنه لدينا في الروايات أن القرآن له بطون^(٤)، وفسّر العرفاء والأئمة الأطهار عليهم السلام آيات القرآن الكريم طبقاً لبطونه. ومن هنا فإن التفسير الرمزي أمرٌ صحيح طبقاً لرأي أئمة الإسلام عليهم السلام وعلمائه. ومن الواضح جداً أن أيّاً من الأئمة الأطهار عليهم السلام والعارفين لم ينكروا حجّة ظواهر القرآن. وبيّن الأئمة الأطهار بعض الحقائق من بطن القرآن الكريم انطلاقاً من العلوم الغيبية التي يلهمها الله تعالى لهم، ومع ذلك فهم يصرّحون بأن للقرآن ظهراً، وظهره الحجة. وكذا بالنسبة للعرفاء، فبعد إقرارهم بحجّة ظواهر القرآن تراهم يسعون إلى استخراج بعض الحقائق من بطنه أيضاً. ولكننا الآن لسنا بصدد الاعتراف بصحة جميع تأويلات العرفاء، بل نريد القول: إن العرفاء لم يكونوا من المنكرين لحجّة ظواهر القرآن الكريم، في الوقت الذي يقول فيه هؤلاء الأفراد: إنه لا حقيقة لغير التفسير الرمزي. وعليه هناك بون شاسع بين ما يدّعون وبين أسلوب الأئمة الأطهار عليهم السلام والعرفاء. ويبدو لي هنا أنه من الضروري التذكير بمسألة معينة بشأن أهمية التعمق والتأمل في الآيات والروايات.

هناك اليوم أفرادٌ في جميع الاختصاصات يذهبون إلى التأمل والتعمق بشأن الموضوعات والمسائل المتعلقة بكل فرع من تلك الاختصاصات، وينتقدون أقوال وآراء بعضهم البعض، ويدرسونها. فعلى سبيل المثال: عندما يتحدث أحد السياسيين يدقّ المفسّرون والمحلّلون السياسيون في المواضيع التي يتناولها، بل ويدقّقون في كلماته أيضاً، ومن ثمّ يتوصلون إلى نتائج معينة، من خلال تحليلاتهم وتقييمهم لكلامه، لا يمكن أن يتوصل لها الفرد العادي على الإطلاق.

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثالث

وانطلاقاً من هذا المثال كيف يمكن لكلام نزل من قبل الله تعالى؛ لإسعاد البشرية، أن لا يضم مثل هذه الملاحظات الدقيقة، ولا يحتاج إلى دقة أهل الفن وتعمقهم فيه؟! وتوجد في القرآن الكريم - على الرغم من حجمه الصغير - مواضيع دقيقة، يجب على العلماء وأهل الفن بموجيها الغوص فيه عميقاً.

وكذا بالنسبة للروايات. فعلى الرغم من لغتها البسيطة، وأنها جاءت بلغة يفهمها عوام الناس، إلا أنها تشتمل أيضاً على نقاط تحتاج إلى الدقة البالغة من قبل أهل هذا الفن. فعلى سبيل المثال: بذلت المزيد من الجهود الحثيثة لشرح كتاب نهج البلاغة وتوضيحه من قبل علماء الفريقين، وتم تأليف الكثير من الكتب في هذا المجال. لو كان كتاب نهج البلاغة ليس بحاجة إلى الشرح والتفسير، وكان الاكتفاء بتلك المفاهيم الموجزة صحيحاً، لما تجرّع كبار العلماء، وبخاصة علماء السنة، متاعب الأبحاث والدراسات. وسائر الروايات والأحاديث بهذا الشكل أيضاً.

من الممكن أن يسود الاعتقاد أحياناً أنه يكفي قدر معين من المعرفة باللغة العربية لفهم الكتاب والسنة، وأنه ليس من الضروري القيام بإجراء الأبحاث الواسعة في العلوم الإنسانية. ويتم طرح هذا الأمر إما بسبب الرؤية الناقصة والجهل؛ أو بسبب وجود الأغراض السيئة. وبعبارة أخرى: من الممكن أن يقال هذا الكلام بهدف إبعاد الناس عن حقائق الكتاب والسنة؛ لكي يتمكن الأعداء من إلصاق أية مسألة باطلة يريدونها بالقرآن الكريم والروايات، وفرضها على أفكار الناس.

٢ - الأخطار التي تهدد المؤسسة الدينية

تُقسَّم الأخطار التي تتهدد الحوزة العلمية والمؤسسة الدينية بشكل عام إلى مجموعتين: المجموعة الأولى: هي النواقص والعيوب المرتبطة برجال الدين والمؤسسة الدينية. المجموعة الثانية: هي المؤامرات والنشاطات المعادية التي تنفذ من قبل بعض الأفراد والمجاميع ضد المؤسسة الدينية.

٢-١ - النواقص والعيوب

النواقص والعيوب الموجودة لدى رجال الدين، وبالخصوص في الحوزة العلمية في قم

المقدسة، استقطبت أنظار الخبراء وأصحاب الرأي الواقعيين منذ عشرات السنين. ومنذ زمن السيد البروجردي فكّر بعض الأفراد، أمثال: الدكتور بهشتي، والشيخ رباني الشيرازي، وبعض الفضلاء الآخرين، الذين مازال بعضهم على قيد الحياة، فكروا في القيام ببعض الإجراءات؛ لتذليل النواقص الموجودة في الحوزة العلمية؛ ليتمكنوا من المساهمة في إصلاح شأنها. ولكن رغم من تلك الجهود فإن الكثير من تلك النواقص مازال ملحوظاً حتى الآن في مؤسسة الحوزة العلمية.

تتقسم النواقص والعيوب الموجودة لدى رجال الدين - من إحدى الجهات - إلى قسمين، بحيث إن كلاهما يمكن أن يقسم إلى أقسام أصغر:

القسم الأول: يتعلق بالعلم والمعرفة؛ والقسم الثاني: يتعلق بالأعمال والنشاطات.

من الناحية العلمية توجد جملة من النواقص في الحوزة العلمية بخصوص المناهج الدراسية، ومستوى التدريس، والفروع العلمية التي يحتاجها المجتمع. فمن جهة نجد أن كل طالب يدرس الأدب العربي لمدة أربع سنوات، ابتداءً من كتاب جامع المقدمات، وصولاً إلى المغني والمطول وغيرها. وعلى مدى هذه السنوات من الممكن أن يتعلم الطالب الكثير من الأشياء، إلا أنه لا يستطيع أن يتكلم باللغة العربية. هذا هو حال اللغة العربية في حوزتنا العلمية. وفي الفقه والأصول أيضاً يدرس الطالب لمدة أربع أو خمس سنوات، من شرح اللمعة إلى الكفاية في مرحلة السطوح، ولكن عندما يُسأل عملياً في المجتمع عن مسألة فقهية لا يستطيع الإجابة عنها بسهولة.

ومن جهة أخرى فإن المواد الدراسية مرتبة بشكل لا يتطابق مع ما يحتاجه المجتمع، فقد تم إهمال بعض المواد الدراسية المتعلقة بالحوزات العلمية تماماً، والتي يجب أن تدرّس فيها، ويحتاجها المجتمع أيضاً بشدة. وعلى سبيل المثال: يتعرض المجتمع اليوم إلى الخطر العقائدي بشكل جاد، على خلفية العلاقات الثقافية التي برزت مع المجتمعات والبلدان الأخرى. والذين يتعاملون دائماً مع الأوساط الجامعية أدركوا بشكل أفضل أن المشكلة الأساسية التي يعاني منها شبابنا هي المسألة العقائدية. فما هي المؤسسة المسؤولة عن تأمين هذه الحاجة؟

من الواضح أن القيام بهذا الأمر هو من مسؤولية الحوزات العلمية. ولكن مما يؤسف له أنه لم تتخذ أية إجراءات جادة من قبل الحوزات العلمية بشأن هذه المواضيع،

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثالث

ولم تتمكن الحوزة العلمية حتى الآن من القيام بأداء واجباتها بشكل جيد في هذا المجال. ومن المؤسف أيضاً أنه من الناحية العملية يوجد بين طهرانينا أفراداً لا يؤدي سلوكهم الاجتماعي إلى عدم استقطاب الآخرين إلى أحضان الإسلام ورجال الدين والثورة فحسب، بل إن سلوكهم يؤدي إلى إبعاد الآخرين أيضاً. إن سلوك البعض من رجال الدين على نحو لا يستقطب الآخرين نحو الإسلام، بل إن الكثير من المتدينين، الذين تم إعدادهم على أيدي كبار العلماء ورواد الحوزة العلمية، أصبحوا لا يعيرون أهمية تذكر لرجال الدين والإسلام.

لقد كان الإمام الخميني (عليه السلام)، ومنذ أن كان يدرس في الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة كمدرس عادي، وعندما كان ينصح الآخرين أحياناً ويعظهم في المناسبات، وحتى آخر الخطب التي ألقاها بخصوص رجال الدين، كان يوصي دائماً أن يكون رجال الدين منزَّهين عن الركون للعالم والتعلق بها، وأنه يجب أن تكون حياة رجل الدين بسيطة.

إن احترام رجال الدين يأتي من خلال احترام الناس للإسلام، وتوجيه الإهانة لرجال الدين علامة على عدم الاهتمام بالدين. لذا يجب على رجل الدين أن يحيا بشكل ينطبق فيه سلوكه مع الأوامر الدينية، وليس بالشكل الذي يثير الناس معه التساؤلات حول سلوكه، فيقولون على سبيل المثال: «من أين للسيد فلان هذا البيت الذي قيمته مئة مليون؟ ومن أين جاء بهذه السجادة الفاخرة المصنوعة من الحرير؟»، وأقوال أخرى من هذا القبيل. إذا أصبح الوضع بهذا الشكل فبماذا سيجيب رجال الدين؟

يجب أن ننقد أنفسنا، وأن نساوي أنفسنا مع جميع الناس، وليس أن نقارن معيشتنا بحياة باقي الناس، أو بمعيشة آبائنا، أو إخواننا، أو أقاربنا. وفي هذا الوقت الذي يوجد فيه هذا الكم الهائل من المشاكل والصعوبات إذا انشغل رجل الدين بزخارف حياته المعيشية فهل سيحظى بمحبة الناس له؟ وهل سيزداد تعلقهم وتمسكهم بالإسلام، أم على العكس من ذلك، سيعرضون عن الإسلام والثورة؛ بسبب سلوكه غير المناسب؟

ومن المؤسف أن البعض لا يعترف بعيوبه، ويسعى دائماً إلى تحميل الآخرين مسؤولية تقصيره. وهذا هو السبب الرئيس للانحطاط. إن حالات الغرور هذه، سواء كانت بشكل فردي أو جماعي أو طبقي، تؤدي - أولاً - إلى أن لا ينتقد المرء نفسه، ولا

يتعرّف بالتالي على عيوبه؛ وثانياً: إذا انتقده أحد الأشخاص فهي تمنعه من تقبل الانتقادات الصحيحة. وبالتالي يحول هذا الغرور والاعتداد بالنفس دون إصلاح العيوب.

لو أردنا حقاً أن نقدّم خدمة معينة للمجتمع فيجب أن نعمل بجد وإخلاص بين يدي الله تعالى. ولو كان بالإمكان خداع الناس فلا يمكن أن نخادع الله. إذاً يجب أن نجعل علاقتنا بالله تعالى خالصة، وأن نعقد معه ميثاق العبودية، ويجب أن نعبر لله تعالى بأعمالنا، بل حتى بألسنتنا وأقوالنا، بأننا نريد أن نعبر عن عبوديتنا أمامك، وليس عن ربوبيتنا. يجب أن ننظر ماذا يريد الله منا فنعمل به، وأن نعزز هذه الروحية لدينا، ونقف على العيوب التي نجدها لدى الآخرين؛ فإذا كانت تلك العيوب موجودة لدينا أيضاً يجب علينا العمل على إصلاحها. كما يجب علينا أن نستفيد من أصدقائنا الصالحين، ونتعاون معهم، ونواسيهم، ونسعى في خدمتهم ما أمكننا إلى ذلك سبيلاً، ونحرص على بعضنا البعض.

المشكلة الأخرى التي تعاني منها الحوزات العلمية، وبخاصة الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة، هي أن الكثير من الأساتذة والأفراد الأكفاء في الحوزة العلمية قد استشهدوا، أو انخرطوا في ممارسة المهام التنفيذية والوظيفية، أو توجهوا للجامعات. وبهذا الشكل أخذت الحوزة العلمية تعاني النقص في الأفراد الصالحين. إن الأوضاع الحالية للحوزة العلمية لا تبعث على الارتياح؛ لأن الكثير من الطلبة الشباب والأذكياء وأصحاب الذهنيات الوقادة قد انخرطوا في ممارسة الأعمال التنفيذية، أو توجهوا نحو الجامعات.

ولابد من القول: إن المهام التنفيذية والتدريس في الجامعات تعد من الأعمال الضرورية، ولكن تلبية احتياجات الحوزة العلمية بالنسبة لرجل الدين تعدّ مسؤولية هامة، وأحد المبادئ الأساسية؛ لأن الحوزة العلمية تمثل الجانب الأساسي والمحوري، والأعمال الأخرى تمثل الأغصان والأوراق المتفرعة عنها. يجب أن نقوم بما يحافظ على بقاء جذور هذه الشجرة ودوامها. ولو افترضنا أن شجرة تعطي في السنة مئات الأزهار، ولكنها تذبل وتيبس، فهل هي أفضل أم الشجرة التي لا تعطي أزهاراً لعدة سنوات، ولكنها تمدّ جذورها؛ لتتمكن من الإزهار لعشرات السنين؟

من الضروري الآن أن يتواجد رجل الدين في الأوساط الجامعية والمؤسسات الأخرى، ولكن يجب أن يتم هذا الأمر بشكل لا يوجه ضربة لكيان الحوزة العلمية،

● الحوزة العلمية: مشاكل، معوقات، ومقترحات / القسم الثالث

وإلا فمن الأفضل أن يصار إلى تأجيل هذا الأمر؛ لكي يتم في البدء اتخاذ الإجراءات والتدابير اللازمة بهذا الشأن.

إن الجذور المستقبلية للحوزة العلمية يمثلها الأفراد الأكفاء، والمجدون المخلصون. ولو أنهم تركوا الحوزة العلمية، واتجهوا نحو الأعمال الأخرى، فسيبقى الذين لا يرجى منهم أي شيء. وعند ذاك كيف سيكون مستقبل الحوزة والإسلام؟ ولا يخلو التذكير بالأمر التالي من فائدة، وهو أن تأمين جميع احتياجات الحوزة العلمية يقع على عاتق الناس؛ ذلك أن الحوزة العلمية لم تهبط من السماء، وأسأتذتها ليسوا من عالم آخر، بل إن الطاقات البشرية والمادية للحوزة العلمية يجب تأمينها من أوساط هؤلاء الناس. ما من شك في أن الحوزة العلمية تعاني الكثير من النواقص، من حيث الطاقات البشرية، والبنىات، والمكتبات، والتقنيات التدريسية الأخرى، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: مَنْ هو المسؤول عن رأب هذا الصدع؟ إنه من مسؤولية الناس أن يرسلوا الأفراد الصالحين والأكفاء إلى الحوزة العلمية، ويهتموا أيضاً بتذليل الصعوبات والاحتياجات المادية لها.

إن فقدان الثقة بالنفس، والاستسلام دون قيد أو شرط أمام أفكار الآخرين، يمكن أن يمثل خطراً كبيراً على الحوزة العلمية والإسلام على حد سواء.

إن عامة الناس لا يملكون القدرة على التمييز بين القضايا، وعندما يميلون لشخص أو حزب معين يأخذون بجميع أفكارهم وآرائهم، ولا يستطيعون الفصل بين هذا وذاك، أو التمييز بين الأمور؛ ليدعوا الأخطاء جانباً. ومما يؤسف له أن هذا الأمر موجود أيضاً بين شريحة رجال الدين، الذين هم جزء من الطبقة الواعية والمتقفة في المجتمع. فعندما ينظرون لشخص ما على أنه بطل لا يسمحون لأنفسهم بأن يدققوا في أفكاره، أو أن يعطوا رأيهم فيها.

وهذه الحالة بمثابة حالة نفسية تبرز لدى المرء، وهي عندما يُلفت أحد الأشخاص رأي مقابله في عمل ما يتصور أن جميع أفكاره صحيحة، ولا يشخص العمل الذي كان بطلاً ومتخصصاً فيه لكي يقبل منه ذلك.

قبل عدة سنوات حصل أمر يثير القلق، وأود أن أشير إليه بشكل مختصر. لقد وقع بعض طلبة العلوم الدينية، المجتهدون في دراستهم، وقد درس بعضهم لعدة سنوات لدى المراجع، ومنهم: الإمام الخميني (عليه السلام)، وكانت لهم سوابق حسنة أيضاً، وقع

هؤلاء تحت تأثير بعض الأفراد ممن أصبحت لديهم مكانة اجتماعية طيبة؛ بسبب أعمالهم البطولية. فقد سُجن البعض من هؤلاء الطلبة، وتعرّفوا هناك على أولئك الأفراد. وبعد خروجهم من السجن أخذوا يمتدحون أفكارهم، ويعظمونها، ويريدون أن يفهم الإسلام من خلال آرائهم وأفكارهم، وأن يُنظر إلى الإسلام من خلال رؤيتهم، ولم يكونوا يرغبون بأن يشكّ أحد بآرائهم، ويقول: لعل رؤيتهم غير صحيحة. فكانوا يتصورون أن هؤلاء الأفراد فقط هم الذين فهموا الإسلام بشكل صحيح، وإذا كنا نريد نحن أن نفهم الإسلام بشكل صحيح فيجب علينا أن نفكر مثلهم أيضاً. وفي النهاية انتهت هذه الآراء إلى أسوأ حال.

٢-٢- مؤامرات الأعداء

قبل انتصار الثورة الإسلامية كانت هناك جملة من المخاطر التي تهدد الإسلام والمؤسسة الدينية، ولكن الأخطار بعد ذلك أصبحت أكثر جدية وحدة. إنّ الإجراءات المتخذة ضد المؤسسة الدينية قبل الثورة كانت تنطلق غالباً من حالة العداء السافر للإسلام، وكان الأعداء يقولون بكل صراحة: نحن نعارض الإسلام. فقد كانوا ماركسيين، أو من سائر الفرق غير الأصلية، ومن عملاء أمريكا، والتابعين لجناح الشاه. ولكن المؤسسة الدينية تواجه اليوم في داخل البلاد أفراداً يعارضون المؤسسة الدينية باسم الإسلام، وبأسلوب رمزي غالباً. ولو نجح هؤلاء في مشروعهم - لا سمح الله - فسيؤول الأمر إلى إضعاف المؤسسة الدينية، والقضاء عليها تماماً. وعلى الرغم من أن الجماهير تحمل محبة قلبية خاصة تجاه المؤسسة الدينية، ولن تتخلى عن دعمها بسهولة، ولكن لا يمكن التعويل كثيراً على عامة الناس؛ ذلك أن آراء الناس تتغير بسهولة، وسلوكهم سرعان ما يتغير هو الآخر.

وفي أحداث الخامس عشر من خرداد سنة ١٣٤٢هـ ش سالت الدماء في شوارع مدينة قم المقدسة؛ دفاعاً عن الإسلام، واستشهد الكثيرون، ولكن بعد مرور سنتين على هذه الحادثة ازدانت نفس شوارع هذه المدينة من قبل عملاء النظام، والناس من أصحاب النظرة الضيقة، على أثر حملاتهم الإعلامية المؤيدة للشاه، والمناوئة للإمام ولرجال الدين. وهناك الكثير من هذه النماذج. من هنا لا يمكن الاعتماد على أفكار الناس، وتعاطيهم

مع الأحداث؛ انطلاقاً من هذه النماذج.

يتألف المناوئون للمؤسسة الدينية ولرجال الدين من عدة مجموعات:

الأولى: الأحزاب الملحدة أو اللقيطة، التي لم تتمكن من أن تجد لنفسها موقعاً بعد انتصار الثورة، لمواصلة نشاطاتها السياسية في الميادين السياسية للبلاد، وانزوت. لذلك اتجهت نحو ممارسة النشاطات الثقافية الخفية، ودست عملاءها، الذين غير البعض منهم أقتنعهم، وتلبسوا بالمسوح الإسلامية والثورية، في الدوائر التنفيذية. ومن الطبيعي أن من لم يؤمن بالإسلام من حيث المبدأ سوف لن يؤمن بالمؤسسة الدينية ورجالها كذلك، ولن يتوانى عن ممارسة أي جهد ضدها.

الثانية: الذين ينظرون للمؤسسة الدينية على أنها طبقة أو شريحة «تتألف من المستهلكين غير المنتجين في البلاد، ووجدت لنفسها منذ القدم موطئ قدم لها بين فئات الشعب، وتمكنت من استقطاب الجبهة لنفسها بالخداع والحيلة. واليوم حيث انتصرت الثورة بقيادة رجال الدين أيضاً فقد ضيقوا على الآخرين، واحتلّ رجال الدين المناصب التي كان من المفروض أن يشغلها غيرهم». وكما هو ملاحظ فإن الدافع وراء معارضة هذه المجموعة لرجال الدين هو دافع مادي، ومعارضتهم عبارة عن معارضة طبقية.

هل حقاً يعدّ الدفاع عن رجال الدين نوعاً من النضال الطبقي؟ لو كان الأمر كذلك فلا داعي للنضال؛ لأنه لو جعلت إحدى الفئات معاشها اليومي على الدين سرعان ما تنقرض. ولكن لو كان وجود المؤسسة الدينية ضرورياً لبقاء الإسلام فإن الدفاع عنها سيكون ضرورياً كذلك. كلنا يعرف أنه إذا كان يُراد للإسلام أن يبقى فهو بحاجة لعلماء الدين وخبرائه. ولو لم يكن رجل الدين موجوداً؛ ليمكن من تحديد حقائق الإسلام من مصادره الأصيلة، وهو الخبير بالإسلام، فسوف لن تبقى للإسلام باقية.

الثالثة: الذين هم مسلمون ومحبون للإسلام وللثورة، أو على الأقل ليسوا من المعادين للإسلام وللثورة، ولكنهم لا يحملون مشاعر جيدة تجاه «رجل الدين». فهم يقولون: «في السابق كانت هناك ضرورة عملية بنحو معين لرجال الدين، ولكن برزت اليوم حالة اجتماعية وتاريخية جديدة لم يعد فيها تواجد رجال الدين ضرورياً، ولا يمكن للمؤسسة الدينية أن تلبي أية حاجة معها. وبناءً على ذلك ينبغي أن تطوى صفحة رجال الدين، ويتنازلوا عن موقعهم للآخرين».

ويلجأ الأعداء إلى استخدام شتى السبل للوقوف بوجه المؤسسة الدينية ورجال الدين. ويلاحظ الكثير من التزييف والاتهامات في تصرفاتهم. ومن أساليبهم: العمل على إبراز نقاط الضعف بشكل أكبر من حجمها الحقيقي، وإثارة الضجيج الإعلامي حولها؛ بهدف إضعاف المؤسسة الدينية. فهم يقولون مثلاً: «قام رجال الدين بشغل المناصب السياسية، في حين أنهم ليسوا جديرين بها؛ لأنهم لم يدرسوا في هذا المجال من جهة، ولا يمتلكون الخبرة السياسية اللازمة لها أيضاً».

يقول الأعداء: «يمتلك رجال الدين نفسية متعصبة، وهم غير مستعدين لسماع رأي الآخرين والتعاطي معهم، ويقولون: كل ما فهمناه هو الصحيح، وعلى الجميع أن يتبعونا، بل إنهم يختلفون فيما بينهم، ولا يتعاطون مع بعضهم بشكل منطقي».

إنهم يقولون أحياناً: إن «رجال الدين يتمسكون بمجموعة من الدروس والمسائل التي هي غير مفيدة أساساً، أو أنها قليلة الفائدة جداً. وقد وضعوا الدروس الإسلامية التي يمكن أن تساهم في حل المشاكل التي يعاني منها المجتمع جانباً. كما أن منهجهم في الأبحاث والدراسات غير مجرّد وغير عملي».

وخلاصة القول: إننا يجب أن نعرف أنواع الأخطار، ونتخذ الأساليب الصحيحة لمواجهتها. وبغير ذلك سوف لن يكون هناك ما يضمن بقاء هذا النظام الإسلامي.

الهوامش

(١) هذا الكلام للعلامة السيد الحائري. وللسيد الحائري بعض الكرامات، ونقل عنه أنه تشرف أيضاً بلقاء الإمام الحجة (عليه السلام). كما نقل أستاذه أنه كان يبكي كثيراً في أواخر حياته، وعندما سأله عن السبب وراء بكائه وحزنه؟ قال: «أخشى أن يقولوا يوم القيامة: إنني المسؤول عن عدم إسلام يهود مدينة يزد؛ لأنه لو كان تصرفك سليماً لأسلم أولئك اليهود».

(٢) محمد تقي المجلسي، بحار الأنوار ٧٥: ٢٨، الباب ٣٥، الرواية ٣٦.

(٣) الميرزا أبو القاسم القمي (١٢٣١هـ).

(٤) إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، وإنَّ عِلْمَ كُلِّ شَيْءٍ فِي الْقُرْآنِ، وَإِنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ عِنْدَ الْأَثَمَةِ (عليه السلام)، وَلَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُمْ إِلَّا بِتَعْلِيمِهِمْ. (بحار الأنوار: ٧٨، الباب ٨).

جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين

بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

د. خالد إبراهيم المحجوبي^(*)

مقدمة

هذا الموضوع تتجاذبه ساحات معرفية عديدة؛ فهو متصل من جهة بالفكر السياسي؛ ومن جهة ثانية بالفكر الديني؛ ومن جهة ثالثة بالفكر الاجتماعي؛ ومن جهة رابعة بعلم النفس.

أما ارتباطه بالفكر السياسي فمن زاوية بحثه في موضوع التسلط والسلطة من حيث التأثير في المواطنين والشعوب عامة.

وأما ارتباطه بالفكر الاجتماعي فمن زاوية علاقته بالمجتمع ومكوناته، وتأثيرها بمظاهر التدين وممارسة الدين، وما يحويه ذلك من سلطة في المجتمع مؤثرة في تكوينه ونشوء بعض ظواهره الاجتماعية.

وأما ارتباطه بعلم النفس فلتواصله مع النوازع والدوافع والمؤثرات النفسية للمتدينين، وللمتواصلين مع التجربة الدينية، وتأثيرها في النفس الإنسانية.

وأما ارتباطه بالفكر الديني فمن زاوية طرقه لمبحث السلطة الدينية، والتسلط التديني، مما يقود لبحت علاقة واتصالية وجدلية التدين والدين، اعتماداً على أن التدين هو الممارسة البشرية للدين، الذي هو موضوع إلهي، بكر، صافٍ نقي، وقع في سياق التواصل مع الفعل البشري، خلال التطبيق العملي له في عالم الناس المكلفين؛ فنشأت ثنائية متصلة ومنفصلة بين الدين والتدين. أما وجه اتصالها فهو كون التدين تطبيقاً للدين؛

(*) أستاذ في جامعة الجبل الغربي، من ليبيا.

وأما وجه الانفصال فهو من جهة سوء التطبيق الذي وصل إلى درجة وضع دين موازٍ للدين الأصلي، الذي صار ظلاً بعد أن كان هو الجسم؛ فوصلت كثيرٌ من المجتمعات إلى مرحلة صارت فيها الديانة الأصلية مجرد ديانة ظلّ.

لقد تولد من كل دين ديانا موازية، قَبَسَتْ عناصر محدودة معدودة من الديانة الأصلية، وزادت عليها؛ حتى كوّنت ديانة موازية؛ فصار لكل مجتمع متدين ديانة أصل وديانة ظلّ. ويعمل أصوليو كلّ ديانة على العودة إلى ديانة الأصل، مقابل تمسك الأغلبية بديانة الظلّ. ولعل هذا الكلام واجدٌ تصديقاً وتوكيداً قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، و﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ و﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾.

هذا الحال ليس من لواحق دين ما دون غيره، بل هو منسحب على الأديان كلها؛ ففي المسيحية ظهرت ديانا - تسمى بالفرق - تحت أسماء البروتستانتية والكاثوليكية والأرثوذكسية؛ وفي اليهودية نحو ذلك؛ وفي الإسلام ظهرت أشباه ديانا، نسميها الفرق الإسلامية، وأهمها: فرقة أهل السنة، وفرقة الشيعة، وفرقة البهائية. وقد اشتد البأس بينها برغم كثرة مشتركاتها.

وستقوم أفكار هذا البحث على أساس من محاولة التعاطي والتجاوب مع كثير من السؤالات الملحة والمهمة، مما لا يجوز ترك إجابته. فهي سؤالات تستدعي إجابات موضوعية من شأنها تجلية الغموض، وفك الالتباس المحقق بالعلاقة بين الدين والتدين من جهة، وبين السلطة والتسلط من جهة أخرى، وهي: أيمن نزع الكساء الديني عن النزوع التسلطي؟ هل للدين سلطة؟ وما هو نوعها؟ وما هي حدودها؟ وما هي طبيعتها؟ وما هو جدواها؟ التسلط باسم الدين، من سلطة الدين أم سلطة التدين؟ هل من جسور تواصلية بين التسلط والدين؟ الدين سلطة أم تسلط؟ وهل السلطة ذاتية تفرض نفسها بالتراضي والتسلط فرض جبري لها؟ ما هي دوافع التسلط والدين؟ وما هي مظاهرها؟ وما هي آثارها؟ وما هي سبل وآلات علاجه؟

مصطلحات البحث

الدين

أعني به هنا التشريع الإلهي في صفائه ووضوحه، وسأطلق عليه أحياناً اسم (الدين

● جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

الأصل).

التدين

عُني به هنا الممارسة البشرية والتطبيق العملي للدين، بحسب فهوم واجتهادات أتباعه. وسأطلق عليه اسم (الدين الظل).

سلطة الدين

التأثير الذي يحدثه الدين بنصوصه ومعانيه في المكلفين، مما يجد له قابلية اتّباعية تسليمية من طرفهم.

تسلط التدين

التأثير الذي يحدثه بعض رجال الدين وعلماءه في الناس ضمن سياق تبليغه وإيصاله إليهم، على نحو يختلط فيه الصواب بالخطأ، والهدى بالضلال، مما لا يعصم الإنسان عن الوجوب فيه؛ لكونه غير معصوم.

التسلط الديني

مقاربة لغوية

يؤوب التسلط والسلطان جذرياً إلى الثلاثي (س ل ط)، وهو جذر لم يتفق العرب على تحديد جنسه، ولا حصر تصاريفه.

زعم (الفراء) أن العرب تؤنث السلطان فتقول: قضت به عليك السلطان. أما البصريون فالتذكير عندهم أفصح، وبه جاء القرآن، والتأنيث عندهم جائز؛ لأنه بمعنى الحجة، وعن محمد بن زيد قال: سلطان جمع سليط، مثل: رغيف ورغفان، فتذكيره على معنى الجمع، وتأنيثه على معنى الجماعة، والسلطان ما يدفع به الإنسان عن نفسه أمراً يستوجب به عقوبة^(١).

وقد تتبعت استعمالات القرآن المجيد لهذا الأصل اللغوي فوجدته قد استعمل من تصريفاته ثلاثة هي: يسלט - سلطان - سلطهم.

وقد جاءت كلها وسط تسع وثلاثين آية قرآنية، وقد ذهب أقطاب التفسير القرآني إلى أن السلطان في القرآن يعنى الحجة، فقد أورد ابن كثير بسند صحيح عنده قول عكرمة، وابن عباس، قال: «كل سلطان في القرآن حجة»^(٢)، وعزا هذا الرأي لمجاهد، وسعيد بن جبير، والضحاك، والسدي، والنضر بن عربي، ومحمد بن كعب القرظي.

لكن تتبع الآيات تلك يرجح خطأ هذا القول المطلق، حيث توزعت دلالة السلطان إلى ثلاثة معانٍ، حسب ما تبناه علم التفسير القرآني نفسه. وتلك المعاني هي:

١- **الحجة**: وهو المعنى الأكثر وروداً في الاستعمال القرآني، «وإنما سميت الحجة سلطاناً لأن صاحبها يتسلط بها تسلط صاحب القدرة بيده»^(٣).

٢- **الدليل**: وهو أيضاً يأتي بمعنى الحجة أحياناً.

٣- **القوة والغلبة**: فقد ورد في القرآن هذا المعنى لكلمة السلطان، فقال تعالى: ﴿... لا تَفْذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ وقال ابن القيم: «القدرة داخلية في مسمى السلطان»^(٤).

يفيد (التفعل) في الاستعمال الفصيحي معنى الممارسة والإظهار، أي الممارسة الظاهرة للشيء بغض النظر عن كونه حسناً أو سيئاً، ومن ذلك مثلاً: التذمر، التسلط، التشهد، التعبد، التجبر، الترفق، التزين، التزلف.

ويأتي مصطلح التسلط من هذا الباب، فالتسلط هو ممارسة السلطة. والملاحظ أن هذا المصطلح حمل مع كثرة استعماله دلالة حصرته في جانب سيئ السمعة، مقروناً بالظلم والقسوة، ضمن حقل دلالي واحد.

وهذا الذي أصاب كلمة التسلط هو عارض من عوارض الدلالة اللغوية يسمى بتضييق الدلالة، ونحن لا ننكر وجوده في لغتنا، بيد أن ذلك لن يحجزنا عن أن نستعمل اللفظ بحسب دلالاته الأصلية، أي حسب الوضع اللغوي الأصيل.

ومن هنا نقول: إن التسلط يعني ممارسة سلطة ما على طرف ما، من غير أن تقضي تلك الممارسة ظلماً أو قسوة أو ضرراً، بل قد تقتزن في أحيان كثيرة بمنافع ومصالح تلحق الطرف الخاضع لتلك السلطة، والمشمول بذلك التسلط.

ومن هذا الباب يسوغ لنا أن نستعمل باطمئنان تعبير (التسلط الديني) أو (التسلط الإلهي) في وصف ممارسة الله تعالى لسلطته على عباده من خلال التكاليف الدينية بما تشمله من التزام باعتقادات معينة، وعبادات محددة. ويسوغ لي من ثم أنؤكد أن كلمة

● جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

السلطة لا تحمل في ذاتها حمولة قيمية (خيراً أو شراً، نفعاً أو ضرراً)، بل تجيء تلك الحمولة القيمة حسب توجيه وتوظيف تلك السلطة، وما يترتب على ذلك من آثار.

والسلطة تكون في تمظهرها التأثيري على وجهين:

الأول: تكون فيه سلطة عملية محسوسة، كسلطة الأب على ولده، والحاكم على رعيته.

الثاني: معنوية روحية، كسلطة الحب على المحب^(٥)، وسلطة الاحترام والهيبة، وسلطة الإعجاب (الكاريزما). إن تحقق هذا النوع من السلطة يقتضي حدوث اتباع تسليمي من طرف المتسلط عليه لصالح المتسلط.

وفي هذا المقام لا يمكننا تجاوز الإشارة إلى أن الدين في وجوده الأرضي لم يبق على صفائه العلوي ونقائه الأصلي، بل إنه تكدر بكدورات من وضع البشر، من قبيل: البدع السلوكية والاعتقادية، وهو أمر واقع أفضى إلى زعزعة النظرة المطمئنة إلى الديني، وأوجب تقسيمه إلى ضربين اثنين:

١- تسلط ديني شرعي، وهو نافع ومقبول وأصيل، وهو المبني على سلطة دينية نقية ضمنت وثوق مرجعها الاشتراعي، حيث يكون مصدر الإلزام التوجيه وارداً عن المشرع بلا شك في مورد. ومن ذلك: مقتضيات الآيات القرآنية الحاملة لتكليفات وتوجيهات قطعية. وبالنظر لقوة تأثير وشيوع الحمولة السلبية لمصطلح التسلط ساءت قرنه بالدين، وسأستعمل تركيب (سلطة الدين)، لا (تسلط الدين)، وسأقرن - في التعبير اللغوي - التسلط بالتدين، الذي هو ممارسة بشرية للدين.

٢- تسلط ديني غير شرعي، وهو ضار ومرفوض ودخيل، وكل شيء يوجه غيره ويؤثر فيه فهو متسلط ذو سلطان، فالشهوة سلطان، والغضب سلطان، والحب سلطان، والحاكم والحق سلطان.

«إذاً مفهوم سلطة النص مرتبط بكهنوت المؤسسة، وبأشكالها الوظيفية، أكثر من ارتباطه بالنص ذاته»^(٦).

وهنا ينتقل النص من مجال السلطة بكهنوت المؤسسة إلى مجال التسلط بوسيلة تعتمد قنوات مغرصة.

وأقول: كما تحدث عملية مزاجية بين دين الظل ودين الأصل فإنها تقع كذلك بين

نص الظل ونص الأصل، أعني بالنص هنا الرسالة المباشرة من المشرّع إلى المكلفين، التي تكون عادة مكتوبة مدونة ضمن كتاب سماوي، ففي الثنائية المزاوجة بين النصين تجري للنص الأصلي عملية تحجير «لتحل مكانه نصوص أخرى، تأخذ قداسته، ودوره الاجتماعي...، ودوره الوظيفي»^(٧). وحينها تصير السلطة الدينية ذات مرجعية مزدوجة، متكونة من مستوى علوي مقدس ومستوى سفلي غير مقدس. والمستوى الأول يمثلته توجيهات وتكليفات المشرّع؛ أما المستوى الثاني فيمثلته ما يكتبه فقهاء الدين، أو يقوله المتدينون.

المستوى الأول هو صورة الدين (يمثل الدين)؛ والمستوى الثاني هو صورة التدين (يمثل التدين).

وبرغم الفرق الشاسع بينهما على مستوى القدسية والأهمية فإنهما يشتركان في كونها مصدرين مؤثرين في الناس تأثيراً تسلطياً، بمعنى أن لكل منها أثره الإلزامي المهيّب المؤثر. وهنا أفضل إلصاق صفة السلطة بالأول، وصفة التسلط بالثاني، فالدين ذو سلطة مؤثرة، والتدين كذلك ذو سلطة مؤثرة، مرجع تأثيرها وهيبتها كونها عائدة إلى الدين، ومنبثقة عنه، بغض النظر عن مدى وفاء ذلك التدين بحقوق الدين الأصلي في فضائه الإلهي النقي الأصيل.

فالتدين إذاً له سلطته المؤكدة، سواء كان وفياً صادقاً نزيهاً قويمًا أم كان عائلاً شائهاً منحرفاً سقيماً، ففي كلا الحالتين لا يفقد التدين سلطته، بل إنه - ويا للعجب - يكون أكثر تأثيراً وأبلغ سلطاناً في حالته الثانية، أي حالة الانحراف والعدول عن صفاء الدين الأصل، كما هو الحال في التطرف والغلو الذي يلقي له أتباعاً بغزارة غريبة، وكذا في انتشار التصوف العبثي المنحرف، بدلاً من التصوف النقي القويم. كل ذلك يكثر أتباعه، ويشدد تأثيره وسلطانه، ويبقى الحق وأهله قلة مهيضة، وحقاً إن الإنسان لظلم كفار، وقتل الإنسان ما أكفره^(٨).

شواهد سلطة الدين

إن سلطة الدين على الناس أمر محقق لا مرية فيه، وعلى ذلك شواهد، أهمها:

١- التأثير المحقق في جماهير الناس تأثيراً يلابس السلوك، فيتوجه بتكليفات

● جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

الدين طلباً ومنعاً، ويخامر العقول، فتتبنى عقائده ومقرراته. كل ذلك في اتّباعية تسليمية عجيبة، تؤكد قوة السلطة الماكثة في الدين. إنها قوة غير اعتيادية، تصل بالإنسان إلى مراحل تسليمية غير محدودة، ليس أعلاها أن يضحي بنفسه، فيسلم روحه في سبيل دينه.

٢- الولوع والحرص على توظيف الدين بين جهاتٍ فاقدةٍ للسلطة المؤثرة، كالأحزاب السياسية، والأفراد، والحكومات. ذلك الاعتماد على استحضار واستخدام الدين للتأثير في الناس مؤكّدٌ قاطع على الثقل البالغ للحمولة التأثيرية السلطوية الكامنة في الدين؟ فلو لم يكفِ مصدراً لسلطة مؤثرة لما اعتمد عليه، ولا وظّفه المفرضون العاملون على اجتذاب الناس والتأثير فيهم.

إن تسلط التدين ظاهرة أوجدها أفراد محدودون، وهم رجال الدين: المشائخ، الفقهاء، الحاخامات، الإكليروس.

وفي المثال الإسلامي نجده معتمداً على مصادر للإمداد التسلطي، وهي النصوص المؤسسة من قرآن وأحاديث، حيث يعتمد عليها وتوظف وتكره على مطاوعة مقاصدهم وأوطارهم، فبدونها يفقد التسلط التديني شرعيته، وشعبيته، وقوته، حيث لا يمكن لرجل الدين الفقيه، والشيخ، والإمام، والعالم - أن يخاطب الناس ويؤثر فيهم بصفته الشخصية - فلان بن فلان -، بل إن تأثيره فيهم يحدث بما يوظّفه من نصوص، ومعارف دينية حاملة لسلطة الدين الأصلي، المضمون تأثيره في جماهير المكلفين، والعوام بأجمعهم.

آثار التسلط التديني

وسع تسلط التدين مفهوم السلطة ونفوذها، فقد أكسب الدين سلطة تسلطية لم يفرضها المشرع الأصلي، فصار من مقررات التسلط التديني مثلاً: تطبيق الإكراه في الدين، ووضع عقابات وتحريجات على حرية المعتقد، وعلى حرية الممارسة الشعائرية، وتحريف بعض تفاصيل العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي كل هذا فعل تشويهي للسلطة الدينية النقية التي بلغناها نبينا محمد عليه الصلاة والسلام.

تم زاد التدين توسيع نفوذ السلطة الدينية حين أسبغها على النظام السياسي وآيات الحكم؛ فصار للحاكم - الملك، والسلطان، والأمير، والخليفة - سلطة دينية تحت مظلة

الشريعة؛ وهنا تم التداخل بين الدين والسياسة، بين المطلق والمحدود؛ فظهر الحكومات (الثيوقراطية)، وسادت قرونًا طويلة من عمر الإسلام، حتى وصلت إلى مرحلة عارضتها فيها توجهات أخرى، أفضت إلى ظهور النزعة التفاصلية، أي فصل الدين عن الدولة، وسلب السلطة والنفوذ الديني من أيدي السلطة السياسية المدنية. إن سلطة الدين لم تكن أكثر من سلطة ذاتية، تأثيرها تلقائي، يأتي بتجاوب ودّي غير جبيري من طرف الناس. ولن أبالغ لو قلت هنا: إن سلطة الدين هي سلطة كاريزما.

سلطة الناس بين توجيه الدين وتوجّه التدين

في المجتمعات الإسلامية لم يحدث توافق بين توجيه الدين وتوجّه التدين في موضوع سلطة الناس، فحدث خلاف في تحديد القدر السلطوي الممنوح للشعب؛ وكان من نتائج ذلك ظهور أنموذج الشعب المقهور، المستلب الذي ضاع نصيبه من السلطة التي منحها له الدين. لقد ضاع نصيبه بفعل نهب مباشر من طرف حكومات متسلطة، أساسها مرجعية التدين، لا مرجعية الدين.

ففي الدين الأصل ونصوصه المؤسّسة تم منح الناس قدرًا مناسباً غير مطلق من السلطة، متناسباً مع تكريمه الذي أعلنه الله تعالى في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

هذا التكريم الإلهي استوجب أن يكون للناس حق في تقرير مصائرهم في حياتهم، بعيداً عن قيود التسلط، وعن كَبَتِ الحكام، وعن جبروت الملوك، ذلك الجبروت الذي أقره التدين المبتدع، ووضع له أساسات نصية ليظهر في صورة شرعية منتسبة إلى الدين الأصل. في حين أكد الدين الأصلي الأصل منح الناس حقوقهم كاملة، على المستوى السلوكي، والعقائدي. ومن ذلك:

١- منحه حق الملكية الخاصة، وحرية التصرف في الممتلكات.

٢- حق الاعتقاد الحر، ضمن إطار المسؤولية الخاصة، المبنية على أساس الأهلية التكليفية.

٣- حق المشاركة المنضبطة والمحددة في الحكم وسياسة الدولة، واختيار البدائل

● جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

المناسبة للحياة القويمة.

أما في جهة التدين فقد وقع التسلط على كثير من حقوق الناس، ومن ذلك:

١- سلبهم الحق في حرية الاعتقاد، ووضع قيود وشروط على الإيمان عقيدة وممارسة.

٢- سلبهم الحق في الممارسة السياسية، والاختيار المصيري، وحقهم في الشورى، حيث تم اختيار النظام الملكي المطلق ليكون مثلاً للأنموذج الإسلامي للحكم، تحت دعاوى العودة للخلافة، والحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية، لكن الذي حدث هو صيرورة الناس وممتلكاتهم جميعاً ملكاً مشاعاً للحاكم وذريته، يتوارثونه أباً عن جد، وولداً عن أب، ضمن نظام حكم جبري عضوض، لم يعرفه المسلمون قبل انقلاب معاوية على سيدنا علي.

٣- صار المسلم مستلباً، لا حرية له في سلوكه، ولا في عقيدته، ولا في شعائره. وقد حدث كل هذا حين حيل بينه وبين حقيقة وصفاء وأصاله وسماحة الدين.

إشكالية النظرية والتطبيق

وظيفة الدين الأصلية هي الإرشاد والهداية، لكن حدث له تطور وظيفي إثر تطور نوعي أصابه، حيث لم يعد الدين مقتصرًا على توجيهات الرب والرسول، وإنما صار حاوياً لعنصر آخر، وهو ما أدخله رجال الدين (شيوخ، قساوسة، ورهبان، وحاخامات...) فيه، فلم يسلم أي دين سماوي من إدخالات وإضافات وضعت بإزاء التشايع الأصلية للإله والرسول.

وهنا لا يمكننا أن ندعي عصمة دين الإسلام وتشاريعه عن استيعاب كثير من تلك الإضافات البشرية، برغم تسليمنا بعصمة القرآن عن التحريف، فبرغم ذلك وجد المشوّهون مطية أخرى هي الأحاديث النبوية؛ فاتخذوها نفقاً يدخلون خلاله إضافات للدين، وقد ظهرت بوضوح في بعض الاجتهادات الفقهية، وبعض الآراء العقدية الفاقدة في أصلها لشرعية الانتماء للدين الإسلامي الحنيف، وبرغم جهود كثير من العلماء المخلصين في تنقية هذا الدين فإن الشوائب لا تزال عالقة به، والإضافات حالة بساحته، عليمها من جَهِلها.

إني حين أذكر التسلط الديني بالمعنى السائد للتسلط فأنا أعني مباشرة حملته البشرية التي أضيفت إليه، فصارت مصدراً أساسياً من مصادر الكبت والاضطهاد، مكتسبة لبوساً دينياً، وهي منه عراء.

إن كثيراً من مظاهر التسلط الديني هي في واقعها تسلط بشري، وقع به التمييز والتدليس، ليظهر في مسوح شرعية، بجهود فقهاء السلطان، الذين كانت جنائتهم الأولى على الدين، ثم على الناس والجماهير، تلك الجماهير التي وقع عليها الحمل الثقيل، وصارت في موقف المضطهد والمقهور قهراً مصدره الظاهري التسلط الديني، ومصدره الخفي التسلط البشري المائل في إرادة وإكراهات الحاكم المستبد.

حين أتكلم عن الدين أعني النظرية والمثال؛ وحين أذكر الدين أعني الممارسة والتتفيذ، لذلك فتشائية الدين والتدين في هذا البحث هي ذاتها تشائية النظرية والممارسة. ولا يخفى عنا أن العلاقة بين كل نظرية وتطبيقها الواقعي لا تتفك عن لوازم أهمها: الخلل الفهمي؛ ثم الخلل التطبيقي.

وهذا أمر لا تستثنى منه النظريات السياسية والاقتصادية^(٩)، فضلاً عن الأديان، ورغم عدم كونها نظريات بشرية، ففي الأديان تصابب التعاليم والشرائع بتحريفات وتشويهات بالغة بمجرد انتقالها من فضائها الإلهي إلى فضاءها الإنساني، فقد أثبت الإنسان عجزه عن الوفاء بمقتضيات المثالية الدينية، وهذا أمر غير غريب؛ لأن دنس البشري لا يرتقي لقدس الإلهي، ولنا من الأمثلة ما لا يمكن غمطه ونكرانه، ففي اليهودية تم الاعتداء على التعاليم التوراتية الأصلية؛ فظهرت في نسخة شوهاء مدنسة، احتواها التلمود، والمشناة، والجمارا، والكتب الدينية الأخرى لليهود بطوائفهم المتباينة. وفي المسيحية زُورت تعاليم الإنجيل؛ حتى صارت إلى ديانة بشرية، حوت من فلسفة البشر أكثر من تعاليم وتشاريع الإله، وصارت نسبته إلى (بولس) أصح من نسبتها لله تعالى.

أما في الإسلام فقد وقع حفظ القرآن؛ فلم يحرف، لكن ذلك لم يمنع الوصول المريب إلى النص المرجعي الثاني، وهو الأحاديث النبوية، فقد طالتها أيادي الوضّاعين والمدلسين؛ فأسهموا بفاعلية شديدة في اصطناع عقائد جديدة طارئة على الدين الأصلي النقي؛ فظهر للإسلام تشكُّلات، وصارت له صور غير موحدة، ورغم اشتراكها في

● جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق

كثير من الأسس والعناصر المشتركة؛ فظهر الإسلام الشيعي، والإسلام السني، والإسلام الباطني، والإسلام الصوفي.

كل هذه الصور هي تطبيقات عملية لتلك النظرية الأصلية، وكلها مجتمعة هي التي أسميتها هنا بالتدين. ومن ثمَّ فالتدين ليس هو الدين، إنما هو محتوٍ لعناصر دينية معدودة إلى جانب عناصر أخرى مبتدعة منسوبة للدين.

ولن يكون صادقاً كل من يدعي أن التدين بهذا المعنى هو مطابق للدين، أو أنه انعكاس وفيّ له. كذلك سأكون عائلاً وغالياً لو قلت: إن التدين هو ضدّ وعكسُ للدين. والدقة توجب عليّ أن أقول: إن التدين ليس انعكاساً للدين، كما أنه ليس عكساً له. «إن الإسلام، قرآنًا وسنةً، شيءٌ، وفهم البشر وتطبيقاتهم شيء آخر، سواء في سلوكهم الفردي أو الجماعي أم في مواقفهم السياسية والثقافية؛ لأن التطبيق يدخل في باب الاجتهاد، ويحتمل الاقتراب أو الابتعاد عن الصواب»^(١٠).

إن الفصل بين الأصل والتطبيق واجب عند التقييم والنقد، لكن ذلك لا يقتضي نفي وجود وشائج بين الطرفين تربطهما؛ إذ إن التطبيق مهما كان منحرفاً فهو قائم على محاولة تمثيل الأصل وتجسيده. ثم تأتي عوامل الغرضية، أو الجهل، أو سوء الفهم؛ لتؤدي دورها في انحراف التطبيق المتصل بالأصل قبل كل شيء.

ومن هنا قال منير شفيق: «وإذا كان من الصحيح القول: إن النص شيء، والتطبيق شيء آخر، إلا أن بينهما رابطة عضوية في الآن ذاته كذلك، أما الفصل بينهما، كأن يوضع التطبيق في وادٍ والنص في وادٍ، ولا علاقة للأول بالثاني؛ فهذا يعني رؤية العلاقة فيما بينهما رؤية جزئية مسطحة، بدلاً من رؤيتها مركبة»^(١١).

ومما سلف بيانه يسوغ لنا وصف علاقة الدين بالتدين بأنها متواصلة متفاصلة في حين واحد، وأن تسلط الثاني قائم على سلطة الأول. وقد شكل واقع التفاصل مرتكزاً ارتقى عليه كثير من العلمانيين للطعن في سلامة الأصل، ووصمه بالنقص والانحراف، في عملية خلط جاهل مغرض بين الدين وبين التدين.

الخاتمة

أختم هذا البحث الموجز الذي ركزت فيه النظر على ثنائية مشكلة، هي ثنائية الدين والتدين، في سياق تواصلهما وارتجاعهما وانحكامهما بظروف ومقتضيات ثنائية

أخرى، هي شائبة النظرية والتطبيق.

وعملنا في سرعة على فك احتمالات الخلط والتداخل بين كل من التدين والتدين من جهة، وبين السلطة والتسلط من جهة أخرى. وكان مما سنج أثناء بحثنا هذا نتائج، أهمها:

- ١- إن الدين موضوع إلهي مقدس، وإن له سلطة مكنية على الناس.
- ٢- إن التدين ليس هو الدين، إنما هو التطبيق البشري للدين، أو لنقل: هو الدين في فضائه البشري، وبرغم ذلك فقد وجدت له قوة تأثيرية في الناس أسميتها بالتسلط التديني.
- ٣- استغل التدينُ الدينَ وسلطته على الناس وقبولهم لها في أغراض خرجت عن مقاصد المشرع والمبلغ لذلك الدين.
- ٤- كان من صور جنائية التسلط التديني تشويه صورة الدين الأصل، وإحلال صورة أخرى هي صورة الدين الظلّ، مما كان له مآلات أضرت بالإنسان في تواصله مع الدين.
- ٥- سلطة الدين مصدر من مصادر حيوية الحياة لبشرية، وتسلط التدين مصدر من مصادر تثبيط تلك الحيوية.
- ٦- يلتقي الدين والتدين في علاقة اتصالية وانفصالية في وقت واحد، لكن من جهتين؛ أما وجه الاتصال فهو كون التدين تطبيقاً للدين؛ وأما وجه الانفصال فهو من جهة سوء التطبيق الذي وصل في بعض الحالات إلى درجة وضع دين مواز للدين الأصلي، الذي صار ظلاً بعد أن كان هو الجسم؛ فوصلت كثيرٌ من المجتمعات إلى مرحلة صارت فيها الديانة الأصلية مجرد ديانة ظلّ.

الهوامش

- (١) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، انظر: تفسير الآية ٣٥ من سورة الروم.
- (٢) تفسير ابن كثير للآية ١٤٤ من سورة النساء.
- (٣) ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ١: ٩٨. الباب الثاني عشر في علاج مرض القلب.
- (٤) إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ١: ٩٨.
- (٥) في هذا السياق قال ابن القيم: «الجمال سلطان على القلوب، وإذا بدا راع القلوب بسلطانه، كما يروعها الملك ونحوه ممن له سلطان على الأبدان، فسلطان الجمال والمحبة على القلوب، وسلطان الملوك على الأبدان» (روضة المحبين ونزهة المشتاقين: ٣٥، الباب الثاني).
- (٦) عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص قراءات في توظيف النص الديني: ٨.
- (٧) المصدر نفسه: ٩.
- (٨) جعل الله من سنته في خلقه أن أتباع الحق هم الأقل، وأتباع الباطل هم الكثيرون، والقرآن والحديث يطنحان بشواهد تؤكد هذه السنة، ومن ذلك مثلاً: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ...»: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾: ﴿وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ﴾.
- (٩) مثلاً: النظرية الماركسية وتطبيقاتها، والرأسمالية وتطبيقاتها، والإسلام وتطبيقاته، وكذا المسيحية، في كل هذه الأمثلة تبرز إشكالية المثالي والواقعي، أو النظرية والممارسة.
- (١٠) منير شفيق بين النهوض والسقوط: ٥٣، الناشر للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٩٢.
- (١١) المصدر نفسه: ٥٤.

الفهم التأويلي للنص الدستوري

(المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

أ. عبد العالي العبدوني^(*)

مدخل

يتم التعامل مع النصوص الدستورية في كثير من الأحيان كما لو أنها أجسام علائمية ذات معنى واحد ومنفرد، ولا تقبل بالانجرار إلى تكثر المعنى، أو حتى تجاوزها إلى معانٍ خارج هذا الجسم. وعلى هذا الأساس يتم التركيز على الآلية التفسيرية كآلية معرفية لفهم النص الدستوري.

لذلك لم يكن من المستغرب أن نجد معظم الدساتير تنص على التفسير كمقتضى معرفي للتعامل مع الخطاب الدستوري المنظم والموضب داخل كتاب يحمل بين دفتيه القانون الأسمى والأساسي لأية منظومة سياسية مدسترة.

لكن هذه الآلية - أي التفسير - كثيراً ما شكلت عامل عرقلة وفرملة لعملية التعامل مع النص، مما حدا بالكثير من الفاعلين السياسيين إلى السعي إلى إجراء تعديل دستوري يتفق والظرفية السياسية ذات الأثر الإستراتيجي، مما يجعل الدساتير الصلبة لا تقل مرونة عن غيرها من الدساتير المرنة التي تتعايش في إطار العرف والمعمول به.

والدستور الإيراني لا يشدّ عن هذه القاعدة، حيث جعل لنفسه موطئ قدم تتسم بالصلابة، وارتأى تبني الآلية التفسيرية كعملية مفاهيمية وفهمية للنص الدستوري، إلا أن الجمهورية الإسلامية - وكغيرها من المنظومات السياسية العالمية - تعايش ظروفاً سياسية ذات أثر إستراتيجي لا ينكر، مما يجعل عملية صيانة الدستور ورقابة دستورية القوانين

(*) باحث مختص في علم الكلام الجديد، من المغرب.

● الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

تقع في أزمة في ظل آلية التفسير، وخصوصاً إذا علمنا بأن التفسير يظل مرحلة أساسية عند عملية البت في دستورية القانون وعدمها، فهي مرحلة فكرية لا محيص عنها. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نستوعب مدى الخطورة التي يمكن أن تمر بها نصوص قانونية حاملة للنفع العام أمام عيون تفسيرية لا ترى قداسة إلا لما هو متبادر من النصوص الدستورية، مما يحكم على هذه القوانين بالإلغاء؛ لعدم دستورتها ظاهراً. وإحساسنا بحساسية هكذا مواقف قضائية ارتأينا أن ندلي بدلونا في موضوع هام جداً، محاولين توسيع دائرة الفهم، لتتجاوز التفسير إلى أفق التأويل.

فالتفسير بالمعنى المتداول والمتبادر في نفس الآن قد يتحول إلى مسمار في نعش جزئية دستورية معينة، وبدلاً من أن يساعد على إحياء النص الدستوري يكون مبرراً لدفع النظام السياسي وفاعليه إلى العمل على إجراء تعديل دستوري يحفظ فلسفة الدستور. لذلك لم نرَ بأساً في وصف آلية التفسير بمضيق جغرافي تعيش تحت رحمة التخوم النصية، وقد تؤدي إلى هدم بعضه وخلق تخوم جديدة. ورب قائل بأن هذه الآلية تشكل ضماناً للجميع من تعسف البعض في فهم الدستور، وترتيب آثار خطيرة على هذا الفهم. لكن ما لا يختلف فيه اثنان أن الشرح على المتون كتقنية فهمية قانونية كانت ولا زالت تشكل أزمة فهمية تتناقض والمساحة التي يتحكم فيها الدستور، والتي لا تشمل الكيلومترات (مناطق السيادة السياسية)، بل تتحرك حتى في الزمان (عمر السيادة السياسية)، وإلا لما كان ضرورياً التفكير في السماح بإجراء تعديلات على الدستور؛ لوصفه بالمرونة الأقلية.

أما التأويل كآلية فهمية انفتاحية على النص فنجدتها تتجاوز هذه التخوم العلائقية، لتعيد بناء النص وفق السياق والآفاق المرادة له. وبالتالي فهي كتقنية منضبطة واقعاً، تجعل النص يعيش زمنه وفق أكمل الصور المتصورة.

وهكذا تقنية تظل ضرورية للنص الدستوري بغض النظر عن هويته، ما دام هذا النص أراد لنفسه أن يتمدد في الزمان، ليشكل ضابطة عامة للحراك السياسي والقانوني للبلد الذي يحيا فيه. وما سوف نقوم به في هذا البحث هو بسط وجهة نظرنا لعملية التأويل (العنوان الأول)، قبل انتقالنا لمناقشة جنبه تطبيقية تهم المادة الرابعة من الدستور الإيراني (العنوان الثاني).

١- الهرمنوطيقا الأوسطية كمدماك فهمي

إننا نجد التأويل - بوصفه جهداً معرفياً - حاملاً لمبانٍ فكرية تسمح بتجاوز سقف جغرافية النص؛ لبحث ملاكاته واستخراجها. وهي عملية تثويرية لعملية الفهم، بوصفها لا تتوقف عند المتبادر، ولا عند المعنى المراد من صاحب النص، ما دامت هذه العملية تشكل في حد ذاتها محاولة استيعاب، مع السعي إلى الإسقاط.

الملتقي للنص عندما يفهمه بالشكل الذي يرضيه، مدعياً في نفس الآن التفسير، تجده يسارع إلى القول بأن هذا هو المقصود، مسقطاً فهمه على صاحب النص. وقد يكون الأمر مجرد تعسف من جانبه، ومغلقاً في نفس الوقت الباب على كل محاولة رامية إلى سلوك مسطرة فهمية مخالفة.

فثنائية فرض الفهم الذاتي والإغلاق على الآخرين هي من أقصى المخاطر التي يمكن أن يعانيها النص الدستوري، الذي يتحرك بطبيعته في وسط لجيٍّ سياسي وعام. فما المقصود بالتأويل في هذا الباب؟ وما هي الضمانات التي يمكن أن تمنحها هكذا آلية؟

في الحقيقة لا نجد أنفسنا في مقام تبيان تفاصيل جهاز التأويلية كما ظهر في الفلسفة الغربية، بل سنكتفي بالدفاع عن تصوّرنا الخاص، والذي أسميناه بالهرمنوطيقا الأوسطية^(١).

وهي على العموم مؤسسة على مدماك أساسي، رأيته متحيزاً في الذات العارفة المتجوهرية، بحيث إن الذات العارفة بعد أن تتخلص من مجموعة من الأخطا المعرفية الدائرة بوسطها، وتعمل على البحث في التجوهر الذاتي، أي بضمان تراتبية الروح على المادة، فإن هذه الذات تتقلب من مقدمة مادية، مدخولة بالرغبات المؤصلة إنسانياً، إلى مقدمة روحية ضامنة للانعكاسية الكاملة للوسط الفكري الذي تتحرك فيه.

وبمعنى آخر: إن الرؤية للكون تكون على الحقيقة، وليس على الظاهر، كما هو واقع الآن، وهي نظرية فصلت مبادئها وأسسها، بل حتى إثباتاتها، وعملت على تطبيقها على النص القرآني في حيثيات معينة ضمن كتاب «هرمنوطيقا القرآن مقدمة تأسيسية»^(٢). ورب متسائل عن أهمية هكذا منهجية في موضوع تفسير النص الدستوري؟ بل هل تظل ممكنة من الأساس، أم ننتظر أن نتجز دورة روحية مادية للساهرين على

● الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

معاينة دستورية القوانين، وتبقى الأمور عالقة إلى ذلك الحين؟
وجواباً عن هكذا تساؤلات، والتي تظل مشروعة، فإنه يتم عملياً التحرك في هذا الاتجاه من قبل مجموعة من الفقهاء الدستوريين، حيث إنهم يحاولون تجاوز جسم النص لمراجعة الآراء الفقهية، والإمساك بالحكمة الدستورية من خلال زخم هذه الآراء. فضلاً عن أنهم لا يرون ضيقاً في اللجوء إلى الهرمنوطيقا كآلية لفهم النص الدستوري؛ ذلك أن الفقيه الدستوري فيليب أردنت دافع عن هذه الآلية، من خلال تبنيه لمجمل ثمار الهرمنوطيقا الفلسفية؛ ذلك أن هذه العملية هي من عناوين الفلسفة التأملية التي طوّرها جبرئيل مارسيل، وذهب على خطاه پول ريكور، حيث يرون أن حقيقة الأشياء لا تظهر فيها بالذات بقدر ما تستوعب من مخالفتها. ومن هنا جاءت المقولة «تعرف الأشياء بأضدادها». لكن الفلسفة الانعكاسية تكون رامية إلى أبعد من ذلك. على أن حقيقة الشيء تظهر في تراتبية الأشياء المتجاوزة معها، ومن خلال هذه المراجعة لكلية الأشياء تحصل معرفة انعكاسية توصل المرء إلى جوهر الشيء المبحوث عنه أساساً.
ويمكن على مستوى فهم النص الدستوري المتعلق بفصل السلطات مثلاً أن يتوسع في عملية مراجعته؛ للوصول للأشياء الدستورية المجاورة له، كبحت السلطة التنفيذية وآلية اتخاذ قرار الحرب، ليستوعب من خلالها تفاصيل السيادة والسلطة، ثم بعدها يعود إلى أصل الإشكالية، فيفهم ملاك الفصل بين السلطات، والتي بالضرورة لا تكون متفقة مع المنظور الأصلي لها عند مونتسكيو.

لكن الفارق البسيط الذي نريد أن نضيفه لهذه الجنبه هو أن حركة فهم النص الدستوري لا تتحرك على مستوى النص المفتوح، كما اشتغل عليه أمبرتو إيكو، لكن على أساس النص المتعالي. ويظل من الطريف أنني مؤخراً وقعت على معلومة أن هناك ندوات تنعقد، وكتباً تُحرر، لاستيعاب النظرية السياسية في الحكمة المتعالية. فمن التوفيق الإلهي أن نجد هاجساً كهذا موجوداً عند الأطر المعرفية في الجمهورية الإسلامية في إيران، وهو هاجسٌ يتقاطع مع هاجسي، رغم البون الجغرافي، واختلاف المداميك الفكرية التي تحرك الإنسان في بيئة يُراد لها أن تظل جغرافية فكرية مختلفة عن غيرها من الجغرافيات.

فلو تفحصنا المقاربة الفلسفية السياسية عند الملا صدرا فسوف نجد أنه أوضح

مقام الرياسة السياسية، جاعلاً إياها في إطار أن «يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكملت نفسه، وصارت عقلاً بالفعل، وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال، وكذا قوته الحساسة والمحركة في غاية الكمال كلها، بنوع فعل، لا بانفعال محض، على الوجه الذي أومأنا إليه. فبقوته الحساسة والمحركة يباشر السلطنة، ويجري الأحكام الإلهية، ويحارب أعداء الله، ويذب عن المدينة الفاضلة، ويقاوم المشركين والفاسقين من أهل المدينة الجاهلية والظالمة والفاسقة؛ ليفيئوا إلى أمر الله. وبقوته المتخيلة معداً بالطبع ليقبل - إما في اليقظة، أو في وقت النوم - عن العقل الفعال، إما الجزئيات بأنفسها، وإما الكليات فيحاكيها. وبقوته العاقلة يكون بحيث قد استكمل عقله المنفصل بالمعقولات، حتى لا يكون قد بقي عليه منها شيء، وصار عقلاً بالفعل»^(٣). فالسقف المتعالي الذي أراده صدر المتألهين الشيرازي يتفق مع الرؤية المتبناة من طرفنا، مع فارق بسيط، وهو أننا لا نحكي العصمة التي يؤكد عليها الفيلسوف، ولا نراها شرط صحة في تدبير الشأن العام، وبالتالي فإننا بالضرورة نتزل في المقام للبحث في المعقولات المتركة، والوقائع الخارجية، مع الاتحاد في الإيمان، بوصفه الضمانة الوحيدة لتكامل الرؤى الوجودية.

ونعود لموضوع البحث؛ كي نكون عمليين أكثر. فكيفية استفهام النص الدستوري لا يجب أن تتوقف عند البعد الخطابي والبعد الماورائي له، أي السياق والملاك والحكمة من صدوره، كما تشتغل على ذلك المنهجية الأفهومية، بل المراد من الهرمونوطيقا الأوسطية في تفصيلا فهم النص الدستوري أنها تتجاوز حتى السياق، لتتعالى في استيعاب المؤسسات المفاهيمية بالشكل المراد لها، ثم تتزل إلى مستوى التشخيص؛ لتستوعب الأثر الوجودي لمضمّنات النص الدستوري. وسوف نرجئ بحث هذا المصداق ضمن العنوان الثاني من البحث.

فدينامية الهرمونوطيقا الأوسطية ترتكز على مستوى إيماني رأسي. وعلى أساسه تنظر برؤية توحيدية للكون لتستفهمه بالعنوان الإيماني. فالدائرة الهرمونوطيقية الأوسطية تقوم على أساس أن الذات العارفة بمسبقاتها الوجودية العميقة تكون هي المبتدأ، وهي المنتهى.

مسبقات معرفية وجودية تتعامل مع الظهور المعنوي البدوي، ثم تتقحه داخلياً لتجد

● الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

لها مستندات معرفية ثانوية، روائية أو عقلية، حتى لتذهب بالمعنى بعيداً عن المتبادر، والتي تستوطن الأداة المعرفية الوجودية للذات العارفة. وهذه المستندات لا تكون لها قوة صارفة عن الظاهر، إلا بما تسمح لها به المسبقات المعرفية الوجودية للذات العارفة. فالدوران عليّ، والبرهان إنّي بين الذات والواقع في مقام الفهم.

٢- قراءة هرمنوطيقية للمادة الرابعة من الدستور الإيراني

بعد أن تم بيان مقتضيات ومتبنيات الفكرة الهرمنوطيقية الأوسطية، التي تم الإشارة إليها أعلاه، فإنه يظل من المناسب الانتقال إلى مستوى آخر من البحث، حيث الجنب التطبيقية تظل مهمة جداً، لتفعيل ما سبق الإلماح إليه سابقاً.

ولو عمدنا إلى مراجعة مقتضيات المادة الرابعة من دستور الجمهورية الإسلامية في إيران فإننا نجد أنها تشكل تربة مفاهيمية ومعرفية غنية جداً وهكذا عملية تفعيل.

تنص المادة الرابعة من الدستور على أنه «يجب أن تكون الموازين الإسلامية أساس جميع القوانين والقرارات المدنية والجزائية والمالية والاقتصادية والإدارية والثقافية والعسكرية والسياسية وغيرها. هذه المادة نافذة على جميع مواد الدستور والقوانين والقرارات الأخرى، إطلاقاً وعموماً. ويتولى الفقهاء في مجلس صيانة الدستور تشخيص ذلك». فالواضح بدواً من هذه المادة أن الموازين الإسلامية هي المتحكمة في الجسم التشريعي في الجمهورية، مشكّلة الروح الكاشفة والمؤسسة في نفس الآن لحركة التشريع.

إلا أنه؛ ولسبب نجهله، لم يتم التعامل مع هذه المادة بالشكل الذي يليق بها^(٤)، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار محاوريتها في إيضاح الترسيم القانونية العامة للبلد، وظل التعامل مع هذه المادة يتسم بشيء من التساهل، والخروج من بوتقتها، للتحدث عن شمولية الإسلام، وتغطيته لمعظم تفاصيل الحياة البشرية.

وقد كان الشيخ محمد علي التسخيري على رأس من تعاملوا مع هذه المادة بهذه الكيفية؛ ذلك أنه لم يستوعب من هذا النص إلا الشمولية الإسلامية لمجمل حياة الإنسان^(٥)، ولعلّه لم يختلف عن الكثيرين ممن أوضحوا أراءهم بهذا الخصوص. لكن لو أردنا أن نطبق الهرمنوطيقا الأوسطية لوجدنا أنفسنا نفكك المفاهيم

الأساسية في المادة بشكل متعالٍ أو لنقل: سقفاً معرفياً خارجياً متخلصاً من الدعامات الخصوصية، بعدها ننزل للمستوى الأفهومي، حيث يشكّل الملاك والحكمة هذه الدعامة المائزة، حتى نستطيع فهم المراد من هذه المادة.

ولنأخذ مفهوم «الموازن الإسلامية». فالملاحظ لهذا المفهوم سوف يرى أنه تمت الإشارة إلى الموازن، وليس إلى الشريعة الإسلامية، كما يقع في العادة.

فما هو سر اختيار هذا المفهوم؟ وما هو معنى الموازن الإسلامية؟

في الحقيقة يصعب على الكثيرين التحرك مفاهيمياً لاستيعاب هذا المصطلح، إلا ببحث المقارنة. فالميزان لا يحمل هاجساً معرفياً بقدر ما أنه يوازن بين معرفيات معينة، وتميل كفته للأثقل.

وإذا أردنا أن نأخذ بعين الاعتبار الضميمة لقلنا بأن الميزان الإسلامي آلية فارغة من المحتوى المعرفي، تميل للجهة الأثقل في المعرفيات الموضوعية للوزن، لكن هذا يظل ممتنعاً من جهة أن إضافة الضميمة إضافة لمحتوى معرفي، والميزان - كما سبق وقلنا - يكون محروماً من هكذا محتويات، فكل ما يلزمه سلامة أدواته، لا أقل ولا أكثر، مما يجعل المراد من مفهوم «الموازن الإسلامية» ذاهبة للمعرفيات موضوع الوزن، وليس نفس الآلية.

وهنا المعضلة، وهي أنه على مستوى الآليات العقلية ليس ثمة مائز ديني يخصصها، إلا في مقام التشخيص. بمعنى أن الحسن والقبح العقليين يظلمان إنسانيين بالضرورة، دون النظر إلى الأساس الديني لها.

فالمقاربة الموازنية الإسلامية تدور وجوباً مع الخط النفعي الخادم للمصلحة في المجتمع الإيراني، بمعنى أن المسألة ليست متعلقة بالمطلق بالأحكام الشرعية ذات الوزن المعياري، والمسمّاة الأحكام الشرعية الأولية، بل والثانوية، بل إن الموازن تكون أميل للبعد الواقعي الفارض نفسه بقوة أمام غياب حكم شرعي فيصل في المسألة، وخصوصاً أن الحركة التشريعية كثيراً ما تكون مرتبهة بالواقع، ويقوم عليها - بالإضافة إلى الفقهاء والعلماء - رجال أكاديميون شربوا المعرفة القانونية من الضرع الوضعي الذي استحكم في هذا المجال، حتى صار من الصعب التفكير من خارجه.

والدستور الإيراني في المادة الرابعة كان ملماً بهذا التفصيل، وناظراً إليه بعين من

● الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

الجدية، فحاول أن يفتح الباب أمام الفقه الإسلامي ليدلي بدلوه أمام المستجدات الحياتية، لكن ليس على أساس الأحكام الشرعية، بل كانت أميل إلى أصالة الواقع الخارجي، وتحريك سقف الاجتهاد إلى المقام الذي يجعل مجاراته للواقع متحققة.

ولسنا هنا بصدد مناقشة عمق الأزمة التي وقعت بين القطب الأكاديمي والقطب الفقهي أمام مجموعة من مشاريع القوانين، حيث كانت تُردُّ؛ لعدم شرعيتها، دون النظر إلى عنوان المصلحة العامة.

فقد أوضح الباحث جواد علي كسار، في دراسة له تحت عنوان «الأحكام الحكومية أو مبدأ تدخل الدولة» مواطن الأزمة تشخيصاً في فترة حكومة السيد مير حسين الموسوي، قائلاً: «في مطلع الثمانينيات، وأثناء حياة الإمام الخميني نشبت أزمة في حركة التقنين، كان قطباها فقهاء الدستور من جهة، وحكومة السيد مير حسين الموسوي ومجلس الشورى من جهة أخرى. فقد كانت حكومة السيد موسوي ترسل بعض اللوائح والقوانين المقترحة إلى مجلس الشورى، فيوافق عليها المجلس، ثم يعود مجلس صيانة الدستور (وبالتحديد الفقهاء الستة) لرفضها؛ بحكم تعارضها مع الأحكام الشرعية الأولية.

وظلت هذه المشكلة مستعصية على الحل، وراحت ترمي بثقلها على الحكومة، وتعيق حركتها، في وقت كان البلد يعيش تحت وطأة الحرب، فلا الحكومة تستطيع العمل بهذه القوانين التي يعدّها مجلس الدستور مخالفة للشرع؛ إذ من غير المعقول أن تعمل حكومة الجمهورية الإسلامية بما يُعدُّ مخالفاً للشرعية، ولا الفقهاء الستة يسمح لهم فهمهم واجتهادهم بإجادة تلك القوانين. وعلى هذا المنوال دامت الأزمة أشهراً، وراحت تتسبب في مشكلات عملية عويصة. بالإضافة إلى إشكالية نظرية راحت تولّد لها المشكلة، تفيد بوجود تعارض بين الشرع والحكم الثوري داخل التجربة، بما يفيد أن أحدهما ينال في الآخر»^(٦). إلى أن تم الفصل في هذا الإشكال بتوسط السيد روح الله الموسوي الخميني، موضّحاً وجهة نظره في الحكم الحكومي. «جاء جواب الإمام الخميني مكتوباً وواضحاً، وهو يخوّل مجلس الشورى الإسلامي أن يصدر ما تحتاج إليه الحكومة والبلد من قوانين تكون منوطة بملاك الضرورة ومصلحة النظام، بشرط أن لا تزيد القرارات على حد الضرورة والمصلحة التي تفرضها، وأن يكون لها أيضاً طابع

مؤقتاً، بحيث تزول بانتفاء موضوعها، مصرحاً بما يلي: «أعضاء المجلس مجازون بالمصادقة على كل ما له دخل في حفظ النظام الإسلامي، مما يستوجب فعله أو تركه الإخلال بالنظام، وما له ضرورة، بحيث يستوجب تركه أو فعله الفساد، وما يستلزم فعله أو تركه الحرج، وذلك بعد تشخيص الموضوع من قبل أكترية أعضاء مجلس الشورى الإسلامي، مع التصريح بأن هذه (الأحكام - المقررات) مؤقتة، قائمة بتحقيق موضوعها، بحيث تلغو تلقائياً، وتنتفي بعد ارتفاع الموضوع»^(٧). فالجلي أن مناط البحث كان هو البعد الواقعي لمصلحة النظام، ما دام يتحرك في منطقة الفراغ من الأحكام الشرعية. فلو نظر للموضوع من زاوية النظر التي أوضحناها لما وقعت أزمة بهذا المستوى، حتى انتظر رأي السيد مرشد الجمهورية.

إلا أننا رغم ذلك لن نتوسع في هذا التفصيل، ناظرين إلى الموضوع من زاوية معرفية صرف. بل إننا سوف نكتفي بتوضيح أن الإمام الخميني عليه السلام قد حسم في هذه النقطة بمقاييس علمية شرعية متينة جداً، موضحاً أن الموازنة الإسلامية هي تلك الرائية للأحكام الثانوية بالدرجة الأولى.

وهنا تفتح الإشكالية الأساسية، وهي أن الفقهاء لو استوعبوا المراد من هذه الكلمة لما احتاج الأمر إلى تنقيص على أن المصلحة مسألة ضرورية في عملية الضبط الاجتماعي لما هو أنفع.

مدار الحكم الولائي

جاء تعريف الحكم الولائي أو الحكم الحكومي بما يلي: «الأحكام الحكومية هي عبارة عن الأوامر، القوانين، والمقررات الكلية، وقواعد تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية، التي تصدر من قبل القيادة الشرعية للمجتمع الإسلامي، وذلك في الدائرة التي لها صلة بالمسائل الاجتماعية، مع الأخذ بنظر الاعتبار حق القيادة في إصدار هذه الأحكام، ومصلحة المجتمع التي تقضي بإصدارها»^(٨).

فالحكم الولائي مبني أساساً على المصلحة الاجتماعية المنظور إليها من قبل الجهة الحاكمة، ولكي يتم إخراجها من رتبة الأحكام الشرعية تم منحها اسم «الأحكام

● الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة من الدستور الإيراني)

الحكومية»، والتي تتحرك - كما التشريعات الوضعية -، ما دام مناط البحث فيها هو المصلحة.

«إن تشخيص المصالح الاجتماعية حق للحكومة الإسلامية، وإن هذا الأمر لا يختص بنظام ولاية الفقيه، فهذا هو السائد اليوم في كافة الأنظمة السياسية»^(٩).

طبعاً ونحن لسنا بصدد مناقشة هذه الحيثية بدورها؛ لأنها مالكة لشرعيتها عقلاً، ولا تحتاج إلى استدلال، أو كما يقول الفقهاء: هي سليمة بالمبنى العقلاني.

لكن ما هو الأساس المعرفي لهذه الحيثية، وفق المنظور الذي تبينناه، ويظل خارجاً عن بحث الشرعية داخل العقل الفقهي؟ سبق لنا أن ألمحنا إلى أن الموازين الإسلامية لا تتحرك على المستوى الشرعي بالمعنى الضيق للكلمة، بل حساسيتها تقوم على أساس حركية الواقع، وتزاحمه مع المصلحة، بين الاجتهاد السياسي الرامي إلى تجاوز المعضلة الاجتماعية، وبين الاجتهاد التقليدي المبني على المنظور الفقهي، الذي قد لا يستوعب دينامية المجتمعات. لذلك بحثت مسألة المصلحة من خلال استدلالات جزئية لدى علماء الطائفة، ووسعت الدائرة لتشمل المتخصصين خارج دائرة الفقه ليدلوا برأيهم، مما أدى إلى خلق مؤسسة تحكيمية إلى حد ما سنة ١٩٨٨م، سُميت بمجمع تشخيص مصلحة النظام، إثر استفتاء موجّه من قبل أشخاص للسيد القائد الخميني عليه السلام. وهذا جزء من نصه: «إن القانون يخضع لنقاشات وأبحاث تخصصية مسهبة؛ بغية المصادقة عليه، فإذا ما صودق عليه رفض مجلس صيانة الدستور تأييده، فما العمل يا ترى؟»^(١٠). فجاء ردُّ السيد الخميني عليه السلام: «إني وإن كنتُ معتقداً بعدم الحاجة لهذه المرحلة، بعد اجتياز تلك المراحل التي يشرف عليها المتخصصون، الذين يُعدّون مرجعاً في تشخيص هذه الأمور، ولكن مراعاةً للاحتياط إذا لم يكن هناك اتفاق قانوني أو شرعي بين مجلس الشورى الإسلامي ومجلس صيانة الدستور فليشكل مجمع يتألف من فقهاء مجلس الصيانة المحترمين، وكل السادة...؛ لتشخيص مصلحة النظام الإسلامي، وليُسَمَّعَ بأصحاب الاختصاص الآخرين إن دعت الحاجة، ثم يعمل برأي الأكثرية بعد المشورة والمناقشة»^(١١).

وهذه الشرعية الفكرية لا تظل مستحكمة على المستوى العقلي فحسب، بل حتى على مستوى الدستور الإيراني نفسه؛ لأنه يعطي هكذا صلاحية، ومن خلال قراءة هرمونوطيقية تجاوزت حدود المؤسسة، وبحثت في آفاق المصطلح، لتجد له مرتكزاً

مفاهيمياً يسمح بتفعيله بالأصالة، دون ارتهانه لبعض الأفهام التي تحركت فقهيّاً. بالمعنى الضيق للمفهوم - دون أن تنظر إلى البعد الأساسي، وهو الإمام بالأوضاع الاجتماعية العامة.

الهوامش

- (١) لقد سبق لنا أن أُلحنا إلى الجنبّة التاريخية لجهاز التأويلية كما ظهر في الفلسفة الغربية في كتابنا «هرمنوطيقا القرآن، مقدمة تأسيسية»، وقد صدر عن معهد المعارف الحكمية للدراسات الفلسفية والدينية في تمّ سنة ٢٠٠٧. ويمكن الرجوع إليه بهذا الخصوص. كما يمكن للقارئ الكريم مراجعة الكتب الفلسفية التي تعرضت لموضوع الهرمنوطيقا.
- (٢) وعلى الخصوص الباب الثالث من الكتاب.
- (٣) الملا صدرا، المبدأ والمعاد: ٦١٧، قدّمه وصحّحه: الأستاذ السيد جلال الدين الأشثاني، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- (٤) يظلّ حكمنا نسبياً؛ لأنه يظل غير متيسر لنا مراجعة مجمل الأبحاث الإيرانية التي تعاطت مع هذه المادة باللغة الفارسية؛ لجهلنا بها وباللغة التي كتبت بها، لكن على مستوى اللغة العربية، أو ما تمّ من ترجمات لبعض الأبحاث السياسية الدستورية الإيرانية، فنعتقد جازمين بأن مقاربتها ظلّت إلى حدٍّ ما ضعيفة لا تقي بغرض سبرها وفقاً للمنظور العلمي الأسلم.
- (٥) محمد حسين التسخير، حول الدستور الإسلامي الإيراني: ١٧٢ وما بعدها، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، ٢٠٠٥م.
- (٦) جواد علي كسار، الأحكام الولائية أو مبدأ تدخل الدولة، مجلة الحياة الطبية، العددان ٦ - ٧: ٢٠٠. تجدر الإشارة إلى أننا احترمنا في متن البحث اختيار الكاتب عندما وضع الأحكام الحكومية، وخصوصاً أن البحث جاء مليئاً بهذا المصطلح، لكننا في مقام الهامش احترمنا اختيار المجلة تغيير الاسم.
- (٧) جواد علي كسار، المصدر نفسه.
- (٨) أخذاً عن مقالة جواد علي كسار: ٢٠٢.
- (٩) مجموعة من الباحثين، دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني: ١٨٩، دار الغدير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- (١٠) المصدر السابق: ١٩٤.
- (١١) المصدر السابق: ١٩٥.

القمار والألعاب والمسابقات

مطالعة في الموقف الفقهي

- القسم الأول -

الشيخ علي دهيني^(*)

١ - النظرة الاجتماعية المعاصرة للألعاب والمسابقات

إن ظاهرة الترفيه عن النفس تكاد تكون أصيلة في شخصية كل إنسان، ولكن لكل إنسان أن يعبر عن تلك الظاهرة تبعاً لقناعاته وأسلوب حياته وعاداته وتقاليده والمنظومة الفكرية التي ينتمي إليها.

ويمكن القول: إن الألعاب والمسابقات هي من أهم الأمور التي يلجأ إليها الإنسان في مقام الترفيه عن النفس، وهي تختلف من مجتمع لآخر، وإن كانت هناك الكثير من الألعاب مورد اشتراك الكثير من المجتمعات البشرية، وخاصة في هذا الزمن الذي بات فيه التواصل والتفاعل بين المجموعات الإنسانية أمراً في غاية السهولة والبساطة.

بل يمكن الادعاء أن ظاهرة الترفيه عن النفس، ولو من خلال الألعاب والمسابقات، كانت منذ أن كان الإنسان يواجه عدواً من أبناء نوعه، أو من سائر الكائنات الحيّة، فهي ظاهرة تسري في أعماق الحياة البشرية، ولذا نرى أنه لا يخلو مجتمع من تعبير عن هذه الظاهرة، سواء أخذ التعبير عنها بُعداً في جانب الألعاب العسكرية أو المدنية، كما أن بعضاً منها قد يأخذ بعداً عالمياً وشمولياً. وهذا يعود إلى اختلاف العادات والتقاليد وتلاقيها.

ثم إنه مع تقدم المجتمعات وتطورها، ولو في الجانب المادي، بدأت هذه الألعاب

(*) باحث في الحوزة العلمية، من لبنان.

والمسابقات تتكثّر وتتعدد، إلى أن أصبحت في زماننا هذا موضع اهتمام ومتابعة من مؤسسات دولية. وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على مدى أهمية الألعاب في الحياة الاجتماعية المعاصرة. ولذا لا بدّ من الإشارة إلى بعض جوانب الأهمية:

١. إنها وسيلة من وسائل الترفيه عن النفس، حيث لا يخلو إنسان بلحاظ النظرة العامة للمجتمعات من الإحساس بالإرهاق والانزعاج من أمور عديدة وأثقال ومشاكل نفسية متنوعة، فيلجأ إلى الترفيه، ولو من خلال هذه الألعاب؛ لأجل التخفيف من حدّة هذه المشاكل والمتاعب. ويمكن استفادة التعبير عن هذه النقطة من خلال بعض الأحاديث الشريفة، التي قسمت وقت الإنسان، وأشارت إلى لذّة من غير محرم، حيث يمكن تطبيقها على المقام.

٢. إنها وسيلة لتواصل أبناء المجتمع مع بعضهم، وكذا الشعوب مع بعضها البعض.
٣. إنها وسيلة للحفاظ على سلامة البدن وحيويته، وخاصّة في مثل هذا الزمن، حيث خفّت نسبة حركة الإنسان البدنية، وأصبحت تشكّل ظاهرة مرضية في عدد من الشعوب، حتى بات الكثير من الأطباء يحاولون اكتشاف الأدوية التي تحد من بدانة الإنسان.

٤. إنها وسيلة لفهم ثقافة الشعوب وعاداتها. فمثلاً: لو أردنا دراسة النظرة الإسلامية إلى الألعاب والمسابقات، كما هو الحال في هذا البحث، فسوف نجد في نهاية المطاف أن الإسلام، وإنّ تشدّد كثيراً في رفض بعض الألعاب، فإنّه حتّى على غيرها إلى درجة الترغيب والاهتمام، أي عندما يقبل الإسلام أشكالاً معينة ويرفض أخرى يمكن لنا أن نفهم الخلفية الثقافية والفكرية التي تهيمن على هذا المجتمع، حيث إنّها قد تكون خلفية الجد والمتابعة والمثابرة في سبيل رقي المجتمع وازدهاره، كما هو الحال في ديننا الحنيف، كما يمكن أن تكون الخلفية الثقافية هي اللهو والعبثية، من دون الحصول على أي غرض عقلائي، كما هو الحال في بعض الألعاب في الغرب. وسوف نشير إلى هذه النقطة في مطاوي هذا البحث.

٥. إنّها وسيلة من وسائل الكسب المادي، وبغض النظر عما إذا كانت بعض أشكالها شرعية أم لا فإن إقامة المسابقات الجماعية، كما هو الحال في هذا الزمن، في أي مجتمع تؤدي إلى حركة اقتصادية كبيرة تقدّر بمليارات الدولارات، كما هو الحال

في لعبة كرة القدم العالمية، التي تقام كل أربع سنوات في إحدى دول العالم.

٦. إنها وسيلة لتنمية المواهب والاستعدادات عند أبناء المجتمع، ولو في الإطار العسكري. وهذه النقطة مما ينبغي أن تكون موضع اهتمام من قبل وزارة الثقافة أو وزارة التربية، كما وزارة الرياضة، في الدول الإسلامية، حيث من وظيفة هذه الوزارات الكشف عن الميول والرغبات والطاقات الهائلة والكبيرة التي يخترنها كل جيل في أبنائه. وكم من الناس من يصل إلى حد النبوغ في مجال ما تبعاً للظروف التي تهيأت له بينما يبقى الكثيرون ممن يملكون هذه الطاقات من دون أن يعرف بهم أحد. وهذه نقطة أساسية ومحورية في كل مجتمع... وهذه النقطة ليست غريبة، كما هو موجود في الحوزة العلمية، حيث من المفروض أن يدرس كل طالب الجانب العلمي والتخصصي الذي يحبه أو يمكن أن يبدع فيه. ونأمل أن تتحقق هذه السياسة الإدارية في حوزتنا العلمية في يوم ما.

إضافة إلى أن الإعداد الحربي في هذا الزمن؛ لمواجهة خطر أي عدو، يرتكز في كثير من الحالات على مستوى الإبداع، سواء في مجال الصناعات العسكرية أو في مجال وضع الخطط الحربية. وهذا ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً في كتاب السبق والرمية من هذا البحث.

٧. إنها وسيلة من وسائل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث بات من الواضح أننا في زمن لم يعد المسجد هو المكان الوحيد للتبليغ، بل ليس هو المكان الأكثر استقطاباً للشباب في العالم الإسلامي. وليس هذا استخفافاً مني بدور المسجد وأهميته، وإنما نوصف واقعاً في بلادنا الإسلامية. كما أنه ليس من سبل وطرق النجاح أن نعتمد في سياسة الأمر والدعوة إلى الدين والنهي عن المنكر على أسلوب وحيد، ولا سيما أننا نعيش في مجتمعات تتنوع فيها أساليب الانحراف إلى حد باتت تستقطب الكثيرين من أبناء العالم الإسلامي. فلذا كان لزاماً على المشرفين على أمور التبليغ الديني والدعوة أن يتخذوا من ظاهرة الألعاب وسيلة لجذب الشباب ودعوتهم إلى الالتزام بالقيم الدينية والمحافظة عليها. إضافة إلى أن الألعاب قد تكون باباً لإبعاد الشباب وعموم الناس عن ظاهرة الانغماس في المخدرات وغيرها من مظاهر التفلت. ولذا نرى أن المحطات التلفزيونية المعنية بنشر تعاليم الدين تضع في جملة برامجها بعضاً من برامج الترفيه والمسابقات، وما هذا إلا لشعورهم بأن هذا المشروع يستقطب نسبة من الناس تجاه مشاهدة البرامج الخاصة بهذه المحطة.

كما أن الجمهورية الإسلامية في إيران، والوحدة الثقافية في حزب الله - لبنان، قد اهتمتا إلى حد كبير بهذا الجانب، ولو في إطار المسابقات الدينية، كالمسابقات القرآنية وغيرها. كما نلاحظ في المقابل حجم المسابقات في المحطات المتقلبة من القيم الدينية والأخلاقية، ومستوى التأثير الذي تخلفه وتتركه على أنصارها ومريديها.

وبالنظر لهذه الأهمية التي وصلت إليها الألعاب والمسابقات في هذا الزمن نجد أن الحكومات قد جعلت لها وزارة خاصة تهتم بشؤونها. كما أن مؤسسات المجتمع المدني، مثل: البلديات، والأحزاب، والنوادي الثقافية، والرياضية، قد اهتمت بهذا الجانب كثيراً. كما ينبغي أن لا ننسى أن هناك مؤسسات دولية تُعنى بالإشراف على الجوانب الإدارية والتنظيمية للكثير من الألعاب.

ولهذا كان لزاماً على المؤسسة الدينية أن تقدّم نظرة شاملة تجاه هذه الألعاب. ومن هذا المنطلق نقدم هذا البحث المتواضع. كما آمل من جميع الإخوة والأساتذة، الذين يكتبون ويؤلفون ويدرسون، أن يضعوا قسماً من اهتماماتهم في جانب البحث في المسائل المستحدثة، وإعطاء وجهة نظر الإسلام فيها، ولعلها تبلغ المثات، أو على الأقل إعادة النظرة والمنهجية الحديثة تجاه ظاهرة أو موضوع ما، كما هو الحال في هذا البحث؛ فإننا، وإن لم نأت بشيء جديد، لكن حاولت أن أقدم الموضوع ونظرة الإسلام إليه بصورة جامعة، تحاكي الحاجة إليه وإلى غيره من الموضوعات.

٢ - المعنى اللغوي والاصطلاحي للقمار

المعنى اللغوي

لا بدّ في المقام من استعراض كلمات أهل اللغة؛ لنرى هل بالإمكان - بعد الاطلاع على كلماتهم - الخروج بمعنى واضح لا لبس فيه لهذا المفهوم أو لا؟

جاء في كتاب «العين»، للخليل: وقامرته فقمرته من القمار^(١).

وفي «تهذيب اللغة»، للأزهري: القمار أصله تقمّر الصياد الطير بالليل: صاها في ضوء القمر، فتقمّر أبصارها، فتصاد، وكأن القمار مأخوذ من الخداع، يقال: قامره بالخداع فقمره^(٢).

وقال ابن منظور «في لسان العرب»: قامر الرجل مقامرة وقماراً: راهنه، وهو

● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

التقامر، والقمار: المقامرة، وتقامروا: لعبوا القمار، وقميرك: الذي يُقامرك. وقمرتُ الرجل أقمره - بالكسر - قمرًا: إذا لعبته فيه فغلبته، وتقمّر الرجل: غلب من يقامره. وقال أبو زبيد يصف الأسد: وراح على آثارهم يتقمّر، أي يتعاهد غرّتهم، وكأن القمار مأخوذ من الخداع، يقال: قامره بالخداع فقمّره^(٣).

وفي «مجمع البحرين»: القمار - بالكسر - المقامرة، وتقامروا لعبوا بالقمار، واللعب بالآلات المعدة له على اختلاف أنواعها، نحو الشطرنج والنرد وغير ذلك، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء، وربما أُطلق على اللعب بالخاتم والجوز^(٤). أما أصحاب «تاج العروس» و«مختار الصحاح» و«المصباح المنير» و«مفردات ألفاظ القرآن» فلم يأتوا بشيء أوسع وأوضح مما ذكر.

ويمكن الخروج من هذه الكلمات بما يلي: من الواضح جداً أن مفهوم القمار يصدق في حال المراهنة، ولكن يُشكّك في صدقه وانطباقه على مورد لا رهان فيه؛ فإن هذه الكلمات لا تدلّ بشكل واضح على توسعة مفهوم القمار لحالة عدم وجود رهان. واعتقد أن هذا لا يؤثر إلى حد كبير على طريقة الاستدلال، حيث يمكن التمسك بالروايات التي حدّدت الدائرة التي تحرم فيها الألعاب والمسابقات، مع غمض النظر عن انطباق مفهوم القمار عليها، حيث قد لا ينطبق عليها المفهوم ومع ذلك تحرم لجهة حرمة اللعب بآلات القمار.

المعنى الاصطلاحي

وهو ما يؤخذ من ألسنة الفقهاء وأصحاب القواميس الفقهية لنرى كيف استعمل الفقهاء هذا المصطلح؟ وما هي سعة الدائرة التي ينطبق عليها هذا المفهوم؟ ومع أن كلمات الفقهاء لا تشكّل حجة يمكن الركون والاعتماد عليها لتحديد هذا المفهوم؛ لأن رأيهم لا يعدو كونه اجتهاداً، وهو قابل للمناقشة والردّ، إلا أننا نذكر بعضاً مما ذكره في هذا المجال؛ استئناساً بكلماتهم، فنقول:

قال الشهيد الثاني في «المسالك»: «القمار هو اللعب بالآلات المعدة له، كالنرد والشطرنج، ومنه اللعب بالخاتم والجوز ونحوهما»^(٥).

وقال المحقق الكركي في «جامع المقاصد»: «القمار هو اللعب بالآلات المعدة له

على اختلاف أنواعها، من الشطرنج والنرد وغير ذلك، وأصل القمار الرهن على اللعب بشيء من هذه الأشياء، وربما أُطلق على اللعب بهما مطلقاً^(٦).

وقال النراقي في «المستند»: «الظاهر أن القمار يكون في كل لعب جعل للغالب أجر مطلقاً، أو إذا كان بما أُعِدَّ لذلك عند اللاعبين»^(٧).

وقال الأنصاري في «المكاسب»: «القمار - كما عن بعض أهل اللغة - الرهن على اللعب بشيء من الآلات المعروفة، وحكي عن جماعة أنه قد يطلق على اللعب بهذه الأشياء مطلقاً، ولو من دون رهن، وبه صرح في جامع المقاصد»^(٨).

وقال السبزواري في «مذهب الأحكام»: «يحرم القمار، سواء كان بالآلات المعدة له مع العوض، أو بالآلات المعدة له بلا عوض، أو بغير الآلات المعدة له بعوض، أو كان بغير عوض، في غير ما نصَّ على جواز المسابقة فيه»^(٩).

وقال الجرجاني في «التعريفات»: «هو كل لعب يشترط فيه غالباً من المتغالبين شيء من المغلوب»^(١٠).

أما الشيخ المشكيني فقد ذكر في «مصطلحات الفقه» نفس ما جاء في «مجمع البحرين»^(١١).

وقال السيد الخوئي: «إن الظاهر من أهل العرف واللغة هو الرهن على اللعب بأي شيء كان»^(١٢).

والمتحصل من هذه الكلمات أن الفقهاء على رأيين:

الأول: هو أن القمار لا يصدق إلا في حال المراهنة.

والثاني: إن القمار يصدق على المراهنة وبدونها، في آلات القمار أو في كل لعب محرم.

وعلى أية حال فإن هذا الاختلاف قد يلعب دوراً ما في عملية الاستدلال، أي في الحالة التي لا يوجد فيها نصّ على حالة ومسابقة معينة؛ فإنه بناء على الشمول يمكن التمسك بإطلاق المفهوم ليشمل الحالة التي هي محل الخلاف؛ وبناء على حصره في المراهنة لا مجال للتعدي من المراهنة إلى غيرها، إلا من خلال النصّ. ولكن مع وجود النصوص العديدة قد لا تصل النوبة إلى هذه الثمرة أصلاً، حيث إن النصوص الشرعية قد وسعت من دائرة الحرمة لتشمل اللعب مراهنة، أو اللعب بآلات القمار من دون مراهنة،

كما هو الرأي المشهور. فهي تحرم من جهة النص، وإن لم ينطبق عليها عنوان القمار، بل قد ينطبق عليها عنوان اللعب بآلات القمار دون مراهنه، وهو عنوان آخر. كما هو واضح. بناءً على حصر مفهوم القمار في خصوص المراهنة.

أنواع الألعاب والمسابقات في التقسيم الفقهي

وفيه أنواع الألعاب والمسابقات من الناحية الشرعية، وهي:

١. اللعب بآلات القمار مع العوض.
٢. اللعب بآلات القمار من دون عوض.
٣. اللعب بغير آلات القمار مع العوض.
٤. اللعب بغير آلات القمار من دون عوض.

ثم إن الشيخ الأعظم قد ذكر هذا التقسيم في مكاسبه بشكل واضح. وإن كان العلماء قبله قد أشاروا بنحو وآخر إلى حكم هذه الصور إلا أن الشيخ قد بحث كل صورة وقسم من هذه الأقسام على حدة. وقد سار الكثير من العلماء من بعده تبعاً لهذه المنهجية. ونحن بالتأكيد سوف نتعرض لحكم هذه الصور الأربع. كما نشير إلى أقسام أخر كانت موجودة في الزمن الماضي، كما هو الحال في كتاب السبق والرمية، تبعاً لدائرتي الوسيعة في هذا الزمن. كما نشير إلى حكم بعض الألعاب؛ فإنها وإن كانت بحسب الدقة العلمية تدخل في الصورة الرابعة ولكننا سوف نفرد لها في إطار خاص بها؛ حتى تكون الأفكار في هذا البحث في غاية الوضوح، كالألعاب والمسابقات التي يترتب عليها الضرر والإضرار بالآخرين، مع عدم وجود أية منفعة عقلانية فيها.

١- اللعب بآلات القمار مع العوض

والبحث يتمحور حول الأدلة لإثبات الحرمة التكليفية في هذه الصورة، ونتعرض بعد ذلك للحرمة الوضعية.

والأدلة التي يمكن أن تذكر في المقام ما ذكره الشيخ الأعظم في «المكاسب»، وتبعه غير واحد، حيث قال: القمار حرام إجماعاً. ويدل عليه الكتاب، والسنة المتواترة. وأضاف: أما الصورة الأولى: فلا إشكال في حرمتها وحرمة العوض. والإجماع عليها

محقق، والأخبار بها متواترة^(١٣).

وسوف نتعرض في المقام إلى الأدلة بأنواعها الثلاثة:

الدليل الأول: النص القرآني.

الدليل الثاني: الإجماع.

الدليل الثالث: النصوص الروائية.

أما الدليل الأول ففيه عدة آيات:

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩٠ - ٩١).

وهناك عدة وقفات في هذه الآية:

١- في شرح بعض المفردات وبيان معناها اللغوي.

أ. الميسر: وهو القمار؛ لأنه أخذ مال الغير بيسر وسهولة، من غير كد ولا تعب^(١٤).

وقال فخر الدين الطريحي في مجمع البحرين: الميسر القمار، وقيل: كل شيء يكون منه قمار فهو الميسر، حتى لعب الصبيان بالجوز الذي يتقامرون به؛ لأنه يجرأ أجزاء، وكل شيء جرأته فقد يسرته، ويقال: سمي ميسراً لتيسر أخذ مال الغير فيه من غير تعب ومشقة^(١٥).

وقال ابن منظور في لسان العرب: الميسر القمار، والجوز نفسه سمي ميسراً لأنه يجرأ أجزاء، وكل شيء جرأته فقد يسرته^(١٦).

ب. الأنصاب: النصب: حجر كان ينصب فيعبد، وتصبّ عليه دماء الذبائح، وجمعه أنصاب^(١٧).

وفي لسان العرب: النصب: العلم المنسوب قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعاً كَأَنَّهُمْ إِلَى نُصُبٍ يُوفِضُونَ﴾ (المعارج: ٤٣). وكذلك النصب كل ما عبد من دون الله تعالى^(١٨).

ج. الأزلام: الزلم: القدح لا ريش عليه، والأزلام هي السهام التي كان أهل الجاهلية يستقسمون بها. وكذلك الأزلام كانت لقريش في الجاهلية مكتوب عليها: أمر، ونهي،

وأفعل، ولا تفعل^(١٩).

وفي كتاب العين: زلم جمع أزالام، وهي القداح التي لا ريش لها، كانت العرب تستقسم بها عند الأمور إذا همّ بها أحدهم، مكتوب عليها: افعل، لا تفعل^(٢٠).
وقد جاء في الرواية عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: لما أنزل الله تعالى على رسوله ﷺ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: ٩٠) قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: «كل ما تقوم به، حتى الكعب والجوز»، قيل: فما الأنصاب؟ قال: «ما ذبحوا لألهتهم»، قيل: فما الأزالام؟ قال: «قداحهم التي يستقسمون بها»^(٢١).

٢- إنه بعد التسليم بأن الميسر هو القمار لا يمكن لأحد أن يناقش في دلالة الآية على حرمة المذكورات، ولكن قد يدور النقاش حول كيفية استفادة الحرمة من هذه الآية، فإن بعض العلماء قد تفتنوا في بيان دلالة الآية على الحرمة. ومن جميل ما ورد في هذا الشأن ما ذكره صاحب كنز العرفان. حيث قال: وقد أكد التحريم في الآية بتسعة أمور: الأول: تصديرها بإنما المؤكدة؛ الثاني: ضمّ الخمر إلى الأصنام في وجوب اجتنابها؛ الثالث: تسميتها - رجساً -؛ الرابع: جعلها من عمل الشيطان، والشيطان لا يأتي منه إلا الشر؛ الخامس: إنه أمر باجتنابها الشامل لجميع أوصافها؛ السادس: إنه جعل الاجتناب موجباً للفلاح، وإذا كان الاجتناب فلاحاً كان الركون إليه خيبة؛ السابع: إنه ذكر ما ينتج منها، وهو العداوة والبغضاء؛ الثامن: إنها تصدّ عن ذكر الله؛ التاسع: إن فيه وعيداً بقوله: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنتَهُونَ﴾، وهو مبالغة في الوعيد والتهديد، وهو أبلغ من (انتهوا) عرفاً^(٢٢).

وقد استدلل المشهور من العلماء على حرمة القمار بهذه الآية، وإن اختلفوا في بعض الصور في انطباق عنوان القمار عليها أو لا، ولكن القدر المتيقن من حرمة القمار في هذه الآية هو الصورة الأولى، التي نحن بصدد إثبات حرمتها، وهي اللعب بالآلات القمار مراهنه. وقد استدلل بها الشيخ الطوسي في المبسوط^(٢٣)، والعلامة الحلي في تذكرة الفقهاء^(٢٤)، والشيخ النجفي في الجواهر^(٢٥)، والشيخ البحراني في الحقائق^(٢٦)، والسيد الخوانساري في جامع المدارك^(٢٧)، والسيد الخوئي في مصباح الفقاهة^(٢٨)، والسيد السبزواري في مهذب الأحكام^(٢٩)، وغيرهم الكثير.

والمتحصل في هذه الآية أنها على أقل تقدير تدلّ على حرمة الصورة الأولى التي نحن بصددّها، ولو بدلالة ﴿رَجَسُ مَنْ عَمَلَ الشَّيْطَانُ فَاجْتَبُوهُ﴾؛ فإن الأمر بالاجتناب دالٌّ على التحريم.

وقد يقال أيضاً: إن المناسبة التي نزلت فيها الآية تدلّ على حرمة هذه الصورة، مع عدم إمكان تعدية الحكم إلى الصور الأخرى من خلال دلالة نفس هذه الآية، حيث إن الميسر مصدر ميمي من يسر، بمعنى لأن يتيسر، واستعمل في القمار لتيسر أخذ كل منهما مال الآخر، وكان يُستعمل في مقامرة الجزور، حيث كان العرب يتقمارون عليها؛ وذلك لأنهم كانوا ينحرون جزوراً، ويقسمونها ثمانية وعشرين جزءاً، وكان لهم أقداح عشرة: ثلاثة منها غير مكتوب عليها؛ وسبعة منها مكتوب، وقد كتب على أحدها واحد، وعلى الثاني اثنين، وهكذا إلى السابع سبعة، ثم كانوا يجعلون القداح في خريطة، ويعطونها أحداً، وهو يحرك الخريطة، ويخرج لكل منهم قدحاً، فمن خرج له مكتوب ذا سهم أخذ سهمه، ويغرم الثلاثة الذين لا سهم لأقداحهم قيمة الجزور، وليس لهم نصيب منه.

وهذه العادة تنطبق على هذه الصورة التي نحن بصدد إثبات حرمتها، ويكفي الشك لعدم إمكان الاستدلال بنص الآية لإثبات حرمة بعض الصور الأخرى.

الآية الثانية: قال تعالى ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (البقرة: ٢١٩).

ثم إن الاستدلال بهذه الآية على تحريم القمار قد يتم من خلال وجهين:
الأول: بعد الفراغ عن أن الميسر هو القمار - كما تقدّم سابقاً - يقال: إن الآية اعتبرت إثمهما أكبر من نفعهما، وإذا زادت مضرة الشيء على منفعته يحكم العقل بلزوم الامتناع عنه.

ولكن يردّ على هذا الوجه:

أولاً: إن هذا الدليل أقصى ما يثبت أنه يحسن الامتناع، أما أن العقل يحكم بضرورة الامتناع على نحو الوجوب واللزوم فهذا محلّ نقاش وتأمّل.

وثانياً: إذا ثبت عقلاً حسن الامتناع فكيف حصلّ المستدلّ حكماً شرعياً بملازمة حكم شرعي لحسن عقلي. وهذا نقطة جدلية وخلافية بين العلماء على ما ذكر في علم

الأصول.

الثاني: إن الآية ذكرت أن فيهما الإثم، وقد حرم الإثم في آية أخرى، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطُنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ...﴾ (الأعراف: ٣٣).

والنتيجة أن الإثم محرم، وهو مصرح به في هذه الآية التي هي محل البحث. ومما يؤكد الحرمة أيضاً أنه قد وصف الإثم بأنه كبير.

ولكن يرد عليه: إن الإثم الوارد في محل البحث غير الإثم الوارد في الآية من سورة الأعراف، حيث يمكن القول: إن المراد في المقام من الإثم هو الضرر؛ وذلك من خلال قرينة المقابلة ما بين الإثم والنفع. وعليه فالآية لا تعدو كونها في مقام الإرشاد إلى أن هذه الأمور فيها من الضرر أكثر مما فيها من المنافع، فيحسن تركها، ولا يفهم العرف من لسانها أنها في مقام بيان حكم شرعي.

فالخلاصة من هذه الآية أن الوجه الأول للاستدلال يتوقف على أن كل ما كان ضرره أكثر من نفعه فهو حرام. وهذا مخالفٌ لمشهور الفقهاء؛ والوجه الثاني يتوقف على أن الإثم محرم. ولكن ذكرنا أن المراد منه هنا هو الضرر؛ بقرينة المقابلة مع النفع. فلا دلالة في الآية على حرمة القمار. نعم، هي ترشد إلى حسن تركه.

الآية الثالثة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أَهْلُ لُغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ﴾ (المائدة: ٣).

إن الاستدلال بهذه الآية يتوقف على كون الاستقسام بالأزلام هنا هو الأنصاب في الآية الأولى، التي كانت تمثل لعبة قمارية في زمن النزول. ولكن قد ذكرنا أن المراد من الأزلام القداح التي لا ريش لها، كانت العرب تستقسم بها عند الأمور إذا همّ بها أحدهم، مكتوب عليها: افعَل، لا تفعل. وعليه فإن الآية تشير إلى معنى آخر لا علاقة له بمحل البحث.

الآية الرابعة: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ (البقرة: ١٨٨).

وقد يقرب الاستدلال بالآية على حرمة القمار من خلال الاستعانة برواية زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾

فقال: «كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله فنهاهم الله عزَّ وجلَّ عن ذلك»^(٣٠)؛ فإن الجمع بين الآية والرواية يوصلنا إلى الحكم بحرمة المقامرة. وهي بالتأكيد صادقة على هذه الصورة التي نحن في مقام إثبات حرمتها.

ولكن يرد عليه: إنَّ المطلوب الالتفات إلى نفس الآية مع غمض النظر عما إذا كانت هناك روايات في المقام أو لا، فإن البحث الآن يدور حول الدليل القرآني لإثبات الحرمة، لا الدليل الروائي. فالمطلوب محاولة فهم ظهور الآية بنفسها؛ لنرى مدى دلالتها؟ قد يقال: إنَّ الآية تشير إلى حكم وضعي يترتب عليه حكم تكليفي، وهو أنَّ كل أنواع المعاملات التي أبطلتها الشريعة، أو هي في نظر الشريعة معاملات باطلة، فلا يجوز التصرف في المال المأخوذ من خلالها وهناك الكثير من المعاملات التي يرى الشارع أنها معاملات باطلة، وبعضها قد تكون بنظر العرف معاملات صحيحة، ولكن الشارع يصنّفها في عداد المعاملات الباطلة، كما هو الحال في الربا، فالآية تشير إلى حكم وضعي، وهو عدم تملك المال الذي انتقل من خلال المعاملة الباطلة، ويترتب عليه حكم تكليفي بعدم جواز أكله.

هذا أقصى ما يستفاد من الآية، وهو كلام صحيح، ولكن الآية لا تنظر إلى تعداد المعاملات الباطلة، بل نحن من الخارج نعرف المعاملات الباطلة بنظر الشريعة، ونرتب عليها هذا الحكم.

ومن جملة النواقل المالية الباطلة بنظر الشريعة القمار، ولكن نحن لا نستفيد من نفس هذه الآية حرمة القمار، فهي أجنبية عنه، بل استفدنا حرمة القمار من الآية الأولى التي ذكرناها، وسيأتي المزيد من الأدلة الروائية.

فبالخلاصة أنَّ الآية تدلّ على الحكم الوضعي، وهو حرمة التصرف بالمال المأخوذ بسبب باطل. ولا ملازمة بينه وبين الحكم التكليفي، الذي يعني حرمة الفعل في المقام. فالنتيجة أنَّ الآية لا تدلّ على حرمة القمار، وإنّما تدلّ على أنَّ السبب الباطل بنظر الشريعة لا يجوز أكل المال على أساسه.

والمتحصّل من عرض هذه الآيات الأربع أنَّ الآية الأولى تدلّ على حرمة القمار، دون الآيات الثلاثة الأخرى.

وبهذا ينتهي الكلام في الدليل الأول.

● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

أما الدليل الثاني فهو الإجماع، حيث قال الشيخ الأعظم في المكاسب، في مقام بيان حرمة هذه الصورة: «لا إشكال في حرمتها، وحرمة العوض. والإجماع عليها محقق، والأخبار بها متواترة»^(٣١).

ويمكن القول: إنّ من المقطوع به أنّ هناك إجماعاً على حرمة هذه الصورة من القمار، حيث إنها الأوضح والأبرز من مصاديقه. ولكن من المحتمل جداً أنه إجماع مدركي، أو محتمل المدركية؛ بلحاظ كثرة الروايات التي وردت في مقام بيان حرمة وذمه، وهي بالتأكيد تنطبق على هذه الصورة بلا أية عناية ونقاش، وإن نوقش في دلالة بعض الروايات على صور أخرى، كما سيأتي.

وبالتالي لابدّ من تركيز البحث حول الدليل الثالث، حيث من خلاله يمكن معرفة الدائرة التي يحرم فيها القمار، وما هي الصور التي تدخل تحت هذا العنوان؟ بعد أنّ كان الدليل القرآني والإجماع دالين على حرمة هذه الصورة مع الخلاف في دالتهما على أكثر منها.

المستند الحديثي

لابدّ من الإشارة أولاً إلى أنّ النصوص الروائية التي وردت حول القمار والميسر وبعض آياته كثيرة. ونحن لا نريد في هذه الصورة أنّ نستعرض كافة الروايات في هذا المجال، بل سوف نقصر على ذكر بعض الروايات التي من شأنها أنّ تبين بوضوح حرمة هذه الصورة، على أنّ نذكر بقية الروايات في الموطن المناسب لها من الصور الآتية؛ تبعاً لدلالاتها، حتى لا نقع في محذور تكرار نفس الروايات، وإنّ كنّا قد نذكر رواية أكثر من مرة؛ تبعاً لإمكانية استفادة حكم صورة أخرى منها، ولكن سوف نحصر قدر الإمكان على عدم التكرار في سرد الروايات.

١- رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما أنزل الله على رسوله ﷺ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: «كل ما تقوم به، حتى الكعاب والجوز»، قيل: فما الأنصاب؟ قال: «ما ذبحوا لآلهتهم»، قيل: فما الأزلام؟ قال: «قداحهم التي يستقسمون بها»^(٣٢).

والنقاش في هذه الرواية تارة يقع بلحاظ السند؛ وأخرى بلحاظ الدلالة.

أما من ناحية السند فإن عمرو بن شمر قد ضعفه النجاشي، وعليه فإن الرواية ساقطة عن الحجية. ولكن يمكن أن يصحح سند الرواية من خلال أن بعض أصحاب الإجماع رووا عنه؛ فإن بنينا على صحة هذا المبنى في التوثيقات يمكن الأخذ بالرواية؛ وإن لم نبن على صحة هذا المبنى فلا مجال للأخذ بالرواية. وعلى أية حال فإن هذه الكبرى من المباحث التي تعرض لها العلماء في المباحث الرجالية، وقيل هناك: إن ثمانية عشر رجلاً يُعرفون بأصحاب الإجماع، فإن رووا عن أحد من الضعفاء فيمكن الأخذ بروايته؛ تبعاً لهم بادعاء أن الأمة قد أجمعت على ما يرد عن هؤلاء. إلا أننا لا نأخذ بهذا المبنى في علم الرجال، وعليه فلا يعتد بهذه الرواية.

وأما بلحاظ الدلالة فبناء على ما مر من أن الميسر هو القمار، إضافة إلى أن السائل حين يسأل النبي ﷺ عنه فإنه يقول: هو كل ما تقوم عليه. وقد تُفهم أو تفسر هذه العبارة بطريقتين:

الأولى: إن كل ما قامرت عليه فهو محرم، أي كل ما كان فيه مراهنه. وبالتالي فما لم يكن فيه مراهنه لا دليل على حرمة.

الثانية: إن كل ما تقامر الناس عليه فهو حرام عليك، حتى لو لم تقامر عليه، أي إن تعاطي الناس بأدوات القمار بمثابة الموضوع لحرمتها على سائر الناس، ولو لعبوا بها من دون قمار.

إلا أن الصحيح من هاتين الطريقتين هي الثانية، حيث يقول النبي ﷺ: «كل ما تقوم به»، ولم يقل: كل ما قامرت أنت عليه، أي لم ينسب النبي الفعل إلى سائله، ليكون المحرم هو عنوان المقامرة، بل قال: ما كان عنواناً للمقامرة فهو حرام مطلقاً، أي حتى لو لم تلعب به بهذا العنوان. وتكون هذه الرواية - بناءً على هذا - دالة على حرمة اللعب بأدوات القمار مطلقاً، أي مع الرهن وبدونه.

٢- رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: قال: لا تصلح المقامرة، ولا النهبة^(٣٣).

والرواية لا نقاش فيها بلحاظ السند؛ فإنها رواية صحيحة.

ولكن النقاش هو في دلالتها، حيث قد يقال بداية: إن الرواية قد نهت عن المقامرة، التي هي المراهنة، بصيغة لا يصلح، وهذه الصيغة قد يناقش في دلالتها على

● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

الحرمة، حيث قد يدعى أنها تدلّ على الكراهة، وبالتالي فحتى لو أخذت الرواية عنوان المقامرة فلا دلالة فيها على التحريم.

ولكن قد يقال في مقابله: إنّ الرواية تنهى عن المقامرة، والنهية، وهي عبارة عن الاختلاس، وحيث إنه حرام بالاتفاق، فبقريئة السياق والاستعمال، حيث لا نستظهر أن تكون كلمة لا يصلح قد استعملت في الحرمة والكراهة في استعمال واحد، يكون الميل إلى هذا الوجه أقرب من سابقه. وعليه فالرواية تدلّ على حرمة هذه الصورة التي نحن بصددها.

ولكن يردّ عليه: إنّ القرينة الخارجية توجب الإجمال، فلا مجال للاستدلال بالرواية في المقام.

٣. رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل، وقال: «هو سحت» ^(٣٤).

وقد يناقش في سند الرواية بلحاظ كل من النوفلي والسكوني. ولكن بناء على اعتبار روايتهما تكون الرواية موثقة. وبالتأكيد هناك خلاف في علم الرجال حول هذه النقطة وذكرنا هناك بعض الوجوه لتوثيق الرجل، أو للأخذ بروايته، ومنها أنهم قد اعتبروه من المعاريف. وبالتالي فإن هؤلاء، وإن لم ينصّ على توثيقهم، يؤخذ بروايتهم، أو على أساس أنه أكثر من الرواية عن السكوني، وهو ممن تلقى الأصحاب رواياته بالقبول، فهذا يعني أنهم أخذوا بروايات النوفلي. وهذا ما نراه. وعلى أية حال فإن موضع هذا البحث في علم الرجال.

أما دلالة الرواية فلا حديث لنا حول إمكانية استفادة الحكم الوضعي منها أو لا، بل هل هي دالة على حرمة القمار بصورته الأولى التي نحن بصدد إثبات حرمتها أو لا؟ يمكن القول: إنّ النبي قد طبّق عنوان القمار على المراهنة بهذه الأمور، ولو كانت جوازاً.

والخلاصة في هذه الصورة أنّ أغلب أو كل الروايات الواردة في القمار تنطبق عليها بشكل وآخر، وليس الكلام فيها، فهي من أوضح مصاديق القمار، بل النقاش في سائر الصور، وفيها سوف نستعرض عدداً أكبر من الروايات.

٢- اللعب بآلات القمار من دون عوض

والكلام فيها ينصبّ على استعراض الروايات في المقام، وهي على طائفتين:
الأولى: وهي الروايات التي ذكرت عناوين محدّدة للحرمة، كالنرد والشطرنج وغيرهما، وفيها روايات:

١- رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الشطرنج والنرد هما الميسر»^(٣٥).

ويقع النقاش في هذه الرواية سنداً ودلالة.

أما من الناحية السندية فإن فيها سهل بن زياد. وقد ضعفه النجاشي. وقال الشيخ في الاستبصار: هو ضعيف جداً عند نقاد الأخبار. وقد استشه أبو جعفر بن بابويه في رجال نواذر الحكمة. ولكن مع هذا نجد أن هناك اتجاهاً لتوثيقه؛ اعتماداً على أن النجاشي قد بيّن السبب في عدم توثيقه، وهو الغلو والكذب. وبالتالي فإن كذبه هو من جهة الغلو، لا مطلقاً. ثم إذا جئنا إلى رواياته لا نجد فيها ما يدلّ على الغلو. وبالتالي فإن الغلو وعدمه مسألة جدلية في علم الكلام. فكلام النجاشي والطوسي لا يكفي دليلاً للتضعيف. إضافةً إلى أنه من مشايخ الإجازة. والدليل أن الكليني قد أكثر الرواية عنه، حيث قد وقع في ٢٣٠٤ مورداً في الكتب الأربعة^(٣٦). وعلى أية حال فهذا الاتجاه الثاني يبني على توثيقه. ونحن نميل إليه، بلحاظ أن النكته الثانية التي ذكرت كافية لإفادة الوثوق بوثاقته.

وأما النقاش في دلالة الرواية فيقال: إن كلام الأمير مطلق، بلحاظ أن الشطرنج والنرد هما من القمار، سواء حصلت المراهنة في اللعب بهما أم لا، فإن نفس عنوان آلة القمار قد وقع مصباً وموضوعاً للتحريم.

وهناك من يناقش بأن الرواية - مع كونها ذكرت الآلة - ناظرة إلى اللعب القماري، أي المراهنة. ولكن سوف نجد مع تتبع الروايات، وخاصة في الطائفة الثانية، ما يدلّ على عكس هذا الاتجاه.

٢- رواية زيد الشحام، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ فقال: «الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء»^(٣٧).

● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

والنقاش في هذه الرواية يقع أولاً بلحاظ السند، فنقول: إن الجدل في سلسلة السند قد يقع حول درست؛ بلحاظ أن النجاشي والطوسي لم ينصا على توثيقه بشكل واضح. ورغم ذلك هناك اتجاه واسع لتوثيقه، من جهات عديدة: إما من جهة أنه من أصحاب الكتب، حيث ذكر الطوسي أنه صاحب كتاب؛ وإما من جهة أن علي بن الحسن الطاطري يروي عنه؛ وإما من جهة أن ابن أبي عمير يروي عنه؛ وإما من جهة أن اثنين من أصحاب الإجماع يرويان عنه، وهما: عبد الله بن بكير؛ ويونس.

واستناداً إلى هذه الوجوه الأربعة، أو أحدها، تكون الرواية معتبرة. ونحن نميل إلى اعتبار الوجه الثالث منها، دون غيره. وعليه فالرواية معتبرة.

وأما الحديث حول دلالة الرواية فإن الإمام قال بضرورة اجتناب الشطرنج على نحو الإطلاق، ولم تقيد الرواية اجتنابه بحالة ما إذا كان اللعب فيه على نحو الرهان. وبهذا نستفيد حرمة هذه الصورة؛ بلحاظ أن الشطرنج أخذ مثلاً للآلة القمارية، وبالتأكيد ليس له سوى هذه الخصوصية.

٣. رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب، التي يقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلاث، فقال: رأيته إذا ميز الحق من الباطل مع أيهما يكون؟ قال: قلت: مع الباطل، قال: «لا خير فيه» ^(٣٨).

والرواية لا نقاش فيها من ناحية السند، فهي رواية معتبرة. ولكن النقاش من جهة الدلالة، حيث يقال: إن جواب الإمام عليه السلام لا دلالة فيه على التحريم؛ لأنه إنما نفى الخير في الشطرنج، وهذا لا يلزم التحريم، حيث قد يكون ذلك في المكروهات، أو قد يدعى وجوده حتى في بعض المباحات، أو قد يقال بأنها إرشاد إلى ضرورة عدم اعتناء واهتمام المؤمن بهذه الأمور؛ بلحاظ عدم منفعتها الأخروية، فلينزّه المؤمن نفسه عن الانشغال بهذه الأمور باتجاه الأمور التي تقرّبه إلى الله تعالى.

وعلى أية حال لا مجال لاستفادة الحرمة من نفس هذه الرواية.

٤. رواية عبد الملك القمي، قال: كنت وإدريس أخي عند أبي عبد الله، فقال إدريس: جعلنا الله فداك، ما الميسر؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «هي الشطرنج»، قال: فقلت: أما إنهم يقولون إنها النرد، قال: «والنرد أيضاً» ^(٣٩).

وهي رواية غير معتبرة سنداً؛ بلحاظ عدم توثيق عبد الملك القمي. إضافة إلى

الخلاف حول محمد بن سنان، الذي نصَّ كلُّ من النجاشي والطوسي وابن الغضائري على تضعيفه، فإن الشيخ الطوسي، وإن نسب الضعف إلى غيره في كتاب الفهرست، إلا أنه في الاستبصار قد تبَيَّن ضعفه بنفسه؛ مع العلم بأن هناك اتجاهًا آخر يؤثِّقه. ونحن لم نطرحه على بساط البحث فإن فيه كلاماً كثيراً بحاجة إلى بحث رجاليٍّ مستقلٍّ لا مجال لطرحه هنا. وعلى أية حال فالرواية ضعيفة بالراوي الأول.

وأما بلحاظ الدلالة فإنها تامة؛ لأن الإمام يطبِّق عنوان القمار والميسر على الشطرنج والنرد، وهما من باب المثال، ولا خصوصية لهما، فكل ما كان من أدوات القمار يحرم اللعب به حتى في صورة عدم وجود الرهان. وبالتالي فالرواية دالة على حرمة الصورة التي نحن بصدد إثبات حرمتها.

٥. رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: نهى رسول الله ﷺ عن اللعب بالشطرنج والنرد ^(٤٠).

والنقاش السندي في هذه الرواية يقع حول كلِّ من النوفلي والسكوني.

أما الأول، وهو الحسين بن يزيد (النوفلي)، فقد قال النجاشي: عن قوم من القميين أنه غلا في آخر عمره. إذاً فإن نسبة الضعف إليه إنما كانت بلحاظ الغلو، وهي قضية جدلية في علم الكلام، حيث يمكن لأحد أن يتبنَّى عدم غلوّه، فما هو غلو عند زيد قد لا يكون غلوّاً عند عمرو. إضافة إلى وجود اتجاه واسع في علم الرجال لتوثيقه؛ بلحاظ أنه من المعاريف. مع أنه يكثر الرواية عن السكوني، وإنَّ الأصحاب قد عملوا بروايات السكوني، فهذا يدلُّ على أنهم قد تلقَّوا رواياته بالقبول.

وأما نفس السكوني (إسماعيل بن أبي زياد) فقد قال الطوسي: إن الإمامية مجمعة على العمل بما يرويه السكوني وعمَّار ومن ماثلهما من الثقات، وإنَّ مال الشيخ الصدوق إلى عدم الأخذ برواياته التي ينفرد بها.

وعلى أية حال فالمشهور بينهم أنهم يعملون برواياته. والخلاف مبنائي؛ فإن قلنا بوثاقته، مع وثاقة النوفلي، فالرواية معتبرة؛ وإلا فلا. وقد اتضح مما سبق ذهبنا إلى وثاقته، مع النوفلي.

وأما بلحاظ الدلالة فبما أن نهى النبي ﷺ عن اللعب بالشطرنج والنرد ورد على نحو الإطلاق، ولم يقيّد بما إذا كان اللعب على نحو المراهنة، فهذا يعني حرمة اللعب

بهما مطلقاً، وما ذلك إلا لأنهما من آلات القمار.

وهناك العديد من الروايات التي تشاكل الروايات التي ذكرناها في هذه الطائفة، ولا داعي لسردها وعرضها كاملة بعدما كان في هذه الطائفة الدلالة الواضحة على حرمة اللعب بأدوات وآلات القمار مطلقاً.

الثانية: وهي الطائفة التي ذكرت عنوان ما تقوم به. وفيها روايتان، وهي:

١- رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما أنزل الله على رسوله ﷺ ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: كل ما تقوم به، حتى الكعب والجوز...»^(٤١).

وقد مرت هذه الرواية في الاستدلال على حرمة الصورة الأولى، ولهذا لم نذكر سلسلة السند، إضافة إلى عدم إعادة النقاش فيه، فإننا ذكرنا أنها ضعيفة لا يعتمد عليها. وإنما ندخل في عالم الدلالة مباشرة، فنقول: إن الرواية ذكرت عنوان ما تقوم به، أي ما كان يتعاطى به الناس على أنه آلة قمارية فهو حرام، سواء لعبت به قماراً أم لا. وبهذا فهي تدل على حرمة اللعب بآلة القمار مطلقاً.

٢- رواية معمر بن خلاد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة، وكل ما قومر عليه فهو ميسر»^(٤٢).

وهي رواية معتبرة بلحاظ السند.

وأما من ناحية الدلالة فيقال: إن الرواية ذكرت بعض المصاديق من آلات القمار، ثم ذكرت قاعدة عامة يمكن تطبيقها على كافة المصاديق، وهي أن ما كان من آلات القمار؛ بلحاظ قوله: كل ما قومر عليه، فيحرم اللعب به مطلقاً.

والمتحصل من هاتين الطائفتين الدلالة على حرمة هذه الصورة، وهي اللعب بآلات القمار، ولو من دون مراهنه.

ولكن لا بد في ختام هذه النقطة من الإشارة إلى أمر في غاية الأهمية على مستوى ما يفهم من هاتين الطائفتين، فنقول: إننا قد استفدنا الحرمة من الطائفة الأولى؛ بلحاظ الإطلاق، حيث إن مجمل الروايات التي ذكرناها، إضافة لعدد آخر لم يذكر، قد دل على حرمة اللعب بهذه الآلات بنحو الإطلاق، أي دلت الروايات على حرمة الشطرنج، ولم تذكر أنه يحرم في حال اللعب به مراهنه، بل أطلقت، ومع الإطلاق استفدنا منها حرمة

اللعب بنفس الآت القمار، ولو من دون مراهنه. وهذه الاستفادة تختلف عمّا يستفاد من الطائفة الثانية، حيث دلّت الروايتان في الطائفة الثانية على حرمة كل ما قומר عليه، فهي أوضح من الطائفة الأولى في تحديد ميزان الحرمة.

ومن خلال ما يفهم من الطائفة الثانية قد نجيب على إشكال يُطرح في المقام، وهو أن ما يحرم من الشطرنج والنرد وغيرهما هو حالة ما إذا لعبنا بهما مراهنه، دون ما إذا لعبنا بهما من دون مراهنه، فإنه يقال: إن الطائفة الثانية التي حدّدت عنوان التحريم بكل ما قומר عليه تلغي احتمال أن يكون المقصود من الطائفة الأولى ذلك، بل الصحيح أن كل ما تعنون بعنوان أن الناس تقامر عليه فهو حرام، سواء لعبت به بنحو القمارية أم لا. وبهذا فإن مستوى الدلالة وتحديد ميزان الحرمة في الطائفة الثانية أوضح منه في الطائفة الأولى.

٣- اللعب بغير آلات القمار مع العوض

وهنا نستعرض العديد من الأدلة التي أقيمت لإثبات حرمة هذه الصورة، وهي:

١ - الإجماع؛ ٢ - صدق مفهوم القمار؛ ٣ - النصوص الروائية.

أما الدليل الأوّل، وهو الإجماع، فلو سلّمنا بالصغرى، وهي أن هذه الصورة قد تحقق فيها الإجماع على الحرمة، فيُحتمل أن هذا الإجماع يستند إلى هذه الوجوه والأدلة المذكورة لإثبات حرمة هذه الصورة، ولا نطمئن بكونه إجماعاً تعبدياً.

وأما الدليل الثاني فإن صدق مفهوم القمار على هذه الصورة يتبع المعنى الذي يُبنى في تحديد هذا المفهوم. وهناك احتمالات عدّة لما يمكن أن يُتصور أو يقال في هذا المجال. وهذه نقطة ينبغي أن تبحث على مستوى المقدمات أو البحوث التمهيدية. وقد أشرنا إلى ذلك في مقدمات هذا البحث، ونعيد فنقول: إذا كان المراد من مفهوم القمار هو مطلق المغالبة مع العوض فهذا يعني أن المفهوم يشمل هذه الحالة قطعاً. وهذا هو الصحيح كما أشرنا سابقاً؛ وإذا قيل: إن هناك العديد من العناوين ذكرت في قسم من الروايات جوّزت المغالبة مع الرهن نقول: إن هذه العناوين خرجت من تحت الأدلة العامة للحرمة، كما هو الحال في مصاديق كتاب السبق والرمية. وكذا إذا قلنا: إن مفهوم القمار هو مطلق المغالبة فإنه في هذه الحالة يصدق المفهوم على الحالة التي نحن فيها.

وهناك وجوه واحتمالات آخر لا يصدق فيها المفهوم على هذه الصورة، ولكن ذكرنا أن الصحيح من الاحتمالات هو الأول.

وأما الدليل الثالث فإن النصوص الروائية على طوائف:

الأولى: وهي ما دلّ على نفار الملائكة عند الرهان، ما خلا الحافر والخف والريش والنصل، أو ما دلّ على حضورها في بعض الحالات. وهذه الطائفة فيها عدّة روايات:

١- رواية محمد بن علي بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «إن الملائكة لتفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخف والريش والنصل. وقد سبق رسول الله صلى الله عليه وآله أسامة بن زيد، وأجرى الخيل»^(٤٣).
والنقاش في هذه الرواية سنداً ودلالة.

أما الأول، وهو النقاش السندي، فنقول: إن كتاب من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق، يشتمل على ٥٩٦٣ حديثاً على ما قيل. بيد أن قسماً كبيراً منها، يبلغ ٢٠٥٠ حديثاً، من المراسيل. ومن هنا نشأت الحاجة إلى التفكير في طريقة يمكن بها تصحيح المراسيل المذكورة. وقد ذهب البعض إلى حجيتها، وأن مراسيل الصدوق في من لا يحضره الفقيه كمراسيل ابن أبي عمير في الحجية والاعتبار، ويمكن توجيه حجيتها بأن الصدوق ذكر في المقدمة أنه لا يذكر في كتابه إلا ما يحكم بصحته، ويفتي به، ويكون حجة بينه وبين ربه، أو من جهة أنه ذكر في المقدمة أيضاً أن جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعتمد والمعول.

ولكن ناقش العلماء في كلا هذين البيانين. أما الأول فإن مصطلح الصحة في زمن الشيخ الصدوق يختلف عنه في زماننا، وبالتالي فإن ما يراه صحيحاً قد لا يكون كذلك عندنا. إضافة إلى أن اعتماده على كتب مشهورة لا يغني عن وجود الحاجة إلى وجود طريق معتبر للكتاب، حيث يُحتمل الزيادة أو النقيصة. إضافة إلى أن التعويل على كتاب لا يعني صحة جميع أحاديثه.

وهناك رأي ذهب إليه غير واحد من الأعلام يفصل بين ما إذا عبّر الصدوق بكلمة «قال» وبين ما إذا عبّر بكلمة «روي»؛ فالأول حجة، دون الثاني. وممن اختار هذا التفصيل السيد الخوئي في الدراسات، والإمام الخميني في بحث بيع المصحف إلى الكافر. هذا، وهناك مجال للتأمل في هذا الرأي، حيث إنّ تعبير الصدوق بكلمة «قال» وإن دلّ على

جزمه بصحة الرواية وحجيتها إلا أن ذلك لا يعني شهادته بوثاقة رجال السند، بل قد يكون ذلك لاحتمالها بقرائن توجب العلم بصدقها في نظره دون نظرنا. ومن هنا فقد تراجع السيد الخوئي عن هذا الرأي في الدورات المتأخرة، كما في مصباح الأصول^(٤٤).

وخلاصة القول: إن بنينا على حجية هذه المراسيل فتكون الرواية معتبرة، وإلا فلا. ونحن لا نبني على حجية مراسيل الصدوق. وأما النقاش في الدلالة، فتارة يناقش في دلالة كلمة نفار الملائكة؛ وأخرى في أنها تلعن صاحبها.

أما الأولى، وهي أن الملائكة تنفر عند الرهان، ما عدا المذكورات، فقد يقال: إن الملائكة كما تنفر من الأمور المحرمة فإنها تنفر من المكروهات؛ بلحاظ أنها تنافي قد استهم وطهارتهم.

كما أن اللعن قد استعمل في مورد الكراهة، فإذا جاء في رواية ما فلا يدل على التحريم. ومما نقطع به أنه قد ورد في بعض الروايات بمعنى الكراهة، ففي الوسائل: عن أبي الحسن موسى بن جعفر^(عليه السلام) قال: «لعن رسول الله^(صلى الله عليه وآله) ثلاثة: الأكل زاده وحده، والنائم في بيت وحده، والراكب في الفلاة وحده»^(٤٥).

وورد أيضاً عن أبي الحسن موسى^(عليه السلام) قال: «لعن رسول الله^(صلى الله عليه وآله) ثلاثة: أحدهم راكب الفلاة وحده»^(٤٦).

وورد علي^(عليه السلام) في الدواب أنه قال: «لا تضربوا الوجوه، ولا تلعنوها، فإن الله عز وجل لعن لا عنها»^(٤٧).

هذا، وقد يقال في مقام الجواب أن الإشكال الأول قد يكون وارداً، وهو أن نفار الملائكة لا يستلزم الحرمة؛ بلحاظ أن نفارهم قد يكون في مورد الكراهة أيضاً.

ولكن الإشكال الثاني مرفوض؛ بلحاظ أن اللعن في القرآن الكريم قد استعمل في مورد التشديد على الأمور المحرمة، وفي أغلب الروايات هو بهذا المعنى وإذا ورد في بعض الروايات بمعنى الكراهة فذلك لقريئة واضحة على عدم حرمة الأمور المذكورة، كارتكاز متشرعي، وإجماع، وغير ذلك. وعليه فقد يقال: إن اللعن في لسان الرواية موجب للحرمة.

ولكن الإنصاف أن يقال في المقام: إنه لا مجال للجزم بهذه النقطة إلا بعد إجراء عملية استقراء تامّ أو شبه تامّ على موارد الاستعمالات الروائية لهذه الكلمة، وعندها يمكن أن نخرج بنتيجة واضحة في هذا المجال.

٢- رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «ليس شيء تحضره الملائكة إلا الرهان وملاعبة الرجل أهله»^(٤٨).

ويقع النقاش هنا في السند والدلالة.

أما سنداً فإن الرواية مجهولة؛ بسعدان بن مسلم، حيث لا توثيق له في كتب الرجال. نعم، روى عنه ابن أبي عمير. فإن قلنا بحجية روايات كل من يروي عنه ابن أبي عمير فتكون الرواية معتبرة؛ وإلا فلا.

والأول هو الوجيه.

وأما دلالة فهي تدلّ على أن الملائكة تحضر الرهان، ولا تحضر غيره، بمفهوم الحصر. ومع ذلك فهذا لا يدلّ على حرمة الرهان في غير هذه الموارد؛ لأن عدم حضور الملائكة لا يلزم الحرمة؛ إذ قد يكون ذلك بلحاظ التزهر وغيره.

٣- رواية العلاء بن سيّابة، عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: سمعته يقول: «لا بأس بشهادة الذي يلعب الحمام، ولا بأس بشهادة المراهن عليه؛ فإن رسول الله ﷺ قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: «إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام»^(٤٩).

والنقاش يقع هنا بلحاظ السند فإن العلاء بن سيّابة لا توثيق له في كتب الرجال، ولكن روى عنه ابن أبي عمير وغيره من أصحاب الإجماع؛ فإن قبلنا هذا المبنى في التوثيق أخذنا بالرواية؛ وإلا فلا.

ونحن لا نقبل مبنى الأخذ بروايات أصحاب الإجماع. وعليه فالرواية غير معتبرة بناء على هذا المبنى. نعم، يمكن الأخذ بها من باب الأخذ بروايات مَنْ يروي عنه أحد الثلاثة، ومنهم: ابن أبي عمير، وعليه فالرواية معتبرة.

وأما من حيث الدلالة فهي تدلّ على أن المراهنة في المذكورات جائزة، وما عداها حرام. وهي واضحة في الدلالة على المطلوب من حرمة المراهنة، إلا ما أخرجه الدليل.

الثانية: وهي تدلّ على أن كل ما قورم به فهو من الميسر، حتى اللعب بالجوز. وفيها

عدة روايات:

١- رواية زياد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ فقال: كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك ^(٥٠).

والرواية ضعيفة سنداً؛ بلحاظ علي بن الحكم. إضافة إلى اشتراك أحمد بن محمد بين عشرات بين الثقة والضعيف وغير الموثق. فالرواية قاصرة سنداً. وأما دلالة فهي واضحة في حرمة المقامرة، ولا خصوصية لوقوع المقامرة على الأهل؛ بلحاظ أنه قد ذكر المال أيضاً.

٢- رواية جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لما أنزل الله على رسوله صلى الله عليه وآله ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾. قيل: يا رسول الله، ما الميسر؟ فقال: كل ما تقوم به، حتى الكعب والجوز، قيل: فما الأنصاب؟ قال: ما ذبحوا لألهتهم، قيل: فما الأزلام؟ قال: قداهم التي يستقسمون بها» ^(٥١). وقد تقدم النقاش السندي فيها سابقاً.

وأما دلالة فهي، وإن دلت على حرمة الصورة الثانية المتقدمة، فإنها تدل على حرمة هذه الصورة لانطباق عنوان المقامرة عليها. ومن البعيد جداً أن يكون المراد من عنوان ما تقوم به ما كان يمارس فيه القمار عرفاً، فيحرم، ولا تحرم المقامرة عليه؛ فإن هذا الفهم بعيد جداً، بل هي تدل على حرمة المقامرة، وحرمة ما تعنون بهذا العنوان، وإن لم يلعب به بنحو القمارية والمراهنة، على ما ذكرنا سابقاً.

٣- رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام: قال: «لا تصلح المقامرة، ولا النهبة» ^(٥٢). وهي رواية صحيحة سنداً، كما أشرنا لهذا في ما سبق.

ولكن النقاش في الدلالة. وذكرنا في ما سبق أيضاً أن الرواية تنهى عن المقامرة، وهي اللعب مراهنة، ولم تذكر المتعلق، مما يعني أنها أفادت الإطلاق، وهي دالة تماماً على حرمة الصورة التي نحن فيها. ومع ذلك ذكرنا إشكالاً على دلالتها على الحرمة.

٤- رواية إسحاق بن عمار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الصبيان يلعبون بالجوز والبيض ويقامرون؟ فقال: «لا تأكل منه؛ فإنه حرام» ^(٥٣). وهي رواية صحيحة من حيث السند.

وأما دلالة فسيأتي أنها تدلّ على الحكم الوضعي، وهو عدم جواز التصرف في ما أخذ من المقامرة، ولكن هل تدلّ - إضافةً لذلك - على الحكم التكليفي أو لا؟
الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بدلالة الحرمة الوضعية على عدم الجواز التكليفي أو عدم دلالتها؟ مع العلم أن الحرمة التكليفية لا تستتبع البطلان وضعاً؛ فإن البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وإن كان حراماً، ولكنه لا يستلزم بطلان البيع.
ولكن الحالة التي نحن فيها معاكسة، حيث نملك حكماً وضعياً بالبطلان، فهل يستلزم حكماً تكليفاً بالحرمة أو لا؟ فإن استلزم دلّت الرواية على الحرمة؛ وإلا فلا.
٥. رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام : قال: «كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل، وقال: هو سحت»^(٥٤).

وقد تقدم النقاش السندي فيها، فلا نعيد.
إضافةً إلى أن استفادة الحرمة منها كما هو الحال في الرواية السابقة.
والخلاصة: إن هذه الطائفة دالة على حرمة المقامرة.

الثالثة: وفيها رواية واحدة، وهي: ما جاء في تفسير العياشي: عن ياسر الخادم، عن الرضاء عليه السلام قال: سألته عن الميسر؟ قال: «التفل من كل شيء»، قال: الخبز والتفل ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره»^(٥٥).
وهي ضعيفة سنداً.

أما ما جاء في الرواية فإن كان التفل فهو رميك بالبزاق، أو البزاق نفسه. وكذلك هو سوء ريح جلد الإنسان، كما جاء في العين، للخليل. وكذا في لسان العرب: تفل بمعنى بصق، وهو بالفم، ولا يكون إلاّ ومعه شيء من الريق.
وأما إن كان التفل، لا التفل، فهو بمعنى متاع المسافر وحشمه، كما في العين.
وكذا في لسان العرب: الثقل الحمل الثقيل، والثقل نقيض الخفة.

وسواء كانت الرواية تحمل اللفظ الأول (التفل)، أو الثاني (الثقل)، فهي غير واضحة في معناها، إلا أن يكون الإمام قد قصد معنى ما لهذه الكلمة، وهو ما يخرج بين المتراهنين من الدراهم وغيره؛ لمناسبة مع أحد المعنيين، وإلا فلا معنى لها، على ما ذكر بعض المحققين^(٥٦). إضافةً إلى الضعف السندي فيها. فلا يمكن التعويل عليها في مقام الاستدلال.

الرابعة: وهي التي دلت على قِيء الإمام للبيض. وفيها رواية واحدة، وهي رواية عبد الحميد بن سعيد، قال: بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً، فأخذ الغلام بيضة أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به أكله، فقال له مولى له: إن فيه من القمار، قال: فدعا بطشت، فتقيأ، فقاهه^(٥٧).

وهي رواية مجهولة سنداً؛ بلحاظ عبد الحميد بن سعيد، حيث لا توثيق له في كتب الرجال. ولكن روى عنه صفوان بن يحيى من أصحاب الإجماع. فإن أخذنا بهذا المبنى كانت الرواية معتبرة؛ وإلا فلا. وهو مبنى دار حوله نقاش في علم الرجال من أن أصحاب الإجماع إن رووا عن شخص فهذا يدل على قبول رواياته. وهناك من قال: إن هذا المبنى غير صحيح، فلا يركن إليه. وهذا هو الصحيح. ولكن الرواية معتبرة من باب آخر، وهو حجية مسانيد ومراسيل الثلاثة.

وأما دلالة فإن مجرد قِيء الإمام لا يستلزم الدلالة على الحرمة، حيث قد يكون فعل الإمام قد صدر من جهة التزُّه.

نعم، بناء على حرمة المقامرة، كما ظهر معنا في الطائفة الأولى والثانية من هذه الصورة، يكون قِيء الإمام للبيض لجهة أن لا يصير الحرام الواقعي جزءاً من بدنه. وقد تفرّع جدلٌ واسعٌ من هذه الرواية حول علم الإمام عليه السلام بالموضوعات الخارجية، وهل أنه يملك ذلك فعلاً من غير توقف على الإرادة، كما دلت عليه جملة من الروايات، أو أن علمه تابع لإرادته واختياره، كما دلت عليه روايات أخرى وقد ذكر الكافي عدداً من هذه الروايات في الجزء الأول^(٥٨). هذا وقد ذكر السيد الخوئي في التقيح أن البحث حول علم الإمام من المباحث الغامضة، والأولى ردّ علم ذلك إلى أهله^(٥٩).

والمتحصل من هذه الطوائف الأربع أن الأولى والثانية دالة على حرمة التقامر، إلا ما أخرج الدليل، كما في دائرة جريان كتاب السبق والرماية على ما سيأتي، وأما الثالثة والرابعة فغير دالة؛ إما لضعف في السند؛ أو لضعف في الدلالة؛ أو للاثنتين معاً. وبالتالي فهذه الصورة، وهي التي تقع فيها المراهنة في غير آلات القمار، يكون حكمها الحرمة.

٣- اللعب بغير آلات القمار من دون عوض

والبحث فيها يتمحور حول أدلة متعددة استدلت بها العلماء لإثبات الحرمة أيضاً.

والأدلة التي نتعرض لها في المقام هي:

١ - الإجماع؛ ٢ - روايات السبق؛ ٣ - مفهوم القمار؛ ٤ - عنوان اللهو واللعب.
أما الدليل الأول، وهو الإجماع، فقد ادعاه عدد من الأصحاب. ولكن النقاش فيه تارة يقع بلحاظ الصغرى؛ وأخرى بلحاظ الكبرى. أما أولاً فنحن نشكك في أصل انعقاد مثل هذا الإجماع، حيث إن كلام الشيخ في المبسوط^(١٠) حدد الحرمة بما إذا كانت بآلات القمار مع المراهنة أو بدونها، ولم يشير إلى حرمة هذه الصورة أصلاً. إضافة إلى أنه من المحتمل جداً أن يكون الإجماع مدركياً مستنداً إلى أحد الوجوه الآتية.
وأما الدليل الثاني، وهو روايات كتاب السبق والرمية، فنحن في هذا الدليل لا نستعرض كافة الروايات الواردة في هذا الكتاب، حيث إن لها فضلاً خاصاً، سوف يأتي النقاش فيه، ولكن نحاول ذكر عدد من الروايات؛ من أجل معرفة ما تدل عليه، وهل يمكن أن نفهم منها حرمة هذه الصورة أو لا؟

والروايات هي:

- ١ - رواية حفص، عن أبي عبد الله^(عليه السلام) قال: لا سبق إلا في خفٍّ أو حافرٍ أو نصل^(١١). وهي رواية صحيحة سنداً.
- ٢ - رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله^(عليه السلام) قال: سمعته يقول: لا سبق إلا في خفٍّ أو حافرٍ أو نصل^(١٢).
- وهذه الرواية فيها معنى بن محمد، وهو غير موثق في كتب الرجال. ولكن بناء على مبنى وثاقة المعاريف مع عدم القدح فيهم يمكن توثيقه؛ حيث إنه منهم. وعليه تكون الرواية معتبرة، وإلا فلا. ومبنى وثاقة المعاريف مع عدم القدح فيهم هو الصحيح.
- ٣ - رواية الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، قال: قال رسول الله^(ﷺ): لا سبق إلا في حافرٍ أو نصلٍ أو خفٍّ^(١٣).
- والرواية هنا معتبرة.

وعلى أية حال ينصبّ البحث هنا على مستوى دلالة الروايات. ومن استدلل بها لإثبات حرمة هذه الصورة قدّم استدلاله بالشكل التالي: إنّ السبق - بالسكون - مصدر لكلمة سبقه، أي تقدمه. وعليه فيراد نفي المشروعية للمسابقة، وإن لم يكن فيها رهان،

فيكون مفاده على وزان «لا رهبانية في الإسلام».

ولكن يمكن أن يرد على هذا الاستدلال:

أولاً: إن هذا الاستدلال يتم لو كان المذكور هو السبق - بسكون الباء - ولم يثبت ذلك، بل من المحتمل أن تُقرأ بالفتح، أي السَّبَق، وهو العوض الذي يتراهن عليه المتسابقون. وعليه فالرواية تدل على حرمة المراهنة في غير المذكورات.

ثانياً: يمكن الادعاء أن المراد السَّبَق، لا السَّبَق؛ بقرينة الرواية عن أبي عبد الله يقول: لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمّام، ولا بأس بشهادة المراهن عليه، فإن رسول الله قد أجرى الخيل وسابق، وكان يقول: إن الملائكة تحضر الرهان في الخف والحافر والريش، وما سوى ذلك فهو قمار حرام.

وقد تقدمت هذه الرواية في ما سبق، مع النقاش السندي، وذكرنا أنها رواية معتبرة. وعليه فإنها تكون قرينة على أن المراد والمقصود من سائر الروايات في هذا الباب أو الكتاب (السبق والرمية) السَّبَق - بالفتح -، لا السَّبَق - بالسكون - وبالتالي فهي تدل على حرمة المراهنة، لا على حرمة مطلق الألعاب والمسابقات.

وأما الدليل الثالث فإن مفهوم القمار يصدق على هذه الصورة، حيث إنه مطلق المغالبة، ولو بدون عوض، كما ذكرت الروايات أن اللعب بالشطرنج بدون المراهنة قمار. وعليه فتشمله الإطلاقات الدالة على حرمة القمار.

ولكن يرد على هذا الاستدلال:

أولاً: إن الرهان مأخوذ في مفهوم القمار، سواء كان اللعب بالآلات المعدة له أم لا، وإطلاق القمار عليه لا يدل على الحقيقة.

ثانياً: لو سلمنا أن إطلاق القمار عليه على سبيل الحقيقة فإن القسم المذكور خارج بالسيرة القطعية على الجواز.

وعليه فقد قام الدليل على حرمة المقامرة، إضافة إلى حرمة اللعب بآلات القمار، مع عدم وجود دليل يدل على حرمة هذه الصورة.

وأما الدليل الرابع، وهو صدق عنوان اللهو واللعب، وهي عناوين محرمة في لسان الروايات، وهي عديدة:

● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

١. رواية الفضيل، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس النرد والشطرنج، حتى انتهيت إلى السُدْر؟ فقال: إذا ميّز الله الحق من الباطل مع أيّهما يكون؟ قال: مع الباطل، قال: فما لك والباطل؟^(٦٤).

وهناك نقاش سندي فيها؛ بلحاظ سهل. فإن قبلت وثاقته كانت الرواية معتبرة. إضافة إلى عبد الله بن عاصم؛ حيث لم يوثّق، ولكن روى عنه أحد أصحاب الإجماع، وهو أبان بن عثمان. فإن تجاوزنا هاتين النقطتين سنداً فقد تمت المرحلة السندية. لكن الصحيح عدم اعتبار الرواية؛ لعدم صحة الاستناد إلى مبنى أصحاب الإجماع. ونأتي بعدها إلى عالم الدلالة، حيث إن الله تعالى عندما يميّز بين الحق والباطل فإن هذه الألعاب، سواء كانت من قبيل: الشطرنج أو النرد، وهما من جملة آلات القمار، أو كانت لعبة من غير آلات القمار، ينطبق عليها عنوان الباطل، بلحاظ أنها ليست من الحق، وليست مما يقرب إلى المولى، فسوف تكون من الباطل الذي يؤدي إلى ضياع الأوقات من دون ترتّب فائدة عليه.

ولكن يردّ على هذا البيان: إنه لا ملازمة بين الحرمة والباطل، فإنه قد يكون شيء ما داخلاً تحت عنوان الباطل ومع ذلك لا يكون حراماً، كما قد ينطبق عنوان الباطل على المكروهات أو على ضياع الأوقات من دون فائدة. فكأن الرواية إرشادية إلى عدم تضییع الوقت والتلهي بهذه الأمور. وبالتالي فهي بعيدة عن التأسيس لحكم شرعي إلزامي.

٢. رواية عبد الواحد بن المختار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اللعب بالشطرنج؟ فقال: إن المؤمن لمشغول عن اللعب.

ولكن يردّ على الاستدلال بها: إنها إرشادية إلى أنه لا ينبغي للمؤمن اللعب بأمثال هذه الأمور التي لا تفيد في دنياه وآخرته. مع العلم أنها غير معتبرة؛ فإن علماء الرجال لم يوثّقوا عبد الواحد بن المختار.

وقد يكون في الرواية مشاكل سنديّة أخرى، إلا أن هذا يكفي لعدم اعتبارها. ٣. رواية زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب، التي يقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلاث؟... فقال: مع الباطل، قال: فلا خير فيه^(٦٥).

والرواية معتبرة سنداً.

ولكن يردُّ على دلالتها أن نفي الخير أعم من الحرمة والكراهة، ولا يمكن للمستدل أن يدعي أن نفي الخير يلزم الحرمة، فإن إثبات ذلك دونه خرط القتاد.

٤. رواية عبد الله بن المغيرة، رفعه، قال: قال رسول الله ﷺ في حديث: كل لهو المؤمن باطل، إلا في ثلاث: في تأديبه الفرس، ورميه عن القوس، وملاعبته امرأته؛ فإنهن حق^(٦٦).

وهي رواية غير معتبرة؛ بسبب الرفع والإرسال.

ومن الواضح أن المسابقة وإن كانت بغير عوض فإنها تلهي عن ذكر الله تعالى. ولكن يردُّ على الاستدلال بها: إنها ضعيفة سنداً. إضافة إلى عدم وجود دليل على حرمة مطلق اللعب. فكأن المراد من الباطل هنا هو عدم الفائدة المترتبة، وذلك بلحاظ أن النبي قال في آخر كلامه: فإنهن حق، حيث يترتب على هذه الأمور فوائد. فكأن المراد من الحق والباطل هنا هو ترتب الفائدة وعدم ترتبها. ويضاف إليه أنه قد يقال لغة: إنه لا فرق بين اللهو واللعب، فهما بمعنى واحد، أو متساويان في الخارج، فكل ما ينطبق عليه أحد العنوانين ينطبق عليه الآخر، وبالعكس. وبناء عليه لا يعقل أن يكون اللعب حلالاً في هذه الأمور الثلاثة المذكورة في الرواية، وغيرها حرام؛ إن السيرة التشريعية قائمة على خلاف هذا الادعاء، بل قد يدعى أكثر من هذا، وهو أنه سواء اتحد معنى اللهو واللعب أم لا فلا مجال لانطباق هذين المفهومين على كثير من الأعمال التي تسمى في زماننا هذا بالألعاب؛ لأنه إن كان اللعب ضد الجد، كما في لسان العرب، أو كان بمعنى من يفعل فعلاً لا يقصد به مقصداً صحيحاً، كما في المفردات، أو من يعمل عملاً لا يترقب فيه نفعاً، كما في مجمع البحرين، فإنه على هذه المعاني الثلاثة لا تسمى كثير من الأمور التي يمارسها الناس في هذا الزمان ألعاباً، فإن الرياضة - مثلاً - هي على خلاف هذه المعاني الثلاثة، فهي ليست ضد الجد، ولا من الأعمال التي لا نفع فيها، أو لا يقصد بها مقصداً صحيحاً، بل هي أعمال هادفة، وفيها العديد من المنافع. وبالتالي ينبغي عدم تحميل المعنى اللغوي لكلمة لعب على ما هو متداول عرفاً أو اصطلاحاً حديثاً في هذا الزمن.

وأما اللهو فإن كان بمعنى ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمه فليس كل ما كان

● القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/ القسم الأول

كذلك اكتسب حرمة شرعية.

والمتحصّل أنه لا ينبغي أبداً أن نسمّي المسابقات والأعمال الرياضية والفكرية وغيرهما بالألعاب، تبعاً لما تحمله هذه المفردة في اللغة، بل ينبغي أن تسمى باسم آخر؛ إذ لا يوجد عُرفيٌّ في هذا الزمن يؤمن بعدم وجود فوائد وأغراض عقلائية للألعاب الرياضية وغيرها.

والمتحصّل في هذه الصورة هو عدم وجود دليل ينهض لإثبات الحرمة. وبالتالي فالمصير إلى حلية وجواز هذه الصورة.

- يتبع -

الهوامش

- (١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين ٥: ١٦١.
- (٢) محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة ٩: ١٤٨.
- (٣) ابن منظور، لسان العرب ٥: ١١٣.
- (٤) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٣.
- (٥) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ١٢٩.
- (٦) الكركي، جامع المقاصد ٤: ٢٤.
- (٧) النراقي، مستند الشيعة ١٤: ١٠٤.
- (٨) الشيخ الأنصاري، المكاسب ١: ١٣٣.
- (٩) السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ١٤٠.
- (١٠) محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٣: ١١٢.

- (١١) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٤٦٣.
- (١٢) الخوئي، التنقيح ٣٥: ٥٧٢.
- (١٣) الأنصاري، المكاسب ١: ١٨٥.
- (١٤) حسن مصطفى، التحقيق في كلمات القرآن الكريم ١٤: ٢٤٢.
- (١٥) مجمع البحرين ٣: ٥٢١.
- (١٦) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٢٩٨.
- (١٧) الفراهيدي، العين ٧: ١٣٦.
- (١٨) ابن منظور، لسان العرب ١: ٧٥٩.
- (١٩) المصدر السابق ١٢: ٢٧٠.
- (٢٠) الفراهيدي، العين ٧: ٣٧٠.
- (٢١) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٦٥، باب ٣٥ (تحريم كسب القمار)، ح ٤.
- (٢٢) الفاضل المقداد، كنز العرفان في فقه القرآن ٢: ١٧.
- (٢٣) الطوسي، المبسوط ٨: ٥٨.
- (٢٤) الحلبي، تذكرة الفقهاء ١٢: ١٤١.
- (٢٥) النجفي، جواهر الكلام ٢٢: ١٠٩.
- (٢٦) يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ٨: ١٨٦.
- (٢٧) أحمد الخوانساري، جامع المدارك ٣: ٢٧.
- (٢٨) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٣٧٠.
- (٢٩) السبزواري، مهذب الأحكام ١٦: ١٣٩.
- (٣٠) الحر العاملي، الوسائل ١٧: ١٦٤، باب ٣٠ (تحريم كسب القمار)، ح ١.
- (٣١) الأنصاري، المكاسب ١: ١٨٥.
- (٣٢) الحر العاملي، الوسائل ١٧: ١٦٥، باب ٣٥ (تحريم كسب القمار)، ح ٤.
- (٣٣) المصدر السابق ١٧: ١٦٦، ح ٥.
- (٣٤) المصدر السابق ١٧: ١٦٦، ح ٦.

- (٣٥) الكليني، الكافي ٦: ٤٣٥، باب النرد والشطرنج، ح ٣.
- (٣٦) جعفر السبحاني، الموسوعة الرجالية الميسرة: ٢٢٨.
- (٣٧) الكليني، الكافي ٦: ٤٣٥، باب النرد والشطرنج، ح ٢.
- (٣٨) المصدر السابق ٢: ٤٣٦، ح ٦.
- (٣٩) المصدر السابق ٢: ٤٣٦، ح ٨.
- (٤٠) المصدر السابق ٢: ٤٣٧، ح ١٧.
- (٤١) الحر العاملي، الوسائل ١٧: ١٦٥، باب ٣٥ (تحريم كسب القمار)، ح ٤.
- (٤٢) الكليني، الكافي ٦: ٤٣٦، باب النرد والشطرنج، ح ١.
- (٤٣) الحر العاملي، الوسائل ١٩: ٢٥١، كتاب السبق والرماية، باب ١، ح ٦.
- (٤٤) الخوئي، مصباح الأصول (من الموسوعة) ٤٧: ٦٠٣.
- (٤٥) الحر العاملي، الوسائل ١١: ٤١٠، أبواب آداب السفر، باب ٣٠، ح ٧.
- (٤٦) المصدر السابق ١١: ٤١١.
- (٤٧) المصدر السابق ١١: ٤٨٣، باب ١٠ (أحكام الدواب)، ح ٦.
- (٤٨) المصدر السابق ١٩: ٢٥١، باب ٢، ح ١.
- (٤٩) المصدر السابق ١٩: ٢٥٣، باب ٣، ح ٣.
- (٥٠) المصدر السابق ١٧: ١٦٤، باب ٣٥ (تحريم كسب القمار)، ح ١.
- (٥١) المصدر السابق ١٧: ١٦٥، باب ٣٥، ح ٤.
- (٥٢) المصدر السابق ١٧: ١٦٦، باب ٣٥، ح ٥.
- (٥٣) المصدر السابق ١٧: ١٦٦، باب ٣٥، ح ٧.
- (٥٤) المصدر السابق ١٧: ١٦٦، باب ٣٥، ح ٦.
- (٥٥) المصدر السابق ١٧: ١٦٧، باب ٣٥، ح ١٢.
- (٥٦) الخوئي، التنقيح ٣٥: ٥٧٤.
- (٥٧) الحر العاملي، الوسائل ١٧: ١٦٥، باب ٣٥، ح ٢.
- (٥٨) الكليني، الكافي ١: ٢٥٦ - ٢٥٨.
- (٥٩) الخوئي، التنقيح ٣٥: ٥٧٩.

(٦٠) الطوسي، المبسوط ٨: ٢٢١.

(٦١) الحر العاملي، الوسائل ١٩: ٢٥٣، كتاب السيق، باب ٣، ح ١.

(٦٢) المصدر السابق ١٩: ٢٥٣.

(٦٣) المصدر السابق ١٩: ٢٥٣.

(٦٤) المصدر السابق ١٧: ٣٢٤، باب ١٠٤ (تحريم اللعب بالنرد)، ح ٣.

(٦٥) المصدر السابق ١١: ٣٢١.

(٦٦) المصدر السابق ١٩: ٢٥١، باب ١، ح ٦.

التحاييل في المعاملات الاقتصادية

مجالاته ، آثاره ، أسبابه ، مكافحته

أ. حيدر أمير پور (*)

السيد منذر الحكيم (**)

مقدمة

تعدّ أخلاق التجارة وآداب الاكتساب أو التعامل الاقتصادي بين المتعاملين - سواء كانا شخصين حقيقيين أو شخصين حقوقيين، كما إذا كان بين مؤسستين - موضوعاً بالغ الأهمية، وله دور أساسي في كسب الثقة وتوطيد العلاقة التجارية بين المتعاملين أو المؤسسات التجارية، وتشغيلها وتطويرها، على المستوى الخاص (الفردى والاجتماعى)، وعلى مستوى القطاع العام، وحتى على المستوى الدولى.

إنّ الاهتمام بتدوين الأصول الأخلاقية الخاصة بحقل التجارة، والنابعة من القيم الإنسانية الشاملة، يساهم في معالجة السلوك اللاخلاقى، أو يحول دون ظهوره، ويحمّل الأطراف المتعاملة مسؤوليات قانونية وأخلاقية تجاه أي سلوك منحرف في مجال التعامل والتعاقد. كما يساهم في تحقيق الأهداف الاقتصادية التي تبتغيها المؤسسات التجارية بشكل عام.

ومن هنا ينبغى للمؤسسات الاقتصادية أن تعيّن المتخصّصين في حقل الأخلاق المهنية؛ لدراسة الظواهر المنحرفة واللاأخلاقية، كالتحاييل في المعاملات الاقتصادية، والذي يفتح أبواباً كثيرة للبحث العلمى، وتترتب عليه آثار قانونية وأخلاقية كثيرة.

(*) طالب دكتوراه في فرع «فقه ومباني حقوق إسلامي»، جامعة طهران.

(**) أستاذ الدراسات العليا في جامعة المصطفى (عليه السلام) العالمية.

والشريعة الإسلامية؛ بتأكيدهما على مبدأ الصدق في العلاقات التجارية، تعتبر التحايل موضوعاً تترتب عليه مسؤولية جزائية ومسؤولية مدنية بالغة الأهمية، كما تفيده القاعدة الفقهية المعروفة: «المغرور يرجع على مَنْ غرّه».

إن إحدى وظائف علم الأخلاق هي تحديد مسؤولية الإنسان تجاه الآخرين. ومن هنا يتولّى هذا المقال تحديد مفهوم التحايل، وعناصره الإنسانية، وبيان مصاديقه المختلفة على الصعيد الفردي والاجتماعي والدولي، وأسباب انتشار التحايل في مجال التعامل التجاري، وطرق التوقي من هذا الداء العضال والبلاء الفاحش في أسواقنا وسلوكنا الاقتصادي.

لقد تطرّق الفقهاء إلى هذا الموضوع في بحث المكاسب، وفي أبواب العقود والخيارات حين تعرّضوا لقاعدة «المغرور» الفقهية، ورثبوا على ذلك ضمان الغارّ بالنسبة للمغرور^(١). كما تعرّضوا لها في كتاب الضمان. وتعرّضوا له في كتب القواعد الفقهية بشكل خاص. كما ألّفت رسائل جامعية في هذا الموضوع. غير أن هذه البحوث قد اختصّت بالأفراد الحقيقيين (أو الشخصيات الحقيقية)، ولم تتعرّض للشخصيات الحقوقية، لتشمل المؤسسات والمراكز الدولية. كما لم تتعرض للمسؤوليات الأخلاقية التي تترتب على التحايل في المعاملات التجارية. على أنّها لم تتعرّض لتحديد عناصر التحايل، وأسبابه، ونتائجه.

المسؤولية^(٢): تحديدها، أنواعها، مميزات كل نوع

المسؤولية في اللغة تعني الاستعداد للمواخاة والإجابة عن السؤال الذي يوجّه للشخص المسؤول^(٣). وقد وردت مشتقات هذه المفردة، التي تتضمن المفهوم، في آيات من الذكر الحكيم، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ﴾ (الصافات: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿لَسْأَلَنُ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾ (التكاثر: ٨).

وقد قسم الحقوقيون وعلماء القانون المسؤولية إلى قسمين: مسؤولية أخلاقية؛ ومسؤولية قانونية.

أ- المسؤولية الأخلاقية

وقد وردت لأول مرة في كلمات أرسطو، حين فسّر الحسن والقبح الأخلاقيين

● التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

باستحقاق المدح واستحقاق الذم. والمسؤول هو الذي يقع مورداً للمدح والذم باعتبار ما يصدر منه من سلوك يكون مسؤولاً عنه ومؤاخذاً عليه^(٤).

إنّ الاحترام لحقوق الآخرين والالتزام بها يعدّ عملاً أخلاقياً يستحق فاعله المدح عليه، وعدم الاحترام لها وعدم الاعتراف بها يُعدّ عملاً يستحق فاعله الذمّ عليه. وفي مجال التحايل يقال: إنّ تنبيه الآخرين إلى وقوع التحايل والتحذير منه يُعدّ عملاً يُمدح عليه فاعله، وعدم الاكتراث وعدم تنبيه الآخرين تجاه وقوع التحايل وعدم تحذيرهم منه يُعدّ عملاً يذمّ فاعله عليه.

وقد عرّفوا المسؤولية الأخلاقية بالمسؤولية التي لم يتعرّض لها نصّ القانون^(٥). كما أنّ اختلاف الباحثين في تحديد مفهوم المسؤولية الأخلاقية يعود إلى اختلافهم في تحديد المفاهيم الدينية والفلسفية ذات الصلة بالموضوع. وقد عرّف إستاوسن^(٦) المسؤولية الأخلاقية بالمسؤولية الاجتماعية^(٧). بينما تعتبر المسؤولية الاجتماعية أهم بُعد من أبعاد المسؤولية الأخلاقية، وليست هي كلّ شيء، فلا يصحّ حصرها بالمسؤولية الاجتماعية وتلخيصها فيها^(٨).

ب - المسؤولية الحقوقية أو القانونية^(٩)

وهي المسؤولية التي تعرّض لها القانون ونصّ عليها، ولها ما يضمن تحقيقها وتنفيذها من خلال القانون^(١٠). ويمكن تقسيمها إلى بُعدين: مسؤولية جزائية؛ ومسؤولية مدنية. والمسؤولية الجزائية هي المسؤولية التي ترتبط بارتكاب جريمة قد صرّح بها القانون. وتتعلّق بكلّ ما يضرّ المجتمع، ويتضرّر به المجتمع، ويؤدّي إلى اختلال نظام المجتمع بشكل عام.

والمسؤولية المدنية هي عبارة عن الالتزام القانوني للفرد تجاه الأضرار التي حملها للآخرين، سواء كانت الأضرار بشكل مباشر أو غير مباشر، ويكون متعهداً برفعها، وضمان تبعاتها والخسائر المترتبة عليها. وتختص هذه المسؤولية بالأضرار الناشئة عن عمل يتوجّه إلى الأفراد كأفراد، لا إلى المجتمع.

والتحايل عمل يستتبع كلتا المسؤوليتين: الجزائية؛ والقانونية.

ج - خصائص ومميزات المسؤولية الأخلاقية عن المسؤولية القانونية والحقوقية

وتمتاز المسؤولية الأخلاقية بأنها غير مدونة في لوائح قانونية كما هو الحال بالنسبة للمسؤولية الحقوقية.

كما أنها تمتاز بالشمول لكل شؤون الحياة الفردية والاجتماعية، الخاصة والعامة. ولا يمكن للفرد أن يتخلّى عنها في حال من الأحوال، إلا في موارد نادرة جداً. وأما المسؤولية القانونية (الحقوقية) فهي محدودة بحدود القوانين المصرح بها. ويمكن للفرد أن يتخلّى عنها. وهي متوجّهة إلى الحقوق الموضوعة فقط، بينما المسؤولية الأخلاقية تتوجّه إلى الحقوق الطبيعية.

مصطلح التحايل والحيل

إنّ مصطلح التحايل عند الفقهاء يرادفه أو يقاربه في المفهوم عدّة مصطلحات، هي: الخداع، التدليس، والغرور^(١١).

والتدليس في اللغة هو الخداع، والجعل في الظلام^(١٢). والمادة ٤٨٣ من القانون المدني الإيراني اعتبرت كل عمل ينتهي إلى خداع المتعامل تدليساً.

والغرور في اللغة بمعنى الخداع، وأكل المال بالباطل. واصطلاحاً هو الفعل الصادر من شخص تجاه آخر بحيث ينتج منه الضرر^(١٣). ومن مصاديقه أن يقدم لشخص طعاماً ليس له، أو يبيع ما لا يملكه، ويسبب بذلك ضرراً للمشتري^(١٤).

إنّ المسؤولية التي تترتب على التحايل في مجال الكسب والتجارة تنتمي الى نوعين: مسؤولية جزائية؛ ومسؤولية مدنية.

إنّ الخداع والتدليس يعتبر عنصراً مادياً، لا جريمة. واستحصال الأموال من خلال الخداع يكون عملاً ممنوعاً بنفسه، ويستحق فاعله العقوبة عليه.

بينما تعني المسؤولية المدنية أنّ المخادع يتحمل الأضرار الناجمة عن عمله، ويقوم برفعها، وجبرها، ودفع الخسارة المترتبة على عمله^(١٥)، كما إذا لم يسلم البضاعة للمشتري في الوقت المحدد للتسليم، فعليه أن يتحمل الخسائر المترتبة على هذا التأخير.

● التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

ويفترق الغرر عن الغرور بأن الغرر هو الخطر. وقد جاء بمعنى الإغفال والاحتمال^(١٦). وفي الاصطلاح هو الضرر الناشئ عن الجهل في المعاملة، بحيث يوجب فسادها^(١٧). ويستند الفقهاء في بطلان جملة من المعاملات التجارية إلى الغرر. وأمّا الغرور فلا علاقة له ببطلان المعاملة وصحتها، بل يعود إلى قواعد الضمان القهري. بينما ينشأ الضرر والخسارة في الغرور (التغير) من التدليس والخداع.

مجالات التحايل التجاري ومصاديقه

تتألف المؤسسة التجارية من الهيئة الإدارية والعاملين والمساهمين ومسؤولي التوزيع وتأمين الخدمات، وتقوم بالتعامل والتبادل مع مجموعة من الجهات الرسمية وغير الرسمية والمؤسسات الدولية، مثل: WTO^(١٨). ويمكن أن يتم التحايل في عنصر من العناصر التي تتألف منها المؤسسة التجارية. ومن هنا ينبغي أن نقوم باستقراء أنواع التحايل لكل واحد من العناصر التي تتألف منها المؤسسة التجارية؛ لمعرفة المصاديق والنماذج والصور التي يمكن تحقيقها في المعاملات التجارية، ومناشئها.

١- تحايل الهيئة الإدارية

الهيئة الإدارية لكل مؤسسة اقتصادية هي أعلى جهة مسؤولة فيها. وينبغي اختيار أعضائها على أساس الكفاءة الإدارية والفنية؛ ليتسنى تحقيق أهداف تلك المؤسسة التجارية. إن توفير الجوّ الآمن والسليم للعمل يتوقّف على توثيق العلاقات الإنسانية المعقولة والمطلوبة التي يدعمها الإيمان والأخلاق الفاضلة والعلم الوافر بما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني.

والخداع والتدليس والتحايل في هذا المضمار، وفي مستوى الهيئة الإدارية، يمكن أن يتجلّى في ما يلي:

١- التزوير في الوثائق التي تستند إليها شرعية المؤسسة التجارية أمام القانون والقضاء. وتترتب المسؤولية الجزائية على هذا النوع من التزوير. وتصرّح المادة ٥٨٦ من قانون التجارة بأن المؤسسات التي تستهدف مقاصد غير قانونية أو غير شرعية لا يجوز

تسجيلها وتأييدها. وكلّ مؤسسة تتخلف عن هذا المبدأ تعتبر متجاوزة ومتخلية عن مسؤوليتها الاجتماعية التي تفرضها مصالح الأمة^(٩).

٢. كتمان الحقائق: إنّ كتمان الحقيقة؛ لغرض كسب الزبائن، وقلب الواقع، وتقديم صورة غير واقعية عن الأمور، تترتب عليه مسؤولية جزائية، وأخرى مدنية، ويعدّ خروجاً عن الالتزامات الأخلاقية للهيئة الإدارية أمام الآخرين^(١٠).

فلو حصل التباين بين أعضاء الهيئة الإدارية في مجال كتمان الحقائق، أو بينهم وبين المفتشين المسؤولين عن الرقابة والتفتيش؛ بهدف تضليل الزبائن، وجلب ثقتهم، اعتبر هذا السلوك أحد مصاديق التحايل والتغدير.

٢- تحايل العاملين ومصاديقه

يتميز العاملون في المؤسسة الاقتصادية بأنواع المهارات والقدرات التي تساهم في تحقيق الأهداف الاقتصادية للمؤسسة التجارية. وهم مصدر من مصادر توفير الثروة وجلب الأرباح التجارية للمؤسسة. ويعدّ الكذب، والتزوير، والتلق، وإخفاء الحقائق، وإعطاء معلومات خاطئة للزبائن، وتحقيرهم، واعتبارهم وسائل لتحصيل الربح ليس إلّا، أو إيقاعهم في الشبهة أو التردد، من عوامل عدم الثقة بالمؤسسة التجارية^(١١). وهكذا يعدّ عدم الاكتراث والاهتمام بالزبائن، وعدم الموضوعية في التعامل، أو التحيز لبعضهم، مصاديق للتحايل والتزوير المؤدي إلى خسائر اقتصادية، وبالتالي إلى إفلاس المؤسسة وانهارها.

٣- تحايل المستشارين

يعتبر المستشار الاقتصادي - داخل المؤسسة الاقتصادية أو خارجها - عنصراً من عناصر تقدّم المؤسسة وتطورها، وسبباً من أسباب استمرار حياتها. وتعتبر خبرات المستشارين مصدراً من مصادر تعميق الثقة بين المؤسسة وزبائنهم. ومن هنا كانت للمستشار الاقتصادي منزلة فائقة، ومسؤولية مهمة يتحملها من خلال احتلاله لهذه المنزلة، ويعدّ إعطاؤه لكلّ معلومة خاطئة، أو كتمانه لأية حقيقة تعود على المشتري بسلب الثقة أو إغرائه وإغوائه تجاه ما يريد أن يقرّره من معاملات يُجريها مع المؤسسة التجارية،

● التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

مصدراً من مصاديق التزوير والتحايل، الذي تترتب عليه آثاره السلبية بالنسبة للمؤسسة.

٤- تحايل المحاسبين

يُعتبر المحاسب المالي في كلّ مؤسسة اقتصادية عنصراً مهماً فيها، وإن ارتكاب أي خطأ أو إغراء أو تزوير في الوثائق والمستندات المالية، أو إعطاء معلومات ناقصة، سواء كان بقصد التغيرير أم لم يكن كذلك، يعدّ عملاً غير أخلاقي، وذا مسؤولية أخلاقية خطيرة^(٣٣).

٥- التحايل في مجال شبكات التوزيع

تعتبر شبكات التوزيع حلقة الوصل المباشرة والمهمة بين المؤسسة التجارية وبين الزبائن. وتقوم هذه الشبكات للتوزيع بدور تحقيق أهداف المؤسسة الاقتصادية بشكل فاعل. وبإمكانها أن تقوم بتزوير العلامات التجارية. أو التخلف عن الالتزامات القانونية، وعدم تحويل البضاعة للزبائن في وقتها المقرر لها، أو تقديم نوعية غير مرغوبة من البضاعة، أو إعطاء معلومات خاطئة أو بضاعة مستعملة بدل البضاعة المطلوبة، أو تقوم بالتباني والتواطؤ مع المؤسسات التجارية المنافسة لتلك المؤسسة؛ لإضعاف أو تسقيط المؤسسة المنتمية إليها.

٦- تحايل المؤسسات الرافدة

إنّ أية مؤسسة اقتصادية إنّما تستطيع أن تقوم بتقديم خدماتها التجارية حين تتوفر لديها البضاعة التي تهتم بتقديمها لزيائنها. ومن هنا كانت مثل هذه المؤسسات تسترشد بمجموعة أخرى من المؤسسات ومصادر الإنتاج الأولى والمصادر المالية ومصادر الخدمة التي تتوقف عليها حياة هذه المؤسسات. وكلّ نوع من أنواع التحايل المذكورة أعلاه يمكن أن نجد له مصاديق في هذه المؤسسات الرافدة. وبذلك يمكن أن نقول: إن هذه المؤسسات أيضاً تتحمل مسؤوليات أخلاقية وقانونية في الوفاء بوعودها، والقيام بواجباتها تجاه المؤسسات الاقتصادية التي تتوقف حياتها عليها.

كما أنّ المؤسسات الاقتصادية المسترفة تتحمل مسؤوليات أخلاقية تجاه

المؤسسات الرافدة لها بما يحفظ لها حقوقها المادية والمعنوية^(٢٣)، وما يختص به من ملكيات معنوية، أو أسرار مهنية، فيكون التحايل والتزوير والتجاوز للحدود المقررة ممكناً لكل من الطرفين (الرافد والمسترفد).

٧- تحايل المنافسين

يمكن للمنافسة في التجارة أن تلعب دوراً إيجابياً في التنمية الاقتصادية، كما يمكنها أن تؤدي دوراً سلبياً مضرراً بالمؤسسات المتنافسة؛ لأنها تتنافس في نوع البضاعة المقدمة للزبائن، كما تتنافس في جذب الزبائن وكسبها إلى جانبها. ومن هنا فهي بحاجة إلى الابتعاد عن أنواع التحايل والتزوير؛ لكسب الزبائن، ورفع مستوى الطلب للبضائع التي تعرضها المؤسسة للبيع والتجارة بها. إن هذه المنافسة تجعل بعض المؤسسات الأخرى في حلبة التنافس أسرع وقوعاً في شرك التحايل والخداع والتزوير من غيرهم. وأهم مصاديق التحايل في هذا المضمار: الدعاية الكاذبة؛ والثقة الكاذبة.

أ- الدعاية الكاذبة

للدعاية الكاذبة دور كبير في الإقناع وترغيب الزبائن لشراء بضاعة ما. وبإمكان أية مؤسسة تجارية أن تسيطر على السوق من خلال الدعاية. وكلما كانت الدعاية واقعية ومتناغمة مع أهداف المؤسسة التجارية، ومقاربة للواقع الذي عليه المؤسسة، وكان الصدق شعاراً حقيقياً لها، كانت لها المصداقية اللازمة، والقدرة على تحدي المنافسين لها في سوق التجارة والعمل^(٢٤).

وإذا كانت الدعاية لا تعكس واقع المؤسسة الاقتصادية كما هو، وتحاول التحايل على الزبائن، فتصوّر لهم ما ليس بواقعي واقعياً، كانت هذه الدعاية سبباً للإفلاس والانهيال لا محالة.

ب - الثقة الكاذبة

إن الثقة بالمؤسسة هو رصيدها الذي يُكسبها القدرة الحقيقية في الحقل

● التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

الاقتصادي^(٣٥). وكلّما كانت الثقة مستمرة وواقعية كانت المؤسسة الاقتصادية موفّقة وناجحة. وكلّما ابتعدت عن الواقع، وكانت الثقة مؤقتة وفي معرض الزوال، كانت المؤسسة أقرب إلى الانهيار.

أسباب التحايل في حقل العمل والتجارة

١- الاعتقاد بأنّ التحايل فطنة وذكاء

يتصوّر البعض - جهلاً - بأنّ التحايل والتزوير نوع من أنواع الذكاء والفطنة، بينما هو إحدى آفات الذكاء، وقد قال الإمام عليّ عليه السلام، في جواب سائل سأله عن عقل معاوية، الذي رفع المصاحف، وبالحداغ والتزوير تغلب على خصومه: «تلك الشيطنة، تلك النكراء، ليست هي العقل، وهي شبيهة بالعقل»^(٣٦)، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ...﴾ (النساء: ١٤٢)، وقال: ﴿وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ٩)؛ وذلك لأنّ التزوير ينتهي إلى التهلكة^(٣٧) والدمار، وضياح أية مؤسسة تجارية تريد التسلّق عبر التزوير إلى قمة الانتعاش، ولا يمكنها أن تبلفه.

٢- اعتبار الإنسان وسيلة من وسائل الإنتاج

يتمتع الإنسان بقيمة وكرامة ذاتية تتبع من إنسانيّته وتكريم الخالق له، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠). وهذا التكريم يتطلب احترام الإنسان للإنسان، والتعامل معه فوق مستوى التعامل مع وسائل وآلات الإنتاج. وهذا يستلزم عدم استثمار الإنسان للإنسان، أو عدم استغلاله كما تستثمر وسائل وأدوات الإنتاج. وحين يُستثمر الإنسان، ويعتبر عنصراً من عناصر الإنتاج، شأنه شأنها، وقيّمته قيمتها، فسوف ينتهي هذا التصوّر إلى تعامل مادي ميكانيكي وغير أخلاقي مع هذا العنصر، الذي له حقوقه وكرامته، التي بها أصبح إنساناً كريماً مكرّماً عند خالقه، وكريماً على مخلوقاته.

وهذا التعامل الاستثماري سوف ينتهي إلى سلب الثقة منه وإهانتته وتحقيره.

٣- فقدان الحسّ الأخلاقي لدى المسؤولين والمدراء

المدير هو العضو المسؤول عن البعد الأخلاقي والثقافي والمعنوي للمؤسسة

الاقتصادية^(٢٨). وعليه أن يُحسن التعامل مع زبائنه، ويقدم لهم الخدمة اللازمة مع كلّ احترام وتقدير. وتعود النتائج الإيجابية لحسن التعامل مع الزبائن، والوفاء بالعهود على المؤسسة الاقتصادية أيضاً.

إنّ عدم الاكتراث بالمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين، وتجاه المؤسسة وكوادرها ومستقبلها وموقعها، وكلّ مدير لا يكثرث بالأخلاق الإنسانية، ولا يعير اهتماماً للمسؤولية الأخلاقية، سوف يرتكب شططاً في تدمير العناصر الإنسانية التي تتكوّن منها المؤسسة الاقتصادية، وذلك بإفسادها أو فقدانها، فإنّه بين أحد أمرين خطيرين، وهما: أن يضطرها إلى الرضوخ لأخلاقيته، فيفسد أخلاقها كأخلاقه؛ أو يجبرها للهروب من هذا الجو اللاأخلاقي الذي يسيطر على سلوك مدير المؤسسة.

يقول كريس أجريس: «أمّا المؤسسة التي تؤيد القيم الأخلاقية الإنسانية (وتقوم بترويجها في ميدان العمل والتجارة) فإنّها سوف تزرع الثقة المتبادلة بين الناس، وتقوم بتنظيم العلاقة بينهم، ممّا يؤدي إلى ارتقاء نسبة الصلاح بين الناس، وازدياد نسبة التعاطف والمرونة بين الأصناف. وهذا ينتهي إلى تكامل النشاط الاقتصادي وتناميه باستمرار»^(٢٩).

٤- الاغترار بالأرباح اللامحدودة

إنّ كلّ مؤسسة اقتصادية تريد بقاءها وتكاملها وتنامي أرباحها وأرصدها على المدى البعيد؛ لتكون قادرة على تلبية كلّ متطلبات عاملها والمنتفعين بها. إنّ الاهتمام بالربح إنّما هو - في الواقع - من أجل تحقيق ضمانات بقاء المؤسسة الاقتصادية، وتكامل نشاطها، واتساع دائرة اهتماماتها. غير أنّ ذلك يتم من خلال الالتزام بالقوانين المقبولة عالمياً ودولياً، والتي تعتبر معياراً لسلامة النشاط الاقتصادي والتجاري، بحيث يكون تجاوزها تجاوزاً للصراط المستقيم في ميدان العمل الاقتصادي. ولا يمكن تقنين التحايل والتزوير بحال من الأحوال ما دام أمراً خاطئاً وعملاً فاشلاً وغير أخلاقي. وإنّ كان الإنسان مسلطاً على أمواله التي يمتلكها، كما ورد ذلك في قوله ﷺ: «الناس مسلطون على أموالهم»^(٣٠)، فإنّ هذا التسلّط لا يسوّغ أي عمل غير أخلاقي وغير إنساني. ولا يعني ذلك - في الشريعة - أنّ الناس لهم حق الاحتكار، أو حق

● التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

التزوير، أو حق الاكتناز والامتناع من تداول الثروة التي أعطاه الله للإنسان ومملكه إيّاها، فهو الذي يملكه ويحدّد له دائرة صلاحياته في التصرف في ما ملكه، كما يحدّد له دائرة ملكيّته، فكما لا يسمح له بإعدام أمواله والإسراف فيها كذلك لا يسمح له بالتزوير والتحايل بسببها لجرّ أرباح غير قانونية من خلالها.

ومن هنا نصّ القرآن الكريم على مبدأ خلافة الانسان لله، وأنّه الخليفة المؤمن على ما استخلفه عليه، وأنّه يحمل أمانة في عنقه للمالك الحقيقي، وهو الله سبحانه وتعالى.

ومن يجد نفسه أميناً للمالك لا يسوغ له أن يتصرّف في ما استؤمن عليه كيف شاء وكيف رغب، بل سوف يجد نفسه تابعاً للمالك الحقيقي بالضرورة، ومنقاداً لقوانينه لا محالة، ومنها: القوانين والحدود الأخلاقية، التي تتحكم في كلّ تصرفات الإنسان، ولا سيّما في ما اعتبر فيه أميناً في الحقيقة، وإن سميّ هذا تملكاً؛ وذلك لكونه تملكاً اعتبارياً، وهو في الواقع يعدّ اختباراً للإنسان، وإعطاء لفرصة التصرف، لينظر المالك كيف يعمل هذا العبد الممتحن، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ (يونس: ١٤).

إنّ التغافل أو الغفلة عن هذا الرصيد الحقيقي والخطير للملكية يُدخل الإنسان في فخّ الطمع، والشعور بالأصالة، والإحساس بالخلود، كما قال الله تعالى: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدُهُ﴾ (الهمزة: ٣).

إنّ الطمع والحرص ذلّ معجّل ورذيلة أخلاقية، قال عنها الإمام عليّ عليه السلام: «ثمرّة الطمع ذلّ الدنيا والآخرة»^(٣١).

والذي يجرّ الإنسان إلى الحرص والطمع في عالم المادّة هو حبّه للدنيا الدنية، التي تتلخص في لذائذ هذه الحياة المادية، ولا يرتبط الإنسان فيها بحياة أكبر وأوسع وأدوم وأكبر حيوية ونشاطاً.

وإنّ توجه الإنسان إلى تلك الحياة، التي قال الله عنها: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ (الأعلى: ١٧)، يجعل الحياة الدنيا ميداناً للاستباق إلى العالم الآخر، والحياة المثلى هي التي تتركز على الانقطاع عن الدنيا وملاذها، والإقبال على الحياة الأبدية الخالدة، وتوفير كلّ مقدّمات الوصول إليها. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ اليوم المضمار، وغداً

السباق، والسبقة الجئة، والغاية النار...».

٥- عدم وجود الجهاز الرقيب وفقدان الرقابة اللازمة

إن المؤسسات الاقتصادية تتحلّى بالقدرة على ممارسة أعمالها في ظلّ جهاز سياسي وإداري يحكم البلد ويوفّر الأمن له.

والدولة - كما تقدّم هذه الخدمة للمؤسسات التجارية ولكلّ مواطن - تتمتع بجملة من منافع وأرباح هذه المؤسسات الاقتصادية؛ لأنّها بحاجة إلى ضرائبها التي توفّر للدولة الرصيد اللازم لتقديم الخدمات لها. فهنا خدمات متبادلة بين الدولة والمؤسسات التجارية، تستدعي أن تقوم الدولة بتوفير جانب آخر لهم، يضمن للمؤسسات استمرار نشاطها بكلّ قوّة، وهو الرقابة العامة على النشاط الاقتصادي؛ لئلا تتحرف المؤسسات التجارية عن مسارها الطبيعي الذي يضمن لها سلامة نشاطها، ويحول دون هروب المؤسسات والأفراد عن واجب دفع الضرائب الأساسية، التي تتوقّف عليها حياة الدولة والجهاز الإداري الذي يحكم البلد. وربما يساهم عدم توفّر الجهاز الرقيب في انتشار المظاهر اللاأخلاقية في ميدان الاقتصاد، كالارتشاء، والهيل، والتزوير، الذي ينتهي بالمؤسسات إلى دمارها واضمحلالها.

٦- الفقر الثقافي (هبوط المستوى الثقافي والمعيشي)

حين يهبط المستوى الثقافي في المجتمع تأخذ أنواع الهيل طريقها إلى مكاسب الناس. وتتمو الأساليب الخداعة حين تجد فرصة للظهور والنمو، وذلك عند تدني وهبوط المستوى المعرفي والثقافي عند الناس.

وعندما يتعرف أبناء المجتمع على حقوقهم وحقوق المؤسسات التجارية بشكل واضح وشفاف، وتتضح مسؤولية كلّ فرد وكلّ جهة قبال الآخرين، ولا تبقى نقاط مبهمة في ما يجب وما لا يجب، وفي ما يحسن وما يقبح من أنشطة ومعاملات، فحينئذ يأمّن الناس بعضهم بعضاً، وتسير قافلة المجتمع الاقتصادية بأمان، وتبلغ شاطئ السلام، دون ريبة أو تردد وتأرجح.

٧- تعلل المؤسسة الاقتصادية في الالتزام بواجباتها

إنّ عدم الالتزام بالواجبات التي تفرض على المؤسسة قبال زبائنها وعمّالها والعناصر الدخيلة في استمرار نشاطها وقوّة فاعليّتها سوف يجرّ العاملين والمتضرّرين إلى أنواع التحايل؛ من أجل أن يستوفوا حقوقهم منها، إنّ لم يتمكّنوا من استيفائها بالشكل القانوني وبسهولة مطلوبة. هذا فضلاً عن أن التخلّف عن الالتزامات القانونية هو عمل غير أخلاقي، وخروج عن المسؤولية التي هي على عاتق المؤسسة التجارية.

طرق التخلّص من مشكلة التحايل والتزوير

إنّ الوقاية هي خير من العلاج دائماً. ومن هنا كان لزاماً علينا في هذا البحث - بعد التعرّف على المشكلة، وأسبابها، ومناشئها، ومجالاتها، وآثارها، ومضارّها - أن نقدّم الحلول الممكنة؛ للحيلولة دون وقوع التحايل في النشاطات الاقتصادية التجارية، أو تقليل وقوعها.

١- إعداد نظام كامل لاختيار العناصر الإنسانية الكفوءة

يعتبر العنصر الإنساني هو الركن الأول من أركان نجاح أية مؤسسة أو شركة. وإن كانت هذه العناصر التي تتكون منها المؤسسة كفوءة من كلّ الجهات، من حيث الخبرة، ومن حيث القابليات المهنية والالتزامات الأخلاقية، فسوف تتخفّض ميزانية كثير من الخدمات التي تكون المؤسسة بحاجة ماسّة إليها، حين يهبط مستوى الكفاءة عند العاملين، ويهبط مستوى الشعور بالمسؤولية لديهم. وسوف تؤدّي الكفاءة المهنية والأخلاقية دورها في تحسين الإنتاج، وارتفاع مستوى الدخل للمؤسسة التجارية. ويكفي لذلك مطالعة كتاب ديل كارنجي، الذي كتبه عن النتائج الكبرى التي يجلبها حُسن الخلق في كتابه الشهير «كيف تكسب الأصدقاء». وقد دلّت الأحاديث الواردة عن الرسول وأهل بيته عليهم السلام على هذه الحقيقة، مثل: قوله ﷺ: «حُسن الخلق مجلبة للرزق».

٢- الاهتمام بحفظ الكفاءات البشرية الماهرة والنشطة

كلما كانت المؤسسة أقدر على حفظ الكفاءات الماهرة، والعناصر الإنسانية

الملتزمة، التي تشعر بالمسؤولية الأخلاقية تجاه العمل والمؤسسة والزبائن، كانت أقدر على حفظ نفسها وحفظ مستقبلها وتقدمها وضمان تطورها. وهذه القدرة متفرعة على الاعتراف بهذه الكفاءات، وبحقوقها المادية والمعنوية التي تستدعي عدم التعامل معها كمعاملة المؤسسة مع سائر وسائل الإنتاج؛ فإن الإنتاج والاستثمار هو من أجل خدمة الإنسان، وليس الإنسان في خدمة الإنتاج. فالثروة وسيلة لا غاية، والناس هم الغاية التي تخدمها المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية؛ من أجل سد حاجتهم، وتحقيق رغباتهم في هذه الحياة.

إن تطوير ثقافة العاملين في المؤسسة الاقتصادية - سواء كانت الثقافة مهنية أم أخلاقية -، إلى جانب حفظ حقوقهم، وشعورهم بأن المسؤولين يحرصون على الالتزام بالعدل والموضوعية فيما بينهم، واحترامهم بمستوى تحقيق الكرامة التي خصهم الله بها، والصدق في التعامل معهم برفع الكفاءة المطلوبة أخلاقياً ومهنياً وأمنياً، بحيث يشعر العامل بالأمن في مجال عمله، وأنه غير مهدد بسلب عمله وحقوقه، سوف يجعله حريصاً على حفظ هذا الموقع الذي ارتقى إليه. وبذلك تعود نتائج هذا الشعور بالأمن وبالعدالة والسلامة في العمل على المؤسسة نفسها، وتظهر في صورة استقرار المؤسسة الاقتصادية، وتطورها، وتكاملها، والحصول على الشعبية المطلوبة في المجتمع، مما يؤدي إلى كسب زبائن جدد. وهذا الرصيد الاجتماعي يعود على المؤسسة بقيم مادية ومعنوية كبيرة.

إن تحديد وظائف كل عامل في المؤسسة أولاً، وبيان مجالات إبداعه وخلّاقته في العمل ثانياً، ودعمه في تحقيق واجباته والوفاء بها ثالثاً، والاهتمام بمتطلبات عمله وما يتوقّف عليه حفظ كرامته وإنسانيته رابعاً، يشد العاملين إلى عملهم وإلى مؤسستهم. كما أنه يؤدي بالزبائن إلى الالتفاف حول هذه المؤسسة التي تلتزم بكل الضوابط والأصول القانونية، التي يمكنهم من خلالها تقسيم أعمال المؤسسة، وتقييم مستقبلهم من خلال التعامل معها؛ لأنها تضع كل شيء في موضعه، وتتجنب أي عمل محظور في القانون والقيم الأخلاقية في التعامل.

٣- الالتفات إلى متطلبات العاملين مختلفي الجنسية

إن المؤسسات التي تتسع دائرة العاملين فيها إلى الجنسيات المختلفة لابد لها أن

● التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته

تلاحظ متطلبات كلّ جنسية، من حيث الخصائص الثقافية والأخلاقية والدينية التي تحملها كلّ جنسية معينة، بحيث تكون قادرة على احتواء كلّ هذه المجاميع المتنوّعة مهما كانت توجهاتها والتزاماتها.

٤- الإدارة الناجحة

إذا كانت اللجنة الإدارية للمؤسسة الاقتصادية لم تبلغ في نضجها وأساليبها المستوى المطلوب في الإدارة فإنّها سوف تؤثر على العاملين فيها تأثيراً سلبياً، ينتهي إلى سخطهم وفقدانهم الثقة بها، ممّا يزعزع أركان الاستقرار والرقى لهذه المؤسسة الاقتصادية.

٥- نشر وترويج أخلاق وآداب التعامل التجاري

إنّ تعميم القيم الأخلاقية اللازمة في ميدان الكسب والتعامل التجاري للموظفين والعاملين والمدراء، وتغيير رؤيتهم إلى المال والمادة من الأرباح العاجلة إلى الأرباح الآجلة، ومن المدى القصير إلى المدى الطويل، ومن المصالح والتناجج المادية القريبة المنال إلى المصالح الحقيقية البعيدة المدى، والتي تعود على المؤسسة وعلى المجتمع وعلى العاملين وعلى الزبائن بالنتائج المقبولة والمطلوبة لديهم جميعاً، كفيلٌ باستمرار عمر هذه المؤسسة ونموّها وتطوّرها.

النتائج والمقترحات

إنّ التحايل سلوك غير أخلاقي، سواء كان على الصعيد الفردي أم الاجتماعي، وله آثاره السلبية الواضحة، ولا سيّما في عصر العولمة، الذي لا يبقى فيه شيء تحت الظلام، وإنّما ينكشف فيه كلّ شيء لكلّ أحد. فأيّ انحراف في التعامل عن القيم والقوانين المقبولة إنسانياً وعالمياً يعتبر تهديداً حقيقياً للفرد وللمؤسسة التجارية بلا ريب. إنّ الاهتمام بالبحث عن أبعاد التحايل ومصاديقه وأسبابه ونتائجه يعدّ موضوعاً مهماً في حقل الأخلاق المهنية. كما أنّ الاهتمام ببيان الآثار السلبية للتحايل على المستوى الأخلاقي والحقوقى والاقتصادي والاجتماعي، وما يترتب على ذلك من مسؤوليات

قانونية، يعتبر جزءاً من مهمة الباحث الأخلاقي المهني. ومن هنا نجد أن الدين الإسلامي قد اهتم بشكل بالغ بأخلاق وآداب الكسب والتجارة، وبيّن ما يحرم وما يستحب وما لا يحرم في مجال الكسب والتعامل التجاري، كما بيّن الآثار الفقهية التي تترتب على الغرر والتغريّر، وأعطى الضمانات اللازمة للمغرّر به، وبيّن تبعات التغريّر التكليفية والوضعية، وما يستحقّه كلّ من الغارّ والمغرّر به؛ حفظاً للفرد والمجتمع الإنساني من أضرار السلوك اللاأخلاقي، الذي يحيق بالمجتمعات، ويؤدّي إلى انهيارها.

ومن هنا يمكن أن نقترح ما يلي:

١. إنّ توفّي المجتمع والمؤسسات الاقتصادية من هذا الخطر الذي يهدّد المؤسسات يستدعي اهتمام المؤسسات التجارية بعلم أخلاق التعامل والأخلاق المهنية بشكل خاص.
٢. إنّ المؤسسات الاقتصادية ينبغي أن تدرس وتوفّر عوامل نجاحها، ومنها: أخلاق التعامل والكسب المقبولة إنسانياً وإسلامياً.
٣. من الضروري أن يتعرّف الناس على المؤسسات التي لا تلتزم بالأصول الأخلاقية. كما أن من الضروري لكلّ مؤسسة اقتصادية أن تتعرّف على العناصر والكوار التي لا تلتزم بالأصول الأخلاقية.
٤. من الضروري أن يكون لكلّ مؤسسة نظام واضح في التعامل والتبادل التجاري، تتعرّف عليه الكوار العاملة، ويتعرّف عليه الزبائن وأطراف التعامل مع المؤسسة، ويؤمن به الجميع من مدراء وعمّال، وكذلك سائر العناصر التي تقوم المؤسسات عليها، أو ترتبط بها.
٥. إنّ وجود مؤسسة أو جهاز للرقابة يرصد المؤسسات والأفراد في كيفية تعاملهم، ويرصد مدى الالتزام بالقوانين الإنسانية والإسلامية، لهو أمرٌ ضروري في عالمنا المعاصر.

الهوامش

(١) انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٣٠١، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة السابعة؛ والأنصاري، المكاسب المحرمة والخيارات، دار الكتاب، ١٣٨١هـ: الشهيد الثاني، فوائد القواعد ١: ٥٣٣، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم؛ الدربندي الشيرازي، خزائن الأحكام، الطبعة الحجرية، ١٢٨٤هـ: الموسوي البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٩٩، نشر الهادي، قم، ١٤٢١هـ: الحسيني المراهي، العناوين ٢: ٤٤٠، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ: طالب، قاعده غرور وموارد استناد به آن در مذاهب خمس، رسالة دكتوراه، بإشراف: الدكتور أبو القاسم جرجي، كلية الإلهيات، جامعة طهران؛ محسن صفري، قاعده غرور وتتبع آن در حقوق إيران، رسالة ماجستير، بإشراف: الدكتور حسين ميقاني، كلية القانون، جامعة طهران؛ حيدر أمير پور، مسؤوليت مدني غار در فقه وحقوق موضوعه، رسالة ماجستير، بإشراف: الدكتور علي مظهر قراملكي، كلية الإلهيات، جامعة طهران.

responsibility (٢)

(٣) انظر: آذرتاش، فرهنگ معاصر عربي - فارسي: ٢٧٣، طهران، نشر ني، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨١، مادة (س.ل.١٠).

(٤) فرامرز قراملكي، أخلاق حرفه اي: ٢٢٢.

(٥) عبد الرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني الجديد ١: ٧٤٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

(٦) فرامرز قراملكي، سازمان های اخلاقي در كسب و كار: ٢٢٠.

jurisprudential responsibial responsibility (٧)

(٨) جعفري، لنكرودي، مبسوط در ترمينولوژی حقوق: ٦٤٢، طهران، گنج دانش، الطبعة الرابعة، إسفند ١٣٨٢هـ ش.

(٩) الخميني، البيع: ٣٣٥ - ٣٣٦، مطبعة مهر، قم.

(١٠) إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (د.ل.س).

(١١) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٢٦٩، قم، نشر الهادي، ١٤١٩.

(١٢) الحسيني المراهي، العناوين ٢: ٤٤٠.

(١٣) عبد المجيد قائم مقام، حقوق تعهدات ٢: ٢٢٧، طهران، جامعة طهران.

(١٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب ١٠: ذيل مادة «غر».

(١٥) انظر: الحسيني المراهي، المصدر السابق ٢: ٣١٠.

world trade orgnazation (١٦)

(١٧) انظر: سازمان هاي اخلاقي كسب و كار: ٢١٦.

- (١٨) المصدر السابق: ٢١٠.
- (١٩) المصدر السابق: ١٤١.
- (٢٠) انظر: راسل، ال، ايكاف، باز آفريني سازمان: ٥٦.
- (٢١) intellectual property rights
- (٢٢) ويمكن التمثيل لذلك بأمريكن إكسپرس وفورد و.. (انظر: كالينز جميز وبوراس جري، ساختن براي ماندن: ١٠٢.
- (٢٣) ديوييد فردآر، مديريت إستراتژيك: ٦٠، ترجمة: علي پارسائيان ومحمد أعرابي، طهران، دفتر پژوهشهاي فرهنگي.
- (٢٤) الكافي ١: كتاب العقل والجهل.
- (٢٥) قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْنُوتُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة: ١٩٥).
- (٢٦) محمد علي حقيقي وآخرون، مديريت رفتار سازمانی ٢: ٢١٩، طهران، ترمه، ١٣٨٢.
- (٢٧) المصدر السابق: ٤٨.
- (٢٨) انظر: عوالي اللآلي ١: ٢٢٢، ح: ٩٩: مكاسب الشيخ مرتضى الأنصاري ٣: ٤١، طبعة مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٨هـ.
- (٢٩) غرر الحكم، ٤٦٣٩.
- (٣٠) نهج البلاغة، الخطبة ٢٨.
- (٣١) ناصر ميرسپاسي، مديريت إستراتژيك منابع إنساني وروابط كار ٢٢: ٢٠٧، طهران، مدير، ١٣٨٢هـ ش.

الغروب الشرعي

دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط

- القسم الثاني -

السيد عباس نجيب خلف^(*)

المجموعة الثالثة: الروايات التي تدل على سقوط القرص

١- رواية جارود، قال: قال لي أبو عبد الله^(عليه السلام): يا جارود، ينصحون فلا يقبلون، وإذا سمعوا بشيء نادوا به، أو حدثوا شيئاً أذاعوه، قلت لهم: مَسُّوا بالمغرب قليلاً، فتركوها حتى اشتبكت النجوم، فأنا الآن أصليها إذا سقط القرص^(١).

أمّا من الناحية السندية فالرواية صحيحة.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يشكو لجارود أمر مَنْ يُعطى النصيحة فلا يقبل بها، وإذا سمعوا أو حدثهم الإمام بشيء خاصّ ذهبوا وأذاعوه بين الناس، فالإمام قال لهم: أَخْرُوا صلاة المغرب قليلاً، فَأَخْرَوْهَا كثيراً، حتى اشتبكت النجوم - وهو إشارة إلى الوقت التي ترى فيه النجوم في السماء مشتبكة وكثيرة، ويدخل بعضها بعضاً، وهو مأخوذ من شبكة الصياد^(٢)، وقالوا: إن هذا من الإمام، لذلك فأنا أصليها في أول وقتها، من دون الاحتياط أو التأخير القليل. وقد يكون الإمام قال لهم: مَسُّوا بالمغرب قليلاً، أي أَخْرَوْهَا قليلاً، وأدخلوها في المساء؛ للاحتياط، أو لعلمهم لا يشخصون سقوط القرص بالشكل الصحيح؛ لسكنهم في منطقة جبلية، أو لقصور عندهم، أو لسبب لا نعرفه، ولسنا مسؤولين عنه. فالرواية تدلّ على أن أول الوقت هو سقوط القرص، فهي تامة الدلالة. وقد علّق الحر العاملي^(رحمته الله) على هذه الرواية، واحتمل التقيّة فيها، وذكر سبعة

(*) كاتب في الحوزة العلمية، من لبنان.

أمر تدفعنا للعمل بروايات الحمرة وترك روايات القرص. ولأهمية هذه النقاط التي ذكرها الحر العاملي رحمته الله، والتي تشكل الجو العام في التعاطي مع هذه الرواية وغيرها، نذكرها، ثم الجواب على كل نقطة على حدة.

قال الحر العاملي: واعلم أنه يتعين العمل بما تقدم في هذه الأحاديث - روايات الحمرة - وفي العنوان؛ **أولاً**: لأنه أمر بالاحتياط للدين في الصلاة والصوم.

ويرد عليه: صحيح أنه أقرب إلى الاحتياط، ولكن هذا لا يعني أنه هو المعيار المطلوب في مسألة الغروب.

ثانياً: لأن فيه جمعاً بين الأدلة، وعملاً بجميع الأحاديث، من غير طرح شيء منها. **ويرد عليه**: إن الروايات الأخرى فيها جمع أكثر من الروايات، ومن قال: إنه إما أن أجمع وإما أن أطرح، لأن الجمع أولى من الطرح؟ نعم، يوجد شيء وسطي، وهو استيعاب مجموعة من الروايات لمجموعة أخرى، وفهم جديد لها، وهذا لا يؤدي إلى الطرح، ثم إنه من قال: إن قاعدة (الجمع أولى من الطرح) تصح في كل مورد؟

ثالثاً: لما فيه من حمل المجمل على المبين، والمطلق على المقيّد.

ويرد عليه: **أولاً**: لا يوجد إجمال وإطلاق في المقام؛ **وثانياً**: إذا كان إجمال وإطلاق فهو الروايات التي تتحدث عن الغروب من دون تفصيل بين سقوط القرص أو الحمرة أو شيء آخر، والمبين أو المقيّد أو المفصل في الروايات الأخرى نأخذ به كله - على اختلاف أنواعه - فيما لو لم يكن فيه تعارض، ولم أر أي تعارض بين روايات القرص أو الحمرة، فنأخذ بكليهما.

رابعاً: لاحتمال معارضته للتقية، وموافقته للعامة.

ويرد عليه: لا يمكن الحمل على التقية بهذا الشكل مع وجود عدد كبير من الروايات الصحيحة التي تتحدث عن القرص، وما يزيد عنه يتحدث عن الغروب مطلقاً، الذي يصب في صالح روايات سقوط القرص أيضاً؛ فهذا يوهم معرفة الحكم الشرعي. نعم، يمكن صدور رواية أو روايتين بسبب التقية، لا صدور مجموعة بهذا الحجم، وإلا فهو إضاعة للمكلف عن الحكم؛ إذ ليس مجرد موافقة العامة في حكم من الأحكام سبباً في ادعاء التقية، والخلاف بيننا وبينهم ليس بهذا الشكل المتصور اليوم، فمشهور المتقدمين - كما ثبت - على سقوط القرص، وسبق أن ذكرنا ما يحكي عن سيرة النبي

في صلاته.

خامساً: لعدم احتماله للنسخ، مع احتمال بعض معارضته له.

ويردُّ عليه: إن عدم احتمال النسخ صحيح، ولكن بعد التدقيق والتأمل لم نجد معارضة بين روايات القرص، وروايات الحمرة.

سادساً: لأنه أشهر فتوى بين الأصحاب.

ويردُّ عليه: لا يصح الاعتماد على الشهرة الفتوائية، فهي تصح كموثِّر فقط لا أكثر، والدليل هو الذي يُتَّبَع. بالإضافة إلى أن شهرة القدماء أهم بكثير من الشهرة الفتوائية عند المتأخِّرين، وقد ثبت عندنا أن مشهور المتقدمين على سقوط القرص، من دون معارض.

سابعاً: لكونه أوضح دلالة من معارضه، إذ لم يصرح فيه بعدم اشتراط ذهاب الحمرة، فما دل على اعتباره أوضح دلالة، وأبعد عن التأويل.

ويردُّ عليه: هذا أول الكلام؛ إذ يقال: إن روايات القرص أوضح دلالة من روايات الحمرة. فضلاً عن كون روايات القرص الكثيرة والصحيحة مدعومة بالروايات الأكثر التي اشترطت غروب الشمس، من دون أن تشترط أو تحصر ذلك بذهاب الحمرة.

٢. رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها^(٣).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يحدّد بداية وقت المغرب بغياب القرص مباشرة، فلم يدع أحد أن الغروب يتحقق قبل سقوط القرص. ومن ناحية أخرى أقول: في مسألة مثل هذه المسألة الابتلائية يتحدث الإمام عن وقت المغرب فيقول: إن وقت المغرب يكون إذا غربت الشمس، ثم يوضح معنى غربت الشمس بأنه غياب القرص، ألا يعني هذا أن الغروب يساوي سقوط القرص أو غيابه. ثم لو كان المراد من غياب القرص أكثر من ذلك لبيّنهُ الإمام، حتى لا يضيع المكلف في هذه المسألة من هذا النوع. بل قد يقال: إن عدم بيان الإمام لهذه المسائل هو عدم بيان وقت المغرب من الأساس.

فالرواية دالة على المطلوب.

٣. رواية زرارة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: وقت المغرب إذا غاب القرص، فإن رأيت

بعد ذلك وقد صليت أعدت الصلاة، ومضى صومك، وتكفّ عن الطعام إن كنت أصبت منه شيئاً^(٤).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند، ولها طريقان آخران أيضاً.
وأما من الناحية الدلالية فهي واضحة الدلالة على أن وقت المغرب يكون إذا غاب قرص الشمس.

فهي دالة على المطلوب.

٤- رواية محمد بن علي بن الحسين، قال: قال أبو جعفر^(٥) : وقت المغرب إذا غاب القرص^(٥).

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة السند؛ بسبب الرفع من محمد بن علي بن الحسين بن بابويه إلى الإمام الباقر^(٦) مباشرة.
وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن وقت المغرب يكون عند غياب القرص.
فهي دالة على المطلوب.

٥- رواية جابر، عن أبي جعفر^(٦)، قال: قال رسول الله^(٧) : إذا غاب القرص أفطر الصائم ودخل وقت الصلاة^(٦).

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة السند؛ بعمرو بن شمر، فقد ضعفه النجاشي وابن الغضائري، ولم يؤثّق في كتب الرجال^(٧).
وأما من الناحية الدلالية فالرواية تدل على أن سقوط القرص يكفي في إفطار الصائم ودخول وقت الصلاة.
فهي دالة على المطلوب.

٦- رواية داوود الفرقد، قال: سمعت أبي يسأل أبا عبد الله الصادق^(٨) : متى يدخل وقت المغرب؟ فقال: إذا غاب كرسيها، قلت: وما كرسيها؟ قال: قرصها، فقلت: متى يغيب قرصها؟ قال: إذا نظرت إليه فلم تره^(٨).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.
وأما من الناحية الدلالية فهي في غاية الوضوح والتفصيل؛ لأن الإمام يُسأل عن وقت المغرب فيجيب بأنه عندما يغيب كرسيها، فيُسأل الإمام عن ذلك فيجيب بأن كرسيها هو قرصها، فيُسأل عن الوقت الذي يغيب فيه القرص فيجيب الإمام بكل بساطة

ووضوح: إذا نظرت إليه فلم تره.

فالرواية تدل على أن وقت الغروب يتحقق عند غروب القرص وعدم رؤيته.

وقد علّق الحر العاملي رحمته الله على هذه الرواية، محتملاً فيها التقية، إلا أن هذا الكلام - كما سبق وذكرنا - غير محتمل.

كما أنه احتمال أن يراد من هذه الرواية نفي رؤية القرص ورؤية أثره، الذي هو الشعاع والحمرة المشرقية. وهذا الكلام أغرب من سابقه؛ لأن كلام الإمام واضح تماماً، فهو أجاب عن سؤال السائل: متى يغيب قرصها؟ فقال عليه السلام: إذا نظرت إليه فلم تره، أي القرص؛ إذ لا يوجد أي احتمال لنفي رؤية الأثر كما ذكر رحمته الله، فراجع^(٩).

٧. رواية عمر بن أبي نصر، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في المغرب: إذا توارى القرص كان وقت الصلاة، وأفطر^(١٠).

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة السند؛ بموسى بن جعفر بن وهب البغدادي، فهو لم يوثق في كتاب الرجال^(١١).

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن ذهاب القرص وغيابه عن النظر يدل على أول وقت الصلاة والإفطار أيضاً.

فهي دالة على المطلوب.

٨. رواية الصباح بن سيابة، قال: سألت الشيخ عليه السلام عن المغرب، فقال بعضهم: جعلني الله فداك، تنتظر حتى يطلع كوكب؟ فقال: خطّابية؟ إن جبرائيل نزل بها على محمد عليه السلام حيث سقط القرص^(١٢).

أما من الناحية السندية فالرواية لها طريقان، والثاني الذي فيه أبو أسامة (زيد الشحام) صحيح.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يسأل عن وقت المغرب، وهل هو عند رؤية الكوكب، وهو ما يعادل ذهاب الحمرة المغربية؟ فيجيب الإمام باعتراض: خطّابية؟ أي إن سببها شخص منحرف اسمه محمد بن مقلّاص الكوفي، فالوقت الذي حدّده جبرائيل للنبي محمد عليه السلام هو عند سقوط القرص. وهذا الذيل والشاهد الذي ذكره الإمام لا يمكن حمله إلا على أن وقت المغرب هو الوقت الذي نزل به جبرائيل على النبي محمد، وإلا فما هو معنى الذيل؟ ولماذا جاء الإمام بهذا الشاهد؟...

فالرواية واضحة، وتامة الدلالة على أن وقت صلاة المغرب عند سقوط القرص.

٩. رواية صفوان بن مهران الجمال، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن معي شبه الكرش المنثور، فأؤخر صلاة المغرب حتى عند غيبوبة الشفق، ثم أصليها جميعاً، يكون ذلك أرفق بي؟ فقال: إذا غاب القرص فصل المغرب، فإنما أنت ومالك لله ^(١٣).
أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالرواية يقول للإمام: إن معي شبه الكرش المنثور فهل أؤخر صلاة المغرب، وأصليها مع العشاء دفعة واحدة.

والكرش عند الحيوان بمنزلة المعدة عند الإنسان، وأما شبه الكرش فتقال لما هو قريب من الرجل وتحت رعايته، كالزوجة، والأطفال، أو ما يملكه من حيوانات، فهو يقول للإمام: إنني كثير العيال لكثرة عيالي، أو كثير الحيوانات أو الجمال المنتشرة، وخوفاً من تفرقها أو ابتعادها، فهل أؤخر صلاة المغرب، وأصليها مع العشاء، فيكون أرفق بي وفيه راحة أكثر؟ فقال له الإمام: إذا غاب القرص فصل، ولا تؤخر صلاة المغرب، فأنت ومالك لله. فهي لا تدل على أن وقت صلاة المغرب عند سقوط القرص فحسب، بل إن الإمام يصّر على الصلاة في هذا الوقت، وعدم تأخيرها، حتى مع الانشغال ببعض الأمور الدنيوية؛ لأهمية الصلاة في أول وقتها.

فالرواية تامة الدلالة.

١٠. رواية عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: وقت المغرب إذا غربت الشمس فغاب قرصها، قال: وسمعت يقول: أخر رسول الله صلى الله عليه وآله ليلة من الليالي العشاء الآخرة ما شاء الله، فجاء عمر فدق الباب، فقال: يا رسول الله، نام النساء، نام الصبيان، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ليس لكم أن تؤذوني، ولا تأمروني، وإنما عليكم أن تسمعوا وتطيعوا ^(١٤).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالذي نستفيد منه هو مطلع الرواية، وهو دالٌّ على أن وقت المغرب إذا غربت الشمس، ويوضح أن غروب الشمس هو عبارة عن غياب قرصها. وهي من أوضح الروايات التي تدل على أن المغرب يتحقق بغياب القرص.

فالرواية تامة الدلالة.

● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط/ القسم الثاني

١١- رواية بكر بن محمد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن وقت صلاة المغرب؟ فقال: إذا غاب القرص. ثم سأله عن وقت العشاء الآخرة؟ فقال: إذا غاب الشفق، قال: وآية الشفق الحمرة، ثم قال بيده: هكذا^(١٥).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل - باختصار ووضوح - على أن وقت صلاة المغرب عند غياب القرص.

فالرواية تامة الدلالة.

١٢- رواية محمد بن يحيى الخاتمي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي المغرب، ويصلي معه حيّ من الأنصار، يقال لهم: بنو سلمة، منازلهم على نصف ميل، فيصلون معه، ثم ينصرفون إلى منازلهم، وهم يرون منازل سهامهم^(١٦).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أنه كانت عادة رسول الله أن يصلي صلاة المغرب في وقت معين، وبعد الصلاة كان المصلون يعودون إلى بيوتهم، وكانت مسافة العودة نصف ميل، فيرون الأرض التي يملكونها. وهذا يدل على أن الضوء ما زال موجوداً حتى يتمكنوا من الصلاة، والعودة بمسافة معينة، ورؤيتهم لأراضيهم. ولو أردنا أن نقرب الصورة من الواقع؛ حتى نرى هل يمكن أن يؤيد ذلك سقوط القرص أو لا، نقول: إن الميل في الحسابات اليوم ١٨٠٠م، فلا بد من حساب أن النبي كان يصلي أول الوقت، وأول الوقت بالنسبة إلينا مجهول، إلا أنه يمكن أن نحسب أنه بعد دخول الوقت لا بد من الأذان، فنحسب له خمس دقائق، وصلاة المغرب نحسب لها عشر دقائق، وبعد ذلك يعود المصلون لمسافة ١٨٠٠م، فنحسب لها ربع ساعة، فيكون مجموع الوقت على أقل التقادير نصف ساعة من وقت صلاة المغرب حتى عودة المصلين، وهذا ينسجم مع سقوط القرص أكثر مما ينسجم مع ذهاب الحمرة المشرقية. وإذا أضفنا لهذا الوقت وقت نوافل المغرب، التي كانوا يلتزمون بها، أو بعض الأمور الأخرى، فالأمر يصبح أكثر وضوحاً. والرواية تنقل عادة النبي وسيرته، وليس حصول هذا الأمر مرة واحدة. فهذه الرواية بالتقريب الذي سبق تدل على أن وقت الصلاة كان عند سقوط القرص.

١٣- رواية إسماعيل بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كان رسول

اللَّهُ ﷻ يصلي المغرب حين تغيب الشمس حيث تغيب حاجبها^(١٧).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام الصادق يتحدث عن سيرة النبي في صلاة المغرب، فهو كان يصلها عندما تغيب الشمس، أي عندما يغيب قرصها أو جرمها. وهذه الرواية تقطع كل شك في مسألة التقية، وتبعد كل إشكالات الحر العاملي رحمته الله، فالإمام يحكي عن سيرة النبي في قوله: كان رسول الله. فهي تامة الدلالة.

١٤- رواية سماعة بن مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام في المغرب: إنا ربما صلينا ونحن نخاف أن تكون الشمس خلف الجبل، أو قد سترنا منها الجبل؟ قال: فقال: ليس عليك صعود الجبل^(١٨).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة^(١٩).

وأما الناحية الدلالية فهي، وإن لم يكن لسانها سقوط القرص، إلا أنها تدل عليه، فالسائل والمسؤول عليه السلام قد صاغا كلامهما بعد المفروغية عن أن ذهاب قرص الشمس وغيابه يؤدي إلى دخول وقت الصلاة، وإنما خوف السائل من كون الظاهر مخالفاً للواقع، فأجابه الإمام بأنه عليه السلام بالظاهر، وليس المطلوب منك تحصيل الواقع، أو هو - كما يعبر عنه الأصوليون - عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية. فدلالة الرواية تامة.

١٥- رواية أسامة، قال: صعدت مرة جبل أبي قبيس، والناس يصلون المغرب، فرأيت الشمس لم تغب، وإنما توارت خلف الجبل عن الناس، فلقيت أبا عبد الله عليه السلام، فأخبرته بذلك، فقال لي: ولم فعلت ذلك؟! بئس ما صنعت، إنما تصلها إذا لم ترها، خلف الجبل غابت أو غارت، ما لم يتجللها سحب أو ظلمة تظللها، وإنما عليك مشرقك ومغربك، وليس على الناس أن يبحثوا^(٢٠).

أما من الناحية السندية فهي صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام ذم من تحقق من غياب الشمس، واعتبر أن وقت الصلاة هو عند غياب الشمس الظاهري، لا الواقعي، وليس على الناس أن يدققوا في هذا الأمر. ومفادها كالرواية السابقة، وتتضمن المفروغية عن أن غياب قرص الشمس هو

المعيار في دخول الوقت.

فالرواية تامة الدلالة أيضاً.

١٦. رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث -، قال: وقت المغرب حين تجب الشمس، إلى أن تشتبك النجوم^(٢١).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فهي تدل على أن أول وقت المغرب عندما تجب الشمس، أي تغيب، وأن آخر الوقت، أي وقت الفضيلة، هو عند اشتباك النجوم، كما سبق. فهي تامة الدلالة.

فتكون نتيجة هذه الطائفة من الروايات، التي جمعت سبع عشرة رواية، أن الثابت منها على المستوى السندي الروايات التالية: (١ - ٢ - ٣ - ٦ - ٨ - ٩ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦).

وأما على المستوى الدلالي فقد ثبتت الروايات التالية: (١ - ٢ - ٣ - ٤ - ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦).

وأما الثابت على المستوى الدلالي والسندي معاً فهو على الشكل التالي: (١ - ٢ - ٣ - ٦ - ٨ - ١٠ - ١١ - ١٢ - ١٣ - ١٤ - ١٥ - ١٦).

المجموعة الرابعة: روايات الغروب بدخول الليل ورؤية النجوم

١- رواية علي بن الريان، قال: كتبت إليه: الرجل يكون في الدار تمنعه حيطانها النظر إلى حمرة المغرب، ومعرفة مغيب الشفق ووقت صلاة عشاء الآخرة، متى يصلّيها؟ وماذا يصنع؟ فوق عليه السلام: يصلّيها إذ كان على هذه الصفة عند قصرة النجوم، والمغرب عند اشتباكها وبياض مغيب الشمس^(٢٢).

أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالسائل يكاتب الإمام لمعرفة حكم من لا يستطيع النظر إلى حمرة المغرب ومعرفة مغيب الشفق، ووقت صلاة العشاء، وأنه متى يصلّي صلاة العشاء؟ وماذا يفعل؟ فكاتبه الإمام بتأخير الصلاة إلى حين اختلاط الظلام وظهور النجوم في السماء، ثم أكمل الإمام مكاتبته بكلام اختلف من نسخة إلى نسخة. ففي نسخة

الكافي جاء: يصلّيها إذا كان على هذه الصفة عند قصرة النجوم، والمغرب عند اشتباكها وبياض مغيب الشمس. وهذا المعنى بحاجة إلى تأويل، والقول بأن معنى قصرة النجوم يكون في ظهورها التام الجلي، أما الاشتباك فيكون في أول ظهورها، ويكون معنى بياض الشمس ذهاب آثارها، وليس بياض محل الغروب فمع عدم التمكن من ملاحظة الحمرة المشرقية يقوم مقامها بياض مغيب الشمس، فيكون ظهور النجوم بشكل جلي علامة لصلاة العشاء، وأول ظهورها وبياض مغيب الشمس علامة لصلاة المغرب^(٢٣).

إلا أن هذا التأويل تواجهه مشاكل:

الأولى: إن السائل لم يسأل عن صلاة المغرب، وإنما كان سؤاله عن صلاة العشاء.

الثانية: لم يرد في نسخة «التهذيب» كلمة المغرب، وإنما جاءت على الشكل التالي: يصلّيها إذا كانت على هذه الصفة عند قصرة النجوم، والعشاء عند اشتباكها وبياض مغيب الشمس.

الثالثة: إن تأويل ذيل الرواية بأن اشتباك النجوم هو أول ظهورها، وبياض مغيب الشمس بغياب آثارها؛ حتى ينسجم مع نسخة الكافي، بعيداً عن المعنى اللغوي والعرفي. ثم إن السائل قال: إنه لا يمكنه ملاحظة المغرب، فكيف أجابه الإمام في الذيل بملاحظة المغيب؟! ففعل الإمام أجابه عن سؤاله، ثم أضاف شيئاً آخر، أو هو علامة أخرى لمعرفة صلاة العشاء في ظروف أخرى. وهذا ما أستقر به، فتكون نسخة التهذيب هي الأقرب والأصح، ويكون كل الكلام عن صلاة العشاء، وتكون لهذه الرواية دلالة، إلا أنها خارجة عن بحثنا هنا.

٢. رواية محمد بن علي بن الحسين، قال: وقيل له - أي للصادق -: إن أهل العراق

يؤخرون المغرب حتى تشتبك النجوم؟ فقال: هذا من عمل عدو الله، أبي الخطاب^(٢٤).

أما من الناحية السندية فالرواية مرسلة؛ فقد رفعها محمد بن علي بن الحسين إلى

الإمام الصادق عليه السلام مباشرة.

وأما من الناحية الدلالية فالسائل يسأل الإمام عن تأخير أهل العراق لصلاة المغرب

حتى تظهر النجوم؟ فقال له الإمام: إن هذا العمل من عدو الله أبي الخطاب، وهو محمد بن مقلص الكوفي.

فهي تامة الدلالة عن النهي عن هذا العمل، إلا أنها لا تفيد في المقام.

٣. رواية زيد الشحام، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من أخر المغرب حتى تشتبك النجوم من غير علة فأنا إلى الله منه بريء^(٢٥).

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة السند؛ سهل بن زياد، بل إن فيه علي بن إسماعيل بن شعيب، أو علي بن إسماعيل الهيثمي، وهو لم يوثق في كتب الرجال، إلا أن الشيخ ترضى عليه^(٢٦).

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يقول: إني بريء من الذي يؤخر صلاة المغرب إلى وقت تشابك النجوم من غير علة. وهذا يدل على شدة الكراهية لهذا التأخير من غير سبب. فدلالتها أيضاً تامة.

٤. رواية ذريح، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أناساً من أصحاب أبي الخطاب يمسون بالمغرب حتى تشتبك النجوم؟ قال أبرأ إلى الله ممن فعل ذلك^(٢٧).
أما من الناحية السندية فالرواية صحيحة السند.

وأما من الناحية الدلالية فالإمام يتبرأ من الذي يتعمد تأخير صلاة المغرب إلى وقت ظهور النجوم في السماء؛ إذ قد يراد من ذلك تشريع تأخير الصلاة عن أول وقتها إلى آخر وقتها (أي وقت الفضيلة بقريئة روايات أخرى).
ودلالة هذه الرواية لا تفيدنا في المقام.

٥. رواية القاسم بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ذكر أبو الخطاب، فلعله، ثم قال: إنه لم يكن يحفظ شيئاً حدثته، إن رسول الله ﷺ غابت له الشمس في مكان كذا وكذا، وصلى المغرب بالشجرة، وبينهما ستة أميال، فأخبرته بذلك في السفر، فوضعه في الحضر^(٢٨).

أما من الناحية السندية فالرواية ضعيفة السند؛ بالحسين أو الحسن بن حماد بن عديس^(٢٩). وفيها القاسم بن سالم، وهو لم يوثق في كتب الرجال^(٣٠).

وأما من الناحية الدلالية فالإمام بعد لعن محمد بن مقلص الكوفي. أبي الخطاب. ذكر أن النبي أخر صلاة المغرب في السفر، فشرعها هذا المبدع في الحضر، وخالفني وخالف رسول الله. إلا أن هذه الدلالة لا تفيدنا في المقام أيضاً.

ونتيجة هذه الطائفة الأخيرة من الناحية السندية صحة روايتين: (٤.١).

وأما من الناحية الدلالية فيوجد رواية دالة، وهي: (٣).
والنتيجة من الناحية السندية والدلالية معاً عدم ثبوت أية رواية تدلّ على أن وقت المغرب يكون بدخول الليل ورؤية النجوم. نعم، في هذه الروايات دلالة على شيء آخر، وهو أن هناك مَنْ حاول مخالفة الرسول والإمام، وتأخير الصلاة لوقت تشابك النجوم ودخول الليل، وهو أبو الخطاب محمد بن مقلّاص الكوفي، الذي لعنه الإمام، وتبرأ ممن يعمل هذا العمل.
والنتيجة عدم ثبوت تحقق المغرب بدخول الليل أو تشابك النجوم ورؤيتها.

نتائج المجموعات الحديثية

وخلاصة ما تقدم من نتائج المجموعات الأربعة على المستوى السندي والدلالي معاً هو:
المجموعة الأولى، التي تتحدث عن الغروب بشكل مطلق من دون التفصيل، ثبت فيها من الناحية السندية والدلالية ثلاث روايات.
المجموعة الثانية، التي تتحدث عن اشتراط الحمرة، ثبت فيها من الناحيتين روايتان فقط.
المجموعة الثالثة، التي تتحدث عن سقوط القرص، ثبت فيها من الناحيتين اثنتا عشرة رواية.
المجموعة الرابعة، التي تتحدث عن تحقق الغروب بدخول الليل، لم يثبت فيها على المستوى السندي والدلالي أية رواية على الإطلاق، وما ثبت هو أمور أخرى تمّ الحديث عنها مسبقاً.

وقفات في التحليل العام لمعطيات البحث

وقبل إعطاء نتيجة البحث لابدّ من الإشارة إلى بعض الملاحظات والاستنتاجات:
١- بعد المراجعة التاريخية للمسألة، وتتبع أقوال الفقهاء، وجدت أن المشهور عند القدماء هو القول بأن الغروب الشرعي يتحقّق بمجرد سقوط القرص.

● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط/ القسم الثاني

٢. لم أجد في أية رواية على الإطلاق أداة نفي لعدم تحقق المغرب بسقوط القرص، أو لعدم تحقق المغرب بغير ذهاب الحمرة. كما أنني لم أجد أداة حصر على ذلك أيضاً. وإن كان مفهوم الروايات، أو مقام التحديد في بعض الأحيان، يفيد ذلك، إلا أن ما وجدته هو عبارة عن ملاحظة ومؤيد للنظرية الثانية.

٣. بعد التحقيق والتدقيق السندي والمتني بقي من الروايات التي تتحدث عن أن وقت صلاة المغرب يكون بسقوط القرص ما يطمئن بصدوره عن المعصوم، وهي اثنتا عشرة رواية. وفي الطرف المقابل لم يثبت معي إلا روايتان، وهما عبارة عن: مكاتبة للإمام يدعوه فيها الإمام للاحتياط الاستحبابي. بالإضافة إلى أننا لا نعرف الظروف المحيطة بهذه الرواية؛ ورواية أخرى واردة في الإفاضة من عرفات، وهي لا تصلح إلا كمؤيد. ومع هذا كله فهما لا يقفان ولا يعارضان روايات السقوط، التي وصلت حد التواتر، المحصل للاطمئنان.

٤. إمكانية تأييد المجموعة الأولى، التي تحتوي على ثلاث روايات تامة السند والدلالة، للمجموعة الثالثة، بتقريب أن روايات هذه الطائفة في مقام البيان لوقت صلاة المغرب، فلو كان المقصود من المغرب هو معنى أزيد من المعنى اللغوي أو العرفي الذي كان سائداً في ذلك الزمان، وعليه مجموعة من روايات الإمامية الصحيحة السند، لبيّن الإمام ذلك في أكثر من مناسبة؛ للردع عن المعنى المشهور والمعمول به، وعدم بيانه دليل على أنه قصد المعنى الطبيعي، لا الزائد.

٥. دعم الروايات التي تتحدث عن تحقق الغروب الشرعي بسقوط القرص بكلمات كل اللغويين في كل الأزمنة.

٦. لقد تحدثت عن احتمال التقية سابقاً. وأقول: لا محل له ضمن هذا العدد من الروايات الصحيحة السند، والتي يحكي بعضها سيرة النبي في صلاته عند سقوط القرص. فالتقية من البحوث الغامضة، التي لا بد من التحقيق فيها ومعرفة دائرتها، ولا يصح اقتحام كل مسألة نتصور فيها التعارض بالتقية. فالمسلم في هذه المسألة أنها علاج موضعي لبعض الاستثناءات التي يتزاحم فيها القتل مع بيان خلاف الواقع. ثم إنه من قال: إن صلاة وإفطار الإمامي كان مخالفاً لما عليه المسلمون، عند متقدميهم؟ وهذا يعرف من مراجعة البحث التاريخي السابق. نعم الذي يخالف هو ما عليه المتأخرون، وقد صار له

رواجٌ بعد مرور الأيام، والبحث التاريخي يكشف عن هذا الأمر.
٧. قد يُتساءل: لماذا لم تكن العلامة موحدة عند كل الأئمة في بيان معرفة وقت المغرب؟

السبب في ذلك اختلاف المناطق والموازين العلمية بين الناس. لذلك فإنني أرى أن طريقة ملاحظة ذهاب الحمرة المشرقية هي عبارة عن أسهل طريقة في ذلك الزمن، وتصلح لكل المناطق، ويستطيع العمل بها كل إنسان.

٨. إن بيان طريقة لمعرفة الغروب الشرعي لا يعني بطلان الطرق الأخرى، التي جاءت بطرق صحيحة عن الأئمة. نعم، لو سلمنا بطريقة ما لا بد وأن يكون لها مفهوم، بحيث ينفي طريقة معاينة سقوط القرص، وهذا ما لم يوجد.

٩. قد يقال: إن الجمع بين أخبار سقوط القرص وذهاب الحمرة يجعلنا نأخذ بسقوط القرص، بتقريب أن من تيسر له مشاهدة ومعاينة سقوط القرص يستطيع أن يصلي بعد السقوط مباشرة، وأما من لم يتيسر له ذلك فعليه الصبر حتى تذهب الحمرة المشرقية، التي تكشف باليقين عن سقوط القرص، وخصوصاً في بعض المناطق الجبلية أو المنخفضات، وبعد ذلك يصلي صلاة المغرب. فيكون العلم بسقوط القرص مباشرة، أو بذهاب الحمرة المشرقية، التي هي عبارة عن علم بسقوط القرص بطريقة غير مباشرة، هو المعيار في دخول وقت صلاة المغرب. ويدعم ذلك ما تبقى من الروايات الواردة في المجموعة الثانية، التي تشترط ذهاب الحمرة.

١٠. قد يقال: إن انتظار ذهاب الحمرة المشرقية هو من باب المقدمة العلمية الواجبة. فنحن عندما نصبر حتى تذهب الحمرة المشرقية نكون قد أحرزنا العلم بدخول صلاة المغرب، مما يؤدي إلى فراغ الذمة من التكليف؟

والجواب: لو سلمنا بهذه المقدمة فهي لا تتحقق دائماً. نعم، إذا لم يمكن معرفة سقوط القرص نعمل بهذه المقدمة بشكل مسامحي. وقد يقال: إن لسان بعض الروايات الصحيحة هو النهي عن تحصيل الواقع، والاكتفاء بالظاهر، أو ما يعبر عنه بعدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية. وهو ينطبق على ما نحن فيه، فتنتفي المقدمة العلمية.

١١. إن ما ورد في الروايات من النهي عن تأخير صلاة العصر حتى تصفر الشمس وتغيب^(٣١)، وإفتاء بعض العلماء^(٣٢) بعدم جواز تأخير صلاة العصر حتى يسقط القرص، قد

● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط/ القسم الثاني

يعطي دلالة على أن اصفرار الشمس، أو سقوط القرص، أو غياب الشمس، إنما هو لوقت آخر، والوقت الآخر هو وقت صلاة المغرب. إلا أن ذلك بحاجة إلى قرائن أخرى.

١٢. لا فرق - بحسب الاعتبار - بين غروب الشمس وطلوعها، فلو كان وجود الحمرة دليلاً على عدم الغروب لكان وجودها دليلاً على طلوعها في الأفق الشرقي أيضاً عند صلاة الصبح، فيلزم عدم جواز صلاة الفجر بعد حصول الحمرة في الأفق الغربي^(٣٣).

١٣. بطلان النظرية الأولى التي تقول: إن الغروب الشرعي لا يتحقق إلا بذهاب الحمرة المشرقية؛ فقد ثبت - بالروايات الصحيحة السند والدلالة - تحقق الغروب الشرعي قبل ذهاب الحمرة، وثبت أن الحمرة إنما هي علامة التيقن بحصول الغروب، والشارع أو ناقل الشرع عندما اعتمد على ملاحظة ذهاب الحمرة إنما اعتمد على ما يصلح لكل زمان ومكان، هذا إذا لم يذكر طرق أخرى؛ وأما إن ذكر طرقاً أخرى فالمسألة تكون في غاية الوضوح، بالإضافة إلى أن العلم الحديث تطور إلى حدٍّ يمكن معه تحديد سقوط القرص بالساعة والدقيقة والثانية في جميع أنحاء العالم، بلا فرق في ذلك بين المناطق الجبلية أو الساحلية أو السهلية أو المنخفضات، وهذا ما لم يحصل في الزمن الماضي. فلا بد من الاستفادة من كل تطور صحيح، حتى يحافظ الفقه على الحيوية والازدهار؛ لأن الفصل يؤدي إلى تخلف الفقه عن مواكبة الحياة عند المسلمين.

١٤. بطلان النظرية الثالثة، وهي التي تقول بأن الغروب الشرعي لا يتحقق بسقوط القرص، ولا بذهاب الحمرة المشرقية من السماء، وإنما بذهاب الحمرة عن الأنبية والأشجار والجبال؛ فإن الروايات لم تُشير إلى هذا مطلقاً، مع وجود الروايات التي تتحدث عن تحقق الغروب بمجرد سقوط القرص، فلو كان ذهاب الحمرة عن هذه الأماكن الأرضية يؤخر تحقق الغروب لأشارت إليه هذه الروايات، أو واحدة منها على الأقل. وعدم ذكر ذلك دليل على عدم إرادته، وخصوصاً أن تلك الروايات كانت في مقام البيان. وقد يقال لأصحاب هذه النظرية: ما الفرق بين ذهاب الحمرة عن بعض الأمكنة دون غيرها من الجهات؟ فالحمرة هي عبارة عن الضوء المتبقي من شعاع الشمس، الذي يرتفع تدريجياً من الأماكن الأرضية إلى الأماكن العالية، كالجبال، ثم إلى السماء، ثم ينسحب إلى وسط السماء، ثم إلى ناحية المغرب. فإذا أن يكون بقاء هذا الشعاع علامة على عدم المغيب؛ وإما أن لا يكون. فالتفريق من الناحية العلمية غير دقيق.

١٥. لو واجهنا مجموعات الروايات مع بعضها البعض فالذي يفيد هو المجموعات الثلاث الأولى، دون الرابعة. فتكون مجموعة روايات الحمرة (الثانية) مقابل مجموعتي الغروب وسقوط القرص (الأولى والثالثة). وقد كانت العمدة في مجموعة روايات الحمرة روايتين: الأولى احتياطية؛ والأخرى وردت في الإفاضة من عرفات. أما إذا رجعنا إلى مجموعة روايات القرص لوحدها ففيها اثنتا عشرة رواية تامة السند والدلالة معاً، فلا يمكن لروايتي الحمرة أن تعارض روايات سقوط القرص. أما لو ضمنا مجموعة روايات الغروب إلى مجموعة روايات السقوط فالأمر في غاية الوضوح، ولا يحتاج إلى تعليق.

١٦. يتبين معنا أن لسان الروايات التي ذكرت أو اشترطت ذهاب الحمرة هو لسان الأمانة، التي قد لا يُستغنى عنها في بعض الأمكنة ذات الجغرافيا الجبلية، أو في بعض المنخفضات. وخصوصاً في الزمان الذي صدرت فيه هذه الروايات،، بينما قد لا نحتاج إلى مثل هذه العلامة في الأماكن الأخرى، وفي هذا الزمان.

وبذلك نفهم عدم ذكرها في أكثر الروايات، والاكتفاء بذكرها في البعض، مع أن الحاجة إلى هذه العلامة في ذلك الزمان أكثر بكثير من فترة المتأخرين، التي سادها التطور وازدهار العلم.

والذي يراجع كلمات الفقهاء يرى أن ذهاب الحمرة لم تكن أكثر من علامة، إلا أن الذي جعلها شرطاً في تحقيق الغروب هو مشهور المتأخرين. أما مع مراجعة المسألة، واكتشاف أن مشهور المتقدمين كان على العكس تماماً، من خلال القول بتحقيق الغروب عند سقوط القرص، فإن هذا سوف يؤدي إلى إبعاد مشهور المتأخرين، حتى عند من يقول بحجيته.

نتيجة البحث

بعد كل ما تقدم، من بيان المعنى اللغوي لكلمة الغروب، وقد تبين أن اللغويين قد أجمعوا في كل عصورهم على أن الغروب هو عبارة عن خفاء القرص وسقوطه. وبعد العرض التاريخي للمسألة، والذي تبين فيه أن القول بسقوط القرص ليس شاذاً، بل عليه مجموعة من الفقهاء، بحيث يمكن جعله قولاً مشهوراً. وبعد ملاحظة كل الروايات سنداً ودلالة، وتقسيمها إلى عدة مجموعات، وقد تبين

● الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط/ القسم الثاني

أن هناك مجموعة من الروايات لا يمكن غض النظر عنها بأي شكل من الأشكال، وهي خارجة عن احتمال التقية، بل ويطمأن بصدورها عن المعصومين سلام الله عليهم أجمعين.

ومع ما تقدم من ستة عشر استنتاجاً، يتبين أن الغروب الشرعي والغروب الكوني هما غروب واحد، وأن أول الغروب يتحقق بسقوط القرص وخفائه. ومعنى ذلك أن النظرية الثانية، الأقل شهرة بين المتأخرين، والأكثر شهرة بين المتقدمين، هي الصحيحة.

الهوامش

(١) وسائل الشريعة ٤: ١٧٧، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٥.

(٢) الكاشاني، الوافي ٧: ٢٧٠.

(٣) وسائل الشريعة ٤: ١٧٨، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٦.

(٤) وسائل الشريعة ٤: ١٧٨، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٧.

(٥) وسائل الشريعة ٤: ١٧٩، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

(٦) وسائل الشريعة ٤: ١٧٩، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٠.

(٧) معجم رجال الحديث ١٤: ١١٦.

(٨) أمالي الصدوق: ٦٧٩، الحديث ١٥.

(٩) وسائل الشريعة ٤: ١٨١، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٥.

(١٠) وسائل الشريعة ٤: ١٨٣، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٣٠.

(١١) جامع أحاديث الشيعة ٢٠: ٣٧ - ٣٩.

(١٢) وسائل الشريعة ٤: ١٩٠، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٨.

(١٣) وسائل الشريعة ٤: ١٩٣، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٤.

(١٤) وسائل الشريعة ٤: ١٩٩ - ٢٠٠، الباب ٢١ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

(١٥) وسائل الشريعة ٤: ٢٠٥، الباب ٢٣ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

(١٦) وسائل الشريعة ٤: ١٨٨، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٥.

(١٧) وسائل الشريعة ٤: ١٨٢، الباب ١٦ من أبواب المواقيت، الحديث ٢٧.

- (١٨) وسائل الشيعة ٤: ١٩٨، الباب ٢٠ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
- (١٩) رجال الكشي: ٥٣٦.
- (٢٠) وسائل الشيعة ٤: ١٩٨، الباب ٢٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٢.
- (٢١) وسائل الشيعة ٤: ١٨٩، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٠.
- (٢٢) وسائل الشيعة ٤: ٢٠٥ - ٢٠٦، الباب ٢٦ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
- (٢٣) راجع: مناهج الأخبار في شرح الاستبصار ١: ٣٥٤ - ٣٥٥.
- (٢٤) وسائل الشيعة ٤: ١٨٨، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٧.
- (٢٥) وسائل الشيعة ٤: ١٨٩، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ٨.
- (٢٦) معجم رجال الحديث ١٢: ٣٠٠، ٢٩٩.
- (٢٧) وسائل الشيعة ٤: ١٨٩، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٢.
- (٢٨) وسائل الشيعة ٤: ١٩١، الباب ١٨ من أبواب المواقيت، الحديث ١٧.
- (٢٩) معجم رجال الحديث ٥: ٣٠٢.
- (٣٠) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٣.
- (٣١) وسائل الشيعة ٤: ١٥٢ - ١٥٥، الباب ٩ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
- (٣٢) العروة الوثقى ٢: ١٦.
- (٣٣) الحاشية على مدارك الأحكام ٢: ٣٠٥.

نظرية المرونة في العقود المعينة

قراءة فقهية

أ. مهدي موحيدي المحب (*)

السيد د. محمد رضا إمام (**)

د. عابدين مؤمني (***)

مقدمة

ازداد في الآونة الأخيرة الاتجاه نحو إبرام العقود وإيجاد الارتباطات خارج مجرى العقود المعينة، وربما كان ذلك بسبب الإحساس بقلّة الموانع التي تحول دون الوصول إلى الإرادة الحرة في هذا الاتجاه.

وهذا هو الدليل الأساسي في الإعراض النسبي، وعدم فائدة القوالب الموجودة في الأذهان سابقاً، وعدم مرونة العقود المعيّنة في المجتمع الحاضر، وبالأخص في الموارد التي ظهرت حديثاً. ولذا فإن البعض رجّح استخدام عبارة (العهد) أو الضمان بدلاً من كلمة (عقد) أو عناوين العقود المعيّنة، أمثال: البيع، والإجارة.

إذا لم يمهد القانون المدني باعترافه رسمياً بالعقود غير المسمّاة^(١) فهل أن النظام الحقوقي الإسلامي يمكنه أن يؤمّن الاحتياجات الكثيرة للمجتمع العصري من خلال إيجاد الارتباطات الحقوقية الجديدة^(٢)؟ وهل أن البحث حول العقود المعينة يعطينا طرقاً للحل من أجل الاستفادة القصوى منها في هذه العقود؟ وهل من الممكن ردّ انحصارها في تركيبة واحدة توقيفية؟ وهل يُحسب هذا تخلفاً أو نقياً للحدّثة والتجدد وعدم رفضه من

(*) طالب في مقطع الدكتوراه (Ph.D)، فرع الفقه والحقوق الإسلامية في جامعة طهران.

(**) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

(***) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

- قَبْلَ الشَّارِعِ، أَمْ أَنْ عَنَاوِينَ وَتَرَكَيبِ الْعُقُودِ تَتَّبِعُ الزَّمَانَ الَّذِي عَقِدَتْ فِيهِ؟ وَهَلْ أَنْ عَقْدُ الصَّلْحِ مِنَ الْعُقُودِ الْمَعْيِنَةِ؟ وَهَلْ أَنْ مَجْرَدُ تَغْيِيرِ عَنَاوَانِ (الْعَقْدِ) بِ (الصَّلْحِ) يُسَاعِدُنَا فِي الْهَرُوبِ مِنَ الْأَثَارِ الْعَرْفِيَةِ لِلْعَنَاوَانِ؟ وَهَلْ أَنْ كُلُّ تَوَافُقٍ بَيْنَ طَرَفَيْنِ يُسَمَّى صُلْحًا؟
- مِنْ خِلَالِ هَذِهِ الْأَسْئَلَةِ سَوْفَ نَبْحَثُ فِي مَقَالِنَا هَذَا الْفَرْضِيَّاتِ أَوْ الْحَتْمِيَّاتِ التَّالِيَةِ:
١. الْعُقُودُ الْمَعْيِنَةُ تَوْمَنُ احْتِيَاجَاتِ الْمَجْتَمَعِ الْعَصْرِيِّ لِلارْتِبَاطِ الْحَقُوقِيِّ الْجَدِيدِ وَالْمَعْقَدِ، مِنْ خِلَالِ تَتَوَعُّعِهَا وَلِيُونَتِهَا فِي التَّرَكِيبَةِ، بِالإِضَافَةِ إِلَى الْإِعْتِبَارِ الْعَقْلَانِيِّ.
 ٢. التَّرَاكِيِبُ الْفَعْلِيَّةُ لِلْعُقُودِ الْمُسَمَّاةِ يُمْكِنُ تَغْيِيرُهَا مِنْ خِلَالِ التَّغْيِيرِ أَوْ التَّقْيِيدِ فِي مَقْتَضَى إِطْلَاقِهَا، أَوْ بِإِضَافَةِ بَعْضِ الْقَيُودِ، فَيَتَشَكَّلُ نَمُودَجٌ جَدِيدٌ مِنْ ذَلِكَ الْعَنَاوَانِ. وَسَوْفَ يَبْطُلُ الْعَقْدُ إِذَا فَقَدَ أَيُّ مُورِدٍ مِنْ مَوَارِدِ الْعَقْدِ مِنْ خِلَالِ فَقْدَانِ الْقَصْدِ.
 ٣. إِذَا كَانَتْ ذَاتِيَّةُ الْعَقْدِ الْمَعْيِنِ وَمَاهِيَّتُهُ الْأَصْلِيَّةُ تَشَكُّلُ الْهَيْكَلِيَّةِ الْأَصْلِيَّةِ لِلْعَقْدِ، فَبِأَخْذِنَا عَنَاوَانَ ذَلِكَ الْعَقْدِ لِأَجْلِ الْقَصْدِ وَالْإِنْشَاءِ فَقَطْ سَوْفَ نَتَّبِعُ الْأَثَارَ الْعَامَّةَ لِذَلِكَ الْعَنَاوَانِ، عَلَمًا أَنْ كُلَّ تَرْكِيْبَةٍ لِذَلِكَ الْعَقْدِ لَهَا مَقْتَضِيَّاتُهَا الْخَاصَّةُ بِهِ.
 ٤. لِأَجْلِ الْإِعْتِرَافِ بِالْعَرَفِ الْعَقْلَانِيِّ فِي الْارْتِبَاطَاتِ الْمَعَامَلِيَّةِ لَيْسَ مِنَ الضَّرُورِيِّ إِحْرَازُ الْإِتِّصَالِ بِزَمَانِ الشَّارِعِ.
 ٥. الْعُقُودُ الْوَحِيدَةُ الَّتِي يُمْكِنُ أَنْ نَطْلُقَ عَلَيْهَا (عَقْدُ صُلْحٍ) هِيَ الْعُقُودُ الَّتِي لَا يُمْكِنُ أَنْ تَتَقَوَّلَبَ فِي أَحَدِ أَشْكَالِ الْعَقْدِ الْمَعْيِنِ، وَلَا يُمْكِنُنَا أَنْ لَا نَتَّبِعَ أَحْكَامَهُ لِمَجْرَدِ تَغْيِيرِ الْعَنَاوَانِ إِلَى (الصَّلْحِ).
 ٦. (الصَّلْحِ) عَنَاوَانٌ عَامٌ لِكُلِّ الْعُقُودِ غَيْرِ الْمُسَمَّاةِ، وَبِوُجُودِهِ نَسْتَغْنِي عَنْ الْمَادَّةِ ١٠ مِنْ الْقَانُونِ الْمَدْنِيِّ.

العقود المعينة

١- العقد

«العقد عبارة عن تعهد شخص أو أكثر مقابل لشخص أو أكثر بأمر ما، ويكون مورد قبول الطرفين»^(٣). ونحن نعلم كذلك «أن العقد يتحقق بقصد الإنشاء، شرط أن يكون مقرونًا بشيء يدل على القصد»^(٤).

● نظرية المرونة في العقود المعينة، قراءة فقهية

وبناءً على ذلك، وبغض النظر عن البحث المطوّل بخصوص تعريف العقد^(٥) نقول:
أولاً: العقد قرار بين طرفين، يبرم لتحصيل منفعة شرعية للمتعهّد له. والمعنى اللغوي للعقد هو الشد^(٦).

ثانياً: القصد هو المسند الذي يستند عليه العقد.

ثالثاً: قصد الإنشاء يجب أن يكون ظاهراً وبارزاً وواضحاً. ونحن هنا لسنا بصدد نفي هذه المفاهيم.

٢- العقد المعين

وهو اصطلاح يُطلق على عقود ذات موضوع معين ومحدّد سابقاً وله شهرة بين الناس، ويعرفه الناس باسم خاص به، والمقتنّ أيضاً يعرفه بهذا الاسم، وبيّنه وبيّن موضوعه وشرائطه واحداً بعد الآخر، وتسمى هذه العقود أيضاً (بالعقود المسماة)، مثل: البيع، والإجارة.

٣- العقد غير المعين

وهو ما يُطلق على العقد الذي يكون موضوعه وحدوده منوط بالأفراد، على أن تكون قوالبه الكلية وقواعده العامة مبيّنة في القانون. وهي العقود التي لم يُذكر لها اسم في القانون، وتسمى (العقود غير المسماة) أيضاً.
ومن الواضح أن حرية الإرادة في انعقاد العقد غير المسمّى لا يعني جواز انعقاد العقود المخالفة للشرع، أو المخالفة للقانون. ولا يمكن أن نعدّ عدم الاطلاع المسبق على حدود العقد وموضوعه تخلفاً عن الضابطة الكلية لمشروعية العقد.

٤- ماهية وبناء العقود المعينة

أ- الماهية

وهي المفهوم المتبادر للذهن لكل عنوان من عناوين العقود المعينة، وهذا هو سبب تسمية كل عقد بعنوان خاص، ذي ماهية وذاتية أصلية لذلك العقد.

ب - البناء (التركيبية)

يُطلق على كل عقد معيّن بشكل ونموذج خاص للماهية الأصلية التي تتلبس به الذات في عالم الاعتبار. والحقيقة أن هناك مجموعة خاصّة من الأمور غير الذاتية التي ترافق الذات والماهية الأصلية للعقد تشيّد تركيبة خاصّة للعقد. والواقع أن كل أمر دخيل في التراضي يعتبر قيداً من القيود، التي عند لحاظها تؤثر في حصول الماهية الاعتبارية الخاصة، والتركيبية المعيّنة للعقد المعيّن، والعقد بلحاظ تلك القيود هو مقصود المنشئين له^(٧).

العقود المعينة نفسها لها القابلية في تقبّل النماذج و التراكيب المتنوعة، ولا يوجد هناك دليل على انحصار تراكيب هذه العقود في شكل ثابت لا يقبل المرونة. علماً أن هذه المرونة، وهذا التنوع في التركيب، ليس بمعنى التعدّد في الماهية^(٨). وهذا التفاوت واضح تماماً في النماذج المذكورة.

ورغم أننا نسمي هذه النظرية ب (نظرية المرونة) فإنه يمكن الاستفادة منها بشكل واسع من خلال إمكانيات العقود المسماة. وهذه النظرية تؤمّن احتياجات المجتمع الحديثة، التي نعتقد بعدم انطباقها على العقود التقليدية والمسماة، لكنها لا تنفي الإرادة الحرة في انعقاد العقد خارج إطار العقود المعينة. وسوف نذكر أن (عقد الصلح) فتح لنا طريقاً جيداً لحل الكثير من هذه الموارد.

والنقطة الثانية هي أن تعيين عنوان العقد، واتباع ذلك العنوان، يرجع في تطبيقه ومعرفة آثاره وأحكامه إلى عرف العقلاء. وإن تعدّد المرونة في تركيب كل عقد مرتبط بذلك العرف، ومن دون الاعتبار العقلاني لمعرفة التنوع والمرونة في التركيب لكل عقد لا يمكننا الوصول إلى حلّ. وهذه النماذج المذكورة بين يديك توحى بوجود هكذا اعتبار في هذه الموارد.

مقتضى العقد

إن مقتضى العقد وتقسيمه إلى مقتضيات الذات والإطلاق ليس بحثاً جديداً، رغم أن مصاديقه في العقود لا زالت موضع اختلاف.

مقتضى ذات العقد

إن ماهية وصحة العقد مرتبطة به، يعني أن العقد لا يمكن أن يوجد من دونه. وبناءً على ذلك فإن كل تسمية للعقد باسم خاص تُعدّ من مقتضيات ذلك العقد.

مقتضى إطلاق العقد

وهو ما يتطلبه العقد حسب إطلاقه. وبعبارة أخرى: إذا لم يكن هناك أي قيد في العقد فسوف يكون العقد مطلقاً، وإذا كان العقد مقيداً بقيد على خلافه فسوف يقيد الإطلاق حسب ذلك القيد.

أما معيار وملاك تشخيص الإطلاق والتقييد فهو انصراف عنوان العقد الذي نحصل عليه من خلال العرف^(٩).

وسبب طرح هذا البحث الآن هو:

أولاً: في نظرية المرونة نحتاج إلى معرفة الحدود الأصلية والاقتضاء الذاتي لكل عقد معين، خالٍ عن الإضافات، كالشرائط والمقارنات، والتي إذا قمنا بتشذيبها من الزوائد، التي يُعدّ بعضها في مصافّ شرائط صحة ذلك العقد، فنستطيع أن نعطي شكلاً وتركيباً خاصاً من هذه الذات الجديدة، عارٍ عن القيود، يمكن أن نطلق عليه (العنوان السابق). كما وتجري مقتضيات ذات العنوان وأحكامه عليه أيضاً.

ثانياً: تتبع الصور المتنوعة لكل عقد مسمّى الآثار العامة لذلك العنوان ومقتضياته. كما أن لها في الوقت نفسه اقتضاءات خاصة بها، متفاوتة مع النماذج الأخرى لنفس العنوان. وهذه المختصّات توجب الرغبة في إيجاد الاعتبار لتلك التركيبية الخاصة، التي تسمى أيضاً (مصلحة البنية التحتية للعقود)، أو (المصلحة الكامنة)، أو (المصلحة الشخصية أو النوعية)، ويمكن أن نستلّ لزوم العقد أو جوازه من هذه الأمور^(١٠).

وحسب هذا البيان وهذا الطرح فإنه من الممكن أن يكون الشكل الخاص للعقد المعين (جائزاً)، بينما الصورة الأخرى له تكون (لازمة)، مثل: عقد الوكالة المقيّد بعدم حق الاستعفاء للوكيل أو عدم حق عزله، فيكون لازماً، أما إذا كان فاقداً للقيد المزبور فيكون جائزاً^(١١).

ولا يخفى أن اكتشاف الذات والماهية الأصلية للعقود غير ميسّرة من دون البحث

في المفاهيم اللغوية والعرفية.

وقد تتجَزَّ نموذج لهذا البحث - بغض النظر عن النتيجة وطريقة إنجاز العمل - في باب الماهيات الاعتبارية و الحقوقية، التي لسنا الآن في صدد الحديث عنها.

انحصار عناوين العقود وعدم انحصارها

١- نظرية انحصار العقود

وهي النظرية التي ترتب الأثر على كل عمل حقوقي يستلزم جعلاً أو تأييداً من قبل الشارع. ولذا فإن الأصول في باب المعاملات هو الفساد، إلا أن يثبت الاعتبار. وللفاضل النراقي تحليل في هذا المضمون، حيث يقول: «ولما كان الأصل عدم ترتب شيء من الآثار على عقد أو إيقاع، إلا مع دليل، فاللزام للاقتصار في أنواع الآثار ووجوبها على ما ثبت ترتبه شرعاً، وما لم يثبت فيحكم بعدم ترتبه»^(١٢).

٢- نظرية عدم الانحصار

وفقاً لهذه النظرية لم يكن للشارع تأسيس ولا جعل في دائرة المعاملات، لكنه في بعض الموارد قام بتصحيحها، مثل: النهي عن المعاملات الربوية، والغررية، أو العادات السيئة المعمول بها في النكاح والنسب، والتي نهى عنها، مثل: نكاح الشغار^(١٣). وقد وردت روايات وأخبار في عدم اعتبار التعهدات المخالفة للكتاب والسنة، وهو شيء واقع، فإن بعض موارد العرف الجاري لم يُمضها الشارع. لذا علاوة على أن تكون الرابطة الحقوقية عرفية يجب إحراز عدم مخالفة الشارع في ذلك المورد، وصيرف الرواج لا يمكن أن يكون دليلاً على الصحة، رغم أنه من الممكن أن تكون الطرق في إحراز عدم المخالفة متفاوتة.

تمنع الآية الشريفة: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩) التصرف بأموال الآخرين بالباطل، إلا عن طريق واحد، وهو أن تكون تجارة برضا الطرفين، ولم تُشير الآية إلى انحصار عناوين العقود بشكل معيّن. يقول الميرزا القمي في «جامع الشتات»: «جواز أصل المعاوضة لا يحتاج إلى دليل؛ لأن

● نظرية المرونة في العقود المعينة، قراءة فقهية

الأصل براءة الذمة والإباحة، وعدم ورود المنع كافٍ في الجواز^(١٤)، بمعنى أن بطلان المعاوضات والعقود يحتاج إلى دليل، وليس صحتها^(١٥).

ويقول الزحيلي: إن أهل السنة - باستثناء الظاهرية - يتبعون هذه النظرية، وهو أيضاً يختارها^(١٦).

ويقول أحمد فتحي زغلول في شرحه للقانون المدني المصري، عندما يقسم العقود إلى معين وغير معين: «درج المؤلفون على تقسيم العقود إلى معينة، أي مسمّاة باسم خاص، وإلى غير مسمّاة. وهذا التقسيم عقيم الفائدة علماً وعملاً... ولما كان التقاعد مباحاً في الدائرة المرسومة، أعني ما دام الاتفاق لا يخرج عن مقتضى النظام، ولا يرمي إلى محرم أو مستحيل، وكانت المعاملات في تطوّر مستمر، بحسب تغير الأزمان والأحوال، اكتفى القانون بذكر ما اشتهر من أنواعها، وترك الباب مفتوحاً لحركة الرقي...».

ويضيف زغلول: «لولا هذا التدبير لاضطرت الأمة إلى الوقوف في معاملاتها عند الحدّ المرسوم في قانون وضعه قوم باعتبار أحوالهم، وما كان جارياً في زمانهم، ولزّلت قدمها عن التقدّم إلى الأمام...»^(١٧).

ويبدو أنه مع الاهتمام بأدلة البراءة، وبالخصوص رواية «كل شيء لك مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١٨)، والتي تشمل بإطلاقها وعمومها هذا المورد أيضاً، لا يجب أن نقول بالمنع في الموارد التي لا نعلم بورود النهي فيها من قبل الشارع، وسوف لا يبقى مجال لقبول النظرية القائلة بتوقيفية العقود، وذلك إذا قبلنا دلالة الروايات المذكورة في باب الصلح على حرية الإرادة في العقود، المقيدة بقيد واحد، وهو عدم مخالفتها للأحكام الإلزامية^(١٩).

نظرة مختلفة لعقد الصلح

منذ زمن بعيد يعتبر (عقد الصلح) مظهراً للعقود التي يمكن إعمال الإرادة فيها على أوسع الحدود. وفي الواقع كأنّ اعتبار هذا العقد عند الشارع يعطي فسحة لمشروعية التراضي الحرّ خارج القوالب الخاصة. وهذا لا يعني الإباحة المطلقة في العلاقات الحقوقية، بل إن الأفراد ملزمون برعاية حدود الأحكام الثابتة، والتي تظهر نوعاً ما في كل نظام حقوقي. كما يمكن الاستفادة من الروايات التي تركت أثرها في القانون المدني: «كل

صُلح نافذ، إلا الصلح على أمرٍ غير مشروع»^(٢٠).

وفي الحقيقة ليس من المعقول أن يفتح المقتن الطريق لتعطيل أحكامه الإلزامية؛ لأنه نقضٌ للغرض. لذا فإن الحدود الجائزة للتراضي غير المحدود واللا معدود بيئتها رواية: «الصلح جائز بين المسلمين، إلا صلحاً حرم حلالاً، أو أحل حراماً»^(٢١). والمادة المذكورة سابقاً مستقاة من هذه الرواية والروايات المشابهة لها.

ومن جانب آخر فإن القانون المدني الإيراني في المادة ١٠ - التي تُظهر الحرية المعروفة والمشهورة في الإرادة في الحقوق الإيرانية، وعاملاً لتحرير كل ما هو داعٍ لانهيار العمل بالعقود المسمّاة^(٢٢) - قرّر ما يلي: «العقود الخصوصية نافذة بالنسبة للمتعاقدين، على أن تكون غير مخالفة لصريح القانون»، بمعنى أن الأفراد لا يمكنهم أن يتصالحوا في العقود على الأشياء المخالفة للقانون، وإذا ما توافقوا فإن هذا التوافق لا اعتبار له قانونياً^(٢٣).

ومن الواضح أن مضمون المادتين ١٠ و٧٥٤ من القانون المدني الإيراني متحد مع مضمون الرواية المذكورة. وكذلك للمادة ٧٣ من القانون المدني العراقي تعبير مشابه، حيث تقول: «يصح أن يرد العقد على أي شيء آخر لا يكون الالتزام به ممنوعاً بالقانون، أو مخالفاً للنظام العام، أو للأدب».

وقد كتب أحد المعاصرين، حول تطابق المادة ١٠ من القانون المدني الإيراني (وعقد الصلح)، فقال: يبدو أن عقد الصلح له منزلة خاصة على طول التاريخ، وحتى قبل تدوين المادة العاشرة، التي تنادي بحرية الإرادة في انعقاد العقود في العلاقات الحقوقية للإيرانيين، وأنه مورد لتنفيذ انعقاد التعهدات في العقود غير المسمّاة. لو كان الصلح من العقود المعينة لوجب أن تجري عليه نفس الأساليب السابقة التي جرت على العقود المعينة.

وربما يعود سبب تحدثهم حول عقد الصلح بالخصوص إلى سبب تعريف الشارع والعرف والعادة لحدود كل واحد من العقود المعينة، أما خارج العقود المعينة فيلزم أن يكون هناك حدٌ لأقسام التراضي غير المحدودة. إذاً تعيّن من خلال الحديث حدود هذه العقود^(٢٤).

لذا يبدو أولاً: أنّ (الصلح) عنوان عام لكافة العقود غير المعيّنة، ويمكن للأفراد التراضي فيما بينهم بشكل حرّ، من دون مخالفة للأحكام الإلزامية (تحليل الحرام، أو تحريم الحلال). وهذا التوافق قانوني ونافذ، وعلى الطرفين الالتزام بهذا التوافق

● نظرية المرونة في العقود المعينة، قراءة فقهية

والتراضي.

ثانياً: أنه حتى لو فرضنا أن عقد الصلح من العقود المعينة يجب القول بأن قابلية انطباق عقد الصلح مع (نظرية المرونة) أكثر من بقية العقود المعينة. وهناك صور ونماذج كثيرة بالنسبة لذلك.

ثالثاً: أن فرار الأفراد من الآثار القانونية بواسطة تغيير عنوان العقد خلاف العرف. لذا يجب أن يختص عقد الصلح بالموارد التي لا تخضع للقوالب المخصصة للعقود المعينة، مع الأخذ بنظر الاعتبار نظرية المرونة.

وبما أن حقيقة الصلح هو التسالم يجب أن لا نستغل هذه المسألة فلا نرتب الأثر على الإجارة، أو البيع، أو العناوين الأخرى^(٢٥). ونحن نعتقد أنه إذا كان هناك عقد يعطي نفس نتيجة العقد المعين، وقد أخذ عرفاً نفس العنوان، فهو تابع لأحكام ذلك العنوان، لا أننا نهرب من العقود المعينة وآثارها القانونية من خلال تغيير العنوان فقط إلى (الصلح)، مع الإذعان بجواز التراضي على تغيير الآثار غير الأمرية في العلاقات الحقوقية. لذا يقول الشيخ الطوسي: على هذا الأساس فإن الصلح في مقام أية معاملة، مثل: البيع، والإجارة، و...، سوف يتبع في أحكامه ذلك العنوان من المعاملة^(٢٦). وفي نظرية المرونة يكون أكثر توافقاً وانسجاماً. ونتيجة لهذا الاختلاف، وحسب ظهور ورواج وبروز العناوين الجديدة في دائرة العقود، فإننا نعتقد بعدم توقيفية تلك العقود.

اعتبار العرف

بدون وجود الاعتبار العقلاني لا نستطيع التعرف على المرونة، وعلى أنواع تراكييب العقد. أما التراكييب المستخلصة من خلال العرف لأحد العناوين فإنها ستكون مشتركة في اتباع الآثار العامة والمقتضيات لنفس العنوان، من خلال معرفة الاقتضاءات الخاصة لكل تركيب.

وأما ما كان معروفاً بين أصحاب الرأي في لزوم إثبات اتصال العرف بزمان الشارع؛ لكي نكشف رضاه أو تقريره، فسوف يكون العرف في هذه الحالة أحد فروع ومصاديق السنة^(٢٧).

و الموارد التالية ترشدنا وتقودنا إلى (أصل المعرفة) بالنسبة للعرف والسيرة العقلانية

في دائرة الموضوعات في الارتباطات المعاملية، من دون الحاجة إلى إحراز اتصالها بزمان الشارع.

١. من شأن الشارع بيان الأحكام، لا الموضوعات. أما تعيين حدود المواضيع في المعاملات فهي بعهدة العرف. والأصل اتباع الطريقة العرفية^(٢٨). وتدخّل الفقيه في هذا الوادي خروج عن شأن فقاهته^(٢٩).

٢. في الوقت الذي يعلم فيه المعصومون^{عليهم السلام} بغيبة الإمام الحجة^{عليه السلام} وطول مدتها، وأخبروا بها^(٣٠)، ويعلمون أيضاً أن الفقيه في مثل هذه الموارد ليس له إلا الرجوع إلى العرف والسيرة العقلانية، رغم كل ذلك لم يَنه المعصومون عن ذلك الفعل. وهذا بنفسه دليل على قبولهم بهذا الرجوع والرضا به. لذا سوف لا يكون هناك تفاوت بين السيرة المتصلة بزمان الشارع و غير المتصلة^(٣١). ورغم ذلك فإن الشارع وافق بتصحيح العرف لبعض الموارد، مثل: النهي عن التعهدات المخالفة للكتاب والسنة، والمعاملات الربوية^(٣٢)، وسوف نكون ملزّمين باتباع المصاديق القطعية منها^(٣٣).

٣. يمكن تحصيل الاعتبار للظواهر العرفية من خلال العقد، وكذلك من خلال العلل والأهداف والغايات، بدلاً من البحث في زمان اتصال الظاهرة العرفية بزمن المعصوم^{عليه السلام}. وهو منشأ معتبر للظاهرة العرفية؛ لأن في منشئها العقل والوثائق التي لا يتردّد في قبولها أحد. حتى الأشاعرة، والأخباريون، والظاهرية المعروفون بمخالفتهم الاستناد إلى العقل^(٣٤).

٤. إن ظهور ورواج العناوين الجديدة في محدودة العقود المسماة موكول إلى العرف والاعتبار العقلاني، مع الأخذ بنظر الاعتبار الأحكام غير القابلة للتغيير.

نماذج يمكن تطبيقها على نظرية المرونة

بعد القبول بمرونة تراكيب العقود المعيّنة يمكن أن نتحرك مع واقعيات العرف في المجتمع، ونضع العقود والوثائق التي يوحى ظاهرها أنها عقود غير مسمّاة، ندرجها تحت أحد العناوين للعقود المعينة، مع الالتزام بآثارها العامة، كي تمنحنا انضباطاً أكثر في الارتباطات الحقوقية. وسوف نقوم بتقسيم هذه النماذج، التي تنطبق عليها نظرية المرونة، إلى مجموعتين، هما: الأدلة؛ والنماذج الجديدة.

أ- الشواهد والأدلة

التراكيب المختلفة لأحد العقود؛ بسبب رواجه في زمن الشارع، وإبداء وجهة نظره فيه، يعتبر مؤيداً لنظرية المرونة.

١. عقد النكاح: وله تركيبان: دائم؛ ومنقطع. وهما شكلان لماهية اعتبارية حقوقية واحدة. وهذان اللذان لهما ذاتية وماهية مشتركة هما إباحة بالاستمتاع^(٣٥). ومن خصوصياته الخاصة به الاستمتاع. لكن هذا لا يعني نفي معنى النكاح عن أي نوع منهما. وكذلك فإن العقد سوف يُحكم عليه بالبطلان إذا ورد خللٌ في قيد الزمان أو الدوام، وسوف يبطل العقد بفقدان القصد^(٣٦).

٢. عقد الوكالة: وهي استتابة في التصرف^(٣٧). والوكالة نوعان: مطلقة (مع العزل)؛ ومقيّدة بلا عزل. والفرق بينهما أنه في المطلقة يمكن عزل الوكيل، وهو من مقتضيات إطلاق العقد، أما في الوكالة بلا عزل فإن هذا الأمر منتفٍ، لكنه لا يضرّ بذاتية العقد وماهيته.

٣. عقد الهبة: وهي تملك بلا عوض، وهو ماهية هذا العقد^(٣٨) الذي يظهر في كلا النوعين - الهبة المعوضة؛ وغير المعوضة (المطلقة) -.. ولكن لكل واحد منهما آثاره الخاصة به. فمثلاً: يمكن الرجوع في الهبة غير المعوضة إذا كانت لغير الرحم، أمّا الهبة المعوضة فلا يمكن الرجوع فيها^(٣٩). وليس معنى الهبة المعوضة التملك مقابل تملك آخر، أو قيمة مقابل قيمة أخرى، كما نشاهده في البيع، والإجارة، بل هي هبة بشرط هبة أخرى، وبالنتيجة هبة مقابل هبة، وليس مالاً مقابل مال آخر^(٤٠).

ب - نماذج جديدة

راجت عقودٌ جديدةٌ في المجتمع المعاصر، الذي ابتعد عن زمان الشارع، حيث إن بعضها تخطى كونه جزءاً لا ينفك عن العقود المعينة، وتخطى شرائط صحة ذلك العقد. وبسبب كثرة هذه العقود، وسعة أجزاء هذه المعاملات والتوافقات، نشأ توهمٌ بإيجاد عقد غير مسمّى، في حين أنه في عرف المجتمع ينضوي تحت أحد العقود المعينة. وببركة نظرية المرونة يمكن تطبيقه على ذلك العقد.

١- البيع المؤقت (الملكية الزمانية)^(٤١)

كل ما هو موجود في أذهاننا حول الملكية أنها دائمية، وأنها مطلقة من ناحية الزمان، ما دام البيع المؤقت باطلاً^(٤٢).

ولكن ما هو موجود في (البيع المؤقت) نشاهده في صناعة السياحة. فمثلاً: ملكية المكان المعين، والمحدد بزمن معين، يتكرر في مراحل معلومة من الزمان. والسبب في حصول ذلك هو الصورة الخاصة التي نحملها عن البيع، والتي هي انتقال ملكية العين والمنافع.

فمثلاً: هناك منتج تنتقل ملكيته كل شهر من السنة إلى شخص معين، فهو يمكنه في فسحته الزمانية - شهر واحد - أن يتصرف تصرف المالك، من دون الحاجة إلى إذن المالكين الآخرين.

ومن الواضح أن من مقتضيات العقد الخاصة في تركيبة عقد البيع أن لا يتصرف بها ينا في حقوق المالكين الآخرين، مثل: تخريب البناية.

ومن الممكن أن يتردد أحدنا في كون هذه الواقعة الحقوقية من (البيع)، أو أنها شكل خاص أو عقد خاص. ولكن من المسلم أنهم لم يأتوا بالدليل على أنه ليس هناك أي ضرورة في جعل هذا العقد من العقود غير المسماة، أو عدم إمكان تحقيقه، أو أن الإدامة من مقتضيات الملكية^(٤٣).

٢- البيع بالثمن العائم (الراسي)

إن الذي نعرفه من الفقه والحقوق هو أن يكون الثمن معلوماً أثناء انعقاد عقد البيع. ويعتبر من شرائط صحة العقد^(٤٤)، ومن دونه يبطل العقد؛ بسبب الجهالة والغرر^(٤٥). ولكن هناك صور خاصة ورائجة في البيع هذه الأيام، وهي بيع السلم، أو البيع سلفاً، في منتجات شركة صناعة السيارات، فيدفع مقداراً من الثمن يُحدد عندما يوقع العقد، حيث يقررون بعدها تسليم القيمة الباقية من ثمن السيارة عند تسليمها للمشتري في موعد التحويل، والذي غالباً ما يكون بعد فاصلة زمنية تطول شهراً أو سنة، وذلك بقيمة اليوم للشركة، وأحياناً مع مقدار من التخفيف.

إن ثمن المعاملة في الواقع هو قيمة اليوم - يوم التحويل -، أما المسلم فهو عدم معرفة

● نظرية المرونة في العقود المعينة، قراءة فقهية

القيمة التفصيلية للبيع (الثلث مفتوح) عند توقيع العقد. ويعتبر هذا عند العرف المعاملي اليوم غرراً وجهالةً مُسامحاً فيه. وكذلك يعتبر رسو الثمن يوم المعاملة في السوق أمراً مقبولاً ومعمولاً به أيضاً^(٤٦).

٣- السرقة (٤٧)

وهو اصطلاحٌ يُطلق على المال الذي يعطيه المستأجر الثاني (بالمعنى الأعم) للمستأجر السابق؛ لكي يُخلي له المكان إجارةً بلا عوض، وكذلك يعطي المستأجر الأول للمالك مبلغاً من المال أيضاً^(٤٨). ولكن بالمعنى الأعم فإن الصورة السابقة تعتبر صورة خاصة من عقد الإيجار، وحتى العرف يعتبره نوعاً من أنواع البيع؛ بسبب تهاة الحق الذي يستلمه المالك جرّاء هذه المعاملة.

أما إذا أعطى شخصٌ ملكه التجاري بهذا الشكل إجارةً فنعتبر عن ذلك أنه (باع)^(٤٩). فعلى هذا الأساس يمكن أن تكون (السرقة) نموذجاً خاصاً من البيع، رغم أن ملكية العين بمعناها الخاص لا تنتقل، ولكن العرف حسب هذا الدليل يرى استتار واختفاء الماهية والمفهوم الأصلي في البيع في السرقة أيضاً. ولذا يعطيه عنوان (البيع). وحسب هذه النظرة يمكننا القول: إن التغيير في الماهية قد وقع.

هذا، ومن الممكن أن يعطي العرف عنواناً منفصلاً خاصاً لبعض الحالات بلحاظ معين؛ بلحاظ الاستعمال الكثير، أو بسبب مقتضى الخصوصية المرموق للعقد، أو بأسباب أخرى، أمثال: تميزه الخاص عن سائر صور نفس ذلك العنوان.

والعنوان المنفصل الذي يعطيه العرف يُعدّ في الحقيقة تحت مجموعة العنوان الأصلي، ومن فروعه، مثل: المضاربة؛ المزارعة؛ والمساواة. وعلى أساس (نظرية المرونة) فإن النماذج والتراكيب تُحتسب من العقود الشريكية؛ لأنها تعتبر مشتركة في المال والعمل.

نتائج البحث

١. العقود المعينة بأنواعها، ومرونتها في التركيب، تُؤمّن احتياجات المجتمع العصري المتزايدة بالارتباطات الحقوقية الجديدة والمعقدة.
٢. بمعرفة الذات والماهية الأصلية لكل عقد معين يمكن أن نحدّد لقيوده المختلفة

تراكيباً متنوعة لكل واحد منها.

٣. تحتاج معرفة التراكيب المتنوعة والمرنة لكل عقد مسمى إلى اعتبار العرف العقلائي.

٤. لأجل معرفة الحجة عند العرف العقلائي لا يلزم إثبات اتصاله بزمان الشارع.

٥. في (نظرية المرونة) تتبع الآثار العناوين العرفية، وهو أصل مهم.

٦. إن مجرد تغيير عنوان العقد المعين إلى (الصلح) لا يمكنه أن ينسلخ من اتباع آثاره، رغم أن تغيير آثار العقد مقبول في كل ارتباط حقوقي، خارج محوطة القوانين الآمرة والأحكام (بالمعنى الأخص).

٧. على أساس (نظرية المرونة) يمكن إطلاق عنوان الصلح على العقود التي لم تنتمي عرفاً إلى أي قالب من العقود المعينة.

٨. (إن الصلح) عنوان عام لكافة العقود غير المعينة، وتطبيق مهم لإعمال الإرادة الحرة في المعاملات.

٩. لكل تركيب من التراكيب الخاصة للعقد المعين، علاوة على اتباعه آثار وذات العنوان العام، اختصاصات يمكن أن نطلق عليها اسم (مقتضى التقييد).

١٠. من نتائج (نظرية المرونة) أن العقد باطل عند انتفاء أحد القيود المؤثرة التي بُني عليها العقد، وذلك بفقدان القصد إلى ذلك.

١١. إن ظهور العناوين الجديدة، ورواجها في دائرة العقود المسماة (مع رعاية الأحكام الإلزامية) موكول إلى العرف المعاملي في كل زمان. ولم تكن (نظرية المرونة) يوماً بمعنى انحصار العناوين، أو اتخاذ أشكال الاعتبار العقلائي في معرفة عناوين جديدة في رديف العقود المعينة، أو جعل عنوان مستقل لبعض التراكيب المرموقة للعقد المعين.

١٢. مع وجود (نظرية المرونة) يمكن الاستفادة أكثر من قابلية العقود المعينة، وعدم اللجوء إلى العقود غير المسماة. وهذا الكلام يمكن قبوله في الجملة.

١٣. إن هدفنا من تبين نظرية المرونة في باب المعاملات هو توضيح حداثة الحقوق الإسلامية في التطبيق على الارتباطات الحقوقية الجديدة والمعقدة، وسعتها الكبيرة في التجديد.

الهوامش

- (١) قرَّرت المادة ١٠ من القانون المدني الإيراني «أن العقود الخاصة نافذة بالنسبة إلى الشخص الذي يقوم بتنفيذ العقد، إذا لم تكن مخالفة للقانون صراحةً».
- (٢) رغم اعتقادنا في هذه المقالة بأننا لا نغايّر هذا الاستعمال في النظام الحقوقي الإسلامي.
- (٣) المادة ١٨٣ من القانون المدني الإيراني.
- (٤) المادة ١٩١ من القانون المدني الإيراني.
- (٥) قال النائيني في منية الطالب في شرح المكاسب ٣: ٧: وبالجمله العقد هو العهد المؤتق؛ وقال الإصفهاني في حاشية المكاسب ١: ٢٠٠، والخميني في البيع: ٢١٩ - ٢٢٠، وإمامي في حقوق مدني ١: ١٧٠: إن حيثية ارتباط أحد الالتزامين بالآخر أو أحد القرارين بالآخر عقد.
- (٦) الفراهيدي، العين: دهخدا، لغت نامه؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط.
- (٧) ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٣٦٩ - ٣٧٠: كفاية الأصول: ٩٣ - ٩٤.
- (٨) لا فرق في المعاني، بل الفرق في قيوده. القيود المتفاوتة التي أخذت في نظر الاعتبار في أزمنة مختلفة، أما ماهية الحقوقية فلا تتغير (مجلة نقد ونظر، كرجي ١: ٤١).
- (٩) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٢٤٨ - ٢٥٠: «والمرجع في معرفة الأشياء العرف في بعض المقامات، بل أكثرها، والشرع في بعضها، من جهة أن المدار في المعاملات على ما هو طريقة الناس غالباً».
- (١٠) جعفري اللنكرودي، فلسفة حقوق مدني (فلسفة الحقوق المدنية) ١: ٢١٥.
- (١١) المصدر نفسه ١: ٢٢٠.
- (١٢) النراقي، عوائد الأيام: ٥٣.
- (١٣) الشُّعَار - بكسر الشين - نكاحٌ كان في الجاهلية، وهو أن يقول الرجل للآخر: زوّجني ابنتك أو أختك، على أن أزوّجك أختي أو ابنتي، على أن يكون صداق كل واحدة منهما بضع الأخرى، كأنهما رفعاً المهر، وأخلى البضع عنه (النجفي، جواهر الكلام ٣٠: ١٢٨؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٤: ٢٣٠ - ٢٩٩).
- (١٤) أبو القاسم القمي، جامع الشتات ٣: ١٥٤.
- (١٥) إن المعاملات لا تحتاج في صحّتها ولزومها إلى النص، بل يكفي عدم ثبوت النهي عنها (مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق ٣: ١٨).
- (١٦) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٤: ١٩٨ - ٢٠٠.
- (١٧) أحمد فتحي زغلول، شرح القانون المدني: ٢٢٣.
- (١٨) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ١٢٧.

- (١٩) الطوسي، التهذيب ٦: ٢٢٦.
- (٢٠) المادة ٧٥٤ من القانون المدني الإيراني.
- (٢١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٢؛ الهندي، كنز العمال ٤: ٣٦٥.
- (٢٢) كاتوزيان، قانون مدني در نظم حقوقي كنوني: ٣٢.
- (٢٣) المادة ٧٥٤ من القانون المدني الإيراني.
- (٢٤) جعفري اللكرودي، مجموعة محشي قانون مدني: ٨ - ١٠.
- (٢٥) الأنصاري، المكاسب ٣: ١٣؛ السبزواري كفاية الأحكام: ١١٦؛ الخوئي، مصباح الفقاهة ٢: ٦٢.
- (٢٦) الطوسي، المبسوط ٢: ٢٨٨؛ «فالصلح ليس بأصل في نفسه، وإنما هو فرع لغيره».
- (٢٧) المظفر، أصول الفقه ٢: ١٥٣ - ١٥٤؛ الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١٩٧ - ١٩٨.
- (٢٨) مجلة نقد ونظر، كرجي ١: ٣٩؛ المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٢٧٥. كل الألفاظ المأخوذة في الأدلة محمولة على ما يفهمه العرف منها.
- (٢٩) مصطفى الخميني، الخيارات ٢: ٣.
- (٣٠) المجلسي، بحار الأنوار ٣٦: ٣٥٤ - ٣٥٥.
- (٣١) الخميني، الرسائل ٢: ١٣٠؛ بين السيرة المتصلة بزمانهم وغيرها ممّا علموا وأخبروا وقوع الناس فيه فإنّهم أخبروا عن وقوع الغيبة الطويلة.
- (٣٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠.
- (٣٣) تشخيص المصاديق المخالفة للكتاب والسنة موضع اختلاف ومحل آراء متفاوتة. لذا فالمصاديق المشكوكة يجري فيها أصل الإباحة والصحة بدون مانع (الأنصاري، المكاسب ٦: ٣١؛ البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٢٦١؛ الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ٢: ١١٠).
- (٣٤) علي دوست، فقه وعرف: ٢٠٨.
- (٣٥) المراغي، العناوين الفقهية ٢: ٢٤٩.
- (٣٦) الشهيد الثاني، الروضة البهية ٥: ٢٨٦ - ٢٨٧.
- (٣٧) الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: ١٤٤.
- (٣٨) الهبة هي العقد المقتضي تملك العين من غير عوض تملكاً منجزاً مجرداً عن القرية (الشهيد الثاني، مسالك الأفهام: ٦).
- (٣٩) الكركي، جامع المقاصد ٩: ١٥٧.
- (٤٠) جعفري اللكرودي، ترمينولوژی حقوق، الهبة المعوّضة.

Timesharing – Interval ownership (٤١)

(٤٢) التراقي، عوائد الأيام: ٥٣ - ٥٤؛ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني ٣: ٩٦. لم يثبت جواز البيع المقيد بمدة معينة، فيحكم بعدم ترتب نقل الملك إلى مدة خاصة على عقد البيع، فلو قصده يكون البيع باطلاً.

(٤٣) كاتوزيان، أموال ومالكيت: ١٠٤؛ السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني ٣: ٩٦. ذلك لأن طبيعة حق الملكية تقتضي أن يكون هذا الحق أبدياً.

(٤٤) الأنصاري، المكاسب ٤: ٢٠٦؛ البحراني، الحقائق الناضرة ١٨: ٥٩ - ٤٦٠.

(٤٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٣٣٠.

(٤٦) وبالجمله فلو... علم المشتري بأن ما اشتراه من البائع فليس ثمنه أزيد من القيمة السوقية، فهي مضبوطة في السوق، وإن لم يعلم هو بالقيمة تفصيلاً فلا دليل على فساد هذا البيع للجهالة، فإنها ليست على نحو تكون موجبة لعدم العلم... على نحو يوجب الخطر بحيث يتوقف العقلاء أيضاً في اعتباره بيعاً (الخوئي، مصباح الفقاهة: ٣٢٢).

Key – money (٤٧)

(٤٨) جعفري اللكرودي، ترمينولوجي حقوق، سرقفلي.

(٤٩) مجلة نقد ونظر، كرجي ١: ٣٨ - ٤٠. (قال الشارع المقدس: ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾. وكلما أطلقت هذه الكلمة فإنها تكون بنحو الحقيقة لا بنحو المسامحة. طبعاً من الممكن أن يختلف هذا الكلام في الأوقات المتعددة. فمثلاً: في أحد الأزمان لا يقولون عن السرقفلية: إنها بيع، ولكن الآن يقولون: إنه بيع، وليس هناك عناية ولا مسامحة في البين. قال الفقهاء: (العين) نسبة لهذا الأصل، لأنهم تصوروا أن عُرف ذلك الزمان هو الملاك، فقالوا: إن في البيع (العين) شرط في صحته. ولكن إذا قلنا: لا، ليس المقصود به ذلك، وإنما معنى البيع في ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ هو ذلك الشيء الذي يقول عنه العرف: إنه بيع... كل الألفاظ التي أخذت بنظر الاعتبار في الأدلة محمولة على ما يفهم منها العرف في ذلك الزمان، وهذه الأدلة قد لُقِّنت للعرف، وما فهمه العرف منها، علماً أن العرف لا يخص زماناً دون زمان).

السيد معروف الحسني ونظرية العقد

بحث مقارنة مع القوانين المدنية

د. حسن عواضة(*)

تمهيد

لقد كان السيد هاشم معروف الحسني - كما يعرف الجميع - رجل دين من نوع جديد ومميز. وإنه على غرار صديقنا المشترك الشيخ محمد جواد مغنية رحمته الله كان يوصف برجل العقل، يرفض كل ما يخرج عن المنطق العقلي والعلمي، وكان في طليعة من حرّر الفقه الإسلامي من أسر الجمود والتقليد الأعمى، وعرض الثروة التقليدية للفقه الجعفري - حسب تعبيره - بأسلوب جديد يضع المعنى في متناول القراء ببسر وسهولة، ويقول في ذلك: «... ولو تيسر للفقه الجعفري الخروج من عزلته، وإبرازه بثوب يسهل للباحثين الاطلاع عليه، ونشر المؤلفات الفقهية بالأساليب الحديثة، بنحو تصبح دراستها أمراً ميسوراً...، لو تيسر للفقه الجعفر هذا الأمر كنا قد أخرجناه من عزلته، وأظهرناه للعالم بواقعه، وأحيينا جانباً من جوانب ثقافتنا العالمية الخالدة، التي تسير الحياة، وتعيش معها جنباً إلى جنب».

كما أنه يرى في الأسلوب القديم الجامد أسلوباً «لم يعد يتفق مع روح العصر ومفاهيم الحياة، ولا مع وسائل الإعلام التي تطورت مع الزمن، ولا تزال في تطورها تسير الحياة ومتطلباتها»، ويرى أن «من الحكمة أن نخاطب كل قوم بلغتهم، وبما ألفوه واعتادوه في كل زمان ومكان». ومن هنا كان نهجه في جميع مؤلفاته القيمة، التي امتازت بهذا الأسلوب العلمي، المحبب والمتطور، والمتطابق مع روح العصر، والذي انتهجه

(*) كاتب وأستاذ جامعي، من لبنان.

● السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارنة مع القوانين المدنية

بكل كفاءة وجرأة وتعمق. ومن هنا كان مجلسه مجلساً شيقاً محبباً لأهل العلم وللناس جميعاً، ودافعاً لمحبة واحترام الدين ورجال الدين أمثاله.

وكان يرى أن الدين يجب أن يسير إلى جانب الحياة في جميع مراحلها وتطورها، وأن «التقليد تحجير على العقل، وحجاب بينه وبين إدراك الحقيقة»، وأنه من الواجب عدم التقيد بمذهب معين لا نحيد عنه، مستشهداً بقول العلامة السهنوري في كتابه «نظرية الالتزام»: «يجب أن يراعى عدم التقيد بمذهب معين من مذاهب الفقه الإسلامي، فكل مذاهب الفقه يجب الرجوع إليها والأخذ منها، ولا محل للوقوف عند أرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة، بل ولا التقيد بالمذهب الحنفي في جملته، ولعلنا نذهب إلى أبعد فنقول: إنه لا موجب للتقيد بالمذاهب الأربعة المعروفة. هناك مذاهب أخرى؛ كمذهب الإمامية، والزيدية، يمكن الانتفاع بها إلى حد بعيد...». «وإن عدم التقيد بمذهب معين يساعد على تجانس التقنين المدني وانسجامه».

وأورد هنا، تأييداً لرأي السهنوري، أن القانون المصري أخذ بالمذهب الجعفري في بعض الأحكام، ومنها: حكم الوصية. وقد أورد الدكتور عبد المنعم الفرج الصده في كتابه «نظرية العقد» ما يلي: «وفي القانون اللبناني حكم الوصية عند أهل الشيعة طبقاً للمذهب الجعفري هو حكم القانون المصري، وعند أهل السنة طبقاً للمذهب الحنفي»^(١). أي لا تنفذ الوصية إلا بإقرار الورثة، سواء كانت لوارث أو لأجنبي، في حين أنها تنفذ في حق الورثة بنسبة الثلث في القانون المصري والمذهب الجعفري بدون أي إقرار منهم. ومن هنا نجد أن السيد الحسني، قبل الدخول في نظرية العقد، خصّص قسمًا كبيراً (نحو مئة صفحة) من كتابه القيم (نظرية العقد في الفقه الجعفري) للمواضيع الفقهية العامة: تمهيداً للدخول في صلب الموضوع. ومن أهم هذه المواضيع «مبدأ الاجتهاد»، الذي رأى وجوب تطوره مع تطور الظروف والحضارات، وأنه «واجب وجوباً كفائياً على كل مسلم»، وأن من الواجب «التحرر من تقليد الماضين» تقليداً أعمى يتصف بالتبعية، وأن يفتح باب الاجتهاد واسعاً، مما يساعد على الانطلاق، وكثرة الإنتاج وغناه، واستمرارية حركة التشريع مع استمرارية تجدد الحياة.

١- مفهوم الاجتهاد عند السيد هاشم معروف الحسني

حدد السيد الحسني الاجتهاد في الفقه الجعفري بأنه «بذل الجهد واستفراغ الوسع

في سبيل تحصيل العلم والظن بالأحكام... بالتتبع والدراسة واستقصاء الأدلة، بنحو يصبح الإنسان قادراً على استنباط الأحكام من أدلتها...»^(٢).

وقد أورد في مقدمة الكتاب أن «القرآن تعرض للمواضيع بصورة إجمالية - كما في الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١١)، «وترك للرسول تفصيل هذا الإجمال». ويزيد أن «دائرة الاجتهاد اتسعت لدى الشيعة الأولين...، فكانوا أكثر إنتاجاً، وأوسع تفكيراً، وأقرب في أحكامهم إلى كتاب الله وسنة نبيه».

ويورد: تأييداً لرأيه المتطور، أن الرسول ﷺ نفسه فتح باب الاجتهاد عندما أوصى معاذ بن جبل حين أرسله إلى اليمن؛ ليقضي بين أهلها، «أن يجتهد برأيه في ما لا نص فيه، ويقيس الأشياء بالأشياء، والنظائر بمثلها»^(٣). وكذلك قول الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام عندما قالوا لجماعة من أصحابهما: «إن علينا إلقاء الأصول، وعليكم التفريع»^(٤)، ويستنتج بأنه «لأبد من الاجتهاد في مقام تطبيق تلك الأصول على جزئياتها وفروعها». كما يورد تلك الوثيقة التاريخية التي زود بها عمر بن الخطاب أبا موسى الأشعري حين أرسله والياً على الكوفة، وقد جاء فيها: «إذا أتاك أمرٌ فاقض فيه بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، ولم يتكلم فيه أحد، فإن شئت أن يجتهد رأيك فتقدم»^(٥).

ويخلص السيد الحسن - بعد أن استعرض المراحل التي مرَّ بها الاجتهاد عند المسلمين وبخاصة بعد الرسول ﷺ، عندما عرضت لهم حوادث كان الكثير منها لا يشبه ما مضى من الحوادث التي أخذ الناس أحكامها من الرسول ﷺ - إلى القول: «...وبدون شك إن آيات الأحكام ونصوص الرسول الواردة في مقام التشريع، بالإضافة إلى أنها ليست وافية ببيان جميع الأحكام، لا تفيد في الغالب أكثر من الظن، من حيث دلالتها وانطباقها على الجزئيات المختلفة. وكلما ألحَّت عليهم الحاجة، بسبب اختلاطهم بغيرهم من الأمم التي لها أعرافها وعاداتها، وجدوا أنفسهم في أمسِّ الحاجة إلى مصادر أخرى للتشريع، تؤمن لهم معرفة الأحكام التي لم يهتدوا إليها في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فرجعوا إلى القياس والإجماع، كما يبدو من تتبع المراحل التي مرَّ بها التشريع الإسلامي في تلك الفترة من تاريخه...»^(٦). «... ولم تقتصر الحاجة على القياس والإجماع، بل كانت تتسع دائرة الاجتهاد كلما بعد الزمن عن عصر الصحابة، واتسعت المعارف،

وتباينت آراء العلماء في أقضيّتهم وفتاواهم»^(٧).

ويلتقي السيد الحسني في آرائه هذه مع كثير من العلماء والفقهاء المسلمين المتأثرين، ومنهم: الدكتور بدران أبو العينين بدران، أستاذ الشريعة الإسلامية في كلية الحقوق في جامعتي الإسكندرية وبيروت العربية، في كتابه «تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود»، حيث يقول: «إن الشرع الإسلامي قيّد الملكية الفردية بواجب تأمين العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي... أما ناحية العقود فقد أوجب الوفاء بها (الآية الكريمة)، كما حرم الربا وأحل البيع، وحرم الغش والاحتيال في العقود والمعاملات. فقال ﷺ: ليس منا من غش»^(٨). «وأحياناً أخرى كان الرسول يجتهد في الحكم، ثم يصدر رأيه قبل الوحي. وكان الرسول في اجتهاده يستلهم ما نزل من قانون الله وشريعته، مع تقدير للمصلحة، وأحياناً كان يستشير أصحابه قبل إصدار الحكم»^(٩).

ويضيف الأستاذ بدران أنه عندما أغلق باب الاجتهاد «وقع المسلمون في الجمود على أقوال السابقين»^(١٠).

٢- المنهجية العلمية التي اتبعها الحسني في «نظرية العقد في الفقه الجعفري»

أول ما يلفتنا في كتاب السيد الحسني تلك المنهجية العلمية التي اتبعها، والتي تدل على غزارة معرفته وواسع اطلاعه، والتي تضعه في مصافّ أعلام المؤلفين الباحثين. ويكفي أن يكون قد استعان في هذا الكتاب بثلاثة وعشرين مرجعاً فقهياً، وتسعة مراجع مدنية، فأتى الكتاب مثلاً يحتذى في البحث والدراسة المقارنة؛ إذ لم يقتصر بحثه على عرض الفقه الجعفري وشرحه، وإنما، بعد أن يتوسع في شرح ما ورد في الفقه الجعفري بالنسبة لكل قضية - حيث نجد أحياناً اختلافاً في الاجتهاد حتى عند الجعفريين، ولا يتورع السيد عن ذكر هذا الاختلاف وإبداء رأيه فيه - ينتقل إلى المقارنة بين المذهب الجعفري والمذاهب الإسلامية الأربعة، ثم بين المذاهب الخمسة والقانون المدني وآراء كبار الفقهاء المدنيين، من أجنب وعرب، كالسنهوري، ومرقس، ومصطفى الزرقا، والدكتور عبد المجيد الحكيم، وأنور سلطان، وكابيتان، وجوسران، وغيرهم، من الذين اطلع على آرائهم من خلال الترجمات إلى العربية.

ولا يكتفي السيد الحسني بالمقارنة، بل يبدي رأيه العلمي السديد في كل من هذه الآراء الفقهية، من خلال مفهوم الاجتهاد في الفقه الجعفري. على أساس هذه المنهجية العلمية في الدراسة المقارنة عرّف السيد الحسني مفهوم الاجتهاد ووجوبه، كما بيّن سابقاً، ثم تطرق إلى المراحل التي مر بها الاجتهاد عند السنة والشيعية، وإلى الأسباب التي دعت إلى سد باب الاجتهاد، وانتقل بعدها إلى بحث المواضيع الفقهية العامة الأخرى، مثل: الفرق بين أنواع الحقوق، وبخاصة الحق الشخصي والحق العيني، والموارد التي يلتقي بها الفقه الغربي مع الفقه الجعفري، والأهلية وعوارضها، والمفلس وشروط التحجير عليه ومصير أمواله، والرضا وآثاره على التصرفات المالية، لينتقل بعدها إلى صلب موضوع الكتاب، أي إلى بحث العقد في تكوينه، وأنواعه، وصيغه، وشروطه، والإرادة وأثرها في العقود، ونظرية السبب في العقود، وعيوب الرضا، والفضولية، ومحل العقد (موضوعه)، وموارد انحلاله، والغبن، وغير ذلك، مما سيأتي بحث بعض تفاصيله فيما بعد.

٣- تطبيق المنهجية التي اتبعها السيد الحسني على العقود بجميع أنواعها أ - في العقود المستحدثة

يقول السيد الحسني: «إن الإسلام وضع لمعاصريه قواعد الأحوال الشخصية، ووضع الأصول والقواعد لأنواع العقود التي كانوا يتعاطونها، كالبيع، والإجارة، والصلح، والرضا، والشركة، والمضاربة، وغير ذلك من أنواع العقود التي كانوا يتعاطونها...»^(١). ثم يتساءل في هذا المجال: «هل العقود المعروفة في كتب الفقه هي المرجع في عصرنا بحيث يكون كل عقد أو تعامل باطلاً لمجرد كونه لا ينطبق عليه واحد من العقود أو أشكال التعامل المقررة سابقاً في فقه المسلمين الأولين؟».

ويجيب السيد الحسني عن هذا التساؤل مستنداً إلى العقل والعلم، ويقرّر - بكل ثقة - أن المبدأ العام في القوانين المدنية المعاصرة يقضي بأن جميع الاتفاقات والالتزامات، مهما كان نوعها، وبأي شكل وجدت، هي من العقود، وتصبح نافذة لدى المتعاقدين، إذا لم تخالف القانون والنظام العام. ويخلص بعد ذلك إلى وجوب العمل بما تقتضيه ظروفنا

● السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارنة مع القوانين المدنية

المعاصرة، أي إلى إثبات مشروعية العقود المستحدثة، «التي لا ينطبق عليها أحد العناوين المدونة في كتب الفقه الإسلامي». ولا يتورع السيد الحسني عن القول: «ولكن من المستصعب أن تنتزع هذا المبدأ العام من الفقه الإسلامي...؛ لأن التعامل بين الناس في الغالب، في عصور التشريع وما بعده، لم يتعد هذه الأنواع من العقود. ولازم ذلك أن الظروف والحضارات التي تختلف باختلاف العصور إذا اقتضت نوعاً آخر للتعامل والإنجاز، لا يخل بالنظام ولا بالآداب العامة، يكون مصداقاً للعقود التي أقرها التشريع الإسلامي في الكتاب والسنة»^(١٢).

ويضيف: «بهذا البيان نستطيع أن نقرر أن العقود التي أوردها الفقهاء في كتبهم، وتعرضت لبيان أحكامها جملة من النصوص، لا ينحصر بها التعامل، ولم يتقصر عليها الفقهاء إلا لأن الزمان لم يفرض غيرها في عصور التدوين والتشريع، فإذا أوجدت الحاجة أو الحضارة طرقاً غيرها للتبادل والتكسب، وسماه الناس عقداً، كانت كغيرها من العقود التي كانت في عصر التشريع...»^(١٣).

ويذكر السيد الحسني في هذا المجال بعض العقود الحديثة التي لم تكن موجودة في العصور القديمة، مثل: عقد التأمين، والإذعان، والمساومة، وغيرها. وعقد التأمين هو أبرزها وأكثرها انتشاراً، كما يقول. مع العلم أنه فصل في كتابه «بحث عقود التأمين» في جميع أشكالها (على النفس أو المال)، مما يدل على سعة تعمقه في البحث والدرس والاجتهاد^(١٤).

ب - الفورية في مجلس العقد

عند بحثه في «مجلس العقد» في الفقه الإسلامي أورد السيد الحسني المقصود منه كما جاء عند السنهاوري: «هو المكان الذي يضم المتعاقدين، وليس المعنى المادي للمكان، بل الملحوظ فيه هو الوقت الذي يبقى فيه المتعاقدان مشغولين بالتعاقد، دون أن يصرفهما عن ذلك شاغل آخر».

ويضيف الحسني: إن الفقه الإسلامي كان يرى أن من شروط إتمام العقد الفورية في مجلس العقد، بحيث لا يتم العقد بدونها، أي ما يسميه السيد الحسني في كتابه: «اتصال القبول بالإيجاب»، أو أن الفاصل بين الإيجاب والقبول يجب أن يكون يسيراً.

يقول السيد الحسني في هذا الصدد: «ومهما كان الحال فاتحاد مجلس العقد بمعنى عدم الفصل الطويل بين الإيجاب والقبول، الموجب لعدم ارتباط كل من جُزئي العقد بالآخر، هذا النوع من الاتحاد متفق عليه بين جميع المذاهب الإسلامية (بما فيها المذهب الجعفري)^(١٥)».

ولكن القانون المدني في ضوء تطورات العصر يرى أن العقد يتم ولو لم يصدر الإيجاب فوراً، إذا لم يوجد ما يدل على أن الموجب قد عدل عن إيجابه في الفترة ما بين الإيجاب والقبول، أي إنه يتوسع في هذا الموضوع، ولا يقتصر على الفصل القصير أو الطويل بينهما. وقد نصت المادة ١٧٩ من قانون الموجبات والعقود في لبنان، بهذا المعنى، على ما يلي: «إن الإيجاب الصريح أو الضمني لا يلزم في الأساس صاحبه، بمعنى أنه يستطيع إذا شاء الرجوع عنه. ووفاته أو فقدانه الأهلية الشرعية يجعلان الإيجاب لغواً. ويكون الأمر على خلاف ذلك عندما يتحصل من ماهية الإيجاب، أو من الظروف التي صدر فيها، أو من نص القانون، أن صاحب الإيجاب كان ينوي إلزام نفسه، فيجب حينئذ استمرار الإيجاب في المدة المعينة من صاحبه، أو المستمدة من العرف أو القانون، بالرغم من حدوث وفاته، أو فقدانه الأهلية الشرعية.

كذلك يكون الأمر، ولا سيما:

١. إذا كان الإيجاب مقروناً بمهلة على وجه صريح.

٢. إذا كان الإيجاب في أمور تجارية.

٣. إذا كان الإيجاب بالمراسلة.

٤. إذا كان وعداً بمكافأة.

ويخلص السيد الحسني في مكان آخر إلى هذا الاستنتاج الهام بالنسبة لعصرنا الحالي: «وهذا المفهوم لمجلس العقد ينطبق على عاقلين بعدت المسافة بينهما، وانصرفا إلى موضوع التعاقد، دون أن يشغلها شاغل آخر، كما ينطبق على وسائل الاتصال الحديثة؛ بحيث يسمع أو يرى أحدهما كلام الآخر، كما هي الحال في التعاقد بالهاتف والتلكس، أو التلفزيون، أو البريد الآلي (الإلكتروني).

ج - في نظرية تحول العقد

وقد أفرد السيد الحسني في كتابه قسماً خاصاً لنظرية حديثة أخرى هي «نظرية

● السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارنة مع القوانين المدنية

تحول العقد^(١٦)، وهي نظرية مستحدثة يقول فيها: «إن المقصود منها، كما جاء في الوسيط، لعبد الرزاق السنهوري، وفي نظرية العقد؛ لسليمان مرقس، وغيرها، أن العقد الباطل الذي يقصد المتعاقدان إبرامه يمكن تحويله إلى عقد آخر من العقود إذا كانت عناصر الثاني بتمامها موجودة في حطام ذلك العقد الفاسد»، مثل: تحول عقد البيع إلى عقد هبة إذا لم يذكر فيه الثمن، أو إذا كان الثمن فيه صورياً.

ويضيف: «إن هذه النظرية، بصيغتها الموجودة عند المدنيين، لم يبحث عنها الفقه الإسلامي بحثاً مستقلاً بهذا العنوان، ولكن النتيجة التي يحاول المدنيون التوصل إليها من هذه النظرية قد تبه لها الجعفريون في فقههم، ولكن لم تتوفر العناصر الكافية للاقتناع بها إلا عند القليل منهم». والذين لم يأخذوا بها لم يقرّوها كمبدأ عام؛ بحجة أن نية المتعاقدين لم تتجه إلى العقد الثاني، والذين أخذوا بهذه النظرية من الفقهاء الجعفريين «اعتبروا إرادة المتعاقدين في واقعها متجهة إلى الهبة أو العارية» في العقد الذي لا يذكر الثمن، أو في الإجارة بدون بدل.

د- نظرية الظروف الطارئة

كما أنه بحث في «نظرية الظروف الطارئة»^(١٧)، وهي نظرية حديثة في القانون المدني، أخذ بها أولاً القضاء الإداري، ثم تبعه القانون المدني، في كثير من البلدان. وهذه النظرية «تحدّ من القوة الملزمة في العقد، وتفسح المجال أمام المتعاقدين للتحلل من سلطان العقد، وذلك فيما لو طرأت على العقد أو على المتعاقدين ظروف لم تكن متوقعة تؤدي إلى اختلال توازنهما الاقتصادي، أو إلى الإضرار بهما»، مثل: الحروب، أو الفيضانات، إلخ...

وبعد أن يشرح السيد الحسني تطور هذه النظرية في القانون الكنسي، ثم القانون الفرنسي، يورد الشروط التي يجب أن تتحقق لتطبيق هذه النظرية على العقود، وهي:

- ١- أن يكون العقد من العقود المستمرة التنفيذ.
- ٢- أن تكون الحوادث الطارئة من الحوادث الاستثنائية العامة، مثل: الحروب، والفيضانات، والجراد، إلخ...
- ٣- أن لا تكون تلك الحوادث متوقعة للمتعاقدين عند إبرام العقد.

٤. أن يكون تنفيذ الالتزام مع هذه الظروف والحوادث مرهقاً للطرف الآخر، ولا يشترط أن يكون مستحيلاً في حقه.

ثم ينتقل بعدها إلى «موقف الفقه الجعفري من هذه النظرية»، فيبين من خلال أمثلة عملية بلغت السبعة أن هذا الفقه أخذ بها منذ أقدم عصور التشريع، «دون أن يتحدث عنها بعنوان خاص»، أو يستنتج منها نظرية مستقلة. ويخلص إلى القول بأن الفقه الإسلامي عامة وجد من الضرورة الملحة مراعاة الظروف الاستثنائية التي تعترض المضي في تنفيذ الالتزام العقدي، في كثير من العقود التي أعطى أمثلة عنها، مع العلم - كما يقول السنهوري - أن الأحناف يتوسعون في العذر المسوّغ لإبطال العقد أكثر من المذاهب الفقهية الأخرى.

هـ- في العقد، وأنواعه، وصيغته، بصورة عامة

يقارن السيد الحسني - بتوسع - بين مفهوم العقد وتكوينه في القانون المدني وما هو عليه في الفقه الشرعي. ويستنتج من هذه المقارنة أن «الفقه المدني قد أعطى للعقد معنى أوسع مما هو عليه عند الشرعيين، فاعتبر العقد والاتفاق من الكلمات المترادفة من حيث المعنى إذا كان الاتفاق موضوعاً لأثر من الآثار، وبأي شكل وقع الاتفاق بين الطرفين»^(١٨)، وبمعنى أوسع يرى القانون المدني - كمبدأ عام - أن الاتفاق هو كل التّام بين مشيئة وأخرى لإنتاج مفاعيل قانونية. وإذا كان يرمي إلى إنشاء علاقات إلزامية سمي عقداً (المادة ١٦٥ من قانون الموجبات والعقود). هذا مع العلم أن حرية التعاقد لدى الفقه المدني واسعة لا تقف عند حد معين، ولا تتقيد من حيث الشكل بصورة واحدة، فلأفراد أن يرتبوا علاقاتهم القانونية كما يشاؤون، «بشرط أن يراعوا مقتضى النظام العام والآداب العامة والأحكام القانونية التي لها صفة إلزامية»^(١٩).

أما في الفقه الإسلامي - كما يقول السيد الحسني في كتابه^(٢٠) - فإن النصوص الفقهية قد تعرضت لمواضيع مختلفة من حيث موضوعها وآثارها، وأسماها بالعقود، وعدوا منها البيع، والصلح، والإجارة، والنكاح، والكفالة، والوديعة، والهبة، والعارية، إلخ... ولكن من المستصعب أن تنتزع المبدأ العام الذي اعتمده الفقه المدني من الفقه الإسلامي، كما ورد معنا سابقاً^(٢١).

● السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارنة مع القوانين المدنية

وفي معرض الكلام عن صيغة العقد يقول السيد الحسني: «ولكي يكون العقد ويتحقق لابد له من إيجاب وقبول دالين على إرادة المتعاقدين؛ ذلك لأن الإرادة مما لابد منها في تكوين العقد، وهي كسائر الأمور القائمة بالنفس، لا تظهر إلا بما يدل عليها من قول أو فعل، وبدون ذلك تبقى سراً مكتوماً، ولا شيء أدلّ من الأقوال والأفعال، لذلك نص الفقهاء على أن الألفاظ لابد منها في جميع العقود...»^(٢٢).

وقال في مكان آخر: «ويبدو من النصوص الفقهية المنتشرة في مجاميع الفقه الشيعي أن الألفاظ من أفضل الوسائل التي تستعمل للتعبير عن الإرادة وتجيء في المرتبة الأولى مع التمكن منها».

وبعد أن يستعرض موقف مختلف المذاهب الإسلامية من التعبير عن الإرادة لإنشاء العقد، يتساءل: «...هل أن الفقه يقف عند الألفاظ في إبرام العقود، أو أنه يتخطاها مع العجز عنها إلى الإشارة والكتابة والتعاطي، كغيره من القوانين المدنية، التي تنص على أن التعبير عن الإرادة يتم بكل واحد من هذه الأمور الثلاثة، حتى مع تمكن المتعاقدين من استعمال الألفاظ لهذه الغاية».

ثم يخلص إلى النتيجة التالية: «وهنا يختلف نظر الشرعيين، وبخاصة الجعفرين منهم، عن المدنيين، حيث إن المجوزين لاستعمال الإشارة والكتابة في العقود إنما يكتفون بهما بعد العجز عن الألفاظ، أما مع التمكن من استعمال الألفاظ فلم يذهب أحد إلى الاكتفاء بالإشارة والكتابة في إنشاء العقود».

وأخيراً يستمر السيد الحسني في كتابه القيم في بحث مستفيض عن شروط العقد، ونظرية السبب في العقود، وعيوب الرضا في العقد، والفضولية، وتحديد نطاق العقد، ودور العرف والعادة في هذا المجال...، مستعرضاً مواقف وآراء المذاهب الإسلامية الخمسة، مبيّناً الفوارق بينها وبين الفقه المدني والقوانين المدنية، مدلياً بآرائه القيمة، مما يجدر الرجوع إليه عند من يريد التوسع والاطلاع الدقيق من أهل القانون والشرع على آراء العلماء والفقهاء، التي عالجها بأسلوب علمي جذاب عالم جليل متضلّع كالسيد هاشم معروف الحسني رحمته الله.

خلاصة

يمكننا القول بكل ثقة: إن السيد هاشم معروف الحسني رحمته الله عالج نظرية العقد

في الفقه الإسلامي، وبخاصة الجعفري، بالمقارنة مع القوانين الوضعية الحديثة بأسلوب علمي عميق، وبجرأة فكرية نادرة، وروح نقدية، ومنهجية علمية، وب عقلية العالم والباحث المنفتح على حياة العصر، وأحدث المفاهيم القانونية، مستنداً إلى مبدأ الاجتهاد الذي كان في أساس الفقه الإسلامي، والذي لا بد من العودة إليه إذا أردنا أن تكون حركة التشريع متجددة ومتلائمة مع تجدد الحياة وتطور الظروف والحضارات.

ومن الضروري أن نذكر من جديد - مع السيد الحسني - أن الاجتهاد عند السنة والشيعة كان في العصور الذهبية الأولى من أهم العوامل التي ساعدت على ازدهار النهضة العلمية في مختلف الأقطار الإسلامية. ولكن «جريمة التحجير على الأفكار» اقترفت في القرن الرابع الهجري، في أيام المنتصر العباسي، وكانت نتيجة لسد باب الاجتهاد، بعد موافقة جماعة من علماء عصر المنتصر، بسبب انقسام الدولة الإسلامية، وتناحر ملوكها، وانقسام علماء الدين فيها تبعاً لانقسام رجال السياسة، وبذلك ساد التعصب والتحاسد والتباغض بين العلماء، فسُدَّ باب الاجتهاد، وتحجرت العقول، «وفي ذلك حدٌ من سلطة العقل، وجعله عبداً بعد أن كان سيداً...».

وكم نحن بحاجة لتذكر ذلك في ضوء انقساماتنا في هذا العصر المضطرب المليء

بالأخطار؟!

الهوامش

- (١) نظرية العقد في الفقه الجعفري: ٥٢١.
- (٢) المصدر السابق: ١٨.
- (٣) المصدر السابق: ٢١.
- (٤) المصدر السابق: ١٩.
- (٥) المصدر السابق: ٢٠.
- (٦) المصدر السابق: ٢٠.
- (٧) المصدر السابق: ٢١.
- (٨) تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود: ٤٠.
- (٩) المصدر السابق: ٤٣.
- (١٠) المصدر السابق: ٩٥.
- (١١) نظرية العقد في الفقه الجعفري: ٩.
- (١٢) المصدر السابق: ١١٠.
- (١٣) المصدر السابق: ١١٤.
- (١٤) المصدر السابق: ١١٥ - ١٢٨.
- (١٥) المصدر السابق: ١٨٢.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٣٥.
- (١٧) المصدر السابق: ٣٤١.
- (١٨) المصدر السابق: ٩٩.
- (١٩) المادة ١٦٦ من قانون الموجبات والعقود.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٠٨.
- (٢١) المصدر السابق: ١١٠.
- (٢٢) المصدر السابق: ١٢٢.

أصول الفقه المقارن

جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه»

الشيخ خالد الغفوري^(*)

تمهيد

لقد حدثت في العقود الأخيرة انعطافات مهمة في حركة التأليف والمنهجية في الحوزة العلمية في المذهب الإمامي، حيث برز اتجاه جديد ينحو صوب إحياء وتفعيل ظاهرة الدراسات المقارنة بين المدارس والمذاهب الإسلامية على صعيد علمي الفقه وأصول الفقه. وهذه الظاهرة التجديدية لا يمكن لحاظها بمعزل عن المشاريع المناهجية التجديدية الأخرى في مجال العلوم الشرعية والإسلامية بعامة، وبخاصة في دائرة علم (أصول الفقه)، والتي تمثلت بـ «أصول الفقه»، للشيخ المظفر، و«أصول الاستنباط»، للسيد الحيدري، و«دروس في علم الأصول»، للشهيد السيد محمد باقر الصدر، وتلتها - وربما عاصرتها - محاولات أخرى، ولا تزال. كما طالت مشاريع التجديد علومًا إسلامية أخرى، كالمنطق، والفلسفة، والعقائد، والكلام، فإنّ المشاريع المزبورة، وإن اقتصرَت على معالجة تلك العلوم والمعارف من زاوية الرؤية الإمامية فحسب، ولم تحضْ ميدان المقارنة، إلا أنها تشترك مع الدراسات والمناهج المقارنة في النزوع نحو التجديد، وعدم الجمود على النمط التقليدي في التأليف، سواء أكان على صعيد الخطاب أم التبويب أم التطوير.

ويمكن القول: إنّ أوّل مَنْ دسّن منهج التدوين المقارن في مجال علم الأصول هو

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وباحث متخصص في الفقه الإسلامي، ورئيس تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، من العراق.

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»

السيد محمد تقي الحكيم، في كتابه الخالد «الأصول العامة للفقه المقارن»، والذي بقي إنتاجاً يتيماً عدّة عقود، ولم يشفع بمحاولة ثانية، حتّى أطلّت علينا المحاولة الموقّعة للشيخ جعفر السبحاني في ما قدّم من كتاب في هذا المجال، ألا وهو كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»، فجزاه الله خير جزاء، ونفع المسلمين بمواهبه، وكثر الله أمثاله.

النقطة الأولى: العرض الوصفي للكتاب ومحتوياته أولاً: المحتويات

يقع الكتاب في (٣٩٤) صفحة، توزّعت على افتتاحية؛ ومقدّمة؛ وبابين رئيسيين؛ وخاتمة؛ وفهارس فنيّة. وتفصيل ذلك:

أ- الافتتاحية

استهلّ المؤلّف كتابه بافتتاحية جميلة، بيّن فيها ما يُمليه المنطق العلمي من الموضوعية وعدم المحاباة في بيان الآراء ونقدها، وأنّ الاختلاف هو عنصر قوّة في الفكر، وحالة طبيعية، بل وإيجابية. ثمّ تعرّض إلى الدواعي التي دعتّه إلى التصدّي لتأليف الكتاب. كما أشار إلى أنّ الكتاب مبنيّ على الاختصار، وعدم التوسّع في دقائق علم الأصول، والتي حفلت بها الكتب الأصولية التخصصيّة.

ب - المقدّمة

بعد الافتتاحية مهّد المؤلّف لبحوث كتابه بمقدّمة نافعة جداً، امتدّت من الصفحة (٩) وحتى الصفحة (٣٥)، بل لا يبعد دعوى كون بعضها ضرورياً للدارس. وقد اشتملت على عدّة إثارات، طرحها ضمن أمور تسعة، وهي:

١. كمال الدين وإتمام النعمة.
٢. القرآن وسعة آفاق دلالاته.
٣. عدد آيات الأحكام أكثر من خمسمائة.

- ٤- دراسة آيات الأحكام بصورتين.
- ٥- السنّة النبوية ومكانتها في التشريع الإسلامي.
- ٦- ظاهرة عدم النصّ بعد رحيل رسول الله.
- ٧- السبب الأوّل لظاهرة عدم النصّ.
- ٨- السبب الثاني لظاهرة عدم النصّ.
- ٩- حجّة أحاديث أهل البيت.

ج - الباب الأوّل

وقد بدأ من الصفحة (٣٩) وانتهى بالصفحة (٨٣). وقد تناول فيه الكاتب بحث الأصول العملية الأربعة عند الإمامية، بياناً وتحليلاً واستدلالاً، وتعرّض إلى موارد جريانها، وهذه الأصول هي: ١- أصالة البراءة؛ ٢- أصالة التخيير؛ ٣- أصالة الاحتياط؛ ٤- الاستصحاب.

د- الباب الثاني

وكان له السهم الأوفر من الكتاب، حيث امتدّ من الصفحة (٨٧) إلى الصفحة (٢٩٦). وقد تعرّض فيه الكاتب إلى ثمانية بحوث، وهي: ١- القياس؛ ٢- الاستحسان؛ ٣- المصالح المرسلة، أو الاستصلاح؛ ٤- سدّ الذرائع؛ ٥- فتح الذرائع؛ ٦- إعمال الحيل الشرعية؛ ٧- قول الصحابي؛ ٨- إجماع العترة.

هـ - الخاتمة

وقد كانت كبيرة نسبياً إذا ما قيست بالحجم الكلي للكتاب، حيث امتدّت من الصفحة (٢٩٩) وحتى الصفحة (٣٦٦). وقد اشتملت على مبحثين مهمين، وهما: ١- دور العرف وسيرة العقلاء في ما لا نصّ فيه؛ ٢- المقاصد الشرعية العامّة.

و - الفهارس الفنيّة

وقد انتظمت في نوعين، وهما: ١- فهرس مصادر التّأليف؛ ٢- فهرس المحتويات.

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»

ثمّ إنّ نسخة الكتاب التي راجعناها هي الطبعة الأولى، والتي كانت بتاريخ ١٤٢٥هـ، ١٣٨٣هـ ش، وقد قامت بطبعه ونشره مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

ثانياً: المنهج العام للكتاب

امتاز هذا الكتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه» بتبويب خاصّ، كما اتّضح ذلك من خلال ما مرّ من العرض الإجمالي لمحتوياته. وأمّا المنهج فهو يتحدّد عادة في ضوء جملة من العناصر، وأحدّها الهدف الأساس للكتاب. وحيث إنّ الهدف منه جاء واضحاً انعكس على عنوان الكتاب، ألا وهو المقارنة في مجال علم الأصول بين المذاهب الإسلامية، وخاصة بين المدرسة الإمامية والمدرسة السنيّة. وحينئذٍ لا بدّ أن يكون المنهج المعتمد فيه هو المنهج المقارن. بل قد أثر ذلك على التبويب العام للكتاب، حيث طرح الكاتب بحوثه العلمية الأصولية في ما لا نصّ فيه ضمن بابين؛ خصّ أولهما ببيان وتحليل المعالجة التي قدّمتها المدرسة الإمامية بهذا الشأن؛ وخصّ ثانيهما ببيان وتحليل المعالجة التي قدّمتها المدرسة السنيّة.

ثالثاً: طبيعة الأسلوب والبيان

إنّ الطابع العام لهذا الكتاب بيانه العذب، وأسلوبه الواضح، وصياغاته التعبيرية السلسة، الخالية من التعقيد والإبهام. وهذه حالة طاغية على جلّ مؤلّفات الشيخ السبحاني بصورة عامّة، لا خصوص هذا الكتاب فحسب. علماً بأنّ المؤلّف كان قد نوّه في نهاية افتتاحية الكتاب إلى أن الكتاب ليس موضوعاً على سبيل البسط والتوسعة، بل هو مبنيّ على الاختصار، ممّا يوحي بأنّه لم يقصد التعمّق والتفصيل، ولم يكن هدفه مخاطبة المتخصّصين والخبراء من أهل الفنّ.

النقطة الثانية: دراسة الكتاب برؤية تحليلية نقدية

وسنورد ملاحظاتنا على هذا الكتاب ضمن محورين:

المحور الأول: الملاحظات العامة

أولاً: من المناسب - بل الضروري - أن يُتَحَف المؤلف قراءه ببيان موضوع الكتاب أولاً، قبلولوج في تضاعيف البحث. وهذا ما يقتضيه المنهج البحثي مطلقاً في كل دراسة علمية، وإن كان الموضوع واضحاً. وقد سار علماؤنا على هذا المنهج، حيث يفتتحون بحوثهم عادةً بما كانوا يصطلحون عليه بـ (تحرير محل النزاع)، ثم يخوضون في بيان النظريات والآراء حول ذلك الموضوع.

لكننا نرى أنّ الكاتب قد دخل في بيان الآراء، دون أن يبين مسبقاً موضوع بحثه. علماً أنّه قد تعرّض إلى تسعة أمور في المقدمة، وهي ليست بأهمّ من بيان موضوع البحث. وكان من اللازم عليه بيان موضوع البحث هنا؛ وذلك للأمور التالية:

١. الغموض الذي يُحيط بهذا الموضوع في حدّ ذاته؛ ولا سيما أنّ عنوان (ما لا نصّ فيه) لم يصل إلى مستوى الألفاظ المصطلحة عند أهل الفنّ، بل هو لفظ ورد استعماله في بعض الموارد بما له من معنى لغويّ، أو عرّف عامّ، وليس له معنى معيّن في العرف الخاصّ، أي في عرف الأصوليين، ممّا يسبب الاختلاف في تفسير المراد به؛ فقد يُعطى تفسيراً واسعاً جداً؛ وربما يُفسّر بتفسير أضيق.

٢. تأثير تحديد موضوع البحث - وهو (ما لا نصّ فيه) - على طبيعة البحث فيه، سعةً وضيقةً، وعلى كيفية الورد والخروج في المباحث. ولو كان الموضوع محدداً لوجب التعرّض إلى بعض ما تركه المؤلف.

٣. تأثير ذلك على الهدف الأساس من البحث، ألا وهو المقارنة بين المدرستين الإمامية والسنيّة. فما لم يتحدّد المراد بـ (ما لا نصّ فيه) على وجه الدقّة لا تتحقّق المقارنة، ولا ينتهي البحث إلى نتيجة واضحة حينئذٍ.

ومن هنا يتضح أنّ هذا الإشكال لا يكون منحصرّاً بفاتحة البحث، حتى يمكن الإغضاء عنه، أو استدراكه بإضافة مقطع توضيحي، بل سوف ينسحب إلى كلّ البحث بجميع أطرافه.

ثانياً: وقد كان من المناسب أيضاً بيان منهج البحث في هذا الكتاب، وطريقة طرح الآراء، والاستدلال عليها، والمصادر المعتمدة.

ثالثاً: تبرز امتيازات المنهج العامّ للكتاب بجلاء فيما لو قارناه بكتاب «الأصول

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»

العامّة للفقه المقارن؛ فإنّهما يشتركان في بعض النقاط، ويختلفان في أخرى. فمن نقاط الاشتراك أنّهما تعرّضا إلى بحث الأدلّة التالية: القياس؛ الاستحسان؛ المصالح المرسلة؛ فتح الذرائع وسدّها؛ قول الصحابي؛ العرف؛ البراءة؛ الاحتياط؛ التخيير؛ الاستصحاب.

وامتاز كتاب «الأصول العامّة للفقه المقارن» ببحث ما يلي: «الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ والعقل؛ وشرع من قبلنا؛ والقرعة. كما أنّه فصلّ البحث في الأصول العملية التالية: البراءة؛ والاحتياط؛ والتخيير، ضمن مرحلتين: الأولى: من حيث هي أصول شرعية؛ والثانية: من حيث هي أصول عقلية.

في حين امتاز كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه» بتعرّضه للبحوث التالية: إجماع أهل المدينة؛ وإجماع العترة؛ والمقاصد الشرعية العامّة. بيد أنّه لم يتعرّض إلى: الإجماع؛ والعقل؛ وشرع من قبلنا؛ والقرعة. كما أنّه لم يُفرد الأصول الشرعية عن العقلية.

أمّا الوجه في عدم تعرّضه للكتاب والسنة فهو واضح؛ لخروجهما عن موضوع ما لا نصّ فيه.

لكن لا يُعرف الوجه في عدم وضع عنوائيّ: العرف؛ والمقاصد، في أصل الكتاب، وإنّما ألحقهما بالخاتمة!!

ومن الغريب أنّ المؤلّف قال في نهاية الباب الثاني: «بقي هنا أصلاّن، اتفق عليهما الفريقان، وإن اختلفا في بعض الخصوصيات، ألا وهما: ١- دور العرف والسيرة العقلية في ما لا نصّ فيه؛ ٢- مقاصد الشريعة وأهدافها». ثمّ قال: «وهذا ما دعاني للبحث فيهما، وجعلهما خاتمة البحث»^(١).

أقول: أولاً: لا شك بأنّ اتفاق الفريقين على أمر يكون مبرراً، بل مرجّحاً، لتقديمه. **وثانياً:** لا داعي لفرزه عن سائر الأدلّة، فثمة أدلّة متفق عليها أوردها المؤلّف في أصل البحث، كما هو الحال بالنسبة إلى البراءة والاستصحاب.

رابعاً: إن المتوقّع أن يعكس الكتاب الآراء المعروفة أو المشهورة بين الفريقين، كما يُفهم من بعض التعابير التي وردت في الكتاب، لكننا نرى الكاتب أحياناً يطرح آراءه الأصولية الخاصة. ولا نتوقّف كثيراً عند هذه الملاحظة.

خامساً: من الملفت للنظر أنه دخل في مناقشات وتصفية حسابات علمية مع بعض الآراء الأخرى، مع أنّ الكتاب لم يكن معقوداً لمثل ذلك. ومن هنا نرى عدم وفاء المناقشات لجميع أطراف الموضوع، من قبيل: مناقشته للمحقق الخراساني في تقسيمه الشائئ لحالات المكلف إذا التفت للحكم الشرعي^(٢)؛ مناقشته في تحديد مجاري الأصول العملية: البراءة، والاحتياط^(٣)؛ مناقشته للشهيد الصدر في مسلك حق الطاعة^(٤).

المحور الثاني: الملاحظات الموردية

أولاً: تحت عنوان (القرآن وسعة آفاق دلالاته)، ومن أجل إثبات هذه الحقيقة طرح المؤلف عدة أدلة:

أولها: استدلال الإمام الهادي عليه السلام - في قصّة النصراني الذي فجر بمسلمة، وأسلم لدراء الحدّ - بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ * فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سِنَّةَ اللّٰهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾ (غافر: ٨٤ - ٨٥) على أنه يُضرب حتى يموت^(٥).

أقول: في مثل هذه الموارد ينبغي الإتيان بأمثلة وأدلة من سنخ المحكمات، لا المتشابهات؛ فإنّ هذا المورد لم يتضح فيه تقريب الاستدلال بالآية على الحكم بحسب المنهج المتعارف في الاستدلال. فأمام الكاتب هنا طريقتان لا ثالث لهما:

الأول: بيان وجه الاستدلال لو فرض وضوحه عنده.

الثاني: على فرض عدم وضوح وجه الاستدلال، وأنّ ذلك راجع إلى العلوم الغيبية للأئمّة، ومن باب التأويل، وفي مثل المقام يقال عادة: تُرجع علمه إلى أهله. لكن لو كان ذلك لما نفع الكاتب كثيراً في دعم مدّعه.

ورابعها - بحسب الظاهر -: قال المؤلف: «قد حكى بعض مشايخنا أنّ بعض الفقهاء استنبط من سورة (المسد) أربعة وعشرين حكماً شرعياً»^(٦).

أقول: إنّ مقتضى المقام يُملي على الكاتب ذكر مصدر لما أورده، أو الإشارة إلى بعض تلك الأحكام الأربعة والعشرين، كنماذج. ولا يحسن النقل المبهم الذي لا يُعرف فيه الناقل، ولا المنقول عنه، ولا المنقول، ولا سيما مع غرابته!!

ثانياً: تحت عنوان (عدد آيات الأحكام أكثر من خمسمائة) قال المؤلف: «على

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه»

ضوء ما ذكرنا من سعة آفاق دلالة القرآن الكريم نقف على أن تخصيص آيات الأحكام بخمسائة آية، أو أقلّ منها، إنما هو لأجل قصر النظر على الآيات التي لتتبيّن^(٧) الحكم الشرعي بدلالة مطابقة، كآيات الإرث، وغيره، وأمّا بالنظر إلى ما ذكرنا من دلالة قسم من الآيات على أحكام شرعية عملية دلالة التزامية، أو غير ذلك، فإنّها سوف تتجاوز الخمسمائة آية...^(٨).

أقول: ١- إنّ ما تقدّم تضمّن فقط سعة دلالة الآيات، سواء أكانت مطابقة أم التزامية، بحيث يمكن انتزاع أحكام منها، فكيف يدلّ ذلك على عدد الآيات، فضلاً عن أن يدلّ على أنّها أكثر من خمسمائة؟

٢- لم يتقدّم من المؤلّف بيان تنوّع دلالة الآيات على الأحكام؛ وكونها تارة بالمطابقة؛ وأخرى بالالتزام.

ثالثاً: تحت عنوان (ظاهرة عدم النصّ بعد رحيل رسول الله ﷺ) أشار المؤلّف إلى أهمية السنّة، وأظهر أسفه على إهمالها، واستثنى ما وجد في ثنايا التاريخ من تصدّي بعض الصحابة لتدوين نزر قليل من السنّة، إلى أن أدرك الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز خطورة الموقف، فأمر ابن حزم بكتابة السنّة، ثم جاء دور التدوين الجادّ للسنّة عام ١٤٣هـ، واستمرّ العلماء في مواصلة ذلك بعده^(٩).

أقول: ١- الغريب من المؤلّف أنّه صوّر قصّة تدوين السنّة بهذا الشكل، ولم يُشير. لا تصريحاً ولا تلويحاً. إلى دور أهل البيت ﷺ، وهل كانوا متفرّجين، وهم يرون السنّة مهدّدة بخطر الاندثار؟ في حين أنّه لا يخفى على كلّ من راجع الوثائق التاريخية والحديثيّة أنّهم أوّل من دوّن السنّة، وحافظوا عليها، كما يحافظ الناس على ذهبهم ودنانيرهم، وتوارثوها يدّاً بيد، وكابراً عن كابر.

٢- لقد عرض المؤلّف تاريخ تدوين السنّة من خلال الاختصار على طرح الرؤية السنّيّة، ولم يُشير إلى الجهود الكبيرة لعلماء الإمامية الأوائل، لا من قريب ولا من بعيد. وهذا لا يتناسب مع الدراسات المقارنة، كما هو واضح.

ولا يُجدي الاعتذار بأنّ البحث هنا مبنيّ على الاختصار؛ لأنّ معنى الاختصار عدم التفصيل، أو عدم ذكر الأدلّة، وليس معناه طرح الفكرة مبتورة ومجتزأة، والاكتفاء ببيان وجهة نظر واحدة وإهمال غيرها.

كما لا يُغني تعرّض المؤلّف لذلك في مواضع أو كتب أخرى؛ فإنّنا بصدد تحليل ما ورد في هذا المطلب فعلاً، ولا نطرح لنا إلى ما وراء هذه الوريقات.

كما لا يُغني تعرّضه فيما بعد إلى كتاب (جامع أحاديث الشيعة)؛ لكونه من الكتب المتأخّرة، والبحث المطروح متعلّق بمرحلة ما بعد العهد النبوي.

رابعاً: تحت عنوان (السبب الثاني لظاهرة عدم النصّ) ذكر المؤلّف أنّ السبب الثاني هو الإعراض عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام). ثمّ عقّب بالقول: «وبذلك عالج الرسول (صلى الله عليه وآله) مشكلة عدم النصّ بالأمر بالرجوع إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ليغرف المسلمون من معينهم الصافي، بعد الصدور عن الكتاب والسنة، لكي لا يتوهّم الغافل أنّ الكتاب والسنة غير مستوعبين لأحكام المواضيع ومتطلبات العصر الحديث...»^(١٠). ثمّ أشار إلى كثرة الأحاديث المروية عن أهل البيت (عليهم السلام)، وأنها تروى على خمسين ألف حديث، ثمّ قال: «وعندئذٍ يصبح ما لا نصّ فيه شيئاً قليلاً، يمكن استخراج أحكامه من النصوص الموجودة...»^(١١).

أقول: ١- إنّ عدم بيان المؤلّف للمراد بما لا نصّ فيه ربما يكون مدعاة لإثارة التساؤل بأنّه إذا كانت مشكلة ما لا نصّ فيه قد تمّ حلّها على يد النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) فكيف برزت مرّة أخرى، ولو في موارد قليلة، وتمّ علاجها من قبل الإمامية بالأصول العملية؟

٢- إنّ قول المؤلّف: «وبذلك عالج الرسول (صلى الله عليه وآله) مشكلة عدم النصّ بالأمر بالرجوع إلى أئمة أهل البيت (عليهم السلام)» فيه قصور من جهة التعبير؛ فربما يوهم هذا الكلام أنّ ثمة تسليماً بوجود مشكلة عدم النصّ، وقد تصدّى النبي (صلى الله عليه وآله) لحلّها على سبيل التدارك والعلاج، في حين أنّ الشارع المقدّس اتخذ التدابير اللازمة للحيلولة دون وقوعها من الأساس.

٣- إنّ قول المؤلّف: «وعندئذٍ يصبح ما لا نصّ فيه شيئاً قليلاً...» لا يخلو من غموض. ولعلّ مراده ما أوضحه بعد ذلك من أنّ تلك الموارد القليلة ممّا لا نصّ فيه قد عالجها الإمامية بالأصول العملية^(١٢). فلو كان مراده ذلك فسوف يقع التهافت بين هذه العبارة والعبارة الأولى.

خامساً: تحت عنوان (حجّة أحاديث أهل البيت (عليهم السلام)) أورد المؤلّف ثلاثة أحاديث

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه»

للاستدلال على ذلك^(١٣)، ولم يتعرض إلى الكتاب ولو بنحو الإجمال، وإنما تعرض لآية التطهير في البحث الثامن من الباب الأول، تحت عنوان (إجماع العترة)^(١٤). ولا أدري ما الوجه في ذلك؟!

كما أنه أشار إلى أهمية السنة، وأظهر أسفه على إهمالها، واستثنى ما وجد في شايا التاريخ من تصدي بعض الصحابة لتدوين نزر قليل من السنة، إلى أن أدرك الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز خطورة الموقف، فأمر ابن حزم بكتابة السنة، ثم جاء دور التدوين الجاد للسنة عام ١٤٣ هـ، واستمر العلماء في مواصلة ذلك بعده^(١٥).

أقول: عطفاً على ما تقدم في ملاحظة سابقة لنا: إن القول بضياغ الحديث لا يصح على إطلاقه؛ فإن ذلك مما ابتلي به التيار المقابل لأهل البيت^(عليه السلام)، وأما هم فقد حفظوا السنة بحذافيرها، ولم يخسروا منها حديثاً واحداً.

سادساً: قال المؤلف في آخر المقدمة: «نعم، عالجوا [أي الإمامية] ما لا نص فيه عندهم بالأصول العملية الأربعة، التي كلّها مستفادة من الكتاب والسنة». ثم قال: «لكن مواردها ليست متوفرة»^(١٦).

أقول: لم يتضح لي المراد بالعبارة الأخيرة، فهل المراد تعذر أو ندرة موارد جريانها أو المراد شيء آخر؟!

فإن كان المراد الأول فهو يتنافى مع واقع العملية الاجتهادية. فما أكثر موارد جريان الأصول العملية، كما هو واضح، حتى قيل: إنه لا توجد مسألة إلا ويمكن أن تكون مجرى لأصل من الأصول العملية.

سابعاً: يرد على إعطاء الباب الأول عنوان (في الأصول العملية الأربعة) أن هذا العنوان، وما سبقه من التصريح بأن الإمامية عالجوا ما لا نص فيه بهذه الأصول، معناه الاختصاص بالإمامية، دون غيرهم. وهذا المدعى ليس بتلك الدرجة من الوضوح. مضافاً إلى أن المؤلف قد نقل عن نجم الدين الطوفي أنه عدّ البراءة الشرعية والاستصحاب من ضمن مصادر التشريع^(١٧).

ثامناً: بدأ المؤلف بحث الأصول العملية بالمقولة المعروفة للشيخ الأنصاري من تقسيم حالات المكلف إذا التفت إلى الحكم الشرعي إلى ثلاث، وهي: القطع؛ والظن؛ والشك.

ثم أخذ في بيان الموقف تجاه كلّ حالة، وبيان الترتيب بين الأدلة^(١٨).

أقول: إنّ الورود في البحث بهذا النحو وروء غير فتي؛ لأنّ التقسيم الثلاثي لم يتمّ على أساس وجود النصّ وعدمه، بل على أساس درجة انكشاف الحكم الشرعي.

تاسعاً: إنّ جعل عنوان الباب (في الأصول العملية الأربعة) معناه اختصاص البحث بها. فما هي المناسبة للتعريض لغيرها في أوّل البحث، حيث قسم الأصول العملية إلى قسمين: **الأوّل:** ما يختصّ بباب دون باب، نظير: أصالة الطهارة؛ وأصالة الحلية؛ وأصالة الصحة؛ **والثاني:** ما يجري في عامّة الأبواب الفقهية كافّة، وهي: الأصول الأربعة^(١٩)؛ ولم يذكر السبب في إهمال القسم الأوّل والبحث في خصوص الثاني.

وربما يُعذر بوضوح السبب، ألا وهو كالباحث في القسم الأوّل غير أصولي. إلا أنّ ذلك لا يتناسب مع التعرّض في بحث الاستصحاب إلى أنّه مسألة أصولية. وقد أشار هناك المؤلّف إلى الفرق بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية^(٢٠).

عاشراً: إنّ أحد الأدلة التي ذكرها المؤلّف لإثبات البراءة مرسلّة الصدوق^(٢١).

أقول: لا حاجة للاستدلال بالمرسلّة - وإن أمكن القول بحجيتها؛ بناء على بعض المباني - ما دام بالإمكان الاستدلال بحديث آخر تامّ سنداً.

الحادي عشر: ذكر المؤلّف نظرية مسلك حق الطاعة للشهيد الصدر، ثمّ شرع في مناقشتها كبروياً وصغروبياً. وممّا جاء في تلك المناقشات:

١- قوله: «إنّ الاعتماد في التعذيب والمؤاخذه على مثل هذا الحكم العقلي إنّما يصح إذا كان ذلك الحكم من الأحكام العقلية الواضحة لدى العقلاء، حتى يعتمد عليه المولى سبحانه في التجيز والتعذيب، ولكن المعلوم خلافها؛ إذ لو كان واضحاً لما أنكره العلماء»^(٢٢).

أقول: إنّ حكم العقل في غاية الوضوح. وقد سلّم به الأصوليون كافّة؛ لحكمهم بالاحتياط في بعض الموارد مع عدم البيان، نظير: حكمهم بالاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص، مع أنّه لا بيان هنا، بل لمجرّد احتمال التكليف حكموا بتجّزه.

وأما لمّ اختار المشهور القول بمسلك قبح العقاب بلا بيان؟

فالجواب: هو وجود شبهة حصلت لهم، فاثارت ضبابية في أذهانهم الشريفة.

والسبب في هذه الشبهة أحد أمرين:

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه»

أولهما: وجود السيرة العقلائية في دائرة المولويات العرفية.

ثانيهما: وجود النصوص الشرعية الكثيرة جداً، الواردة في الكتاب والسنة، والتي

تدلّ على البراءة عند عدم وجود الدليل على الحكم الشرعي.

٢- قوله: «إنّ اتفاق العقلاء على قبح العقاب بلا بيان نابع عن حكم العقل...، وإلا

يعود بناء العقلاء إلى أمر تعبدي. وهو كما ترى»^(٣٣).

أقول: لا ضرورة لحصر مناشئ بناء العقلاء وسيرتهم في أمرين: حكم العقل؛

والتعبد، بل إنّ النسبة الغالبة لمناشئ ذلك هو تنظيم شؤونهم، وتيسير الوصول لتحقيق

مآربهم وسدّ حاجاتهم. وهذا هو السبب في اتفاقهم في البناء على قاعدة قبح العقاب بلا

بيان في ما يرتبط بمولوياتهم العرفية؛ لتناسب ذلك مع الأغراض العقلائية؛ لأنّ القول

بالاحتياط يوجب الوقوع في الحرج واختلال النظام.

ولا يصح التمسك باتفاق العقلاء لإثبات كون الحكم عقلياً؛ لأنّنا لو فكّرنا بهذه

الطريقة فسوف ننتهي إلى نظرية خطيرة، وهي أنّ جميع الأحكام العقلائية هي أحكام

عقلية، ولا يبقى لدينا حكم عقلائي واحد. وهو كما ترى.

٣- قوله: «إنّ الظاهر من الذكر الحكيم كون المسألة من الأمور الفطرية... فتبين

بذلك أنّ الكبرى من الأحكام الواضحة لدى العقل والعقلاء بشرط التقرير على نحو ما

ذكرناه»^(٣٤).

أقول: ١- لو سلّمنا أنّ ظاهر الآيات يدلّ على وضوح كبرى قاعدة قبح العقاب بلا

بيان فإنّها تكون دالّة عليها في الجملة، لكنّها لا تدلّ على كون القاعدة حكماً عقلياً

أو عقلائياً.

٢- إنّنا لا نسلّم أنّ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبُّنَا لَوْلَا

أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَتُنَبِّئَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُخْزَى﴾ (طه: ١٣٤)، ونحوه من الآيات،

يدلّ على صحة احتجاج الكفّار، وكونه احتجاجاً منطقيّاً، بادّعائهم أنّ المولى لا حق له

بتعذيبهم قبل إنذارهم، وإنّما يدلّ على أنّ لله الحجة البالغة، بحيث لم يترك آية ذريعة

يتشبّث بها الكفّار، بل أغلق الباب أمامهم.

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥) فالأمر فيه

أوضح؛ إذ لا دلالة له على عدم استحقاق العصاة العذاب الإلهي قبل بعث الأنبياء إليهم، وأنّ

التعذيب يكون ظلماً حينئذٍ، بل لعلّ ذلك من سعة رحمة الله ولطفه بعباده، وأنّه يعاملهم على أساس التفضل والإحسان، لا على أساس العدل والاستحقاق.

إذاً فالاستدلال بهذه الآيات؛ لإثبات البراءة الشرعية، لا يستلزم التسليم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بشأن المولى جلّ وعلا، وأنّه لا حق له في أعناق عباده إلاّ بعد البيان، وأنّه لو عذبهم قبل البيان كان ظلماً، بل يدلّ على أنّه لا يعذب قبل البيان، أمّا أنّ ذلك كان بسبب انتفاء حقه سبحانه، أي من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أم أنّه كان من باب التنازل عن حقه بعد ثبوته، أي أنّه من باب السلب لانتفاء المحمول، فهذه الآية وأمثالها لا تعين أحدهما، وليست بصدد البيان من هذه الجهة، كما هو واضح.

الثاني عشر: تعرّض المؤلف في آخر الباب الثاني إلى سرد مصادر التشريع، ونقل عن نجم الدين الطوفي أنّه أنهاها إلى (١٩) مصدراً، ثمّ علّق عليه^(٢٥).

أقول: إنّ هذا المطلب ينبغي أن يذكر في أوّل الكتاب، ولا داعي لتأخيره إلى الصفحة الأخيرة من الباب الثاني.

الثالث عشر: قوله: «إنّما يُعتبر العرف عنصراً في الشرع إذا لم يكن في مجراه حكم شرعي. وبتعبير آخر: يكون المورد منطقة فراغ، وإلا فلو كان هناك حكم شرعي فلا يكون العرف مورداً للاعتماد»^(٢٦).

أقول: لم ألقت إلى المراد من هذه العبارة، رغم لطافة ألفاظها. فما هو إلا حشد مجموعة من التعابير التي ليس لها معنى اصطلاحياً مشخص، من قبيل: التعبير بـ «إنّما يُعتبر العرف عنصراً في الشرع»، و«إلا... فلا يكون العرف مورداً للاعتماد»، وكذا التعبير بـ «إذا لم يكن في مجراه حكم شرعي. وبتعبير آخر: يكون المورد منطقة فراغ، وإلا فلو كان هناك حكم شرعي...».

فهل المراد عدم صحة اعتماده كدليل شرعي في هذه الحالات فقط، دون غيرها، بمعنى صحة اعتماده دليلاً في موارد عدم وجود الحكم؟ أو المراد ما أشار له المؤلف قبل هذه العبارة من تقسيم الأعراف إلى قسمين: صحيح؛ وفاسد؟!

الرابع عشر: قوله: «إنّ مصبّ البحث هو صيرورة العرف مصدراً لاستنباط الحكم الشرعي الكلّي، كخبر الواحد، والإجماع المنقول، والشهرة على القول بحجّيتها، وإلا فمجرد كونه ممّا يرجع إليه الفقيه في تبين المفاهيم، أو تمييز المصاديق، أو القاضي في

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»

القضاء وفصل الخصومات، لا يكون سبباً لعدّه من المسائل الأصولية»^(٢٧).
أقول: إنّ المصرّح به في صدر العبارة أنّ البحث إنّما هو في كون العرف مصدراً، وليس في مطلق الإفادة منه، ولو في تبين المفاهيم ونحوه، في حين أنّ ما أورده المؤلف فيما بعد من عناوين لا ينطبق عليها الضابط المتقدم.

الخامس عشر: لقد أورد المؤلف عنوان (دور العرف في فهم المقاصد)، وبحث تحته جملة من العناوين الفرعية^(٢٨).

أقول: ١- لم يتضح المراد من لفظ (المقاصد) الذي ورد في العنوان، فهل المراد به المعنى الاصطلاحي، أي مقاصد الشريعة العامة، أم المراد شيء آخر؟ وعلى آية حال، وبأي معنى فسرنا (المقاصد)، يبدو عدم انطباقه على جميع الموارد المذكورة تحت هذا العنوان؛ لكونها متشعبة، ولا يجمعها عنوان واحد، إلا إذا كان العنوان انتزاعياً.

٢- إنّ بعض الموارد المذكورة خارجة عن عنوان (المقاصد) قطعاً، نظير: ما أورده المؤلف بعنوان (الرجوع إلى العرف في تشخيص المصاديق)^(٢٩).

السادس عشر: لقد أورد المؤلف عنوان (هل العرف من مصادر التشريع؟). وأوّل عبارة ذكرها تحت هذا العنوان هي قوله: «هذا بحسب أصولنا، ولكن الظاهر من أهل السنة أنّه من مصادر التشريع...»^(٣٠).

أقول: ١- من الواضح عدم ارتباط الجملة الأولى بالعنوان. والظاهر أنّها مرتبطة بالمطلب السابق.

٢- لعلّ السبب في حصول هذا الخلل أنّ المؤلف كان قد كتب هذه المطالب أوّلاً، ثمّ قطعها إلى فقرات، ثمّ وضع عناوين لها، كما يظهر من هذا المورد، وأيضاً من موارد أخرى. كما تحتمل أسباب أخرى لذلك، والله أعلم.

خاتمة المقال

إنّ الموضوع الذي عالجه كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»، لمؤلفه الشيخ جعفر السبحاني، من المواضيع الحساسة الدقيقة، والتي تحتاج إلى أن يركّز عليها العلماء والمفكّرون. وقد قام المؤلف بفتح الباب في هذا المجال، فجزاه الله خير الجزاء، وكم ترك الأوّل للآخر.

الهوامش

- (١) أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه: ٢٩٦.
- (٢) المصدر السابق: ٣٩.
- (٣) المصدر السابق: ٤١.
- (٤) المصدر السابق: ٥٣ - ٥٦.
- (٥) المصدر السابق: ١١ - ١٢.
- (٦) المصدر السابق: ١٢.
- (٧) كذا. وربما وقع خطأ مطبعي، ولعلّ الصحيح هو: (تبيّن).
- (٨) المصدر السابق: ١٤.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٢١ - ٢٢.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٥.
- (١١) المصدر السابق: ٢٦.
- (١٢) المصدر السابق: ٣٥.
- (١٣) انظر: المصدر السابق: ٢٧ وما بعدها.
- (١٤) انظر: المصدر السابق: ٢٩١ - ٢٩٢.
- (١٥) انظر: المصدر السابق: ٢١ - ٢٢.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٥.
- (١٧) المصدر السابق: ٢٩٦.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ٣٩.
- (١٩) المصدر السابق: ٤٠.
- (٢٠) المصدر السابق: ٧٤.
- (٢١) المصدر السابق: ٥١.
- (٢٢) المصدر السابق: ٥٤.
- (٢٣) المصدر السابق: ٥٤.

● أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»

(٢٤) المصدر السابق: ٥٤ - ٥٥.

(٢٥) المصدر السابق: ٢٩٦.

(٢٦) المصدر السابق: ٣٠٣.

(٢٧) المصدر السابق: ٣٠٣.

(٢٨) المصدر السابق: ٣٠٤ وما بعدها.

(٢٩) المصدر السابق: ٣٠٧.

(٣٠) المصدر السابق: ٣١٥.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دعوة عامة للكتابة

تدعوكم

مجلة «الاجتهاد والتجديد»

للمشاركة في ملفها الخاص تحت عنوان:

**التجديد في الاجتهاد الإسلامي
مشروع العلامة فضل الله أنموذجا**

تستوعب المجلة مختلف أنواع الدراسات:
الوصفية، والتحليلية، والمقارنة، والنقدية، وغيرها.

آخر مهلة للتسليم: ٢١-٣-٢٠١١ م

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ 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 2010 – 1431 4st Year – No. 16

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

General Director:

Ali Baqer AL-mousa

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