*الاجتهاد والتجديد*

رئيـس التحـرير

**حيـدر حب الله**

مدير التحرير

**محمد عباس دهيني**

المدير العام

**علي باقر الموسى**

المدير المسؤول

**ربيع سويدان**

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

تنضيد وإخراج

**مركز الثقلين**

تصميم الغلاف

Idea Creation

**فصلية مختصة بقضـــايا الاجتهاد والفقــه الإسلامي**

**العدد السابع عشر، السـنة الخامسة، شتاء 2011م، 1432هــ**

❒شروط النشر:

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

**⏴يشترط في المادة المرسلة 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 المرسلة 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 منفصلةً أو ضمن كتاب.**

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

**⏴يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنّية بحتة.**

**المغرب  
السعودية  
تركيا  
مصر  
إيران**

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



**فصلية مختصة بقضـــايا الاجتهاد والفقــه الإسلامي**

**تصدر عن مركز البحوث المعاصرة في بيروت**

❒ **وكلاء التوزيع:**

⏴**شركة الناشرون ـ بيروت، لبنان**

✆ هاتف: 277007 ــ 1 ــ 961+

⏴**المغرب**: **الشركة الشريفية للتوزيع والصحف**

✆ سوش برس هاتف: 400223

فاكس: 2/404031

ص. ب: 683 / 13

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

✆ هاتف: 5786100

ص. ب: 683 / 13

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

✆ هاتف: 7743543 ـ 251 ـ 98+

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

✆ هاتف: 7742155 ـ 251 ـ 98+

⏴ **البحرين: شركة دار الوسط للنشروالتوزيع**

✆ هاتف: 17488992(973+)

❒ **المراســلات:**

**باسم رئيس التحرير**

لبنان ــ بيروت ــ ص. ب: 327 / 25

**www.nosos.net**

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

❒ **التنفيذ الطباعي ومركز النشر:**

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت،

الحدث، قرب مستشفى السان تريز،

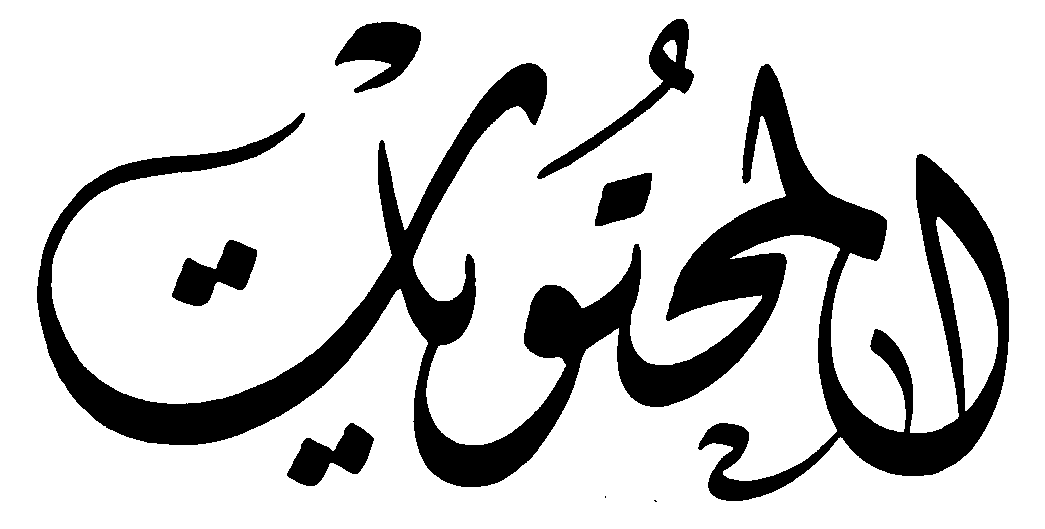
مفرق ملحمة كسّاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: 009615464520

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb



❒ كلمة التحرير

⏴[إشكاليّة العلاقة بين المثقَّف والفقيه](#_Toc281675702)، [جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً](#_Toc281675703) / الحلقة الثانية

[حيدر حب الله 5](#_Toc281675704)

❒ دراسات

⏴[الاجتهاد والتجديد](#_Toc281675705)، [ضرورات التحوّل وحاجات التغيير](#_Toc281675706)

[الشيخ محمد إبراهيم جناتي](#_Toc281675707) [11](#_Toc281675708)

⏴[الأسس الدينية للتطرف](#_Toc281675709)، [قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية](#_Toc281675710)

[أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد 30](#_Toc281675711)

⏴[نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني](#_Toc281675712)، [مطالعة ونقد](#_Toc281675713) / القسم الأول

[د. الشيخ محمد جعفر علمي 51](#_Toc281675715)

⏴[الاجتهاد السني](#_Toc281675717)، [المبررات والأزمات](#_Toc281675718)

[د. يحيى محمد 70](#_Toc281675719)

⏴[صلاة الجماعة مع أهل السنّة](#_Toc281675720)، [دراسة فقهية](#_Toc281675721)

[الشيخ حسن الصفار 102](#_Toc281675722)

⏴[فقه العزاء الحسيني](#_Toc281675723)، [دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبير» و..](#_Toc281675724)

[الشيخ محمد تقي أكبر نجاد 125](#_Toc281675725)

⏴[ضرب المرأة في القرآن الكريم](#_Toc281675727)، [دراسة موسّعة في المواقف والنظريات](#_Toc281675728)

[الشيخ مسعود إمامي 147](#_Toc281675729)

⏴[حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع](#_Toc281675731)، [دراسة وتحليل](#_Toc281675732)

[الشيخ علي إلهي الخراساني 173](#_Toc281675733)

⏴[فقه السفر الشرعي](#_Toc281675734)، [نظرية جديدة في الملاك والمعيار](#_Toc281675735)

[السيد هداية الله الطالقاني 192](#_Toc281675736)

⏴[ميراث الزوجة في الفقه الجعفري](#_Toc281675738)، [دراسة مقارنة بين الفقه والقانون](#_Toc281675739)

[د. علي أكبر أيزدي فرد](#_Toc281675740) / [د. السيد رضا سليمان زاده نجفي](#_Toc281675741) / [أ. حسين كاويار 222](#_Toc281675742)

⏴[القمار والألعاب والمسابقات](#_Toc281675743)، [مطالعة في الموقف الفقهي](#_Toc281675744) / القسم الثاني

الشيخ علي دهيني 240

⏴[التشريع الجنائي الإسلامي](#_Toc281675746) [وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي](#_Toc281675747)

[د. السيد محمود مير خليلي 272](#_Toc281675748)

⏴[حقّ تصرّف الإنسان بجسده وأعضائه،](#_Toc281675749) [دراسة في موقف الشريعة الإسلامية](#_Toc281675750)

[د. حسين شفيعي 300](#_Toc281675751)

⏴[المسؤولية القانونيّة والشرعيّة](#_Toc281675752) [في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية](#_Toc281675753)

[أ. حيدر أمير پور](#_Toc281675754) / د. [السيد محمّد رضا إمام](#_Toc281675755) / [السيد منذر الحكيم](#_Toc281675756) / [أ. أحمد مرتاضي 315](#_Toc281675757)

❒ قراءات

⏴[منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»](#_Toc281675758)، [مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها](#_Toc281675759) / القسم الأول

أ. [عبد المهدي جلالي 328](#_Toc281675761)

إشكاليّة العلاقة بين المثقَّف والفقيه

جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً([[1]](#footnote-1)\*)

ــ الحلقة الثانية ــ

حيدر حب الله

لماذا الاشتباك بين المثقَّف والفقيه؟!

لماذا ولدت المشكلة، سواء مع المثقَّف الخارج ـ ديني أم المثقَّف الداخل ـ ديني؟

هناك أسباب كثيرة، لكنّني سوف أقتصر على ثلاثة منها، وأرجو أن نتأمّل فيها جيّداً:

1ـ إشكالية المنهج

هنا يقال بأنّ الفقيه شخصٌ يفسِّر نصّاً ويطوف حوله، فهو يتعامل مع نصّ ثابت لا ينتجه ـ كما يقول السيد الصدر في «اقتصادنا» عندما يتحدّث عن اكتشاف النظام الاقتصادي، وليس إبداعه ـ. فالفقيه يحاول أن يكتشف النصّ، ويعتبر أنّ اكتشاف النص ومدلولاته كافٍ في إثبات الحقّ والحقّيّة. وبعبارة أخرى: إذا أردنا الآن أن نعرف هل يجوز للإنسان أن يأخذ الفائدة البنكيّة أم لا؟ فإنّنا نرجع إلى النصّ، فنثبت صدوره، ونتأمّل إطلاقاته وعموماته، ونفحص في مقيّداته ومخصّصاته، ونرصد معارضاته هنا وهناك، فإذا ثبتت هذه العناصر كلّها خرجنا بنتيجة تقول: إنّ الكتاب والسنّة يحكمان ـ مثلاً ـ بحرمة الفائدة البنكيّة. وهنا يقول لك الفقيه: الحقّ أنّ الفائدة البنكية حرام. هكذا يعبّر في نهاية البحث.

حسناً، من أين عرف الفقيه حقّيّة هذه النتيجة، وأنّ الفائدة البنكيّة تحوي مفاسد شديدة تبلغ درجة التحريم القانوني؟ الجواب بديهيٌّ وواضح: إنّه النصّ الذي كشف له حقّيّة هذا الاستنتاج.

المثقَّفون في عالمنا الإسلامي ـ أو مَنْ سُمّوا بذلك ـ على اتجاهاتهم ومدارسهم وأطيافهم؛ لأنهم ليسوا حزباً واحداً...، يقول كثيرٌ منهم بأنّ هذه الطريقة في إثبات أحقّيّة الأشياء والمفاهيم يجب أن نطوي عنها كشحاً، إنّهم يقولون لك بأنك ترى أنّ هذا النص مقدّس، وتريد أن تقول: إنّ النتيجة التي خرجت بها مقدّسة أيضاً، أمّا نحن فنريد أن نختبر المقدّس. اختبار المقدّس هنا معناه أن تضعه على أرض الواقع، ولنطبِّقه سنةً أو سنتين أو ثلاثاً أو..، ثم لننظر هل سيتحسّن الاقتصاد؟ هل ستتقدّم التنمية؟ إذا رأينا أنّ التنمية حصلت فهذا يعني أنّ النتيجة التي توصّلتَ إليها تغدو صحيحةً؛ لأنّها قدّمت معطياتها على أرض الواقع، أمّا إذا لم تكن النتيجة كذلك، بل تدهور الاقتصاد، وتراجعت معدّلات النموّ، فهذا يعني أنّ القول بحرمة الفائدة البنكيّة ليس حقّاً، ولا أقلّ في هذه المرحلة خاصّة.

هنا تكمن إشكاليّة المنهج. فحقّيّة الأشياء في الأمور العملية لا تنبع من ترتيب المقدّمات ترتيباً ذهنياً صحيحاً، وإنما تنبع من اختبار نتائج هذه المقدّمات على أرض الواقع؛ فإن نجحت فأهلاً وسهلاً بها؛ وإلاّ فهذه النظرية باطلة بهذا المعنى النسبيّ الذي أشرنا إليه، وهنا ننتقل إلى نظرية أخرى.

هذا خلافٌ أساسيٌّ بين طريقتَيْ تفكير: المثقَّف؛ والفقيه. وفي الوقت الذي يختبر المثقَّفُ نتائج الاجتهاد في النصّ يعترض الفقيه، ويقول: ليس من حقّك أن تقول بأنّ حرمة الفائدة البنكيّة ليست حقّاً؛ فلعلّك أنت الذي قصّرتَ في التطبيق؛ لعلّ هناك ملابسات لم تلتفت أنتَ إليها؛ لعلّ هناك قيوداً لم تتنبّه أنتَ لها.

هنا تختلف المرجعيّات وتتجاذب، بين مرجعية الاختبار العمليّ ومرجعية النص والنظرية. فهناك مرجعٌ نظريّ يعتبر أنّ الحقّ يكمن في ترتيب المقدّمات، إنّه يحيا حياة عالم الرياضيّات؛ وهناك مرجعٌ عمليّ يعتبر أنّ الحقّ يكمن في اختبار الأمور على أرض الواقع، وليس له شأن بالنظريات. هذا خلاف منهجيّ أساسيّ جدّاً يشبه النمط الوضعيّ في التفكير، والذي يرى أنّ القضايا الفلسفية ليست بقضايا، أو هي قضايا لا معنى لها ما دام لا يمكن اختبارها بالحسّ والتجربة.

هناك حاجة ماسّة للتفكير في هذا الموضوع، فأيُّ النظريتين صحيح؟ وهل يمكن إيجاد مصالحة بينهما أم لا؟

إشكاليّة المرجعيّة الماضويّة

وفي هذا السياق تتجلّى المرجعيّة عند الفقهاء في النصّ الذي هو حدثٌ وقع في الزمن الماضي؛ لأنّ القرآن الكريم نزل في الزمن الماضي، والسنّة الشريفة صدرت في ذلك الزمان أيضاً. فالمرجعيّة هي الماضي، وخصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار السنّة العمليّة للمعصوم؛ إذ إنّك هناك تتكلّم عن تجارب وقعت في الماضي، وتعتبرها مرجعاً لك في العصر الحاضر.

إنّ الكثير من التيارات المثقَّفة تعاني من مشكلة مع هذا النوع من التفكير. وهذا ما أدّى إلى تصادمها ـ محقّةً أو غير محقّة؛ إذ نحن نوصّف لحلّ المشكلة، ولا نحلّها بالفعل ـ. فهي ترى أنّ هذه المرجعية الماضويّة تعاني من الكثير من المشاكل؛ لأنّ هذا النوع من المرجعيّات يساوي استنساخ التاريخ، وأيّة عملية استنساخ للتاريخ لن تكون ناجحة. فلا يمكن لتاريخٍ مضى قبل ألف وخمسمائة عام أن يُعاد استنساخه في حياة بشر يختلفون في نظمهم الاجتماعية والاقتصادية وأنماط عيشهم عن الذين كانوا يعيشون في النظم الزراعية. فتلك حياة زراعيّة، ثم جاءت حياة صناعيّة، وهناك من يقول بعد السبعينات بظهور الحياة ما بعد الصناعيّة، فكيف تريد أنتَ أن تجعل مرجعيّتي تجربةً ظهرت في العصر الزراعيّ والقبليّ، ووضعت نظماً ناجعةً ومتفوّقةً، ونحن اليوم نعيش في العصر ما بعد الصناعي، ونريد أن نطبّق تلك النظريات؟!

هنا وقع الخلاف بين المثقَّف والفقيه. فالفقيه يقول: نحن خاضعون للنصوص؛ لأنّها قد صدرت من الله تبارك وتعالى، الذي هو أعلم منّا بمصالحنا، والذي هو أدرى منّا بأسرار نفوسنا، واجتماعنا، وتاريخنا، واقتصادنا، ونظمنا، فيما أنتَ تريد بعقلك القاصر والناقص أن تستبدل تلك المرجعية الإلهيّة الرشيدة بمرجعية غير مضمونة!! ذلك أنّه على المستوى العقلي ثمّة تغيّرات في فهم الأشياء، وكلّ يوم تظهر نظريات جديدة، ولاسيّما في العلوم الإنسانيّة، فكيف يمكن أن نتخلّى عن مرجعية معصومة، هي مرجعية الله والنبيّ، لنأتي بمرجعية غير مضمونة، ولا نهائيّة، حتّى عند أصحابها؟!

ويظهر هذا الأمر جليّاً في الاتجاه الذي بدأ يسود في العصر ما بعد الحداثوي، حيث أصبحنا نسمع مقولات من نوع: العقل ليس سلطاناً مقدَّساً يجلس على كرسيّ العرش بلا منازع، كما كان يريد أرسطو وديكارت، بل قدراته محدودة. فقد اعترف أصحاب الانتصار للعلوم الطبيعية والإنسانيّة أنفسهم بأنّ عصر النهضة والحداثة قد وقعا في الخطأ بظنّهما أنّ العقل قادرٌ على كلّ شيء، وأنّه لا يُسأل عمّا يفعل وهم يُسألون، وقد تراجعوا الآن، فكيف يُراد لنا أن نعتمد على مرجعيّة العقل هذه، ونترك مرجعية الماضي، التي تعني مرجعيّةً مقدّسة إلهيّة؟!! هنا وقعت الإشكالية، واحتدم الاشتباك الذي لابدّ من فضّه بطريقةٍ أو بأخرى. ولسنا في صدد المعالجة، ولا الترجيح بين وجهات النظر فيها.

2 ـ إشكاليّة السلطة

الإشكاليّة الثانية، التي قد تكون في تقديري أهمّ من الإشكاليّة الأولى (إشكاليّة المنهج) هنا، هي إشكالية السلطة. وحينما نقول: السلطة فإنّنا نأخذ مفهومها الواسع على المستوى السياسي، والاجتماعي، والمالي، والديني، أي إنّها تعني هنا مطلق النفوذ. فالعلم سلطة، والثقافة سلطة؛ لأنّها أسلحةٌ بيد أصحابها. ولا تنحصر السلطة بالسلطة السياسيّة، والجيش والقوات المسلّحة.

يجب أن أشير هنا إلى أنّ كلمة (سلطة) تمثِّل مصطلحاً سلبيّاً مع الأسف في الثقافة العربيّة المعاصرة، وكأنّها شتيمة. لكنّنا هنا لا نقصد (السلطة) بالمعنى السلبيّ الذي يشي بحبّ الذات والتسلّط، وإنّما نريد بها مطلق المطالبة بأن يكون لك نفوذ في الحياة الاجتماعيّة، إنّها أشبه شيء بحقٍّ غريزيٍّ فطريٍّ.

إنّني أعتقد بأنّ هناك إشكالاً سلطويّاً بين المثقَّف والفقيه. ولكي ننبِّه لهذا الادّعاء يمكن أن نحثّ على ملاحظة بعض الموضوعات الملتهبة التي وقعت بين الفقهاء والمثقّفين خلال العقود الأخيرة. فمثلاً: هناك مَنْ انتقد موضوع التقليد بشدّة، ولم يقبل به، وذهب إلى أنّه يجب علينا أن نغيّر نظرنا فيه، ولا يصحّ أن نبقى متّبعين للمراجع بهذه الطريقة، بل أطلقوا أوصافاً خاصّة، وقالوا: لا يصحّ ولا يحقّ لمرجع التقليد أن يبقى مهيمناً على العالم الإسلامي وعلى أرواح الملايين بهذه الطريقة التي تدفع الناس للاتّباع الأعمى!! وفي المقابل هناك دفاع مستميت من الفريق الآخر للمحافظة على الوضع القائم في قضيّة التقليد، وربطه بجوهر الدين ومصيره. برأيك كيف نفسّر هذا الخلاف؟! أعتقد أنّه خلاف سلطة.

إنّ المثقَّف هنا يدعو لإحداث زحزحة في قضيّة التقليد، وكأنّه في اللاوعي يقول: إذا لم تحصل زحزحة فليس لنا مرقد عنزة، فيجب حصول تحوّل حتى نتمكّن من أن يكون لنا نفوذ في المجتمع الإسلاميّ، وإلاّ سنبقى دائماً مطيعين لهذا المرجع.

إنّهم يدافعون عمّا يرونه حقاً لهم بالقول: نحن نُعدّ بالملايين، نحن شريحة كبيرة في المجتمع، تملك علماً وخبرةً وفهماً، ولها صولاتها وجولاتها في الفكر والثقافة والاجتماع والممارسة. إذاً فمن حقّنا الطبيعي أن نتقاسم هذه السلطة بيننا وبين الطرف الآخر. فعلينا ـ عندما نعجز عن التغيير بالقوّة ـ أن نُحدث تحوّلاً من خلال تغيير مسار المفاهيم نفسها.

يريد المثقَّف أن يكون له دور في النفوذ الاجتماعيّ، ويرى الفقيه أيضاً أنّ من حقّه ـ من موقع امتلاكه للعلم والمعرفة والدين، وهذه كلُّها سلطة ـ أن يكون له دوره أيضاً. وهنا تتصادم المصالح ـ لا بالمعنى السلبيّ للكلمة ـ، وتقع المشكلة.

موضوع السلطة هذا موضوعٌ إشكاليٌّ ومهمٌّ جداً. فليست الأمور دائماً فكريّةً بحتة، كما نحبّ أن نصوّرها، وليست الخلافات ثقافيّة وعلميّة فقط، بل تقبع خلف هذه الخلافات اتجاهات ودوافع، نبيلة وغير نبيلة، سليمة وغير سليمة. ولا شأن لنا بنوايا الناس.

هذا ما أردت أن نسلّط الضوء عليه في فهم هويّة الخلاف بين المثقَّف والفقيه في واحد من أضلاعها الرئيسة.

3 ـ إشكاليّة الاعتراف

الإشكالية الثالثة ـ والأخيرة ـ التي نودُّ طرحها هنا هي إشكالية الاعتراف. وهي أيضاً إشكاليّةٌ كبيرةٌ جدّاً. فهناك شعور من الفرقاء المتنازعين بأنّ الآخر ليس بشيء. الآن، لو سألتَ غير واحدٍ في الحوزة العلميّة والمؤسّسة الدينية يقول لك: هؤلاء المثقَّفون ـ بمَنْ فيهم المثقَّفون الدينيّون ـ ليس لهم حظٌّ من العلم، كلامهم أدبيّات وأشعار وصحف، وليس لديهم عمق ودقّة مثلنا. وإذا ذهبنا إلى الوسط الجامعي أيضاً فسيُقال لك: هؤلاء المشايخ ليس لهم حظٌّ من العلم، هم مجموعة حفظة للكتاب، والسنّة، وللقصص والحكايا، وبعض الأحداث التاريخية، ويعرفون قَدْراً من اللغة.

المشكلة أنّ كلَّ فريقٍ لا يعترف بصاحبه الاعتراف المطلوب، الموجب لحصول حالة التراضي والاطمئنان الذاتي.

وأخطر المشاكل التي تؤدّي إلى تضعضع السِّلْم الأهليّ وتوازن الحياة الاجتماعيّة هو عدم الاعتراف؛ لأنّ الإنسان بغريزته الفردية والجماعية يريد من الآخرين أن يعترفوا به وبوجوده وبحقّه. وهذا أمر طبيعيٌّ. فعندما يقال له: إنّك لست بشيءٍ فمن الطبيعيّ أن تحدث المشكلة. وعندما يقول هو لكَ أيضاً: أنت لست بشيء فمن الطبيعيّ أن تدافع عن نفسك.

إذاً هذا التصادم بين الفقيه والمثقَّف يبدأ من المنهج، أي من طريقة التفكير بينهما، ويمرّ برغبة كلّ واحدٍ من الطرفين في أن يكون له حجمه الاجتماعيّ الموازي لما يراه حجمَه المعرفيّ، أي إشكاليّة السلطة، وينتهي بإشكاليّة الاعتراف، أي أنا موجود فعليكَ الاعتراف بي، وأيُّ إنكار منك لوجودي معناه أنني سوف أناضل وأشتبك معك.

هذه إشكالياتٌ ثلاثٌ تعبِّر عن نماذج المعضلة القائمة، لننظر وفقها ماذا فعل السيّد الصدر في هذا المضمار، فهل كانت له محاولاتٌ أم لا؟ وهل كانت الخطوات التي قام بها ولو لم يربطها صراحةً بموضوع حديثنا... هل كان لها دور في تخفيف حدّة التأثيرات السلبية لهذه الإشكاليات الثلاث؟ وهل كان سلوكه&، بوصفه فقيهاً مثقَّفاً، عاملاً مساعداً على إيجاد التقارب بين هاتين الشريحتين الكبيرتين أم لا؟

**ـ يتبع ـ**

الاجتهاد والتجديد

ضرورات التحوّل وحاجات التغيير

الشيخ محمد إبراهيم جناتي([[2]](#footnote-2)\*)

ترجمة: صالح البدراوي

مقدمة

الاجتهاد ـ وكما هو واضح من معناه اللغوي ـ يعني بذل الجهد، والسعي الحر والمستقلّ للمجتهدين الواعين، والمستوفين للشرائط، الذين يقومون من خلاله بإرجاع الفروع المستحدثة إلى أصولها، ويطبِّقون القوانين الكلية على المصاديق الخارجية. وباستخدام الاجتهاد في العناصر الأساسية للاستنباط يتمكَّن المجتهدون من إيجاد حالة التوافق والانسجام بين الأمور المستحدثة في الحياة والفقه. والاجتهاد يمثِّل الطاقة المحرِّكة للفقه؛ إذ لا يمكن بدون استخدامها الإجابة عن الأمور المستحدثة في المجتمع الجديد، ولا مجاراة تطوُّر المدنية والحضارة، والتحوُّلات المختلفة في العلاقات الإنسانية، وظهور العلوم الجديدة، كالكيمياء، والفيزياء، وغيرهما؛ إذ تُعَدُّ جميع هذه الأمور بمثابة المصنع الذي ينتج المواضيع. برزت هذه المشكلة الآن بشكل أكبر، وخاصة بعدما انبثقت تجربة الجمهورية الإسلامية، وبرزت إلى ساحة الأحداث. ولا يمكن الاضطلاع بمسؤولية الإيفاء بواجباتنا أمام هذه التحولات بالنصوص المحدودة للكتاب والسنّة.

إن عدم القدرة على الإجابة يخلق التصوُّر التالي في الأذهان، وهو أن الشريعة الإسلامية لا تمتلك إمكانية حل المشاكل، وملء الفراغ، وسد النواقص. ومن هنا تبرز أهمية وجوب استمرار الاجتهاد بشكل متوازٍ مع مرور الزمان، آخذاً بنظر الاعتبار العناصر الأساسية للاستنباط في جميع العصور. ولا يعرف الفقه الإسلامي أيَّ ركود أو توقف ـ على الإطلاق ـ أمام الأحداث والظواهر المستجدة، سواءٌ الفردية منها أم العبادية أم الحكومية والاجتماعية وغيرها، بل إنه يوصف بالأصالة والفاعلية والسموّ، بل بالتطور والحركية، انطلاقاً من هذا السبب. وما يثار اليوم أحياناً من قبل البعض من أن الفقه قاصِرٌ أمام المستجدات والوقائع لا أساس له من الصحة، بل هو مفارقة؛ وذلك أن هذا الوهم بالقصور ينطلق من سببين: **أحدهما:** حالة الضعف وقلّة الفاعلية الموجودة في أسس وقواعد بعض أبعاد الفقه، من قبيل: البعد الاقتصادي، والقانوني، والجزائي، والسياسي، والعلاقات الدولية، والقضايا الحكومية، وغيرها؛ **والثاني:** التغافل عن استخدام الطرق الاجتهادية المناسبة، والتي سنتطرق لها في هذه المقالة.

لو أردنا أن نلخص أسباب الضعف هذه فلابد أن نشير إلى تهميش دور الفقهاء الشيعة على مرّ التاريخ؛ لأنهم كانوا يمارسون الاجتهاد بعيداً عن ممارسة السلطة، وبدون الفهم الصحيح للضرورات، ممّا كان يؤدي بالتالي إلى أن نلاحظ الضعف وقلة الفاعليّة في اجتهادهم، ولكن اليوم، وبعد أن تأسست الحكومة الإسلامية، تهيأت أمامهم فرصة الإجابة عن التساؤلات. ولابد أن نرى ما الذي قدّموه من جهد في ميادين الاستنباط بعد التطور الكمّي والكيفي للاجتهاد. وحسب ما يراه أصحاب الرأي والفكر يقف الفقه الإسلامي اليوم في دائرة الاختبار في مجال المسائل والمواضيع المستحدثة، والحوادث الواقعة، وأمور الدولة والسلطة. ومن هنا يتوجب على المتصدّين وأصحاب القرار أن يبذلوا ما في وسعهم لإثبات مسايرة الفقه لقضايا المجتمع، وتطابقه معها، من أيّ شكل أو لون كانت؛ لكي يحول ذلك دون أن يتخذ الأعداء موقفاً مناوئاً للفقه الإسلامي.

ويكتسب هذا الجهد والمساعي المقدسة أهمية أكثر من أيّ وقت مضى عندما ندرك تماماً أن الإسلام هو الدين الباقي والخالد إلى يوم القيامة. تضاعف هذه العقيدة السليمة من مسؤوليتنا؛ لأنها تعني أننا أقررنا بأن الإسلام ليست فيه طرق مغلقة. وبناء على ذلك يتوجَّب على الفقهاء أن يبذلوا ما في وسعهم من أجل حلّ المعضلات، من خلال إيجاد الآليات الأكثر فاعلية.

رأي الفقهاء بشأن تطوير الاجتهاد

ليست حركة التغيير بالأمر المثار اليوم، وفي أجواء ما بعد انتصار الثورة الإسلامية فحسب، بل لقد أَوْلى فقهاء الإسلام الكبار، من السنّة والشيعة، هذا الأمر اهتماماً بالغاً منذ عدة قرون مضت، وصرحوا بذلك في مناسبة وأخرى.

أـ رأي فقهاء الإمامية

1ـ يقول العلاّمة الحلّي(726هـ): الأحكام الشرعية في الإسلام تتوقف على المصالح. والمصالح تتغيَّر بتغيُّر الأوقات، وتختلف باختلاف المكلَّفين. ومن هنا هناك إمكانية أن يكون لحكم معين مصلحة معينة لقوم ما في زمن خاص، ويؤمَر به، ولكن يمكن أن تكون له مفسدة لقوم آخرين، وينهى عنه([[3]](#endnote-2)).

2ـ يقول الشهيد الأول(786هـ): يجوز تغيير الأحكام بتغيُّر العادات، كما في النقود المتعارفة، والأوزان المتداولة، ونفقات الزوجات والأقارب؛ فإنها تتبع عادةً ذلك الزمان الذي وقعت فيه. وكذا تقدير العواري بالعوائد([[4]](#endnote-3)).

3ـ قال المحقق الأردبيلي(993هـ): لا يمكن توضيح نظريةٍ ما في الشريعة بصورة كلّيّة على الإطلاق؛ لأن الأحكام تختلف باختلاف الخصائص، وأحوال الناس، والزمان، والمكان، والأشخاص. وهذا أمرٌ واضح. ويعدّ فرصةً خاصّةً للعلماء والفقهاء لفهم هذه الاختلافات والتغييرات، ويطبِّقون الأحكام على المصاديق والموضوعات التي يريدها الشارع المقدس([[5]](#endnote-4)).

4ـ يقول الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء: تغيير الأحكام بتغيُّر الزمان أمرٌ مسلَّمٌ به... الأحكام الإلهية غير قابلة للتغيير إلا بتغيُّر الموضوعات، أو بتغيُّر الزمان، والمكان، والأشخاص([[6]](#endnote-5)).

5ـ عندما يأتي صاحب الجواهر(1266هـ) على ذكر الشيء الذي يباع بالكيل، بدلاً من الوزن، يقول: الأقوى هو الاعتبار المتعارف في البيع، ويختلف أيضاً باختلاف الأزمنة، والأمكنة([[7]](#endnote-6)).

6ـ يقول الإمام الخميني: لعنصر الزمان والمكان تأثير في تغيير الاجتهاد([[8]](#endnote-7)).

ب ـ رأي فقهاء السنّة

كانت مسألة تغيير الاجتهاد، وتطوُّره، على أثر تغيير الزمان، والمكان، والأحوال، والعادات، مطروحةً بين فقهاء السنّة أيضاً، ومنهم:

1ـ ابن قيّم الجوزي(751هـ). وله فصلٌ مستقلّ في أعلام الموقعين بعنوان: «تغيير الفتاوى واختلافها بحسب تغيير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيّات والعوائد»([[9]](#endnote-8)).

2ـ يقول أبو إسحاق الشاطبي(790هـ): انطلاقاً من أن الشارع يأخذ مصالح العباد بنظر الاعتبار فالأحكام العادية تدور مدارها. ومن هنا فقد منع الشيء الذي لا توجد فيه مصلحة، وقال بجوازه متى ما كان فيه مصلحة([[10]](#endnote-9)).

3ـ يقول الدكتور المحمصاني في «المجتهدون في القضاء»: الأحكام التي نتوصل إليها عن طريق الاجتهاد تتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان والأحوال([[11]](#endnote-10)).

4ـ يقول محمد أمين أفندي (ابن عابدين): الكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ بسبب تغيير عرفها، أو بسبب حدوث ضرورة ما، أو فساد أهل ذلك الزمان؛ لأنه إذا بقي الحكم الأول سيؤدي إلى مشقة الناس وضررهم، وهذا يتناقض مع قواعد الشريعة القائمة على أساس التخفيف، واليسر، ودفع الضرر والفساد؛ للإبقاء على العالم الذي يعيشون فيه([[12]](#endnote-11)).

5ـ يقول أحمد مصطفى زرقاء بهذا الشأن: تختلف الأحكام الشرعية باختلاف الزمان، الذي يبعث على تبُّدل الموضوعات([[13]](#endnote-12)).

6ـ يقول الدكتور وهبة الزحيلي: تتغير الأحكام بسبب تغيير العرف، أو مصالح الناس، أو لمراعاة الضرورة، أو الفساد الأخلاقي، وضعف الموانع الدينية، أو بسبب تطور الزمان([[14]](#endnote-13)).

تغيير أحكام الشريعة، آراء ومواقف

**الرأي الأول:** يقوم هذا الرأي على إخضاع هوية أحكام الشريعة وحقيقتها لتغيير الزمان وأحواله ومظاهره الجديدة، بحجة أن الأحكام الإلهية شرّعت طبقاً لمقتضيات الزمان والظروف والعرف وأحوال الناس وعاداتهم، وبتغيُّرها تتغير الأحكام أيضاً.

وقد نشأ هذا الرأي بين بعض أتباع الأديان، ومنهم: المسيحيون، ووجد له بعض الأتباع والمؤيدين منذ أن شاع في القرن التاسع عشر الميلادي. وقال المؤمنون بهذا الرأي: إن الأحكام الدينية يسيرة، وتقوم على أساس الصفح والعفو في جميع أبعاد الحياة الإنسانية، وتتسم بالمرونة تماماً، ويجب أن تتغيَّر أحكامها وتتبدَّل بتغيُّر الزمان ومظاهره الجديدة في جميع الأبعاد، الاجتماعية والفنية والثقافية وغيرها. كما يرون أيضاً وجوب أن يسود الذوق، والروح الحاكمة على الزمان، ومظاهره الجديدة، وأن تخضع لها الأحكام الإلهية. ويمثل هذا الأمر في الواقع توليفاً للدين مع ما هو ليس من الدين. وبعبارة أخرى: تهذيب الدين وتشذيبه من الطرق غير الأصولية.

وعلى أية حال فقد تخلّى أتباع هذا الرأي عن المفاهيم الأصيلة للحضارة والدين والشريعة، واعتنقوا الثقافة المبتذلة الفاسدة بشكل كامل، ودون أيّ قيد أو شرط. فهم يبرِّرون بعض الأمور المخالفة لموازين الشريعة، من قبيل: الربا، والسفور، واختلاط النساء بالرجال من دون مراعاة الموازين الدينية، معتبرين أن أحكام الدين تقود إلى التخلُّف والرجوع إلى الوراء. هذا في الوقت الذي تنسجم فيه القوانين الإلهية مع تطوُّر الحياة ومظاهره الجديدة بشكل كامل.

**الرأي الثاني**: وهو عبارة عن إخضاع الأحداث ومظاهر الحياة الجديدة، في البعد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والفني و... لكل زمان، لأحكام الشريعة، من خلال تطبيق الاجتهاد على مصادرها وأسسها، ولكن مع أخذ الخصائص الداخلية والخارجية للموضوعات التي تتغيَّر بتغيُّر الزمان بنظر الاعتبار؛ ذلك أنها تكتسب حكماً آخر على أساس أدلة أخرى نتيجة لهذا التغيير. وعلى أساس هذا الرأي فإن أحكام الشريعة لا تتغيَّر إطلاقاً بتغيُّر الزمان ومظاهره الجديدة؛ لأن الزمان بالنسبة لها يعدّ وعاءً، وليس علة، بل إن الموضوعات أو خصائصها الداخلية أو الخارجية هي التي تتغيَّر بتغيُّر الزمان. وفي هذه الحالة يجب أن تتغيَّر أحكامها أيضاً تبعاً لذلك. وتقوم هذه النظرية على أساس قانون تغيُّر الاجتهاد بتغيُّر الزمان، والأسس الشرعية الصحيحة.

إن النظرية الثانية هي الصحيحة، وفقاً لرأي الفقه الاجتهادي للإسلام؛ لأن تغيير الاجتهاد التطبيقي والتفريعي، الذي يتأثر بتطورات الزمان وأحواله، لا يعتبر تطوُّراً وتغييراً في الشريعة، بناءً على أساس ثوابت الشريعة وأدلتها المعتبرة؛ لأنه من المعروف في أسس الفقه الاجتهادي للإسلام ـ أي القرآن، وسنّة النبي الأكرم وأوصيائه ـ أن الأحكام الشرعية تقوم على أساس الموضوعات والملاكات، بقيود وشروط معينة، ولا يحصل أيُّ تغيير في أحكامها طالما لم يحصل أيُّ تغيير فيها؛ لأن الموضوع بمنزلة العلة للحكم. وكما أن انفكاك المعلول عن العلة غير ممكن فإن انفكاك الحكم عن موضوعه غير ممكن أيضاً، حتى لو حصل تغييرٌ ما في مظاهر الحياة.

وبناء على ذلك، فبالإضافة إلى إمكانية جعل الفقه ينسجم مع الأحداث المختلفة، باستخدام الأسلوب الأصولي المعتدل للاجتهاد، من الممكن أيضاً حلُّ مشكلة تطبيق الشريعة الثابتة مع متغيّر الزمان وأحواله عن طريق نظرية تغيير الاجتهاد. وهذا لا يعني تغيير الشريعة، بل يعني تغيُّر موضوعات الأحكام وملاكاتها، والذي ينجم عنه تغيير الأحكام على أساس أدلة أخرى.

الأحكام الجديدة، هويتها وسياقاتها

**الملاحظة الأولى:** ليس الحكم الجديد للموضوع المتغير حكماً ثانوياً. والأمر الذي ينبغي التذكير به هو أن الحكم الجديد، الذي حصلنا عليه عن طريق الاجتهاد على أساس الأدلة الشرعية للموضوع المتغير على أثر تغيُّر الزمان، لا يُعَدُّ حكماً ثانوياً له؛ لأن الحكم الثانوي يكون للموضوع الذي يمتلك حُكمين: **أحدهما:** بعنوان الحكم الأولي، وفي حالة الاختيار؛ **والآخر:** ثانوي، وفي حالة الاضطرار. ولكن الأمر هنا ليس كذلك؛ لأنه بعد تغيُّر الموضوع، أو خصائصه الداخلية أو الخارجية، يظهر الموضوع الجديد. إذاً هناك موضوعان: **أحدهما:** قبل تغيُّره؛ **والثاني:** بعد تغيُّره، بمعنى أن تغيُّر الزمان وأحواله يلعب دوراً في تغيير الموضوع، أو خصائصه. ومتى ما حصل تغيُّر الموضوع يتبعه تغيُّر الحكم، من طريق أساسي آخر؛ بسبب تغيُّر موضوعه. وعليه فإن الحكم الثاني، المتأتّي على أساس الدليل، إنما هو للموضوع الثاني، وليس للموضوع الأول. وبناء على ذلك فالحكمان هما لموضوعين، وليسا حكمين لموضوع واحد.

**الملاحظة الثانية:** لا يتعارض الحكم الجديد للموضوع مع الحديث المعروف بهذا الخصوص. والتغيير الحاصل في الحكم، على أثر التغيير في موضوعه، لا يتعارض مع «حلالُ محمدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة؛ وحرامُ محمدٍ حرامٌ إلى يوم القيامة»؛ لأن الموضوع بكل خصوصياته إذا كان يمتلك حكماً معيناً في زمن ما، وكان نفس الموضوع بكل تلك الخصائص موجوداً في الزمن اللاحق، ففي هذه الحالة لا يمكن القول بأنه سيحصل على حكم آخر كحكم أوّلي؛ لأن هذا الأمر يتعارض مع قانون «حلالُ محمدٍ...»؛ ولكن إذا تغيَّر الموضوع، أو خصائصه الداخلية أو الخارجية، أو عنوان الحكم، أو ملاكه، فإن هذا التغيير سينجم عنه تغيير الحكم أيضاً. وفي هذه الحالة سوف لن يكون للحكم الثاني أي تعارض مع جملة «حلالُ محمدٍ»؛ لأن الحكم الجديد للموضوع الجديد جاء على أساس أدلة أخرى، وليس للموضوع الأول وعلى العكس من حكمه. إذاً هناك موضوعان بحكمين مستقلين في الواقع، وكل حكم من هذه الأحكام يعدّ حكماً أوّلياً بالنسبة لموضوعه.

التغيير الكمي والكيفي للاجتهاد

يحدث التغيير الحقيقي في الميدان الفقهي عندما تلاحظ أسبابه الكمية والكيفية إلى جانب بعضها البعض، وتتغير سويّةً. ومن هنا لابد لنا من القيام بدراسة لوازم التغيير، وموانعه، في كلا البعدين.

1ـ التغيير الكمّي

المراد بتغيير الاجتهاد من الناحية الكميّة ما يلي:

**أولاً:** أن يصار إلى استخدام الاجتهاد في جميع الميادين، بما في ذلك المصادر الفردية، والعبادية، والاقتصادية، والثقافية، والقانونية، والجزائية، والاجتماعية، والسياسية، ومسائل إدارة الدولة. وبنظرة عابرة للخصائص التاريخية للمرحلة المعاصرة، وتحولاتها المتنوعة، نجد أنفسنا اليوم أمام سيل من التساؤلات، التي هي بحاجة للإجابة عنها. ويتمكن الفقيه من الوصول إلى هذا الهدف عندما يجعل نفسه متواصلاً بشكل كامل مع الحياة الفردية، والعالم المعاصر، وتحديد ظواهره، وخصائصه، بعد دراستها بشكل كامل.

**ثانياً:** للإجابة عن التساؤلات، واستخراج الأحكام من المصادر، لابد من الاجتهاد في جميع مصادر الشريعة، من خلال فهم المجتمع، والوقوف على متطلَّباته واحتياجاته، على أساسٍ من الرؤية الكونية، وبرؤية لعمق القيود التاريخية، آخذين بنظر الاعتبار أبعاد النظام الإسلامي. وعند استخدامه لا يمكن الاكتفاء أبداً بالمباني والأسس المتعلِّقة بالمسائل الفردية والتعبُّدية فقط؛ لأنه لا يمكن في هذه الحالة حلُّ مشاكل المجتمع الإسلامي، وملء الفراغات، وإزالة النواقص.

ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هي الأسباب التي أدَّت إلى عدم تطور الاجتهاد كمّاً؟ والجواب هو أنه لم يطرأ أيُّ تطور على الاجتهاد من الناحية الكميّة على مرّ التاريخ؛ بسبب فقدان المناخ التنفيذي والعملي للفقه الإسلامي في مختلف مجالات الحياة، والذي نجم بسبب استيلاء المستعمرين أو عملائهم على البلاد الإسلامية. وعلى أثر ذلك اقتصرت الاستفادة من الاجتهاد على الميادين الفردية والتعبدية فقط، ولم يفعّل في المجالات الأخرى. وأدى هذا الأمر بالمجتهدين إلى الاهتمام بالمسائل والمتطلِّبات الفردية للإنسان، في حين كان من المفروض بهم أن يهتمّوا بقضايا المجتمع ومتطلباته أكثر، ويكونوا مسؤولين أمام احتياجاته. ووصل بهم هذا الأمر تدريجاً إلى الحد الذي أصبحت فيه الذهنية القائلة بأن مسؤولية الشريعة تقتصر على نطاق المسائل الفردية والتعبدية فقط هي السائدة لدى البعض منهم، ولا شأن لها بالمسائل السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، وممارسة السلطة. ونتيجة لهذه الذهنية لم يواكب الفقه الاجتهادي وقوانين الشريعة تفاصيل الحياة، ممّا حدا بأعداء الإسلام إلى استغلال هذه الأوضاع أيَّما استغلال، والقيام بطرح آرائهم ونظرياتهم وقوانينهم الوضعية، الملائمة لأهوائهم، في المجتمعات الإسلامية، وفي مختلف أبعاد الحياة، كبديل عن قوانين الفقه الإسلامي وتطبيقاته.

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم حصول بعض المشاريع والنشاطات الاجتهادية والاستنباطية المفيدة بعد انتصار الثورة الإسلامية، وتنفيذ بعض الخطوات البنّاءة في هذا المجال، مع كونها ذات نطاق محدود جدّاً، لم تلبِّ متطلّبات المجتمع واحتياجاته على كافّة الأصعدة.

وبناء على ذلك لابد أن يصار إلى توسيع دائرة الاستنباط في المراكز الفقهية والاستنباطية؛ لتتمكن من تلبية متطلبات المجتمع. كما يجب على المتصدّين للاستنباط اليوم، وفي ظل قيام الحكومة الإسلامية، أن يعرفوا جيداً رسالتهم التاريخية وواجباتهم أكثر من أيّ وقت مضى، وأن يكونوا بصدد الإحاطة باحتياجات المجتمع أكثر فأكثر. ويعد مثل هذا المستوى من المعرفة والتفهم أمراً ضرورياً في الرؤية الكونية للمجتهدين؛ لأنه بدون ذلك لا يمكننا التغلب على المشاكل التي تحيط بالبشرية اليوم، في مختلف أبعاد الحياة، عن طريق الاجتهاد بالأصول والقوانين الكلّيّة والمحدودة، وأن نلبي احتياجات المجتمع، ونسدّ مناطق الفراغ، ونقضي على عيوبه، ونقاط الضعف فيه. ونأمل أن تؤدي المسيرة التي بدأت في هذه السنوات إلى إزالة آثار القيود السابقة تدريجياً. ومما لا شك فيه أنه إذا لم يحصل أي تغيير في عملية الاجتهاد فإن الكثير من المسائل المستحدثة، وبخاصة في الجانب المتعلِّق بإدارة الدولة، ستبقى دون إجابة، وستصبح حياة الإنسان المتجددة في المجتمعات الإسلامية بعيدةً عن سلطة الإسلام، ومقرونةً بالمشاكل.

2ـ التغيير الكيفي (النوعي)

المراد بالتغيير النوعي للاجتهاد هو أن تحصل عملية الاجتهاد والاستنباط بأسلوب حديث، على أساس العناصر الأساسية للاستنباط، آخذةً بنظر الاعتبار تغيُّر الزمان، والمكان، والعرف، وأحوال الناس المؤثِّرة على الخصائص الخارجية والداخلية للموضوعات، والمؤدية إلى تغيير أحكامها على أساس الأدلة الشرعية، وليس بالأساليب السابقة للاجتهاد.

ومن المناسب هنا أن نتطرَّق إلى ذكر الأساليب التسعة للاجتهاد، المستخدمة طيلة الفترة السابقة، ومن ثم نتطرَّق إلى ذكر الأسلوب الجديد، وشروطه، وخصائصه.

أساليب الاجتهاد التسعة، عرض وتحليل

كنا نعتقد أن أساليب الاجتهاد لا تعدو ستّة طرق. ولكن أصبح معلوماً ـ بعد التفحُّص ـ أن للاجتهاد تسعة طرق، وهي:

1ـ الاجتهاد بناءً على أساس المباني المعتبرة بشكل علمي، لا عملي، وبدون إصدار الفتوى والتفريع؛ أي بدون إرجاع الفروع الجديدة إلى الأصول الأساسية، وبدون تطبيق القوانين الكلية على مصاديقها الخارجية. وهذا هو أسلوب ابن أبي عقيل العماني(329هـ) قبل تأليف كتاب «المتمسّك بحبل آل الرسول». وهو أول عالم من علماء الشيعة طرح موازين الاجتهاد وأصوله عند الاستنباط بشكل علمي. ومن جملة موازينه: مبحث الدلالات، والمفاهيم، والأمارات، وغيرها. وجاء بعده تلميذه ابن جنيد الإسكافي، الذي وضَّح أسلوب أستاذه لتلامذته، ومنهم: الشيخ المفيد، وقام بدوره بنشرها بشكل مختصر في كتاب «أصول الفقه». ثم قام بعده السيد المرتضى، تلميذ الشيخ المفيد، بتوضيحها وتدوينها في كتاب «الذريعة إلى علم الأصول» بشكل ملفت. ثم قام بعده تلميذه الشيخ الطوسي بتوضيحها، مع قليل من التغيير، في «عدة الأصول». وبعد ذلك تناولها علماء الأصول، وقدَّموها بمزيد من التغيير.

2ـ الاجتهاد بناءً على ظاهر النصوص بشكل عملي، ولكن بدون التفريع والتطبيق. وهذا الأسلوب ينسب للعلماء المعاصرين للأئمة. ولهذا السبب حذّرهم الإمام الصادق× من هذا الأسلوب، وأمرهم بأن يفرّعوا على أساس الأصول، وقال: علينا أن نلقي إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا»([[15]](#endnote-14)). كما قال الإمام الرضا×: «علينا بإلقاء الأصول، وعليكم التفريع»([[16]](#endnote-15)). إن تأكيد الأئمة على التفريع يبين أن الاعتماد على ظاهر النصوص، بدون إرجاع الفروع الجديدة إلى أصول الأحكام الأساسية (التفريع)، وبدون مطابقة القوانين الكلية للأحكام على مصاديقها الخارجية (التطبيق)، لا يمكنه حلّ مشاكل حركة الاجتهاد. وقد برز هذا الأسلوب في القرنين الحادي والثاني عشر في إطار المذهب الأخباري.

3ـ الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص مع التفريع، ولكن بالاعتماد على التفريع، وتقليل الاعتماد على ظاهر النصوص. وكان ذلك هو الأسلوب الذي اختاره ابن أبي عقيل العماني في السنوات الأخيرة من حياته.

4ـ الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص مع التفريع، ولكن بالاعتماد الأكبر عليها، وتقليل الاعتماد على التفريع. وذلك هو أسلوب الشيخ المفيد. وكتابه الموسوم بـ «المقنعة» شاهد على هذا القول.

5ـ الاجتهاد على أساس ظاهر النصوص مع التفريع، ولكن بالاعتماد المتساوي على ظاهر النصوص والتفريع. وقد اتبع هذا الأسلوب كلٌّ من: السيد المرتضى؛ والشيخ المفيد. وكتبهم الفقهية والأصولية شاهدٌ على هذا القول.

6ـ الاجتهاد على أساس القواعد الصحيحة مع التفريع والتطبيق، ولكن نظرياً فقط، وليس في مقام العمل والفتوى. والمجتهد الذي يتبع هذا الأسلوب يُعَدُّ أصولياً من الناحية النظرية، وأخبارياً في مقام العمل والفتوى. وكان هذا الأسلوب متَّبعاً من قبل أكثر المجتهدين على مر العصور؛ لأنه كان ينسجم مع ظروف زمانهم.

7ـ الاجتهاد على أساس قواعد الشريعة مع التفريع والتطبيق، وفي مقام العمل والفتوى، ولكن بدون دراسة الخصائص الداخلية والخارجية لموضوعات وملاكات الأحكام، التي تتغير بمرور الزمان. وكان هذا ديدن بعض المجتهدين في القرن الأخير. ولكن بسبب بعض الملاحظات كانوا يعملون بأسلوب الأخباريين في بيان الأحكام، أي العمل بالاحتياط.

8ـ الاجتهاد على أساس مباني الشريعة مع التفريع والتطبيق، وفي مقام العمل والفتوى، ولكن بدون إجراء الدراسات الكافية بشأن ملاكات الأحكام وأوصاف الموضوعات، التي يكون لتشخيصها دور في أحكامها.

9ـ الاجتهاد على أساس الأدلة والعناصر المستخدمة في الاستنباط مع التفريع والتطبيق، وفي مقام العمل والفتوى، مع الدراسات التي يجب القيام بها عند الاستنباط.

مقدّمات الاجتهاد في المنهج الاجتهادي التاسع

عند استنباط الحكم الشرعي ينبغي القيام بدراسة الأمور التالية:

**1ـ الدراسة الكاملة لدليل الحدث، ومدلوله، وموضوع الحكم.**

**2ـ دراسة حقيقة موضوع الحكم، وخصائصه الداخلية والخارجية،** أي الخصائص التي يؤثِّر فيها تغيُّر الزمان وأحواله. وفي هذه الحالة يجب أن يكون لها حكم آخر؛ لأنها خرجت من نطاق إحدى القواعد الشرعية، وأصبحت ضمن نطاق قاعدة شرعية أخرى. وعلى سبيل المثال: كان من غير الجائز بيع وشراء الدم في الأزمنة السابقة، ولكنه أصبح جائزاً في هذا الزمان؛ لأنه لم تكن فيه فائدة في الأزمنة السابقة، ومن شروط صحّة البيع والشراء هي وجود المنفعة في المباع. ولكن اليوم؛ إذ تغيَّر الموضوع، وأصبح للدم فائدة، ويمكن بواسطته إنقاذ الإنسان من خطر الموت، فقد أصبح بيع وشراء الدم حلالاً ومباحاً.

**3ـ دراسة ملاك الحكم:** لا شكّ أن تغيُّر الزمان وأحواله يؤثِّر في تغيير البعض من ملاكات الأحكام، بنفس المستوى الذي يؤثِّر فيه تغيُّر الزمان في تغيير البعض من خصائص الموضوعات. وفي هذه الحالة يحصل تغيير في الحكم أحياناً. وعلى سبيل المثال: يختصّ حكم الاحتكار في الأحاديث بالحنطة والشعير والتمر والزبيب. والظاهر أنه لا يشمل موارد أخرى. ولكن من خلال دراسة أساس تشريع حكمه يتضح لنا أن هذه المواد كانت تدخل في حياة الناس آنذاك بشكل كامل، وكان احتكارها يتنافى مع المصالح العامة، ويجعل الناس يعيشون في ضائقة. ومن هنا فقد مُنع احتكار هذه المواد. وهذا الأمر واضحٌ في كلام الإمام علي×؛ حيث يقول في عهده لمالك الأشتر، ضمن ما يأمره به من منع الاحتكار: «وتلك باب مضرّة العامة، وعيب على الولاة»([[17]](#endnote-16)). وبعد دراسة الملاك في حكم احتكار الحنطة، والشعير، وغيرهما، فإن كل شيء يرتبط بحياة الناس وحاجتهم يشمله حكم الاحتكار.

**4ـ دراسة سبب الحكم وأوصافه:** بإمكان المطلعين على الأسس والأدلة الحصول على مناط الموضوع، عن طريق دراسة سبب الحكم، وأوصافه، ومن ثم تعميم الحكم على الموارد الأخرى التي تحمل ذلك المناط والوصف؛ وذلك أن مناط الحكم واحد. ومناط الحكم هو ذلك الشيء الذي يتعلَّق به الحكم على الحدث والموضوع. وعند دراسة الأوصاف لابد من مراعاة مسألتين، وهما:

**أولاً:** يجب الأخذ بنظر الاعتبار جميع الأوصاف التي يُعتقد أنها أصبحت مناط الحكم لأصل الموضوع.

**ثانياً:** يجب أن يصار إلى مقارنة أي وصف من الأوصاف بالحكم المتعلق بأصل الموضوع؛ ليتضح لنا أيُّهما يمتلك الصلاحية اللازمة ليكون مناطاً، فيؤخذ الذي يمتلك الصلاحية، ويترك الذي لا يمتلك تلك الصلاحية. وبهذه الطريقة نحصل على مناط الحكم، ونعمِّمه على كل شيء يمتلك ذلك الوصف.

ويصطلح على هذه العملية بـ «تنقيح المناط».

وعلى سبيل المثال: ورد في الخبر: جاء رجل أعرابي إلى النبي‘، وقال له: هلكت، فقال‘: وما أهلكك؟ قال: واقعتُ زوجتي نهار رمضان، فقال له النبي: أعتق رقبة.

وفي هذا الخبر تلاحظ الخصوصيات التالية: السائل أعرابي، والمواقعة حصلت مع الزوجة، وفي نهار شهر رمضان. وبعد دراسة مناط الحكم يفهم الفقيه أن الكفارة التي أمر بها النبي‘ تتعلق بالمواقعة أثناء الصوم، وليس على بعض الخصوصيات، من قبيل: كون الرجل أعرابي، والمرأة زوجة، والشهر شهر رمضان. إذاً يسري هذا الحكم على كل من يصدر عنهم العمل المذكور، سواءٌ كانوا أعراباً أم لا، وسواء كانت المواقعة مع الزوجة أم مع غيرها، وسواء وقع هذا الأمر في شهر رمضان أم في غيره.

وتجدر الإشارة إلى أن العلماء يختلفون في هذا الأمر. ولكن إذا تمّ الحصول على مناط الحكم بشكل قطعي، عن طريق العقل، مع دراسة الأوصاف، فلا يختلفون فيه، ويأخذون به جميعاً، ويبقى الاختلاف فقط في الموضع الذي يكون فيه المناط المستحصَل ظنياً.

كما يجب هنا أخذ التباين بين مناط الحكم وعلته بنظر الاعتبار أيضاً. وتتعلَّق علة الحكم بمقام الثبوت والواقع، ولكن مناط الحكم يتعلق بمقام الإثبات والاستظهار من الدليل. ولهذا السبب فالعلة عبارة عن الشيء الذي يدور الحكم مداره واقعاً وثبوتاً، ووجوداً وعدماً؛ والمناط عبارة عن أن يدور الحكم مداره وجوداً وعدماً، ولكن في مقام الظاهر والإثبات، ومقام الاستظهار من الدليل. ومن هنا لا يمكن الحصول على علّة الحكم، والتي تعني المصلحة والمفسدة الواقعية؛ لأنه لا سبيل لنا إلى الواقع. إلا أنه يمكننا التوصُّل إلى مناط الحكم؛ لأنه يوجد لدينا سبيل للوصول إلى مقام الاستظهار من الدليل. ومن خلال هذا المخرج فقط يمكننا أن نفرّق بين إثبات الحكم عن طريق القياس ووحدة المناط، ونحكم ببطلان الأول، وصحة الثاني؛ لأن القياس يعني تعميم الحكم المتعلِّق بموضوع معين، والثابت بشكل قطعي عن طريق الدليل، على موضوع آخر يكون فيه ثبوت ذلك الحكم لهذا الموضوع عن طريق تلك العلة غير معلومٍ.

إذاً يستند القياس على استكشاف العلة. والعلة هي المصلحة الواقعية التي يعجز العقل عن استكشافها. إلا أن إثبات الحكم عن طريق وحدة المناط ليست كذلك؛ إذ إن وحدة المناط تستـند إلى استكشاف مناط الحكم عن طريق الاستظهار من الدليل ـ المتعلِّق بمقام الإثبات. ومن الواضح أن هذا المقام يمكن كشفه من قبلنا.

**5ـ دراسة المصالح والمفاسد وحاجة المجتمع:** بإمكان الخبراء بمسائل النصوص المقدسة الحصول ـ في بعض الحالات ـ على علة الحكم لموضوع معين، عن طريق دراسة المصالح والمفاسد، وحاجة المجتمع، بواسطة العقل، وتعميم ذلك الحكم على موضوع آخر، يرى المستنبط أنه يمتلك نفس تلك العلة. ويصطلح على هذا الفعل بـ «مستنبط العلّة». وعلى الرغم من أن علماء الإسلام الأصوليين لم يقولوا بذلك بشكل مطلق، إلا أنهم يقولون: لو تمّ إحراز علة الحكم في موضوع معين بشكل قطعي ويقيني فبالإمكان تعميم ذلك الحكم على موضوع آخر له نفس العلة؛ لأن حجيّة القطع ذاتية.

ومن المناسب هنا التذكير بمسألتين:

**الأولى:** إن تشريع الحكم على أساس المصالح والمفاسد، والذي يتم التوصل إليه عن طريق العقل، أمر شائع في الفقه السنّي؛ إذ إن علماء السنة في زمن الصحابة، الذي استمر مائة عام تقريباً، ومن ثم في زمن التابعين وتابعيهم، كانوا إذا أحرزوا مصلحة أو مفسدة عن طريق العقل يفتون بالأخذ بذي المصلحة، وترك ذي المفسدة، حتى أن بعضهم كان يستخدم هذا الأسلوب الاستنباطي في تشريع الأحكام بشكل مفرط على أساس المصلحة، حتى لو كان على خلاف النص.

**الثانية:** إن هناك فرقاً بين تشريع الحكم على أساس المصلحة والمفسدة وبين قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. والمقصود بقاعدة الملازمة أنّه لو حكم العقل في نفسه، دون أن يلحظ أي شيء آخر، بحسن أو قبح شيء ما فهل يحكم الشارع أيضاً بذلك الحكم بشكل قطعي؟ وبعبارة أخرى: هل أن حكم العقل على شيء بشكل يقيني يكشف لنا عن أن حكم الشارع هو نفس حكمه؟ ولو كان الأمر كذلك فبإمكاننا القول بهذا الكشف؛ لأن هذا الكشف واسع شامل، وكما أن حكمه في العقل النظري ليست له حدود معينة فإن حكمه في العقل العملي لا حدود له أيضاً.

**6ـ تحرّي وجود العلة في المصاديق:** تسمى عمليةالبحث عن وجود العلة في المصاديق فقهياً «تحقيق المناط». وتحقيق المناط عبارة عن التحري عن وجود العلة في المصاديق، بعد أن يقف المجتهد على علة الحكم بشكل كامل عن طريق النص أو الإجماع. ولا حاجة في هذا الطريق إلى معرفة أوصاف حكم الموضوع، ومناسبته والمصالح والمفاسد، للحصول على علة الحكم، بل نحن بحاجة فقط إلى معرفة وجود العلة في المصاديق لا غير، لكي نرتب الحكم عليها، من قبيل: الاجتهاد في مسألة القبلة؛ إذ إنها معروفة بالدليل، والاجتهاد في تشخيص القبلة من بين الجهات.

**7ـ دراسة العلة المنصوص عليها في أصل النص:** متى ما حصلنا على حكم معين عن طريق نصّ صحيح في المصادر، وكانت علة الحكم مذكورة بشكل صريح في ذلك النص المعبِّر عن حكم الشرع، فبإمكاننا تعميم الحكم ـ على أساس ذلك ـ إلى أي موضوع آخر توجد فيه العلة المذكورة. ويصطلح على ذلك فقهياً بـ «القياس منصوص العلة». إلا أن بعض العلماء يعتقدون بأن التعدّي من موارد منصوص العلة إلى سائر الموارد التي توجد فيها العلة هو عمل بمقتضى ظاهر عموم التعليل، ويعدّ العموم من نوع الظواهر، وحجية الظواهر ثابتة برأي العقلاء. إذاً فإن تعميم الحكم من مورد منصوص العلة إلى سائر الموارد الواجدة للعلة هو من باب اعتبار الظهور وحجّيته، وليس من باب حكم العقل. وفي مقابل هذا الفريق يرى بعض العلماء، الذي عاشوا في القرن الرابع، أنه لا يجوز التعدّي من موارد منصوص العلة؛ لأنهم أجروا عليه حكم قياس التمثيل والتشبيه.

**8 ـ إجراء المقارنة بين حكم المنطوق مع الحكم في المفهوم:** متى ما توصل الفقيه عند مقارنته بين الحكم في المنطوق والحكم في مفهوم الدليل إلى أن الحكم في المفهوم أقوى فإنّ باستطاعته تعميم ذلك الحكم على مفهومه أيضاً. واصطلحوا على هذا العمل بتسمية «قياس الأولوية». ويتم قياس الأولوية بشرطين:

**الأول:** أن يكون حكم المنطوق والمفهوم من سنخ واحد، من قبيل: أن يكون حكم المنطوق والمفهوم واحداً، كالوجوب أو الحرمة.

**ثانياً**: أن يكون ملاك الحكم في المفهوم أقوى من ملاك الحكم في المنطوق. وعلى سبيل المثال: لمّا ورد النهي عن قول «أفّ» للوالدين فإن دلالة هذا النهي على قول السوء وإيذائهم تكون من باب الأولوية؛ لأنه: **أولاً:** الحكم في المنطوق والمفهوم من سنخ الحرمة؛ **وثانياً:** ملاك الحرمة في قول السوء وإيذاء الوالدين أقوى من قول «أفّ» لهما.

وقد اعتبر بعض العلماء ذلك من باب حجية الظهور، وليس من باب الأدوات العقلية.

**9ـ دراسة الأدلة الاستنباطية: إن** دراسة الأدلة الاستنباطية؛ للحصول على الحكم الشرعي بواسطة العقل في غير الموارد المذكورة، هي من باب تنبيه الخطاب، ولحن الخطاب، ودليل الخطاب، وفحوى الخطاب.

يطلق أسلوب تنبيه الخطاب على الحالة التي يستفاد فيها ملاك الحكم من كلام الشارع المقدس، بدون أن يكون بحاجة إلى تصريح الشارع. من قبيل: مسألة النقصان المثارة في بيع الرطب بوصفه تمراً. فقد سألوا النبي الأكرم‘ حول بيعه، فقال: «أينقص إذا جفّ؟ قالوا: نعم، فقال‘: لا إذن»([[18]](#endnote-17)). ويتضح من جوابه‘ أن السبب أو العلة في منع بيع الرطب بعنوان التمر هو النقصان الحاصل فيه بعد الجفاف.

ويستخدم أسلوب دليل الخطاب عندما يتعلق الحكم الشرعي بإحدى الصفتين اللتين لهما موضوع، كالدليل الذي يوجب الزكاة على الغنم التي ترعى (السائمة)([[19]](#endnote-18)). فوجوب الزكاة هنا متعلِّق بوصف السائمة، وهي إحدى الصفتين الثابتتين للحيوان، وهما: السائمة؛ والمعلوفة (أي التي تأكل من علف المالك). وقد أطلقت كلمة الوصف على هذا المفهوم عند علماء الأصول. وهناك اختلاف في وجهات النظر بينهم حول اعتباره وحجّيته. فالشيخ الطوسي يقول باعتبار هذا الوصف؛ ولكن السيد المرتضى ينكره.

ويستخدم أسلوب لحن الخطاب عندما تكون إحدى الكلمات محذوفة، ويدلّ سياق الكلام على ذلك. وعلى سبيل المثال: إن كلمة «فضرب»، في الآية الكريمة: **﴿**اضْرِب بِّعَصَاكَ الحَجَرَ فَانفَجَرَتْ**﴾** (البقرة: 60)، مقدَّرة قبل كلمة «فانفجرت». ويعبّر سياق الآية هنا عن كلمة محذوفة. ومن هنا لا حاجة للتعبير عن شيء آخر محتمل. كما يطلق على لحن الخطاب مصطلح «معاريض الكلام»([[20]](#endnote-19)).

وأما فحوى الخطاب فهو أن ملاك الحكم يتضح عن طريق العقل. ويقع ذلك عندما يكون لجملة ما مفهومٌ، ويكون ملاك الحكم فيها أقوى من ملاك المنطوق، وملاك حكم الاثنين من سنخ واحد. من قبيل: جملة: **﴿فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ...**﴾ (الإسراء: 33). وقد مر شرح ذلك وتوضيحه.

أساليب الاجتهاد، رصد لمديات الفاعلية

لهذه الأساليب التسعة فاعلية مختلفة. فالأساليب الستة الأولى ليس فيها ذلك القدر من الفائدة، وليس في ذلك خلاف. وإنما الكلام في فاعلية الأساليب المتبقية، وهو ما سنتطرق له في هذه العجالة.

إن الأسلوبين السابع والثامن من أساليب الاجتهاد، وعلى الرغم من أنهما مفيدان في القضايا غير الحكومية إلى حدٍّ ما، غيرُ مرغوبٍ فيهما في القضايا الحكومية، كما هو الحال في الأساليب السابقة؛ لأن بعض العناصر، من قبيل: الزمان، والمكان، والعرف، والأحوال، وغيرها، لا اعتبار لها في تغيُّر وتبدّل الأحكام وموضوعاتها في هذه الأساليب.

إلا أننا نرى أن الأسلوب التاسع يُعدُّ أسلوباً ناجعاً، وراقياً، ومرغوباً للاجتهاد، والذي يمكن ـ باستخدامه في كافة ميادين المعرفة ـ وضع الحلول الشافية لكافة مشاكل المجتمع الإسلامي، وسدّ النواقص، وإزالة السلبيات. وينبغي للمجتهد الذي يستخدم هذا المنهج أن يتمتع بالخصائص التالية:

1ـ فهم الرسالة الخطيرة للفقه الاجتهادي، والرؤية الكونية للشريعة، وحقائق الزمان.

2ـ امتلاك الرؤية الكونية الواسعة، والدراية بالشؤون السياسية المعاصرة.

3ـ المعرفة بالمجتمع الذي يعيش فيه، والوقوف على متطلِّباته واحتياجاته.

4ـ الإحاطة بالمجتمعات الأخرى، وظروفها.

5ـ المعرفة الدقيقة بموضوعات الأحكام، ودراسة خصائصها المتغيِّرة بمرور الزمان. ويجب أن يتم هذا الأمر من قبل فريق متخصِّص، كلٌّ حسب اختصاصه؛ وذلك أن هذه التغييرات تخرج الموضوع من نطاق قاعدة شرعية معينة، وتدخلها في قاعدة شرعية أخرى لها حكم آخر.

6ـ عدم التأثر والتراجع أمام العوامل النفسية والخارجية، والسنن الاجتماعية الخاطئة، وآراء الماضين؛ وإلا فسيأخذ المجتهد بطريقتهم، ولا تعتبر نظريته اجتهاداً شرعياً.

7ـ عدم التقوقع داخل أسوار السذاجة، والخرافات، والتحجُّر، والجمود، والتشبُّث بالظاهر.

8ـ الابتعاد عن التأويلات السطحية للنصوص الاستنباطية.

9ـ استنباط الأحكام على أساس العناصر الأساسية للاستنباط، بعد مراجعتها وإعادة قراءتها، على أساس الأخبار الموضوعة والضعيفة، والمنقول بالإجماع، والشهرة التي لا أساس لها ولا سند.

10ـ العمل بالاجتهاد في مرحلة التنظير، وكذلك في مرحلة الفتوى.

11ـ فهم الروح العامة للشريعة من العناصر الأساسية للاستنباط، القائمة على أساس الصفح واليسر.

12ـ امتلاك القدرة على دراسة ملاكات الأحكام في المسائل غير التعبدية، كالمسائل الاجتماعية، والحكومية، عن طريق العقل؛ لأنه يمكن في بعض الحالات الحصول على ملاكات الأحكام، وتعميم الحكم على الحالات التي لم يصرَّح بحكمها، بمساعدة العقل فحسب.

إنّ النتائج المتمخِّضة عن الأسلوب الاجتهادي التاسع عبارة عن:

1ـ الإجابة القاطعة والواضحة عن التساؤلات في جميع ميادين الحياة، بما في ذلك الفردية منها، والتعبدية، والاجتماعية، والحكومية، وغيرها.

2ـ تخليص الفقه الإسلامي من تهمة العجز عن إدارة المجتمع الإسلامي الكبير.

3ـ خروج الفقه من حالة الركود، نحو الفاعلية والحركية والازدهار، وتوسُّعه في جميع الأبعاد.

4ـ إزالة أنماط الاحتياط، التي لا تمتلك سنداً ذا قيمة، والتي تؤدي إلى تشويه صورة الفقه. وقد سبق أن قلنا مراراً: إن العمل بالاحتياط من هذا القبيل إنما هو ضد الاحتياط.

فلو أن مجتهداً امتلك الشرائط الكاملة للاجتهاد، واستخدم الأسلوب التاسع، وكان محيطاً بظروف زمانه، ومدركاً بأن الشريعة تمتلك بعداً عالمياً، وأن أحكامها جاءت لجميع الأزمنة والأماكن والحالات، فإنّ بإمكان هذا الفقيه الإجابة عن التساؤلات في جميع الميادين: الفردية، والاجتماعية، وغيرها.

الهوامش

الأسس الدينية للتطرف

قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد([[21]](#footnote-3)\*)

تعد الدراسات التي تبحث عن الأسس الدينية أو الفلسفية للظواهر الاجتماعية من دراسات العصر المهمة؛ لأنها ـ في الأقل ـ كاشفة عن دور العقل المعرفي في بناء السلوك الفردي والجماعي (سوسولوجيا الدين).

إن إعصاراً يضرب العقل المعرفي الإسلامي في الوقت الحاضر يتمثل بظهور مشكلات التعصُّب والإقصاء، وسلوكيات العنف واستخدام القوة كوسيلة من وسائل نشر الدعوة، أو وسيلة انتقامية ضد الغرب، أو ضد مواطنيهم من المسلمين، الذين لا يلتزمون بما يراه المتشدِّدون ـ فكراً أو سلوكاً ـ بوصفه «الدين»، سواء كانوا من غير الإسلاميين،أو حتى من المسلمين المتدينين، ولكن على مسالك غير مسلك المتشدِّدين.

وللبحث عن هذه الظاهرة، التي تعدّ بؤرة توتُّر محلية على مستوى أقطار العالم الإسلامي. والنزعات المسلحة، والقتل العشوائي، والصراع السياسي، الذي يتخذ وسائل غير مبررة في استخدام القوة، قد امتدّت حتى أصبحت ظاهرة إقليمية تنتشر في منطقة الشرق الأوسط انتشاراً عابراً للحدود الدولية، فباتت المنطقة كلها مهددة بزلزال أمني، اقتضى منها أن تخصِّص الكثير من إيرادتها في مجالات الحفاظ على أمن المجتمعات، بدل أن توجه هذه الأموال للتنمية والبنى التحتية.

ولم يقف الأمر عند ذلك، بل تعداه إلى أن أصبحت قضايا التعصُّب والتوتر العنفي واحدة من المشكلات الدولية، ولاسيما بعد أحداث أيلول 2001م، وما تبعها من غزو أفغانستان والعراق،و ما ترتب على ذلك من ممارسات لم تكن لولا انتشار هذا النمط من التعامل. ومن ذلك أن المسلمين في أمريكا ـ رغم كل السياسات الاندماجية ـ يتعرَّضون لكثير من التمييز، بحيث تقول بعض الإحصائيات: إن 65% من عينة استطلاعية كانت ترى أن الإسلام دينٌ يدعو أتباعه إلى العنف. وإن أصحاب هذا الاتجاه في تزايد مستمر، ولا سيما مع موجة المسيحيين الصهاينة، وموجة المحافظين الجدد الإنجيليين.

إن واحداً من الأصول الدينية التي تتخذ وسيلة للإقصاء، ونصاً للتطهير الديني، هو حديث الفرقة الناجية. فلقد بات هذا الحديث من الأسس الدينية المهمة التي يستند إليها في حملات التراشق بالتكفير والضلالات، وأساساً دينياً مسوِّغاً لحملات إزهاق الأرواح.

وهذا الاستغلال لهذا الحديث جعله واسع الانتشار في كتب الحديث، والتفسير، والعقائد، والفرق، والمناظرات، والتاريخ، والتراجم، إلخ، رغم أن أصول روايته على معايير أهل الرواية تقلّ بكثير عن شهرة تداوله في كتب الثقافة الإسلامية، بتخصُّصاتها كافّة. فما لم يذكره كتاب بنصّه تجد إشارة لمضمونه،أو اعتماداً على معناه.

ولهذا الأثر البالغ أجد من الضروريّ الوقوف على هذا الحديث، ابتداءً من المدونات التي ذكرته؛ لبيان كثرتها مقابل أسانيده الأساسية، «حتى يتضح مدى استغلال هذا النص لأغراض سياسية»، ثم عرض رجال الأسانيد، كتمهيد للحكم على موثوقية الصدور، والانتقال بعد ذلك إلى تحليل المتون المتعدِّدة لهذا الحديث، والإشكالات الفكرية والعقدية الناشئة عنه، والكشف عن بعض محاولات الاستثمار السياسي والعقدي لهذا الحديث.

1ـ مصادر حديث الفرقة الناجية ومدوّناته

لقد شاع ذكر الحديث متناً، بالنصوص المتعددة التي ظهر فيها، في كتب التخصُّصات الإسلامية المتعدِّدة.

فقد ذكر الحديث في كتب التفسير، مثل: تفسير ابن جريج، وتفسير مقاتل، وتفسير وكيع، وتفسير قتادة، وأبي عبيد القاسم بن سلام، وتفسير مجاهد([[22]](#endnote-20)). وظهر في تفسير الزمخشري الكشاف([[23]](#endnote-21))، والقرطبي، وتفسير البيضاوي في أنوار التنزيل. كما وجد الحديث في سنن أبي داوود([[24]](#endnote-22))، والترمذي([[25]](#endnote-23)). ونقله السيوطي في «الدر المنثور»([[26]](#endnote-24)) و«الجامع الصغير». وصحَّحه الحاكم في «المستدرك»([[27]](#endnote-25)) على شرط مسلم. ورواه البزار، والبيهقي. وأخرجه أحمد([[28]](#endnote-26))، وابن بطة في «الإبانة»، وابن أبي عاصم في كتاب «السنة»([[29]](#endnote-27))، والآجري في «الشريعة»([[30]](#endnote-28))، والطبري في معجمه الكبير والأوسط. وحسَّنه ابن حجر في تخريج أحاديث الكشّاف([[31]](#endnote-29)). وادعى ابن تيمية أنه حديث صحيح، وأن صحته لا يرقى إليها شكّ([[32]](#endnote-30)). وتابعه على ذلك ابن كثير([[33]](#endnote-31))، والشاطبي([[34]](#endnote-32))، والألباني([[35]](#endnote-33))، من المعاصرين.

وعلى مستوى المدوَّنات الشيعية فقد رواه الكليني في كتاب «الكافي»، عن أبي خالد الكابلي، عن الإمام الباقر×. ونقله المجلسي في «البحار»، عن العياشي. ورواه الصدوق في «الخصال»، والطوسي في «الأمالي». وجاء في تفسير البرهان، وتفسير الصافي.

ونص روايته في الكافي: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى،عن ابن محبوب، عن جميل بن صالح، عن أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر× قال: {ضَرَبَ اللهُ مَثلاً رَّجُلاً فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلا**ً**} قال×: أما الذي فيه شركاء متشاكسون فلان الأول، يجمع المتفرقون ولايته، وهم في ذلك يلعن بعضهم بعضاً، ويبدأ بعضهم من بعض، فأما رجل سلمٌ لرجل فإنه الأوّل حقّاً وشيعته، ثم قال: إن اليهود تفرَّقوا من بعد موسى× على إحدى وسبعين فرقة، منها فرقة في الجنة، وسبعون فرقة في النار؛ وتفرَّقت النصارى بعد عيسى× اثنتين وسبعين فرقة، فرقة منها في الجنة، وإحدى وسبعون في النار؛ وتفرقت هذه الأمة بعد نبيها‘ ثلاثاً وسبعين فرقة، اثنتان وسبعون فرقة في النار، وفرقة في الجنة. ومن الثلاث وسبعين فرقة ثلاث عشرة فرقة تنتحل ولايتنا ومودتنا، اثنتا عشرة فرقة منها في النار، وفرقة في الجنة، وستون فرقة من سائر الناس في الناس»([[36]](#endnote-34)).

قال السيد الطباطبائي في «الميزان»: «روته الشيعة بنحو آخر، كما في الخصال، والمعاني، والاحتجاج، والأمالي،و كتاب سليم بن قيس،و تفسير العياشي»([[37]](#endnote-35)).

و ترى المؤيِّدين لصحّة صدور هذا الحديث يقولون مرّة: إنه متواتر، دون أن يثبتوا هذا التواتر؛ وأخرى: إنه صحيح مشهور في السنن والمسانيد، كما هي عبارة ابن تيمية؛ وثالثة: إنه مستفيض، رغم اعتراف الكثير منهم أن في مفردات أسانيد هذه الأحاديث كافّة ضعف في الإسناد.

ويتحصَّل عندي أن الدارسين لهذا الحديث ثلاثة:

1ـ جمع صرَّح، بل جزم، بصحة الحديث بكلّ ألفاظه المرويّ بها، على اختلافها.

2ـ جمع تكلموا في أسانيده، واضطراب متونه؛ فمال قسم منهم إلى إنكار صدوره بالمرة؛ ومال بعضهم إلى إنكار الزيادات التي ألحقت بالنص الأصلي له.

2ـ متون الحديث وصيغه

1ـ حديث أبي هريرة: قال رسول الله‘: «تفرَّقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»([[38]](#endnote-36)).

ولفظه عند أبي داوود رقم (4596): «افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفرقت النصارى على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة»([[39]](#endnote-37)).

2ـ حديث عوف بن مالك الأشجعي، قال: قال رسول الله‘: «افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وسبعون فرقة في النار؛ وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فإحدى وسبعون في النار، وواحدة في الجنة. والذي نفس محمد بيده لتفترقنّ أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة في الجنة، واثنتان وسبعون في النار»([[40]](#endnote-38)).

3ـ حديث أنس بن مالك، قال: قال رسول الله‘: «إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة؛ وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة،كلها في النار، إلاّ واحدة، وهي الجماعة»([[41]](#endnote-39)).

4ـ حديث معاوية بن أبي سفيان، قال: إلاّ أن رسول الله‘ قام فينا فقال: «ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة»([[42]](#endnote-40)).

5ـ حديث أبي أمامة الباهلي، قال: قال رسول الله‘: «افترقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين فرقة، أو قال: على اثنتين وسبعين فرقة، وتزيد هذه الأمة فرقة واحدة، كلّها في النار إلا السواد الأعظم، فقال له رجل: يا أبا أمامة، مِنْ رأيك أو سمعته من رسول الله‘؟ قال: إني إذاً لجريء، بل سمعته من رسول الله غير مرة، ولا مرتين، ولا ثلاث»([[43]](#endnote-41)).

6ـ حديث عبد الله بن مسعود: إن رسول الله‘ قال: «إن بني اسرائيل افترقت على اثنتين وسبعين فرقة، لم ينجُ منها إلا ثلاث»([[44]](#endnote-42)).

وعن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله‘: «...إن بني اسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملّة، كلّهم في النار، إلا ملّة واحدة»([[45]](#endnote-43)). قالوا: مَنْ هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. وأخرجه الترمذي بزيادة: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

حديث عمرو بن عوف المزني، قال: قال رسول الله‘: «...إلا أن بني إسرائيل افترقت على موسى على إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة، إلا فرقة واحدة: الإسلام وجماعتهم؛ وإنها افترقت على عيسى بن مريم على إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة، إلا فرقة واحدة: الإسلام وجماعتهم؛ ثم إنهم يكونون على اثنتين وسبعين فرقة، كلّها ضالة، إلا فرقة واحدة: الإسلام وجماعتهم»([[46]](#endnote-44)).

7ـ حديث سعد، قال: قال رسول الله‘: «افترقت بنو إسرائيل على إحدى وسبعين ملة، ولن تذهب الأيام والليالي حتى تفترق أمتي على مثلها، أو قال: عن مثل ذلك، وكل فرقة منها في النار، إلاّ واحدة، وهي الجماعة»([[47]](#endnote-45)).

8ـ حديث علي بن أبي طالب×، قال: «لا تقوم الساعة حتى تكون هذه الأمة على بضع وسبعين ملة، كلّها في الهاوية، وواحدة في الجنة».

و من خلال توصيف متون الحديث:

1ـ قال الشاطبي في «الاعتصام»: الحديث رواه أبو داوود، والترمذي، وأحمد. ولا ذكر له في الصحيحين، فلم يخرجاه([[48]](#endnote-46)). واستدركه على مسلم الحاكم النيسابوري.

والسؤال: إن حديثاً كهذا، الذي يعدّ من الأصول الاعتقادية المهمة، والتي تقوم عليه العقيدة، كيف يغفله البخاري ومسلم، ولا سيما أن الحديث يوافق ما يعتقدانه، سواء بالزيادات الملحقة به، أو بتأويله. لذلك فعدم قبولهما الحديث بشرطيهما دليل على ضرورة المراجعة والتدبُّر للحديث.

2ـ يقول المتوقِّفون فيه: إننا لابد من أن نفرّق بين انتشار الحديث في المدوَّنات وبين تعدُّد أسانيده، بحيث يستند إلى تعدد طرق الرواية، حتى يوصف بأنه مشهور أو مستفيض. والحديث مرويٌّ بنهايات أربع: أبو هريرة، وأبو أمامة، ومعاوية، وأنس. وكلُّهم فيهم كلام.

وعلى افتراض الإغفال عمّا فيه نهايات سنده، ففي أواسط سنده رجال تكلم أئمة الجرح والتعديل فيهم، مثل: محمد بن عمرو بن علقمة، الذي هو في إسناد حديث أبي هريرة. فقد جرحه يحيى القطان. وقال فيه يحيى بن معين: «ما زال الناس يتقون حديثه»، قيل له: ما العلة؟ قال: ما زال يحدث الناس من رأيه، وينسبه إلى أبي سلمة، عن أبي هريرة. وقيل عنه: إنّ آفته أنه يذكر فضائل لمعاوية([[49]](#endnote-47)). فالحديث فيه علة قادحة.

وفي أسانيده أزهر بن عبد الله بن جميع الحرازي الحميري الحمصي، الذي قال عنه الذهبي: أزهر ناصبي([[50]](#endnote-48)). وعن ابن أبي الجارود: إنه من الضعفاء([[51]](#endnote-49)). وقد كان يسبّ الإمام علي×. وروى عن نفسه أنه كان في الجيش الذي سبى أنس بن مالك إلى الحجاج الثقفي([[52]](#endnote-50)).

ورغم كل هذا ائتمنه أصحاب السنن وجعلوه ثقة. وفعلوا ذلك مع محمد بن عمرو قبله.

3ـ لما ثبت أنه حديث آحاد فالمسلك عن العلماء أن حديث الآحاد لا تقام عليه عقيدة. ناهيك عن أن في طرق هذا الحديث ـ فوق أنه حديث آحاد ـ كلام يخدش موثوقية صدوره كلاًّ، أو يشكك في الزيادات الملحقة به.

4ـ فطريق عوف بن مالك الاشجعي قال فيه صاحب مجمع الزوائد: إن حديث عوف بن مالك فيه مقال؛ لأن في إسناده عباد بني يوسف، وهو ممَّن لم يخرج له أحد، سوى ابن ماجة، وليس عنده سوى هذا الحديث([[53]](#endnote-51)). وقد وصفه ابن عدي فقال: روى أحاديث تفرَّد بها([[54]](#endnote-52)).

5ـ ظهر إشكال عند المتقدمين مفاده أن الحديث الذي في سنده مقال، بحيث يوهن الحديث، إذا تعدَّدت أسانيده الضعاف فهل يجبر بعضها بعضاً؟ وكان الناس إزاء هذا على قولين:

**الأول:** إن الضعف لا يجبر. وانضمام الضعيف إلى مثله لا يزيده قوة. فالمعيار قوة السند، وصحّته.

**الثاني:** إن تعدُّد الأسانيد، وإنْ كان في كلٍّ منها ضعف، جابر لبعضها.

واعترض على القول الثاني بأن ذلك يصح باشتراط عدم وجود المعارض لمتن الحديث من القرآن والسنة الصحيحة والعقل، بل إن شرطية العرض على كتاب الله وسنته مجمع عليها في موضوع العمل بالخبر الواحد مطلقاً.

وهذا الحديث على القول الأول لا ينجبر؛ وعلى الثاني هو معارض بالقرآن والأحاديث الصحيحة. وسنفصِّل ذلك.

6ـ لأجل ما تقدَّم ضعّف ابن حزم الرواية كلّها، فقال فيه، وفي نظيره: أصحابي كالنجوم: «هذان حديثان لا يصحّان أصلاً من طرق الإسناد، وما كان هكذا ليس بحجة عند مَنْ يقول بخبر الواحد، فكيف بمَنْ لا يقول به؟!»([[55]](#endnote-53)). وضعّفه الكوثري في مقالاته. ونقل القرضاوي في كتابه «الصحوة» عبارة ابن حزم، فقال: «إياك والاغترار بـ «كلها هالكة، إلا واحدة»؛ فإنها زيادة فاسدة، وهي إحدى الدسائس»([[56]](#endnote-54)).

وطعن فيه ابن الوزير في كتابه «العواصم والقواصم»([[57]](#endnote-55)). وتابعهم على الطعن والتضعيف عددٌ من الدارسين المعاصرين.

7ـ قال شمس الدين محمد بن أحمد البشاري في كتابه «أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم»: «إن حديث (اثنتان وسبعون في الجنة، وواحدة في النار) أصحّ، والمتداول أكثر شهرة»([[58]](#endnote-56)).

ويلاحظ هنا: إن هذا القول يقلب المضمون إلى العكس تماماً، ويدّعي لمقلوب المضمون الصحة، وينسب لغير الصحيح أنه من نواتج الشهرة. وهذا الحديث الموصوف بالصحة مفاده: «كلّها في الجنة، إلا واحدة، هم الزنادقة». قال عنه في «لسان الميزان»: في إسناده: أبرد، عن أشرس، عن يحيى بن سعيد الأنصاري، وهو متكلَّم فيه. ونقل عن ابن خزيمة أن أبرد كذاب، وضّاع.

8ـ ما أخرجه الترمذي، وأبي داوود،و ابن ماجة، كلّهم إسنادهم عن واحد، وهو «محمد بن عمرو بن علقة». وقد سبق بيان حاله.

وما أخرجه أبو داوود بلفظ (الجماعة) أيضاً من طريق واحد، هو أزهر بن عبد الله الحرازي. وقد سبق بيان حاله. فالطريقان أساس لكلّ مرويات ومتون الحديث. وهما محلّ نظر ومراجعة.

9ـ فإذا لوحظ الإسناد فقط هناك ثلاثة آراء في صدور الحديث:

**الرأي الأول:** إنه صحيحٌ صادر عن النبي‘ بكل زيادته وألفاظه. وهذا هو متبنى الشيخ ابن تيمية، الذي قال عنه في «مجموع الفتاوى»: «الحديث صحيح مشهور في السنن والمسانيد».

**الرأي الثاني:** إنه حديث موضوع بالكلية، الزيادة والأصل. وقد تقدم نصّ ابن حزم حيث قال: لا يصحّ أصلاً من طريق الإسناد. كما تقدم قول ابن الوزير في العواصم.

**الرأي الثالث:** إن الأصل في الحديث رواية النبي‘ وإخباره عن تفرق اليهود والنصارى إلى فرق عدّة، وأن المسلمين أيضاً سيكون لهم فرق متعددة فقط، وليس في المتن: كذا في النار، ولا في الجنة، ولا الناجين، وتوصيفاتها. فكل تلك من زيادة الوضّاعين. وعلى هذا حشدٌ كبير من العلماء، مثل: القرضاوي، وغيره.

3ـ تحليل متون الحديث

عند النظر في متون الحديث نجدها عدة أنواع من النصوص:

**الأول:** المتن الذي يتضمن الإخبار بتفرُّق الأمم السابقة إلى فرق، وتفرق المسلمين إلى أكثر منهم، دون أن تجد فيها عبارة: «كلها في النار»، ولا عبارة: «إلا واحدة»، ولا عبارات تصف هذه الواحدة بـ (الناجية). وكأنموذج على هذا حديث أبي هريرة، بلفظ الترمذي، وأبي داوود.

**الثاني:** يلحق بالنصّ المتقدم المشار إليه زيادة: (كلّها في النار)، أو يقلل من الفرق واحدة، ويقول: سبعون في النار، وواحدة في الجنة. وقد أضيف له أيضاً أنهم سألوا رسول الله‘ بعبارة: (قيل)، ولا تدري من هو القائل؟ قال (الجماعة). ومن ذلك حديث عوف بن مالك، الذي احتاج النبي‘ أن يقسم على الإخبار بقوله: (والذي نفس محمد بيده). وقد تقدم ذكر عباد بن يوسف، وتقييمه كراوٍ، في مجمع الزوائد.

وجاءت الزيادة بعبارة أخرى في حديث أبي أسامة، وهي: «وتزيد هذه الأمة فرقة واحدة، كلّها في النار، إلاّ السواد الأعظم. وألحق بالحديث أن رجلاً قال لأبي أسامة: من رأيك أو سمعته من رسول الله‘؟ قال: إني إذاً لجريء، بل سمعته من رسول الله غير مرة، ولا مرتين، ولا ثلاث. وقد وجدت في تاريخ بغداد، وفي تهذيب التهذيب لابن حجر، أن عمر بن الخطاب هو الذي سأل رسول الله‘ عندما قال: إلا واحدة، قال: أجبنا من هم؟ قال‘: السواد الأعظم([[59]](#endnote-57)).

واقتصر نص الحديث المنسوب إلى عبد الله بن مسعود على افتراق بني إسرائيل فقط، وزيادة: لم ينجُ منها إلا ثلاث. وقد عقَّب عليه شراح الحديث بقولهم: «قوله: «لم ينجُ منها إلا ثلاث» لفظ مجمل، تفسِّره المرويات الأخرى، فرقة من اليهود، وفرقة من النصارى، وفرقة من المسلمين». وهذا اجتهادٌ محضٌ من الشرّاح.

على أن الحديث بلفظ الراوي ـ وأخرجه في كتاب «السنة»، لابن أبي عاصم ـ لم يأتِ على ذكر النصارى، ولا المسلمين.

أما الزيادة الملحقة برواية عبد الله بن عمرو بن العاص فهي: قالوا: مَنْ هي يا رسول الله؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي. وسيقت الزيادة هذه بلفظ آخر: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

**الثالث:** ما تغير به مضمون الحديث تغيراً تاماً، مثل: حديث عمرو بن عوف المزني، ونصه: «ألا إن بني إسرائيل افترقت على موسى على إحدى وسبعين فرقة، كلّها ضاّلة، إلا فرقة واحدة: الإسلام وجماعتهم، وإنها افترقت على عيسى على إحدى وسبعين، كلّها ضالّة إلا الإسلام وجماعتهم، ثم إنهم يكونون على اثنتين وسبعين فرقة، كلّها ضالّة، إلا فرقة واحدة: الإسلام وجماعتهم».

ويلاحظ عليه: إنه تخلو من كلمة (كلها في النار)، وتستخدم بدلها مصطلح (ضالة)، وتدمج الاسلام ببني إسرائيل. ولعل المراد مَنْ أسلم منهم، ومَنْ أسلم من النصارى. وفي المقطع الأخير من الحديث إعضال معنويّ، استعصى عليّ فهمه.

ويلاحظ على حديث أبي هريرة: إنه يحتمل فقط غرض إخبار المسلمين بتفرق اليهود، وأن أمة الإسلام ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة. ولا يترتب على ذلك إلا فهم الخبر النبوي. إلا أن لفظ (فرقة) في القرآن الكريم لم يكن يعني «المجموعة التي لها آراؤها الخاصة، التي تختلف عن غيرها، بل عموم الجماعات، سواء تميَّزت بإقليم أو مكان أو عشيرة أو أي تجمع؛ بدليل قوله تعالى: {فَلَوْلا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ}. فإذا حملنا قول النبي‘ على معنى الفرقة، أي (73) شعباً أو تجمعاً، فإن ذلك صحيحٌ ومقبول؛ بقرينة معنى الفرقة. ثم إن الحديث بلفظ الترمذي يخلو من ذكر النصارى؛ وبنفس الإسناد بلفظ أبي داوود فيه ذكر النصارى؛ وفي لفظ الترمذي: (تفرَّقت اليهود)، (وتفترق أمتي)، بينما في لفظ أبي داوود: (افترقت) اليهود، (وتفرقت النصارى)، وتفترق أمتي.

يقول القرضاوي: «إن مفهوم الافتراق حتى لو لم يؤدِّ إلى النار إلا أنه ورد في سياق الذم »، أي إن رسول الله‘ ذم هذه الأمة، ووصفها بالتفرق والتشتت، وهذا يعارض بقول الله تعالى: {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ}.

إن مفهوم الخيرية يتعارض مع الافتراق، ويتعارض مع وصف يظهر أن أمة محمد‘ أسوأ في التفرَّق من اليهود والنصارى. وإذا حملنا الافتراق على «المفهوم المذموم» فإن ذلك سيكون نصّاً صريحاً في أن أمة الإسلام لم تلتزم بقوله تعالى: {وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً}.

كما أن الحديث نص صريح في إبطال أحاديث صحيحة كثيرة تصف الأمة الإسلامية بالأمة المرحومة، وإن قرونها الأولى خير القرون. إلخ.

**أقول:** إن هذه الإشكالات ترد على الحديث الذي يعامل معاملة الأخبار، من دون الزيادات الملحقة به، فكيف بالمتون الأخرى.

2ـ يلاحظ على متن حديث عوف بن مالك زيادة قسم الرسول‘ «والذي نفس محمد بيده، لتفترقن». وهذه الزيادة ينفرد بها عوف؛ وإضمار السائل له عن الفرقة الواحدة التي في الجنة بلفظ: (قيل)، وجوابه‘: الجماعة، فهل يُراد بها الكثرة؟ والجواب: قطعاً لا؛ لأن المعيار القرآني هو الحق، سواء منه القليل أو الكثير. بل عرَّف أكثر من واحد الجماعة بأنهم أهل الحق. وحيث إن الفرق كلها تدعي أن كل واحدة منها أهل الحق صار اللفظ مجملاً. فلا معيار الكثرة صالح لتفسير لفظ الجماعة، ولا صرف اللفظ إلى أن الجماعة هي المعبرة عن الحق في الاعتقاد. لقد صرَّحت بلفظ الجماعة رواية عوف، وأنس، ومعاوية، ورواية ابنة سعد بن أبي وقاص، عن أبيها، أي إن نصف الطرق التي رُوي الحديث بها تصرِّح بأن «الجماعة» هي الفرقة الناجية. وحيث يبقى هذا اللفظ مجملاً يحتاج إلى توجيه فقد صلح أن يوجهه كل أصحاب «رأي» إلى أنفسهم، فضاع المعيار. وبضياع الأمر لم يَعُدْ مضمون الحديث منتجاً من الناحية العقدية، إلا إذا افترضنا أن المراد بالجماعة «تلك المجموعة التي أذعنت (لعام الجماعة)، الذي أجبر فيه الإمام الحسن الزكي× على التنازل عن الخلافة الثابتة له شرعاً وواقعاً، وتسلط معاوية على بلدان المسلمين، وأطلق اسم عام الجماعة على تلك السنة، وهو الانقلاب الثاني بعد انقلاب السقيفة، بهذا الحديث. كما يتداعى للذهن أن تسمية متداولة هي (أهل السنة والجماعة) ربما تكون متداولة بقصد أن تسوِّق نفسها أنها الفرقة الناجية، طبقاً للحديث.

و في المتن الثالث عن أنس لم يَرِدْ ذكرٌ للنصارى، وأن افتراق أمة الإسلام سيكون على اثنتين وسبعين، في حين أن النصوص الأخرى تقول: ثلاث وسبعون، ويختتم بـ (إلا واحدة، وهي الجماعة)، بلا سؤال منهم لرسول الله‘ مَنْ هم؟

أما حديث معاوية ففيه:

أـ إلاّ أن رسول الله‘ قام فينا، فقال: ... والنص مشعرٌ بأنه مقتطع من خطبة لرسول الله.

ب ـ في سنده: صفوان، عن أزهر بن عبد الله الحرازي، عن أبي عامر الهوزني، عن معاوية.

ج ـ لم يذكر اليهود والنصارى، إنما قال: ألا إن من قبلكم من أهل الكتاب...، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة.

دـ إذا نظرت في سنن أبي داوود تجد زيادات أخرى للحديث أثبتها أبو داوود، ومنها: زيادة ابن يحيى، وعمرو بن عثمان، وكميل: «وإنه سيخرج من أمتي أقوام تجاري بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب لصاحبه»([[60]](#endnote-58)).

هـ ـ لم يعبِّر حديث معاوية عن المجموعات بـ (الفرقة)، وإنما عبَّر (بالملة). وهذا التعبير أدقّ للمراد السياسي من الحديث؛ إذ معنى الملة «التي لها نظام فكريّ خاصّ بها».

وفي المتن الخامس، وهو حديث أبي أسامة:

أـ إن التعبير كان عن (بني إسرائيل). استعمل فرقة.

ب ـ في الحديث تردد بـ (أو): «إحدى وسبعين فرقة أو على اثنتين وسبعين».

ج ـ الإشارة إلى أمة الإسلام بـ (هذه الأمة) تزيد فرقة واحدة.

دـ المستثنى على وفق الرواية (السواد الأعظم).

ومثله الحديث المنسوب لابن مسعود، بَيْد أنه مجمل؛ لقوله: «لم ينجُ منها إلاّ ثلاث». وقد تقدم تفسيرها الذي يريده مَنْ لهم غرض في الحديث.

أما حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فإنه بدأ ببني إسرائيل، وجعلهم اثنتي عشرة ملة، باستخدام الفعل (تفرَّقت)، وباستخدام الفعل (تفترق) أمتي على ثلاث وسبعين، بزيادة: «كلهم في النار، إلا واحدة، قالوا: ومَنْ هي؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي».

أما لفظ الزيادة الأخيرة عند الحاكم النيسابوري، للتفريق بين وضع أصحاب الرسول‘ في عصره عما بعده، قال: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي». وهذا القيد نافعٌ؛ لأن الصحابة في عصره‘ لم يختلفوا اختلافاً علنياً ظاهراً، وإنما ظهر منهم الاختلاف بعد وفاته مباشرة في سقيفة بني ساعدة. ومن هناك بدأ تكون نظريتين: «فهم الصحابة للإسلام وتطبيقاتهم له»؛ و«فهم أهل البيت للإسلام وتطبيقاتهم له». ولذلك كثرت الأحاديث في الدعوة إلى كلتا النظريتين. ومنها: حديث «أصحابي كالنجوم»، الذي لم يصمد أمام النقد، فتنصَّل منه البيهقي، والقاضي عياض، وابن حزم، الذي قال فيه: «هذا حديث موضوع ومدلَّس وباطل». ولاختلاف الصحابة فيما بينهم، ولأن الأمر وصل بهم إلى حد الاقتتال والقتل والقطيعة، إلخ.

أما متن الحديث الثامن، بطريق عمرو بن عوف المزني، ففيه:

أـ إنه سمى اليهود بني إسرائيل، وأن افتراقهم على موسى بإحدى وسبعين.

ب ـ وصفها فقط بأنه كلّها ضالة، إلاّ واحدة.

ج ـ صّرح أن الواحدة هي «الإسلام وجماعتهم».

دـ عطف عليه أنها افترقت على عيسى أيضاً بإحدى وسبعين. وهنا نلحظ أن العدد لم يزدَدْ.

هـ ـ استعمل الحديث لفظ (فرقة).

وـ ثم إنهم يكونون على اثنتين وسبعين فرقة.

زـ يلاحظ على الحديث أيضاً أنه ركيك لغوياً، وغير مسبوك. فمثلاً: لا يفهم المراد من لفظ (الإسلام وجماعتهم).

ح ـ إن حديث عمرو بن عوف الوارد قد حذفت منه مقدّمته، وهي: «كنا قعوداً حول رسول الله‘ في مسجده، فقال: لتسلكنّ سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل، ولتأخذن مثل أخذهم إنْ شبراً فشبر، وإنْ ذراعاً فذراع، وإنْ باعاً فباع، حتى لو دخلوا جحر ضبّ دخلتم فيه، إلا أن ... الحديث»([[61]](#endnote-59)).

و هذا يؤكد أن الرسول ـ إذا فرضنا صحة الحديث ـ يريد أن يشير إلى أن الظواهر ومسبِّباتها، التي ظهرت في المجتمعات الدينية السابقة، سيكرِّرها منطق التطوير والتحوُّلات في المجتمع الإسلامي، ويحذِّر من الضلالة.

أما متن الحديث التاسع، بطريق ابنة سعد بن أبي وقاص، الذي ورد في كتاب «الإبانة»، فإنه من أبي بكر بن عياش، عن موسى بن عبيدة، عن عبد الله بن عبيدة، عن بنت سعد أو سعدة، عن أبيها: إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين، ولن تذهب الليالي والأيام حتى تفترق أمتي على مثلها، إلخ.

1ـ وقع بعض الدارسين في الحيرة بين التسليم بأسانيد الحديث ومعقولية المتن ومنطقية المضمون. وفي مثل هذه الحالات، التي يحكمهم فيها الإسناد وتعدُّد الطرق، إذا كان التسليم بالمضمون يتعارض مع العقل والواقع فإنهم يلجأون إلى تأويل الحديث. ومن التأويلات التي جرت على المتن أن لفظ (أمتي) الوارد في متن الحديث، ونسبته إلى رسول الله‘، لا يخرجها من الانتساب إليه طالما عبَّرت أغلب المتون بـ (أمتي)، إلا حديث معاوية، الذي سمّاها (هذه الملة). وحديث الباهلي: (هذه الأمة). يقول القرضاوي: إن تسميتهم (أمته‘) لا يخرجهم من الملة، حتى مع التسليم بزيادة «كلّها في النار»، فذلك لا يعني الخلود.

2ـ وذهب آخرون إلى أن مفهوم الأمة الوارد في الحديث هي الأجيال المعاصرة لرسول الله‘. وقد أطلقوا عليها (أمة الدعوة)، أي الأمة التي وجَّه الرسول لها دعوته إلى الإسلام. وعليه فإنها هي التي كانت ثلاث وسبعين فرقة جعلهم رسول الله‘ فرقة واحدة، سميت أمة الإجابة، فمن أجاب رسول الله‘ منهم فهم الناجون.

3ـ لما تأكد من خلال الاطلاع على تاريخ اليهود، وتاريخ المسيحية، أنهم لم يتفرقوا في أية حقبة من تاريخهم إلى اثنتين وسبعين فرقة فإن الواقع سوف لن يؤيد «منطوق الرواية»، ويكون ذلك مدعاة الى اتهام النبي‘، ولا سيما أن عبارة النص تقول: «افترقت».

أما على صعيد المسلمين فقد روى حفص بن حميد أنه سأل عبد الله بن المبارك «كم افترقت هذه الأمة؟»، ولكي يوظِّف هذا الحديث أجاب: الأصل أربع فرق: «الشيعة،الحرورية،القدرية،المرجئة»، ثم قال: وافترقت الشيعة على اثنتين وعشرين فرقة، والحرورية على إحدى وعشرين، والقدرية على ستة عشر، والمرجئة على ثلاث عشرة فرقة، وصُمِّمت الافتراقات لتكون اثنتين وسبعين، كلُّها في النار.

بيد أننا إذا راجعنا كتب الفرق والعقائد لا نجد هذا العدد. فهذا الشهرستاني يستعرض فرق الشيعة، فيجعلهم خمسة: الكيسانية، والزيدية، والإمامية، والغلاة، والإسماعيلية؛ والمرجئة أربعة.... وهكذا لا نجد هذه الأرقام التي زيدت في مكان وأنقصت في مكان لتكون اثنتين وسبعين.

أما إذا أردنا أن نجعل الاختلاف في مسألة واحدة معياراً للافتراق فإننا سوف لن نقف على السبعين، ولا المائتين، بل سيتجاوز الأمر ذلك كله. وكلهم مسلمون مؤمنون، إلا مَنْ أخرج نفسه من الإسلام بمخالفة مجمع عليه.

5ـ استغل جمع من المحدِّثين حديث الفرقة الناجية ضد من يعارضهم في الرأي والمنهج. فقد روى الحاكم عن عوف بن مالك قوله: «ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أعظمها فرقة فرقة قوم يقيسون الأمور برأيهم، فيحرِّمون الحلال ويحلِّلون الحرام». قال: هذا الحديث صحيح على شرط الشيخين.

ومثال أخر على ذلك: روى أبو حاتم الرازي، عن عامر، عن ابراهيم الأصفهاني، قال: حدثنا يعقوب الأشعري، عن ليث، عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: تفرقت... الحديث. وأضاف: وإنّ من أضلّها وأخبثها الشيعة، الذين يشتمون أبا بكر وعمر.

أـ إن المتتبِّع للروايات يلحظ أن حديث الفرقة الناجية ينطلق من المقارنة مع اليهود. ولعلّ هذا في رأي بعض الدارسين من الإسرائيليات؛ إذ يظهر فيها تأثير المرويات اليهودية، التي حاولت أن تقارب بين الدين الذي جاء به محمد‘ والدين اليهودي؛ لتثبت أنه ليس هناك فرق بين الدين الجديد وما لديهم من اعتقادات وتجربة تاريخية.

ب ـ إنّ جعل بعضهم الفرقة الناجية هو استخدامٌ لذات الأسلوب في وصف الناجية بأنها «أهل السنة»، والجماعة أنهم أهل الحديث. فصاحب المنية والأمل، وهو ابن المرتضى الزيدي، مؤرِّخ المعتزلة، يذكر حديثاً: «ستفترق أمتي إلى بضع وسبعين فرقة، أتقاها وأبرّها المعتزلة». واستخدمها الشيعة فسموا أنفسهم الفرقة الناجية.

بل إنّ كلّ مؤلِّف في الفرق يتحدث دوماً من داخل فرقته التي يعتبرها الناجية. ولما كانت الفرق تظهر وتندثر أو تنشطر فإن لائحة الفرق متغيرة وتختلف من عصر لآخر. ولأن كل مؤلِّف يضطر أن يجعل الفرق (72) فرقة فإنه سيعاني حتى يرسم خارطة فرق ينطبق عليها هذا الرقم.

ج ـ أثناء البحث وجدتُ في كتاب «الإبانة» لابن بطة أن أبا عامر عبد الله بن الحي قال: حججتُ مع معاوية، فلما قدمنا مكة أخبر بقاصّ يقصّ على أهل مكة لبني مخزوم، فأرسل إليه معاوية، فقال: هل أمرتك بهذه القصص؟ قال: لا، قال: فما حملك على أن تقصّ بغير إذني، قال: ننشر علماً علَّمنا الله، فقال معاوية: لو كنت تقدمت إليك قبل مرّتي هذه لقطعت منك طابقاً، ثم قام حين صلّى الظهر بمكة فقال: قال رسول الله‘ (إن أهل الكتاب .... الحديث). وهذا يكشف أن القاصّ لم يكن يحدِّث بما يرويه معاوية، فاضطر أن يرويه بنفسه.

4ـ معارضة حديث الفرقة الناجية للقرآن الكريم

انتبه أكثر من باحث في هذا الحديث، ولاحظ أن متنه يتعارض مع آيات من القرآن الكريم. وقد ورد عنه‘ قوله: «أيها الناس، ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله»([[62]](#endnote-60)).

وورد قوله‘: «كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف»([[63]](#endnote-61)). فأسَّس هذا الحديث قاعدة أصولية مفادها أن كلّ حديث لا يوافق كتاب الله فهو ساقط عن الاعتبار، ولا تنهض به حجة؛ لأن القرآن الكريم معيار سالم لم تصله يد التحريف والتبديل والوضع. والمراد والمطلوب عدم مخالفة متن الحديث الذي يصحّ الاعتماد عليه، وهو الذي يوافق كتاب الله ولا ينكره العقل». وهذا الاستخلاص لا يؤيد متن حديث الفرقة الناجية؛ لأمور:

أـ إن الحديث تعارضه آية {كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ}([[64]](#endnote-62)). والحديث يصف أمة محمد‘ بأنها الأسوأ من اليهود والنصارى في التفرق، وأن 98% تذهب إلى النار، وأنها أمة عصت الرسول، وخالفت أمر الله تعالى، لقوله: {وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُواْ}، وعشرات مثل هذه الآيات، التي أثنت على أمة محمد‘، فجاء الحديث مناقضاً تماماً لمثل هذه الآيات الكريمة. فثبت أن مضمون الرواية يتعارض مع النص القرآني القطعي في الصدور والدلالة.

ب ـ طالما جزم الحديث بأن فرق الإسلام الاثنتان والسبعون كلّها في النار فإنه اصطدم مع قول الله تعالى: {إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ} (آل عمران: 11). والحديث لا يتطرق إلى الشرك، بل فيه تصريح بأنهم من أمته‘، أي آمنوا بالله وبالرسول، ولأجل رأيٍ أو قولٍ أو فهمٍ ما جعلهم الحديث «فرقة» من الفرق التي تدخل النار، لأجل أن تبقى تلك الطائفة المنصورة «الجماعة» هي التي تتمتع بالتفرُّد الإلهي في الدنيا، ولها السيادة والسلطة والإفتاء والمال والحكم، ولغيرها الاضطهاد والمحكومية والخضوع والفقر، وفي الآخرة: للأقلية الجنة، وللأغلبية نار جهنم. بينما منطق الآية أن الله تعالى واسع المغفرة، يغفر لمن يشاء، ممَّنْ آمن به، ولم يشرك به.

و قد قام الإجماع على أنه لا يخلَّد في النار إلاّ مشرك. فمتن الحديث ليس معارضاً بالآية، بل بالإجماع أيضاً. ويتعارض مع حديث رواه البخاري، قال: إن النبي‘ قال: «يخرج من النار مَنْ قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير»([[65]](#endnote-63)). وجاء في صحيح ابن خزيمة أن النبي‘ قال: «مَنْ قال: لا إله إلا الله دخل الجنة»([[66]](#endnote-64)). وإذا أردنا أن نتتبع الأحاديث فإننا سنجد عشرات الأحاديث بهذا المضمون.

أقول: بعد كل ما تقدّم كيف يستقيم مضمون الحديث، الذي يجعل مصير الناطقين بـ «لا إله إلا الله، محمد رسول الله» النار؛ لأنهم ليسوا من الفرقة الناجية حسب الزعم. أليس في ذلك ردٌّ صريح للآيات والأحاديث الصحيحة، وتكذيبٌ لمتواتر الأخبار.

ج ـ إن الحاصل العملي الفعلي من الحديث أن المسلمين الحقيقيين هم فقط (1/73) من تعداد المسلمين في كل العصور.

و بذلك تكون النسبة المئوية للمقبول إسلامهم والناجين من النار (14%) ممَّن آمن بالله وبرسالة الرسول‘، وإن (98.6%) من المسلمين كفّار ضالّون، ومآلهم إلى النار.

إن مجرّد تصور هذه النتيجة يجعل عقل المسلم حائراً إزاء حديث لنبي الأمة، الرسول العظيم، الموحِّد لأمته، يترك حديثاً يمزِّق آمالهم، ويجعل القليل منهم «هم المتمتعون» بالمزايا، ويصف مهماته وإنجازه بأن (98.7 %) لم يؤمنوا به، ولم يفهموا رسالته الفهم الصحيح والسليم.

خلاصة البحث

ظهر من خلال المتابعة والمراجعة ما يلي:

1ـ إن هذا الحديث لم يظهر في أمهات كتب الحديث عند أهل السنة، كصحيح البخاري، ومسلم. ولم تتناوله كتب الحديث عند الشيعة، إلا في «الكافي» (حديث الكابلي). وفي سنده مقال. وإن الكتب التي روته تنتهي إلى راويين: **أحدهما:** قد قدح أئمة الجرح والتعديل في ضبطه، **والآخر:** في عقيدته، فهو ناصبي من أتباع الحجّاج، وهو الذي سبى الصحابي أنس بن مالك.

2ـ إن هذا الحديث ظهر بمتون عدة، ومنها ما اقتصر على تفرُّق الأمم الثلاث إلى فرق تزيد كلّ أمة بفرقة واحدة عما قبلها، وينتهي النص،من دون أية زيادة.

وإن متوناً أخرى روي بها فيها زيادات: (كلّها هالكة)؛ (كلّها في النار، إلا واحدة)، حتى قال ابن الوزير في «العواصم والقواصم»: «إياك والاغترار بـ (كلّها هالكة، إلا واحدة)؛ فإنها زيادة فاسدة غير صحيحة، ولا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة».

وقال عنها ابن حزم: إنها موضوعة،غير موقوفة، ولا مرفوعة. وكذلك ما ورد في ذم الشيعة، والقدرية، والمرجئة، والمعتزلة، والأشعرية. فكلها أحاديث موضوعة، وضعت لأغراض سياسية، ونتاجاً للصراع والتنافس العقائدي.

ولم يؤيِّد ابن كثير الحديث، وهو يفسر قوله تعالى: {أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً...}. وقال الإمام الشوكاني بقول ابن كثير في الحديث، ثم زاد: أما زيادة (كلّها في النار، إلا واحدة) فقد وضعها جماعة من المحدثين، ونقل رأي ابن حزم أنها موضوعة.

لذلك فالموقف الأكاديمي من صحة الحديث:

أـ القبول المطلق به، وبزيادته.

ب ـ رفضه مطلقاً، الأصل والزيادة.

ج ـ اعتبار الزيادات فقط ضعيفة أو موضوعة.

وإن كلّ فريق يحتجّ لرأيه بمجموعة من الحجج.

3ـ من الحجج التي لا يمكن اعتبارها استدلالات علمية ما ورد عند القائلين بصحته مع زياداته بأنه متلقّىً بالقبول لكثرة أصحاب السنن، الذين رووه. والحال أنهما اثنين أساسيين: أبو داوود؛ والترمذي. وأعقبهما ابن ماجة، وأحمد. واحتجوا له بكثرة التأليف في الفرق والملل والنحل. وأظن أن الاستدلال الأخير فيه من الضعف العلمي ما لا يخفى.

4ـ اختلف العلماء في سند هذا الحديث؛ فمنهم مَنْ أغمض العين عن علل السند؛ ومنهم مَنْ سلَّط الضوء على راويين لا تتوفَّر فيهما شروط صحة الراوي. ولوحظ أن الإشكال في متنه لا يقلّ إعضالاً عن الإشكال في سنده. فمن جهة اضطراب المتن نجد:

أـ الاختلاف في عدد الفرق مردَّدٌ بين (71) و(72).

ب ـ الاختلاف في الناجين. فالأكثر أن الفرقة الناجية واحدة، والهالكون نيِّف وسبعون. وهناك رواية ـ قيل عنها: إنها الأصح ـ تفيد أن الهالكين فرقة واحدة، ونيف وسبعون هم الناجون.

ج ـ وصفت بعض متونه الهالكين بأنهم في النار، ووصفتهم متون أخرى بأنهم ضالون.

دـ اختلفت المتون في تحديد الفرقة الناجية على عدة توصيفات؛ فمنها: (الجماعة)، وهو مصطلح إجمالي، لم يفسِّره إلا الرجوع إلى أحداث تاريخية حصلت بعد استشهاد الإمام علي×؛ ومنها: (ما أنا عليه وأصحابي)، وفيه زجٌّ للشراكة بين النبي والصحابة في المشروع الإسلامي؛ ومنها: التعديل المهمّ (ما أنا عليه اليوم وأصحابي)، المكون من ثلاثة عناصر (النبيّ، وعصره، وأصحابه)؛ ومنها قوله: (الإسلام وجماعتهم)؛ ومنها: (أنا وشيعتي)، حتى أن الشيخ محمد عبده قال: لم تتعين إلى الآن الفرقة الناجية، فكلٌّ يدعي أنه الفرقة الناجية.

5ـ لما كان الحديث حديث آحاد، والآحاد لا تثبت فيه قضيه عقائدية، فضلاً عن علل السند، واضطراب المتن، فإقامة موقف عقائدي على مثل هذا الحديث يعدُّ تسامحاً مخلاًّ بالأصول.

6ـ لا يؤيد تاريخ الشعب اليهودي، ولا تاريخ النصرانية، ولا تاريخ الفرق الإسلامية، هذا العدد من الفرق المصرَّح بها في الحديث، ولا سيما أن ظهور الفرق واختلافها متغيِّر من أكثر متغيِّرات العصر.

وإن الآخذين بالحديث وأصحاب الملل والنحل لم يجدوا معياراً للفرق والملل والنحل، فلا يصلح الخلاف في مسألة فرعية، أو حتى أصيلة، لأن يتميز المخالف، ويكوِّن فرقة، وإلا لزاد الأمر على هذا العدد. وإذا اعتمدنا توصيف مؤلِّفي الملل والنحل فإن العدد سيقلّ عن ذلك بكثير. فلزم الأمر لبعضهم أن يوصل تعداد الفرق تعسُّفاً إلى ذلك العدد.

7ـ من جهة التحليل اللغوي للمتن وجد بعض الدارسين أن لغة النبي‘ في المفهوم والدلالة هي لغة القرآن، وإن القرآن لم يستعمل لفظ فرقة على أساس إيديولوجي.

8ـ إن التأثير السوسيولوجي للحديث على عامة الناس هو تأثير ضارٌّ بوحدة الأمة، فهو يمنح «جماعة»، أو فئة قليلة من المسلمين، حقّ احتكار الحقيقية، واعتبار كل مَنْ سواهم ممَّنْ يخالفهم على ضلال. وهو أيضاً يمنح أولئك حقّ احتكار الإيمان، فإنهم المؤمنون وغيرهم ممَّن يخالفهم في صغيرة أو كبيرة كفّارٌ ضُلاّلٌ. ويشرع الحديث لهم حق الناطقية باسم الله. ويشجِّع الحديث على ممارسة الإقصاء لإخوانهم وأتباع دينهم، ومن باب أولى اعتبار أتباع الأديان الأخرى أشد كفراً وضلالة.

وعليه فالحديث بهذه المتون يمزِّق الشعوب والمجتمعات الإسلامية، ويشرِّع لممارسة العنف والقتل العشوائي.

الهوامش

نظرية فضل الرحمن في الاجتهاد الديني

مطالعة ونقد

ـ القسم الأول ـ

د. الشيخ محمد جعفر علمي([[67]](#footnote-4)\*)

ترجمة: صالح البدراوي

تمهيد

وضعت التطورات العلمية والسياسية والاجتماعية الواسعة، التي بدأت منذ عدة قرون خلت في مختلف المجتمعات، وخاصة البلدان الغربية منها، وما زالت مستمرة حتى اليوم، وضعت تساؤلات متنوعة وفي مختلف الميادين أمام المفكِّرين. ومن هذا المنطلق انبرى السيد فضل الرحمن، وهو أحد المفكرين المسلمين، لإيجاد إجابات عن هذه التساؤلات، على أساس الكتاب والسنّة. ولعل من أهمها كيفية تلاؤم العقائد والقيم والأحكام الدينية مع التطورات التي أشرنا إليها. وبناء على ذلك فقد جاءت الدراسات المرتبطة بإعادة صياغة الفكر الديني، وكيفية تفعيل الدين في الظروف المغايرة لما كانت عليه الأيام الخالية، لتشكل إحدى محاور دراساته، التي كان لها دورٌ مؤثِّرٌ في بلورة القضايا التي تعرف باسم «النزعة الدينية التجديدية». وقد قمنا في هذه المقالة بدراسة أسس نظريته في إعادة صياغة الاجتهاد في الدين، ونقدها.

فضل الرحمن، السيرة الذاتية

ولد فضل الرحمن في 21 أيلول سنة 1919م في باكستان. كان والده مولانا شهاب الدين من علماء الدين، وقد أكمل دراساته الدينية في مدارس ديوبند([[68]](#endnote-65)). وأكمل فضل الرحمن دراسته الدينية في الفقه والحديث والتفسير والكلام والفلسفة لدى والده، وبإشرافه. كما أكمل دراسته الجامعية في جامعة البنجاب في مدينة لاهور، حتى نال الماجستير في الأدب العربي سنة 1932م. وبعد ثلاث سنوات من النشاط العلمي والأبحاث في نفس هذه الجامعة ذهب في عام 1946م ـ أي قبل سنة واحدة من تأسيس باكستان ـ إلى جامعة أوكسفورد، وأنهى رسالته الجامعية، تحت عنوان: «فلسفة ابن سينا»، سنة 1949. وبعد أن أنهى تحصيله الدراسي أخذ يدرّس الفلسفة الإسلامية والأدب الفارسي في جامعة دورهام، من سنة 1950م إلى سنة 1958م. ثم أخذ يعمل في حقلي التدريس والأبحاث في معهد الدراسات الإسلامية في جامعة ميكيل الكندية لمدة ثلاث سنوات. والتحق في عام 1961م بمعهد الدراسات الإسلامية، بدعوة من الجنرال أيوب خان، وتم تنصيبه رئيساً لهذه المؤسسة بعد عام واحد من التحاقه بها. ثم قام فضل الرحمن بتبيين آرائه في خصوص كيفية مواجهة الحداثة والتجديد، ومدى تطابق الأحكام السياسية والاجتماعية والاقتصادية للإسلام مع العالم الجديد، عن طريق كتابة العديد من المقالات، وتأليف كتابه «الإسلام». وترك باكستان متوجِّهاً إلى أمريكا على خلفية انتقادات شديدة من قبل عدّة من العلماء، ومنهم: أبو الأعلى المودودي، لآراء فضل الرحمن، والتي انتهت بتحريم كتاب«الإسلام»،وتهديده بالاغتيال([[69]](#endnote-66)). وبعد فترة قصيرة على مزاولته لنشاطه في جامعة UCLA ذهب إلى جامعة شيكاغو عام 1969م؛ لمواصلة أبحاثه وللتدريس، وبقي فيها حتى آخر عمره،في (26 تموز 1988م)([[70]](#endnote-67)).

فضل الرحمن ومعهد الدراسات الإسلامية

تزامناً مع الفترة الأولى لسنوات إقامة فضل الرحمن الطويلة في الغرب، والتي طويت في بريطانيا وكندا، تعرضت باكستان، التي كانت قد تأسست لتوّها، لجملة من التغييرات والتحولات الفكرية والاجتماعية الواسعة. وجاء تأسيس باكستان على أساس الإسلام، وحظيت قضية كيفية إدارة البلاد على أساس الأحكام الإسلامية بالبحث والتمحيص والمناقشات المستفيضة منذ بدء التأسيس. فمن جهة كان العلماء وعامة الناس يريدون إدارة البلاد على أساس الأحكام الإسلامية، وعندما يواجهون أية مسألة ينطلقون للبحث عن إيجاد حلٍّ لها في المصادر الإسلامية. وفي المقابل كان المجدِّدون ينظرون بعين الريبة والشك لهذه القضية. وهذه القضية كانت موجودة كذلك في بقية البلدان الإسلامية. ويمكن ملاحظتها بصورة واسعة؛ ذلك أن أكثر هذه البلدان حصلت على استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية وإلى أوائل عقد الستينات، وكانت بصدد إعادة صياغة بنيتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على أساس الدين الإسلامي([[71]](#endnote-68)). وعلى أية حال حملت التجاذبات القائمة بين هذين التيارين الجنرال أيوب خان، الذي سيطر على زمام الحكم في باكسان في أول انقلاب عسكري عام 1958م، على البحث عن حل يضع نهاية لهذه المعضلة، من خلال فكرة تأسيس «معهد الدراسات الإسلامية»، والقيام بالدراسات الإستراتيجية في هذا المعهد. وقد كانت لهذا المعهد أربعة أهداف إستراتيجية، وهي:

1ـ تعريف الثوابت الإسلامية بشكل معقول وليبرالي، مع التأكيد على المبادئ الإسلامية الثابتة، كالأخوة Brotherhood، والتسامح Tolerance، والعدالة الاجتماعية.

2ـ تفسير التعاليم الإسلامية بالنحو الذي يظهر سجيتها الفاعلة في ميادين التطورات العقلية والعلمية للعالم المتحضِّر.

3ـ القيام بالدراسات والأبحاث في مجال المنجزات التي حقَّقها الدين الإسلامي في ميادين الفكر والعلم والثقافة، بحيث يتمكَّن المسلمون من الحصول مجدَّداً على مكانة سامية في هذا المعترك.

4ـ التنظيم والتشجيع على الأبحاث في مجال تاريخ الإسلام، والفلسفة، والفقه، والأصول([[72]](#endnote-69)).

لقد كان هدف أيوب خان من تأسيس هذا المعهد ـ كما يعبِّر عن ذلك فضل الرحمن ـ أن يقوم المعهد بتقديم السبل العملية للسياسات الدينية، على النحو الذي تكون فيه متطابقة مع الأصول والأسس الإسلامية من جهة، وموضَّحة بشكل يمكن تطبيقها في الظروف المتغيِّرة للعالم المتحضِّر من جهة أخرى([[73]](#endnote-70)). وقد اختار أيوب خان، الذي كان متأثِّراً هو الآخر بقضية المجدِّدين، فضلَ الرحمن لرئاسة المعهد.

وقد شكَّل هذا التعيين نقطة تحوُّل في الحياة الفكرية لفضل الرحمن. ولو لم يتمّ اختياره لهذا المنصب، وأكمل تحصيله الدراسي في الأدب والفلسفة الإسلامية، فربما كان سيبقى يواصل نشاطاته في هذه الميادين النظرية حتى آخر سنيّ عمره، إلا أن هذا التعيين، والقضايا التي برزت أمام فضل الرحمن خلال فترة رئاسته، فتحت فصلاً جديداً في حياته الفكرية، وجعلته ينشغل بالتعاطي معه حتى آخر عمره. وهذا الميدان ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ هو كيف يمكن توضيح الأحكام الإسلامية بالشكل الذي تكون فيه ممكنة التطبيق في الظروف المتغيِّرة للعالم الجديد، واكتشافاته العلمية والفلسفية، في نفس الوقت الذي نحافظ فيه على إيماننا بالثوابت الإسلامية. هذا السؤال بشكله هذا ـ أي ضمن حدود الأحكام الاجتماعية ـ وبشكل أعمّ ـ بما يشمل الأحكام الفردية والرؤية الكونية والعقائد الإسلامية ـ قد شغل أذهان الكثير من المفكِّرين بمذاهبهم ومشاربهم المختلفة، من التقليديين والحداثويين. وما تزال مناقشاته النظرية مستمرة حتى الآن بين أصحاب الرأي. وعلى الرغم من أن الجهد النظري للرحمن كان متمركزاً حول الأحكام الاجتماعية للإسلام، إلا أنّ تأثير المنهج الذي اختاره لم يكن محدوداً في هذا الإطار، بل نال ترحيباً واسعاً من قبل الجيل اللاحق للمثقَّفين في البلدان الإسلامية، وتم تعميمه على الميادين الإسلامية الأخرى.

كانت التوجيهات الإستراتيجية لفضل الرحمن، خلال مدة رئاسته لمعهد الدراسات الإسلامية، تشمل مسائل مختلفة، من قبيل: القوانين المتعلقة بالأسرة، الحدود الإسلامية، الفوائد المصرفية، والزكاة، و... وقد كان بإمكانها أن توفِّر الأرضيات النظرية والأفكار اللازمة أمام الحكومة الباكستانية؛ بهدف إقرار القوانين الجديدة. إن آراء فضل الرحمن هذه هي التي دعت معارضيه إلى توسيع دائرة معارضتهم له، والتي أدَّت في النهاية إلى استقالته، أو بالأحرى إقالته من منصبه.

وتشمل سلسلة مؤلَّفات فضل الرحمن مواضيع مختلفة. ففي مجال الفلسفة، فضلاً عن أطروحته في الدكتوراه، والتي كانت حول ابن سينا، ونشرت بشكل منفصل([[74]](#endnote-71))، يُعَدُّ أول من انبرى للتعريف بالملا صدرا والحكمة المتعالية، بتأليفه كتاباً مستقلاً تحت عنوان: «فلسفة الملا صدرا» باللغة الإنگليزية([[75]](#endnote-72)). وبالإضافة إلى هذين النتاجين يمكن ذكر مقالته الموسومة «الحدوث الدهري»([[76]](#endnote-73))،والتي يتطرق فيها إلى توضيح هذه المسألة الفلسفية من وجهة نظر مير داماد.

وفي الكلام كان فضل الرحمن من المنتقدين للأشاعرة. فهو ينتقد أصولهم الكلامية، من قبيل: القول بالجبر، أو معارضتهم للعقل، وخصوصاً إنكارهم الحسن والقبح العقليين، ويصرح قائلاً: إن رؤية الأشاعرة هذه، التي تنسب أعمال الإنسان إليه مجازاً، وتعتبر الإنسان غير مسؤول في الحقيقة عن أعماله، تُعَدُّ تفسيراً خاطئاً للقرآن الكريم. وفي المقابل يدافع فضل الرحمن عن نظرية الحسن والقبح العقلي، والقول بحدوث القرآن، التي طرحت من قبل المعتزلة، ويؤيِّد مواقفهم([[77]](#endnote-74)). ومع ذلك تشكل أصول تفسير القرآن والحديث، ونقد الحديث، ومسألة كيفية إحداث التغيير في فهم النصوص الإسلامية، وبشكل مختصر الاجتهاد في الاجتهاد، الجانب الرئيس في أعمال فضل الرحمن.

فضل الرحمن وتلقّي المسلمين صدمة الحداثة

المسألة الأهم التي تلاحظ بشكل رئيس في أعمال فضل الرحمن في هذا الجانب هي مسألة كيفية المواجهة بين الإسلام والحداثة. وقد اختصّ أفضل كتاب من كتب فضل الرحمن، والقسم الأعظم من مقالاته التي كتبها، بهذه المسألة. ويصرِّح فضل الرحمن في موارد مختلفة أن ظهور الآراء الجديدة في ميدان العلاقات الاجتماعية، والتي منشؤها ظهور الآراء الجديدة تجاه الإنسان والعالم والتحولات الاجتماعية الجديدة، خلَّفت ردود أفعال مختلفة بين المفكرين الإسلاميين، إلى المستوى الذي قام فيه فريق من المسلمين بتبرير البعض من الآراء الرئيسة والأسس الاجتماعية للعالم المتحضِّر، وقبولها، وانبرى فريق آخر لإنكار الحداثة جملةً وتفصيلاً([[78]](#endnote-75)).

قسَّم فضل الرحمن، في مقالة له بعنوان: Islamic Modernism: Its Scope، Method and Alternatives، مواقف الذين وافقوا على إيجاد التغيير في التفكير الديني من حيث المبدأ، وخاصة في دائرة الأحكام الاجتماعية، إلى ستة مجموعات:

**الأولى:** وهي تضم الذين تحفَّظوا على القيام بأي نوع من أنواع المشاركة النظرية في هذه المناقشة، واختاروا طريق السكوت، على الرغم من قبولهم بهذه المسألة من حيث المبدأ؛ بسبب وجود المصاعب الثقافية والاجتماعية أو السياسية في هذا المجال.

**الثانية:** وهم الذين يعانون من الازدواجية الفكرية، ويؤيِّدون كلا طرفي هذا النزاع الفكري. كما أن الذين يوافقون على فكرة التغيير من حيث المبدأ، ولكنهم يتظاهرون بمخالفة التغيير؛ بسبب مكانتهم الاجتماعية، يلحقون بهذه المجموعة أيضاً.

**الثالثة:** وهم الذين لجأوا إلى السنّة؛ لإيجاد التغيير، وهم بصدد إيجاد التغيير عن طريق الأساليب التي تحظى بقبول السنّة وموافقتها. وعلى سبيل المثال: يقومون بتأييد آرائهم من خلال الروايات التي تدعم آراءهم. ومشكلة هذا الأسلوب لإحداث التغيير برأي فضل الرحمن يكمن في أن هذا الفعل يعني في الواقع ذهاب هذا الفريق إلى الحرب بنفس أسلحة المنكرين لعملية التغيير والإصلاح. والمؤكَّد أن المنتصرين في هذه الحرب ليسوا هم القائلون بإجراء التغيير في الأحكام؛ لأن الوضع الحالي للفقه هو نتاج أكثر من اثني عشر قرناً من جهود الفقهاء. ومن المؤكَّد أنه لا يمكن أن نتوقَّع إحداث التغيير والتحوُّل الجادّ والحقيقي من خلال التمسك والوفاء للأساليب التقليدية. والمقترح الآخر للخروج من هذه المعضلة يكمن في السماح باتّباع آراء جميع فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة. وعلى أساس هذا المقترح ـ وأساسه في مصر، ويعبرون عنه بلفظ «التلفيق» ـ يمكن الرجوع في المسائل التي تواجهنا إلى الآراء الفقهية للمذاهب الأربعة، والأخذ بالأكثر تناسباً وانسجاماً مع الظروف الراهنة. ولا يُعَدُّ هذا الأسلوب ـ برأي فضل الرحمن ـ حلاًّ لمعضلة الدين والحداثة؛ لأنه لا يبحث عن حل المسائل الجديدة في الاجتهاد الجديد، بل في الآراء السابقة([[79]](#endnote-76)).

**الرابعة:** وهي تعتمد الحل الذي يعبر عنه فضل الرحمن بعنوان Partialist and / or the Link method. هذه المجموعة، التي توافق على التغيير من حيث المبدأ، ترجح إجراء التغييرات التدريجية في الأحكام الإسلامية في بعض المجالات الخاصة ذات الاستعداد اللازم لذلك على إحداث التغيير دفعة واحدة في جميع أبعاد وأبواب الأحكام. وحسب رأي فضل الرحمن فإن هذا الإجراء لا يؤدي إلى حل المشكلة؛ لأن ذلك يعني **أولاً:** التعاطي مع المسألة بشكل منفرد، وعدم إعطاء حلّ شامل لها؛ **وثانياً:** انطلاقاً من أن التغييرات الناجمة عن الحداثة تتوالى بشكل مستمرّ فإن هذا الأسلوب سيؤول في النهاية إلى نوع من علمنة المؤسَّسات والقوانين الاجتماعية، وبالتالي وضع الإسلام جانباً ـ كما لاحظنا ذلك في منهج التقليديين، وكذلك الإصلاحيين ـ.

**الخامسة:** ويتمثّل الأسلوب الخامس في المواجهة مع الحداثة ـ برأي فضل الرحمن ـ في الإقدام على اجتهاد شامل جامع، عن طريق إعادة قراءة الموروث السابق لمواجهة العالم المعاصر. وسوف نقوم لاحقاً بالتطرُّق إلى ذكر حلوله، ومقترحاته، وطبيعة هذا الاجتهاد بالتفصيل.

**السادسة:** ويتمثّل الأسلوب السادس بالمنهج العلماني، وفصل الدين عن الدنيا. وبعبارة أخرى: قبول اللوائح القانونية والسياسية والاجتماعية الجديدة من غير أن تكون هذه النسخ مأخوذة عن الطرق الاجتهادية من المصادر الأصيلة للإسلام، أي القرآن والسنّة. وهذا هو ذات الشيء الذي يعبِّرون عنه بالحدّ الأدنى من الدين. وينتقد فضل الرحمن هذا الحلّ أيضاً قائلاً: إنه لا يمكن الأخذ به؛ لأنه في الحقيقة إقرارٌ بعدم فاعلية الدين في الميادين المختلفة.

دين الحد الأدنى ودين الحد الأقصى

يرى فضل الرحمن أن الفشل في العمل على تفعيل الدين؛ للإجابة عن قضايا العالم الجديد، والجمود على المحتوى المتوقِّف، وعدم حركية الفقه، والانغلاق على الظواهر، سوف يؤدي إلى الفشل في حلّ المشكلات اليومية، وتحرك المجتمع نحو النظام العلماني. ويُعَدُّ فضل الرحمن من منتقدي العلمانية، معتبراً إياها فكرة إلحادية في ذاتها، وماحقة لجميع المقدسات والقيم الدينية([[80]](#endnote-77)). ولطالما حذَّر ـ وبكل قلق ـ من أنه في حالة عدم إعادة النظر في الأساليب الاجتهادية فإن المجتمعات الإسلامية ستقع في فخ العلمانية([[81]](#endnote-78)). ويرى أنه في حالة عدم تقديم الحلول المبنية على أساس القيم الإسلامية فإن الحكومات؛ بتشريعها للقوانين الجديدة بدون سند شرعي من جهة، وعودة الناس إلى تقاليدهم وأعرافهم التقليدية الموروثة لحل قضاياهم اليومية من جهة أخرى ـ وليس لتلك التقاليد والأعراف أية جذور إسلامية، كما هو حال فعل الحكومات ـ، ستضيِّق الخناق على الشرع أكثر فأكثر تدريجياً. إنه يصرح قائلاً: إن البعض من فقهاء السنّة؛ وبسبب عدم فاعلية أساليبهم الفقهية، وعدم اهتمامهم بروح الدين الحقيقية ـ والتي تعني بناء مجتمع قائم على الأصول والقيم السماوية، وعلى رأسها العدالة الاجتماعية ـ، يعتبرون أنّ الدين هو عبارة عن الأصول الخمسة، المتمثِّلة بالتوحيد، والصلاة، والصوم، والحجّ، والزكاة. وإلى جانب ذلك أكدوا على ضرورة المحافظة على الحدود، أو العقوبات المحدَّدة في الشرع. واعتبر فضل الرحمن أن هذا الردّ ينطلق من شعور بعدم المسؤولية، وأنه دين الحد الأدنى minimal Islam وnegative Islam؛ إذ إن الأول يشير إلى الأصول الخمسة المذكورة، والثاني يشير إلى الحدود([[82]](#endnote-79)).وحسب ما يراه فضل الرحمن فإن الاختلاف الأساسي بين رؤيته والتقليديين من علماء السنّة يكمن في أنه لا يقول بالدين بحدّه الأدنى، بل يراه شاملاً لجميع نواحي الحياة، وأبعادها الاجتماعية والفردية. وحسب رأيه فإنه لا ينبغي مقارنة الدين الإسلامي بالديانة المسيحية ـ التي تُعَدُّ ديناً فردياً ـ، بل يمكن مقارنة قابلية الدين الإسلامي على إدارة شؤون المجتمع على أساس أحكام الشريعة مع المجموعة التي تضمّ الديانة المسيحية وجميع مؤسَّسات الغرب العلمانية، من قبيل: السياسية، والاقتصادية، والتعليمية. ولهذا فإن السبب يعود لهذه الشمولية، التي بموجبها يمكن، بل ويجب، أن ندافع عن السياسة الإسلامية، والاقتصاد الإسلامي، والتعليم الإسلامي، ونبحث عن استخراجها من المصادر الإسلامية([[83]](#endnote-80)).

الحاجة لمنهج فهم صحيح للدين

يرى فضل الرحمن أن المشكلة الأساسية التي يعاني منها المسلمون في هذه المواجهة مع الحداثة هي في عدم امتلاكهم لطريقة معينة للتفسير hermeneutical method؛ لغرض الحصول على مستوى من الفهم الأصيل والصحيح لمعنى الدين في العالم الجديد، وبالشكل الذي يتمكن فيه المؤمنون على أساس ذلك الأسلوب الحصول على فهم أصيل ومعقول وذا معنى عن خالقهم، والكون وموقعهم فيه، وأن يجيبوا عن الأسئلة التي تضعها المواجهة مع الحداثة أمام الدين. وكمثال على ذلك: يشير إلى تعامل «العلماء» خلال المواجهة مع الحداثة، وكيف أنهم يتقبَّلون التطورات العلمية والتكنولوجية ويمتدحونها، ولكنهم ـ فضلاً عن عدم استعدادهم لتقبُّل النتائج المتمخِّضة عن التعليم الحديث ـ فإنّ الحقيقة أنه ليست لديهم أية معرفة بها بأي شكل من الأشكال، ويظنّون أن المعتقدات التقليدية الموروثة التي صيغت على أساس الأصول الكلامية للقرون الماضية، أو أن الفقه والقوانين الإسلامية التي تكوَّنت هي الأخرى تحت تأثير الظروف الاجتماعية للعهود الغابرة، قابلةٌ للتواؤم مع ظروف المرحلة الجديدة([[84]](#endnote-81)).

ومن هنا نراه يصرّ ـ كما هو شأن فريق آخر من الحداثويين الذين سبقوه ـ على ضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد؛ بهدف الحصول على إجابة مناسبة تليق بهذه التساؤلات. ولكن تجدر الإشارة إلى أن إعادة فتح باب الاجتهاد عند السنّة قد تم التأكيد عليه من قبل الوهّابيين أيضاً (الذين يطلق عليهم تسمية الأصوليين Fundamentalist)، ولكن حسب رأي فضل الرحمن فإن التحديث الوحيد الذي قام به الوهابيون يتمثل في الإصرار على إعادة فتح باب الاجتهاد. وفي رأيه فإن رؤية الوهابيين أدت إلى انهيار كل ما تمّ استنباطه على مرّ القرون من قبل علماء الإسلام من المصادر الإسلامية الأصيلة ـ على الرغم من إصرارهم على العمل بالإسلام الأصيل، والدعوة للعودة إلى مبادئ صدر الإسلام وقيمه ـ؛ وذلك بسبب افتقارهم لنظرية معينة يستندون إليها. إن المقدار المشترك الوحيد الذي يمتلكه منهج الحداثة الإسلامي Islamic Modernism مع الوهابيين ـ كما يرى فضل الرحمن ـ هو القول بضرورة إعادة فتح باب الاجتهاد. ويكمن الاختلاف الموجود بين هاتين الرؤيتين في أنه بناء على رأي الوهابيين إذا أردنا أن نفهم الإسلام بشكل صحيح يجب أن نفهمه بالشكل الذي كان يُفهم عليه في صدر الإسلام من قبل الصحابة والتابعين، وتطبيقه، وحسب تعبيره: إعادة التاريخ إلى الوراء([[85]](#endnote-82))، في حين أنه بناءً على رأي الحداثويين ـ وعلى الأقل الفهم الذي يستنتجه فضل الرحمن من ذلك ـ فإن العودة إلى صدر الإسلام يجب أن يأتي بهدف فهم القيم الدينية التي تمّ شرحها وتوضيحها في إطار الأحكام التاريخية للدين الإسلامي([[86]](#endnote-83)). وبعبارة أوضح: بناءً على ما يراه فضل الرحمن فإن التعاليم الدينية في إطار المجتمع، وكما نلاحظها في صدر الإسلام، تقسَّم إلى مجموعتين: **الأولى:** التعاليم ذات الجنبة القيميّة تماماً، كالفضيلة، والعدالة؛ **والثانية:** التعاليم الدينية ذات الجنبة الاقتصادية أو الاجتماعية وما شاكل ذلك، وقد تم توضيحها في إطار الأحكام الإسلامية. وتمتلك المجموعة الأولى ـ بحسب ما يراه ـ هوية فوق تاريخية extra – historical، أو ما ورائية (رفيعة سامية) Transcendental. وظهور هذه المجموعة من القيم الدينية، وبروزها في ظروف تاريخية خاصة، كمرحلة صدر الإسلام، لا يفرِّغ هذه المجموعة من محتواها ومعناها في الأزمنة الأخرى. وفي المقابل فإن المجموعة الأخرى، التي لا تمتلك بعداً قيمياً، بل هي ذات بعد اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي فقط، تصبح بانتهاء الظروف التاريخية لمرحلة صدر الإسلام كحقيقة تاريخية، لن يمكن تطبيقها على المراحل الزمنية التالية([[87]](#endnote-84)). وبتوضيح هذا الاختلاف والتباين في الفهم الخالص للدين والعاري عن المفارقات الذاتية يشير فضل الرحمن في الحقيقة إلى اختلاف رأيه عن الوهابيين. وبهذا الشكل يؤسِّس لنظرية تعطي طريقة معينة أو أسلوباً يمكن التوصُّل على أساسه إلى إجراء عملية تجديد Renewal وإصلاح مطابقة للظروف المتغيِّرة للعالم الجديد. ومن الجدير بالذكر أن فضل الرحمن كان من الناحية الفكرية يعيش وسط الأجواء السنيّة، وأن مواجهته الفكرية هي مع الفقه السنّي. وبحسب رأيه فإن أحد الموانع الأساسية أمام التجديد والتغيير في الفقه والقوانين الإسلامية هو غلق باب الاجتهاد في القرن الخامس الهجري ـ طبقاً للمشهور من القول طبعاً، على الرغم من أنه يرى أن غلق باب الاجتهاد يرتبط بالنصف الثاني للقرن الهجري الثاني، واكتساب المذاهب الأربعة لصفتها الرسمية بين أهل السنّة والجماعة. ومن هنا نرى أنه بعد أن أصبحت المذاهب الأربعة مذاهب رسمية لم نشهد حصول أي إبداع جديد في الميدان الفقهي، وانبرى فقهاء السنّة إلى كتابة الشرح، وشرح الشرح، أو تلخيص أعمال السابقين، بدلاً من الرجوع إلى المصادر الأصلية للفقه ـ القرآن والحديث ـ. ومن هنا نجد أن فتح باب الاجتهاد، ووضع نهاية لتسلُّط المذاهب الأربعة، يمثِّل في الحقيقة أحد المضامين المحورية في كتابات فضل الرحمن.

إلا أن فتح باب الاجتهاد ـ بحسب رأيه ـ ليس بمعنى استخدام نفس الأدوات المتداولة في الاجتهاد؛ لأن هذه الأدوات غير قادرة على إعطاء أجوبة وافية عن الأسئلة المطروحة في الإطار العقلي للمرحلة الجديدة([[88]](#endnote-85)). ومن هنا فإنه سخّر الجانب الأساسي من جهوده الفكرية للتوصل إلى أسلوب جديد لفهم الدين على النحو الذي يكون فيه قادراً على إعطاء الإجابة عن تساؤلات العهد الجديد. ولهذا فإن هذا الجانب يمثل أهم وأبرز جانب في أعمال فضل الرحمن.

يحذِّر فضل الرحمن في مؤلفاته من المنهج التقليدي في فهم القرآن. ويرى أن المنهج التقليدي في فهم القرآن يتناول كل آية بشكل منفصل Piecemeal عن الآيات الأخرى، أو يتناولها بشكل موضوعي على أقصى التقديرات. إلاّ أن القرآن الكريم ـ وعلى الرغم من تنوع الموضوعات والقضايا المطروحة فيه ـ يمتلك نوعاً من الوحدة الداخلية inner unity، بحيث إن الرؤية الكونية للقرآن، وكذلك الاتجاه العام لآيات القرآن الكريم، تصب في مسار هداية الإنسان نحو تلك الوحدة. وبناء على ما يراه فضل الرحمن فإن الماضين إما أنهم لم يبذلوا أي جهد من أجل الحصول على عناصر هذه الوحدة الداخلية، وفهم آيات القرآن الكريم على أساس هذه العناصر؛ أو أنها كانت محدودة جداً([[89]](#endnote-86)). ويرى أنه لابّد أولاً من معرفة هذه العناصر الأساسية جيداً، وفي المرحلة الثانية يجب أن يتم تفسير القرآن الكريم بناء على أساس هذه العناصر. وبعبارة أخرى: إن هذه العناصر المكوِّنة للوحدة الداخلية للقرآن الكريم تعمَّم على جميع آيات القرآن. ويرى أن الوحدة الداخلية لآيات القرآن الكريم تقوم على المحاور الثلاثة، وهي: الإيمان بالله الواحد الأحد؛ والعدالة الاقتصادية والاجتماعية؛ والقيامة. وإن جميع آيات القرآن تتمحور حول هذه المحاور الثلاثة([[90]](#endnote-87)). ويرى فضل الرحمن أنه إذا كنا نشهد في المواجهة مع الحداثة آراءً متناقضة من قبل بعض المسلمين؛ ففريق منهم يقبلها؛ وفريق آخر يرفضها جملةً وتفصيلاً، فإن السبب في ذلك يعود إلى عدم الاكتراث لهذه الوحدة الداخلية، والعناصر المكوِّنة لها. وهذا الأمر في حدّ ذاته يكشف عن مدى ضرورة إعادة النظر في أسلوب فهم القرآن الكريم([[91]](#endnote-88)). ولكن كيف يجب أن نفهم القرآن؟ يرى فضل الرحمن أننا بحاجة إلى حركتين لغرض فهم القرآن، ويسمي هذا الأسلوب بـ «الحركتين التوأمين»: **الأولى:** تبدأ من الوقت الحاضر إلى الماضي وصدر الإسلام؛ **والثانية:** تبدأ من صدر الإسلام، وتنتهي بالوقت الحاضر. وبهدف توضيح ما يرمي إليه فضل الرحمن من هاتين «الحركتين» نجد أنه من الضروري الالتفات إلى هذه المقدمة ـ والتي تُعَدّ بحسب رأيه شرطاً لازماً لفتح باب الاجتهادـ.

تاريخية القرآن والسنّة

في ما يتعلق بتفسير القرآن الكريم ظهرت مناهج تفسيرية مختلفة للقرآن الكريم على مر التاريخ، ومنها: المنهج التفسيري للمعتزلة، والأشاعرة، والصوفيين، وأهل الحديث، والفلاسفة؛ وما يسمى بمنهج التفسير العلمي للقرآن، والذي ظهر في المائة عام الماضية. وتقوم الفرضية الأساسية في جميع هذه الطرق التفسيرية على أساس أن القرآن الكريم هو كلام الله تعالى، سواء من حيث اللفظ أم من حيث المحتوى والمضمون، وأن النبي الأكرم‘ هو في الحقيقة رسول الله سبحانه وتعالى في إيصال الرسالة الإلهية. وهذا الرأي المستمد من آيات القرآن الكريم، والعديد من الروايات، هو بمنزلة الأساس الذي تقوم عليه جميع المدارس والمذاهب التفسيرية المعترف بها. ولذا فإن واجب المفسِّر في جميع هذه المدارس يتلخص في توضيح وتفسير الوحي الإلهي على أساس الرجوع إلى نصوص القرآن والروايات. وقد قام علماء الإسلام، بما فيهم المفسِّرون والفقهاء والفلاسفة والمتكلِّمون، بتفسير القرآن، وتوضيح أبعاده الفلسفية والكلامية والقانونية المختلفة، وروايات النبي الأكرم‘ ـ وروايات الأئمة الأطهار^ في ما يتعلق بنا نحن الشيعة ـ، منذ عدة قرون. ويشار إلى أتباع هذا الرأي بعناوين من قبيل: Traditionalist أو Literalist؛ إذ إن الأول يدل على اتباع هذا الفريق للطريقة التقليدية المعمول بها خلال القرون الماضية، والذي يؤكد على دور القرآن الكريم والروايات؛ ويشير العنوان الثاني إلى اهتمامهم بألفاظ القرآن الكريم والروايات، والتبعية المطلقة لظواهر ألفاظ هذين المصدرين المقدسين. إذاً يتضح لنا هنا أيضاً ـ وبشكل جليّ ـ أن دور علم الأصول واستخدامه لم يقتصر على الفقه فقط، بل إنه يلعب دوراً أساسياً في بعض المواضيع، من قبيل: حجية ظواهر القرآن الكريم، والعام والخاص، والناسخ والمنسوخ، ونظائر ذلك ـ والتي يتم دراستها بدقة في موضوع ألفاظ علم الأصول ـ في جميع ميادين الفكر الإسلامي التي لها علاقة بالقرآن والحديث. ويرى فضل الرحمن أن نتيجة هذا الأسلوب هو «الإصرار على التنفيذ الحرفي لأحكام القرآن، وإغماض أعيننا عن التغييرات الاجتماعية التي حصلت حتى الآن، أو أنها لا تزال تحصل أمام أنظارنا بشكل علني. وهذا الأمر هو بمنزلة إفشال المقاصد القيميّة ـ الاجتماعية، والأهداف القرآنية»([[92]](#endnote-89)).

وفي المقابل، أثير بين بعض المفكِّرين خلال المائة عام الماضية ـ تدريجياً ـ أن كل ما طرح في القرآن الكريم أو في الروايات إنما جاء في قسمين، وهما: **الأول:** والذي يشير إليه فضل الرحمن في مؤلَّفاته وكتاباته بعناوين مختلفة، من قبيل: اللبّ Kernel؛ الجوهر Essence؛ الأصول Principles؛ العموميات Universals؛ المثاليات Ideals، هو عبارة عن القيم الثابتة والعامة، والتي لا تتقيد ولا تختصّ بزمان ومكان معينين. **الثاني:** وهو التعاليم الإسلامية التي تشمل الجوانب المتغيرة ذات الصفة التاريخية، ويُعبِّر عنه بعناوين أخرى، من قبيل: الصدف shell؛ الأعراضAccidents؛ الجزئيات أو الأمور الخاصة Particulars؛ المحتملات أو الممكنات Contingents.

ويرى أن مثاليات الدين تؤلِّف مجموعة القيم وأهداف الدين، وهي أمور تشكل هدف الدين وغايته. وفي المقابل فإن أعراض الدين هي الأمور التي تضم الأساليب والطرق الممكنة للوصول إلى تلك الأهداف، وبما يتناسب مع الظروف التاريخية لصدر الإسلام، وليس لها دورٌ أساسيٌّ ومحوريٌّ في الدين. ويرى فضل الرحمن أن الفقهاء؛ بغضّهم النظر عن عملية الفصل هذه، وجعل الأحكام والأوامر القرآنية في عرض بعضها البعض، والخلط بين هذين القسمين من التعاليم الإسلامية، قد ساهموا في خمود باب الاجتهاد وركوده، وبالتالي غلقه. هذا الرأي ـ والذي يعبَّر عن أتباعه بمصطلح أهل السياق، أو أهل الطريقة ـ كان مطروحاً في المائة عام الماضية أيضاً، ولكن شهدنا بلوغه القمة في القرن الأخير . إن تأثير هذا الرأي تأثير أساسي وجوهري في الاجتهاد بمعناه المتداول؛ لأنه ـ طبقاً لهذا الرأي ـ لا يمكن التمسك بالعمومات والإطلاقات القرآنية والروائية الموجودة في المجموعة الثانية. وبعبارة أخرى: جميع القضايا التي تم توضيحها في هذه المجموعة على شكل قضايا حقيقية سيتم تبديلها، أو تنزيلها Reduction، بعد الموافقة على هذا الرأي، إلى قضايا خارجية.

ولغرض تبرير هذا الرأي يطرح فضل الرحمن عدة آراء متباينة:

مكانة الأنبياء، تحليل اجتماعي

يتطرَّق فضل الرحمن في هذا القسم إلى توضيح المكانة الاجتماعية للأنبياء بشكل عام، ومكانة النبي الأكرم‘ بشكل خاصّ. ويوضِّحه بأن الدور الأساسي للأنبياء هو في تحريك المجتمع وتنظيمه بما ينطبق والنموذج الإلهي. وبتعبير آخر: إن الدور الأول والأساس للأنبياء، وكذلك النبي الأكرم‘ ـ كما يستفاد ذلك من دراسة تاريخ حياته ـ يتمثل في القيادة الروحية والمعنوية للمجتمع. وبعبارة أخرى: إن دور الأنبياء ليس كدور مشرِّع عام يقوم بوضع القوانين وتشريعها لجميع أبعاد الحياة الإنسانية للمجتمع، بدءاً من جزئيات الأمور الاجتماعية، وانتهاءً بتفرُّعات الأحكام العبادية. ومن هذا المنطلق يلاحظ أن النبي الأكرم‘ نادراً ما يقوم بوضع قانون أو تشريع ما، وحسب الحالات التي كانت تتطلب ذلك، دون أن يكون بصدد تشريع القوانين والضوابط الجديدة بشكل ممنهج. وما يؤيد هذا القول ـ حسب رأي فضل الرحمن ـ أن باب الأحكام في القرآن الكريم يحظى هو الآخر بمساحة محدودة نسبياً مقارنة بباقي التعاليم الإسلامية. وهذا الأمر يدل في حدّ ذاته على أن دور الأنبياء، أو بعبارة أخرى: إن دورهم الاجتماعي، لم يكن محدَّداً بوضع القوانين، لكي يقوموا بوضع القوانين وتشريعها لجميع أبعاد حياة الإنسان من جزئيات الأمور الاجتماعية، وصولاً إلى الأحكام العبادية. وبناء على هذه المقدمة يستنتج فضل الرحمن أن دور الأنبياء؛ بما أنه لم يكن موجَّهاً لوضع القوانين ـ بمعنى إيجاد آلية قانونية منتظمة شاملة ـ، فإن القوانين التي وضعوها وشرّعوها إنما جاءت في الحالات التي كانوا يلاحظون فيها أن عرفاً اجتماعياً أو سنّة قبلية معينة تقف حائلاً أمام التكامل المعنوي للمجتمع أو الفرد، فإنهم يتخذون موقفاً تجاه ذلك، ويبادرون إلى إزالته أو تحديده. وبعبارة أخرى: إن جميع التشريعات ذات منطلقات تاريخية ـ اجتماعية، ولم تمتلك صفة وضع قانون كلّي وشامل لكل الأزمنة والأماكن. ويوضِّح فضل الرحمن قائلاً: إن الفعل الاجتماعي للأنبياء، ومواجهتهم للظروف التاريخية الخاصة القائمة في عصرهم؛ بهدف إيجاد التغيير فيها في مسار الأهداف الإلهية، يمثل في الواقع العامل الأساس المميِّز للنبي عن الصوفي، أو الأفراد الخياليين، أو المثاليين([[93]](#endnote-90)). وهو يذكر بعض النماذج في هذا السياق، كالتحريم التدريجي للربا، والخمر، كأمثلة على أنه تم فيها بشكل واضح مراعاة الظروف الاجتماعية لزمان النبي الأكرم‘. كما يرى في تحسُّن المكانة الاجتماعية للمرأة، وكذلك الأحكام المرتبطة بالعبيد والرقّ نماذج أخرى تدل على الاهتمام العميق للقرآن الكريم بالظروف الاجتماعية المحيطة بوضع القوانين، على الرغم من أنه يرى أن الأحكام المذكورة في القرآن الكريم في خصوص هذين الأمرين تعود لمرحلة التغيير الأولى للسنن الجاهلية ـ كما في المرحلة التي سبقت التحريم الكامل للربا والخمر ـ، وأن المثاليات الأساسية للقرآن الكريم في هذين البابين لم تتحقَّق؛ بسبب عدم توفر الأرضية الاجتماعية المناسبة لها. وفي رأيه فإن دور الفقيه يبدأ من هنا، وذلك بأن يتمكن باجتهاده من إيصال ما لم يصرِّح به القرآن إلى مرحلة الفعل والتحقق على أرض الواقع، بناءً على أساس الأصول القرآنية العامة. ومن ثم يستنتج أن هذه الأمثلة تدلّ على أن قصد القرآن الكريم من طرح بعض القوانين لم يكن بمعنى أن تحظى هذه القوانين بالخلود بشكل حرفي([[94]](#endnote-91)).

ظاهرة الوحي، مقاربة نفسية وتاريخية

يستند فضل الرحمن في البداية إلى كلام شاه ولي الله دهلوي. وبناء على ما ينقله يقول شاه ولي الله في كتابيه «السطعات»و«فيوض الحرمين»، بشأن الوحي أن القرآن الكريم نزل على قلب النبي الأكرم: هذا النزول هو نزول إجمالي، وبدون تفصيل. وأما بالنسبة لتفصيله ـ وبعبارة أخرى: القرآن الذي بين أيدينا ـ فهو نتاج الظروف المختلفة التي كان النبي الأكرم يواجهها خلال فترة رسالته ونبوته. وفي كل واحدة من تلك الظروف خرج القرآن من الإجمال إلى التفصيل طبقاً للصيغة اللغوية الموجودة من قبل في ذهن النبي الأكرم([[95]](#endnote-92)). إلى هنا، وعلى أساس هذا التحليل النفسي، نكون قد توصَّلنا إلى تاريخية التعاليم القرآنية. ولكن يمكن أن نسأل بعد ذلك مباشرة: كيف يمكن القول على أساس هذا التحليل أن آيات القرآن وسوره ـ القرآن بصورته التفصيلية التي بين أيدينا ـ هو كلامٌ ووحيٌ إلهيٌّ؟! النموذج الذي يدافع عنه فضل الرحمن في التحليل النفسي هو النموذج التالي Feeling - Idea - Word، الذي تم توضيحه كذلك من قبل إقبال اللاهوري في كتاب «بازسازي أنديشه ديني در إسلام» (إعادة صياغة الفكر الديني في الإسلام)([[96]](#endnote-93)). هذا النموذج ـ على أساس ما نقله إقبال ـ تم اقتراحه من قبل البروفسور هاكينك؛ لتوضيح معادلة الإبداع لدى الذهنية البشرية. وعلى أساس هذا النموذج فإنه في بداية أي عمل إبداعي تقدح في الذهن فكرة معينة بصورة بسيطة، ومن ثم تأخذ بالتدريج شكلاً معيناً وصياغة معينة. كما ورد في مؤلَّفات شاه ولي الله دهلوي نموذجٌ مشابهٌ لهذا النموذج تقريباً؛ لتوضيح الوحي. وعلى أية حال ينزل الوحي القرآني على قلب النبي الأكرم بصورة بسيطة وإجمالية (Feeling) ـ بنفس المعنى من الإجمال الذي ينظر إليه في العلم الإجمالي الإلهي ـ. وفي المرحلة التالية تتكون في ذهنه أفكار محدَّدة بشكل واضح (Idea) عندما يتعرض النبي الأكرم للظروف المختلفة، ويواجه أسئلة متعددة، وفي المرحلة التالية تجري على لسان النبي الأكرم في صورة آيات وسور القرآن الكريم (Word). وبناءً على هذه المعادلة ما كان خارج ذهن النبي وأوحي إليه إنما يمثل المرحلة الأولى فقط، والمرحلتين التاليتين تابعتين بالترتيب للظروف التاريخية، والصياغة اللغوية للنبي الأكرم‘. ويشكل كل ذلك ـ وبشكل لا يقبل الفصل والتجزئة ـ جزءاً من البناء العام لذهن النبي‘. وعلى هذا الأساس فالقول بأن القرآن الكريم عبارة عن وحي إنما يأتي اعتماداً على هذا الرأي باعتبار أن المرحلة الأولى هي من المراحل الثلاثة المذكورة أعلاه؛ ولكن على أساس التحليل النفسي، الذي تم بيانه، سيكون القرآن الكريم كلام النبي أيضاً([[97]](#endnote-94)). وتجدر الإشارة إلى أن فضل الرحمن يذكّر أيضاً بأن مراحل ظهور آيات القرآن الكريم وسوره مصانة من الخطأ والانحراف؛ لعصمة النبي الأكرم‘([[98]](#endnote-95)). وبتعبير آخر: إن النبي الأكرم لا يمتلك ضابطاً معيناً لكيفية ظهور القرآن الملفوظ في ذهنه([[99]](#endnote-96)). والأمر الذي وضعه نصب عينيه من وراء هذا التحليل هو إعطاء أساس نظري لإثبات الصفة التاريخية لأحكام القرآن وقوانينه، وليس نفي صفة الوحي عن القرآن الكريم.

التحليل الكلامي لتاريخية القرآن الكريم

التحليل الثاني الذي استخدمه فضل الرحمن؛ لتبرير الصفة التاريخية للتعاليم القرآنية، يستند إلى نظرية المعتزلة، القائمة على القول بحدوث القرآن الكريم. ويرى فضل الرحمن أن القول بأن القرآن لم ينزل بصورة كتاب كامل دفعة واحدة، بل بصورة تدريجية في إطار الوحي خلال فترة امتدّت 23 سنة، وأن البعض من آياته تكمل بعضها الآخر، كل ذلك دليل على حدوث القرآن الكريم، مما لا يترك أدنى مجال للشكّ في بطلان النظرية المنافسة ـ أي القول بقدم القرآن ـ، المدعومة من قبل الأشاعرة. ومن هذا المنطلق نلاحظ انعكاس الميول، والرغبات، والتخوفات، ومسائل الحياة اليومية، والمشاكل، والأحداث الحاصلة في مجتمع صدر الإسلام، في آيات القرآن الكريم. ويُعَدُّ هذا الأمر في حد ذاته شاهداً حياً على أن القرآن الكريم كان العاكس لما يدور حوله، والمجيب عن الظروف التاريخية والأسئلة والقضايا التي تحصل في زمانه؛ إذ لو لم يكن كذلك لما كان تأثير القرآن الكريم على العرب في زمن النبي الأكرم، وعلى الأجيال اللاحقة من بعدهم، بذلك الشكل الذي شهدناه على مر التاريخ. تؤيّد هذه الكيفية التي عليها القرآن الكريم ـ بحسب رأي فضل الرحمن ـ مسألة حدوث القرآن، وتنفي القول بقدمه.

ويرى فضل الرحمن، واستناداً للقاعدة الكلامية للأشاعرة، أن القول بقدم القرآن يمهِّد الأرضية المناسبة للوصول إلى أن القرآن الكريم بما أنه قديم فإن تعاليمه أيضاً ذات جنبة عامة أزلية، ولا تختص بزمان ومكان خاصّين. وهذا سيكون في حدّ ذاته بمنزلة غلق باب الاجتهاد، وعقم الفقه عن أي نوع من أنواع الإبداع([[100]](#endnote-97)). ويقول: إن الآيات الكريمة، من قبيل قوله تعالى: **﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ **\*** فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ**﴾** (البروج :21 ـ 22)، قد فُسّرت من قبل هذه الفرقة بأن القرآن الكريم يمتلك وجوداً أزلياً، وأن مواضيعه غير مرتبطة بالأحداث التاريخية الموجودة في صدر الإسلام. ولهذا فإن كل ما جاء في القرآن الكريم يمكن أن ينطبق على جميع الأزمنة، ويُعمل به. ويرى أن آراء أهل الحديث في هذا المجال، وخاصة أحمد بن حنبل، الذي كان من أقوى المدافعين عن القول بقِدَم القرآن، واستمرار أبو الحسن الأشعري وأتباعه في الأخذ بهذا الرأي ونشره، كان له أبلغ الأثر في ركود الفقه السنّي وخموده.

إن الدليل الوحيد الذي يمكن الإشارة إليه على أنه بمنزلة الرأي المؤيِّد للسمة التاريخية لآيات القرآن الكريم في مؤلَّفات القدماء هو موضوع أسباب نزول القرآن الكريم. وبالرغم من كل ذلك فإن أسباب النزول قد فقدت ـ كما يرى فضل الرحمن ـ دورها الأساسي في التفسير، والمتمثِّل بربط الآيات القرآنية بسياقها أو مناسبتها التاريخية، وأخذت على عاتقها تبيين بعض التفاصيل فقط، من قبيل: أسماء الأشخاص، والأماكن، والأحداث، التي أدت إلى نزول الآيات الكريمة. وعلى الرغم من أن توضيح هذه التفاصيل كان يشكِّل جانباً من دائرة اهتمامات أسباب النزول، إلا أن الدور الأساسي لها، والذي كان بإمكانه تبيين السياق التاريخي للآيات القرآنية، أصبح في طيّ النسيان. وكذا الأمر في الفقه أيضاً. فقد اقتصر دور أسباب النزول على تعيين تقدُّم أو تأخُّر نزول آيات الأحكام، في الحالات التي يحتمل فيها وجود النسخ. وبالتالي فقدت دورها الأساس، كما هو الحال في التفسير، والمتمثِّل بالتأكيد في الجنبة التاريخية، وفي ارتباط آيات الأحكام بالظروف التاريخية لزمن النبي الأكرم‘. ويرى أن استخلاص النتائج الكلية والعامة من الوقائع والأحداث الخاصة ـ والتي يُعبَّر عنها في العلوم القرآنية بعبارة: «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص المعنى» ـ تعني أخذ الظروف التاريخية لنزول الآيات بنظر الاعتبار.

**ـ يتبع ـ**

الهوامش

الاجتهاد السني

المبررات والأزمات

د. يحيى محمد([[101]](#footnote-5)\*)

مدخل

بدأت الممارسة الفقهية كممارسة بيانية غرضها تسديد حاجات الواقع المتجدِّد. لذا فهي تبحث عن التفصيل. وتنبعث هذه الحاجة من أن الفقه هو العلم الإسلامي الوحيد المعني بالواقع المباشر. وحيث إن هذا الأخير يمتاز بالتنوع والتفصيل فالفقه الذي يعالجه ينبغي أن يكون مفصَّلاً مثله. لكن هذا التفصيل لا يتحصَّل إلا في الاجتهاد المعتمد على الحديث. فهذا الأخير، وإن كان مفصَّلاً إلى حدٍّ ما؛ إلا أنه لا يفي بحاجات الواقع وتغيراته. ولو كان كافياً لما لزم الاجتهاد بالمعنى الذي فهمه الفقهاء الأوائل، بل لاعتبر من المحرمات؛ باعتباره لا يمتّ إلى مصدر قدسي (إلهي)، وإنما اضطر إليه الفقه للحاجة وضغط الواقع، فبناه على الأصول البيانية؛ لينضبط بها، عبر تطبيق النصّ على ما لا نصّ فيه؛ لجامعٍ يجمعهما. وقد أشار عدد من العلماء إلى هذا الاضطرار، كالشافعي، وغيره([[102]](#endnote-98)).

كما أشار آخرون إلى أن مبرر العمل بالاجتهاد إنما جاء وفقاً لتناهي النصوص قبال تجدُّدات الواقع غير المتناهية. ومن ذلك: ما نقله أبو بكر بن العربي عن بعض العلماء، من قولهم: إن النصوص معدودة، والحوادث غير محدودة، ومن المحال تضمن المعدود ما ليس بمحدود([[103]](#endnote-99)). وكذا ما أشار إليه الشهرستاني، والشاطبي، وغيرهم([[104]](#endnote-100)).

بدايات ظهور الاجتهاد الفقهي

لقد ظهر الاجتهاد الفقهي في فترة مبكرة أوائل القرن الثاني للهجرة، وربما قبل ذلك بقليل. وكان يُراد به أول الأمر معالجة القضايا التي لا نص فيها. وظل هذا المعنى مستحكماً لدى المذاهب الفقهية التي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث الهجريّين، ومن ثم أخذ يتوسّع، فشمل القضايا المنصوص فيها([[105]](#endnote-101)).

ففي بادئ الأمر طُرح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص. وكان يُعبّر عنه بصور وقواعد متعدِّدة لم تُثِرْ خلافاً بين الفقهاء القائلين به. وكان القياس على رأس هذه القواعد. ويُعَدُّ الشافعي أول من أثار الخلاف في الاجتهاد، وذلك عند ضبطه والتنظير له، حيث قصره على القياس، فخالف سابقيه، الآخذين بالمصالح المرسلة، والاستحسان، وغيرهما. ومع هذا بقي الاجتهاد مطروحاً في مرتبة تالية للنص، أي الكتاب والسنّة، وكذا الإجماع؛ باعتباره كاشفاً عنه، أو كون حجّيته تستمد منه مباشرة، تبعاً للحديث المرويّ في هذا الخصوص.

فالنصُّ أولاً، ثم الاجتهاد ثانياً.

هذا ما استندت إليه أغلب المذاهب الفقهية خلال القرنين الثاني والثالث الهجريّين. وهناك من المذاهب مَنْ رفض تلك الأدوات للاجتهاد، واعتمد على بيانات النصّ وحده. ومن ذلك: مذهب داوود الأصفهاني(270هـ)، وابنه، فكان في بداية أمره شافعياً لا يقرّ بأصول الاجتهاد، سوى القياس، إلا أنه انقلب على شيخه، واعتمد على ظواهر النصّ، بلا تأويل، ولا قياس. وتكرَّر هذا المنحى بشكل متطوِّر لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري. وقبل هؤلاء جميعاً نحا الإمام الصادق ـ كما يبدو ـ إلى إنكار الاجتهاد في كافة مظاهره، وأصوله المتعارف عليها؛ لكونها مصدر التخمين والظنون.

وقيل: إن المذاهب الفقهية بلغت خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة ما يقارب العشرين مذهباً. وكان أغلبها يعمل بمبدأ الاجتهاد حسب المفهوم الآنف الذكر. وتُعَدُّ المذاهب الأربعة المعروفة أبرز مَنْ عمل بهذا المبدأ، وإن لم يتَّفق أصحابها على القواعد التي يصحّ العمل بها، لكنهم اتفقوا على العمل بالقياس، واختلفوا في غيره من القواعد. وليس من سببٍ يجعلهم يتفقون على القياس سوى أنه أقرب صور الاجتهاد إلى النص؛ إذ هو قائم عليه كمثال سابق. أما بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها خصوصية الاعتماد على النص الخاص، ولذلك كانت موضعاً للردّ والقبول، أو كان يُلجأ إليها للحاجة والضرورة، كاستثناء للقياس، مثلما اتُّخذ القياس كاستثناء للنص؛ باعتبار أن العمل به هو للضرورة والاضطرار، وإن أصبح فيما بعد أصلاً يُعتمد عليه كما سنرى.

لقد صنّف الباحثون عمل المذاهب الفقهية إلى صنفين: **أحدهما:** يُعبّر عنه باتجاه الرأي، **والآخر:** يُعبَّر عنه باتجاه الأثر. ولفظة الرأي قد تثير جدلاً؛ إذ هي تعني في ظاهرها الرأي قبال الأثر أو النص. ولكنّ الأمر ليس كذلك. فالرأي يرادف الاجتهاد، وهو يستند إلى النصّ بشكل غير مباشر، أو إلى ما كان عليه سلوك الصحابة، وهو لا يفيد إلاّ الظنّ.

مدارس الاجتهاد في القرن الثاني

فخلال القرن الثاني شاعت مدرستان كبيرتان في الفقه: **الأولى:** في العراق، ويطلق عليها مدرسة الكوفة، ويتزعَّمها أبو حنيفة. وقيل: إن لها امتداداً يعود بها إلى بعض التابعين، مثل: ابراهيم النخعي، الذي اعتمد على فتاوى عبد الله بن مسعود، وأقضية الإمام علي وفتاواه، وكذا أقضية شُرَيح، وغيره من قضاة الكوفة؛ **والثانية:** مدرسة المدينة في الحجاز، ويتزعمها مالك بن أنس. وقيل: إن امتدادها يصل إلى التابعي سعيد بن المسيب، حيث تأثَّر بالكثير من الصحابة الذين كانوا في المدينة، فكان حافظاً لأقضية عمر بن الخطاب، وأحاديث أبي هريرة، وغيرهما. ومثله سار بقية علماء المدينة بالأخذ عن الصحابة الساكنين فيها. وكان أبرزهم: عروة، وسالم، وعكرمة، وعطاء بن يسار، وقاسم، وعبيد الله بن عبد الله، والزهري، ويحيى بن سعيد، وزيد بن أسلم، وربيعة([[106]](#endnote-102)). وقد عملت كلا المدرستين بأصول الرأي، وإن اختلف الاعتبار، طبقاً للظروف الخاصّة بالعراق مقارنة بالحجاز. فقد ذُكر أن خصوصية الرأي في العراق تدعو إلى القياس والفقه الافتراضي، وكما كان يقول أبو حنيفة: «إنا نستعدّ للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه، والخروج منه»([[107]](#endnote-103)). وقيل: إنه وضع لذلك ستّين ألف مسألة. كما قيل: إنه وضع خمسمائة مسألة. وذكر الخطيب الخوارزمي أنه وضع ثلاثة وثمانين ألف مسألة، منها: ثمانية وثلاثون ألفاً في العبادة، والباقي في المعاملات، ولولا هذا لبقي الناس في تيه الضلالة، وبيداء الجهالة([[108]](#endnote-104)). وكان يقول: هذا رأي حسن، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن ممّا قلنا فهو أولى بالصواب منا([[109]](#endnote-105)). وقيل: إن تعويل مدرسة الكوفة على القياس هو لقلّة الرواية في هذا البلد، كما يراه ابن خلدون([[110]](#endnote-106)). في حين قام الرأي في الحجاز على المصلحة والعمل ضمن دائرة ما يفرضه الواقع من قضايا. وكما قيل: إن علة ذلك هي أن أهل الحجاز بنَوْا فقههم على المصلحة، اتّباعاً لعمر بن الخطاب في ما كان «يجتهد فيه لأمور الدولة»([[111]](#endnote-107))؛ إذ كان يحكّم الواقع، ويعمل بالمقاصد؛ لتحديد قضايا الأحكام. وسار الفقه في الحجاز على هذا التقليد.

ومع ما عُرف عن فقهاء العراق من العمل بالقياس والافتراض فقد ظهر على يد أبي حنيفة ما هو جديد في الأمر، حيث امتاز فقهه بأصول الاستحسان والعرف؛ نتيجة خبرته الخاصّة بالسوق والتجارة. وكان كثيراً ما يناظر أصحابه، فإذا انجرت المناظرة «إلى البحث عن العرف، أو المصلحة، أو العدل في ذاته، فعندئذٍ يصمتون، ولا يتكلمون»([[112]](#endnote-108)). فقد اعتمد على العرف والاستحسان كأصلين يترك بهما القياس، أي إنه لا يأخذ بهذين الأصلين إلا إذا استقبح القياس كاستثناء. وكما قال عنه محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال: أستحسن لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس، ولم يقبح، فإذا قبح القياس استحسن، ولاحظ تعامُل الناس»([[113]](#endnote-109)). وكذلك قال عنه أبو يوسف: إنه كان إذا وردت حادثة سأل: هل عندكم أثر؟ فإن كان عنده أو عندنا أثر أخذ به، وإن اختلفت الآثار أخذ بالأكثر، وإلا أخذ بالقياس، وإن تعسَّر القياس تركه، وعمل بالاستحسان([[114]](#endnote-110)).

ومهما يكن فقد وضعت القواعد الاجتهادية في مرتبة متأخرة لمصادر التشريع. فقد روي أن أبا حنيفة قال: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص من كتاب الله، أو سنّة عن رسول الله، وإجماع عن الأمّة. وإذا اختلف الصحابة على أقوالٍ نختار منهم ما هو أقرب إلى الكتاب أو السنّة، ونجتنب عمّا جاوز ذلك، فالاجتهاد موسّع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف، وقاس فأحسن القياس، وعلى هذا كانوا»([[115]](#endnote-111)). وقال أيضاً: «إني آخذ بكتاب الله أوّلاً، فإن لم أجد فيه الحكم فبسنّة رسول الله‘، فإن لم أجِد في كتاب الله ولا سنة رسوله رجعت إلى ما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا أخذت من أقوالهم ما كان قريباً من القرآن والسنّة، فإن لم أجد للصحابة رأياً لم آخذ بقول أحد من التابعين، بل أجتهد كما اجتهدوا»([[116]](#endnote-112)).

ورغم ذلك اعترض عليه البعض، من حيث إن قواعده الاجتهادية لا تقوم على الضوابط الشرعية المحدَّدة بالنص. وقام العديد باتهامه؛ لكثرة عمله بالرأي، وردّه للأحاديث المرويّة. وجاء عن وكيع قوله: وجدنا أبا حنيفة خالف مائتي حديث. واتهمه الغير بأنه ردّ أربعمائة حديث أو أكثر. وكان حماد بن سلمة يقول: إن أبا حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه([[117]](#endnote-113)). ونُقل أنه كان يعتدّ برأيه. ومن ذلك: ما روي أنه قال: لو أدركني النبيّ‘ وأدركته لأخذ بكثيرٍ من قولي، وهل الدين إلا الرأي الحسن؟!([[118]](#endnote-114)). وفي المقابل دافع عنه البعض بأنه ناظر إلى المصالح التي أولاها الشارع بالاعتبار([[119]](#endnote-115)). كما دافع عنه بعضٌ آخر بأنه يقدّم الحديث الضعيف على القياس والرأي. ومن ذلك: ما ذكره ابن القيِّم من أن أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أنه يرى ضعيف الحديث أولى من القياس والرأي. فمثلاً: إنه قدّم حديث القهقهة ـ مع ضعفه ـ عليهما؛ كما قدّم عليهما حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر، رغم ضعفه هو الآخر؛ وكذلك «منع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم، والحديث فيه ضعيف؛ وجعل أكثر الحيض عشرة أيام، والحديث فيه ضعيف؛ وشرط في إقامة الجمعة المصر، والحديث فيه كذلك»([[120]](#endnote-116)). ونقل عنه أنه قال: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة؛ وذلك أننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة، أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»([[121]](#endnote-117)).

المذهب الفقهي المالكي ومكوّنات مدرسة الحجاز

هذا في ما يتعلق بأبي حنيفة. أما فقيه الحجاز مالك فقد عُرفت مدرسته بوصفين متعارضين؛ فتارة يطلق عليها مدرسة الأثر، قبال مدرسة الرأي لأبي حنيفة؛ وأخرى يطلق عليها مدرسة الرأي. وجاء وصف مدرسته بالأثر؛ لأن المدينة كانت مصدر الحديث؛ باعتبارها موطن النبي والخلفاء. فقد اعتبر الشهرستاني أن المنتسبين إلى الحديث هم أهل الحجاز: أصحاب مالك؛ وأصحاب الشافعي؛ وسفيان الثوري؛ وابن حنبل؛ وداوود الأصفهاني، وقال: إنهم «سُمُّوا بأصحاب الحديث؛ لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث، ونقل الأخبار، وبناء الأحكام على النصوص، ولا يرجعون إلى القياس الجليّ والخفيّ ما وجدوا خبراً أو أثراً»([[122]](#endnote-118)). كما اعتبر ابن خلدون أن أهل الحجاز هم أصحاب الحديث، قبال أصحاب الرأي والقياس في العراق([[123]](#endnote-119)). وأما وصف مدرسته بالرأي فلأنه درس الفقه على مَنْ عُرِفوا بأصحاب الرأي، فـ «فقه الرأي تلقّاه عن بعض فقهاء الرأي بالمدينة، كيحيى بن سعيد، واختص ربيعة بن عبد الرحمن، الملقب بربيعة الرأي، بالطلب»([[124]](#endnote-120)).

ومهما يكن فقد عمل مالك بالمصلحة، وكان يسميها الاستحسان. وهي تتَّسع لما اصطلح عليه الفقهاء بالاستصلاح، والاستحسان([[125]](#endnote-121)). وكان يقول: «الاستحسان تسعة أعشار العلم». وقد أثار عليه ذلك بعض الشبهات، حتى قال الشاطبي بأن مالكاً استرسل في قسم العادات من الأحكام «استرسال المدلّ العريق في فهم المعاني المصلحية، مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله، زاعمين أنه خلع الربقة، وفتح باب التشريع. وهيهات ما أبعده من ذلك رحمه الله، بل هو الذي رضي لنفسه في فقهه بالاتّباع، بحيث يخيّل لبعض الناس أنه المقلِّد لمَنْ قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله»([[126]](#endnote-122)).

ومع أخذ مالك بالرأي فإنه كان يأخذ أيضاً بالحديث غير المتصل، مثل: المرسل، والمنقطع، والموقوف. مضافاً إلى كونه يعمل بعمل أهل المدينة. وهو يجعل مرتبة الرأي في آخر مصادر التشريع، ويبدي أحياناً قلقه وتحفظه منه. وكان يقول: إنما أنا بشر، أُصيب وأُخطئ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة([[127]](#endnote-123)). وقال القعنبي: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلّمت عليه، ثم جلست، فرأيته يبكي، فقلت له: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، وما لي لا أبكي؟! ومن أحقُّ بالبكاء مني؟! والله لوددت أني ضُربتُ بكلّ مسألة أفتيت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة في ما قد سبقت إليه، وليتني لم أُفتِ بالرأي([[128]](#endnote-124)).

ومما أُخذ على مالك دعواه في عمل أهل المدينة. فكما ذُكر أن ابن عمر، وهو عميد أهل المدينة، كان يرى إفراد الأذان، وكذا القول فيه: حيّ على خير العمل، وكان بلال يكرر عبارة: قد قامت الصلاة، مع أن مالكاً لم يَرَ ذلك. كما أن الزهري كان يرى الزكاة في الخضروات، في حين أن مالكاً لا يراها. وقد قال الصيرفي في كتابه «الأعلام»: «قد تصفحنا قول مَنْ قال: العمل على كذا، فوجدنا أهل بلده في عصره يخالفونه. كذلك الفقهاء السبعة من قبله فإنه مخالفهم. ولو كان العمل على ما وصفه لما جاز له خلافهم». وقيل: إن مالكاً كان لا يدع في «موطَّئه» إجماع أهل المدينة إلاّ في ثمان وأربعين مسألة فقط. وهناك من تتبَّع هذه الإجماعات المزعومة فوجد أن منها ما هو إجماع، ومنها ما لم يكن إجماعاً؛ لاختلاف علماء المدينة. وذكر من ذلك الكثير من التناقضات على شاكلة ما سبق([[129]](#endnote-125)).

وقيل: إن مصادر التشريع التي عوّل عليها هي: الكتاب، والسنّة، وقول الصحابي، والإجماع، وعمل أهل المدينة، والقياس، والاستحسان، والاستصحاب، والمصلحة المرسلة، وسدّ الذرائع، والعرف، والعادة([[130]](#endnote-126)).

الشافعي والوسطية البديلة

أما الشافعي فقد احتكّ بالفقه الحنفي والفقه المالكي؛ إذ أقام مدة طويلة يدرس على يد مالك في الحجاز، وكانت صحبته له تسع سنين، كما تلقّى العلم بعد ذلك على يد صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن، ولازمه في بغداد مدة يرجِّح البعض أنها سنتان، حتى قال الشافعي في هذا الصدد: حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير كتباً([[131]](#endnote-127)). ومعلوم أن لحياة الشافعي المعرفية طورين: **أحدهما:** ما كان عليه في بغداد، حيث نشر العديد من الكتب، كـ «الرسالة»، و«الأم». و«المبسوط»؛ **والثاني:** عندما انتقل إلى مصر (سنة 199هـ)، حيث أخذ ينقِّح ما كتبه في «الرسالة» و«المبسوط» ويمحّص الآراء فيهما، فرجع عن بعض الآراء، واعتمد بعضها، وبذلك نسخ ما كتبه في بغداد([[132]](#endnote-128)).

ويظلّ الشافعي أقرب إلى التعويل على النصّ الخاصّ من سابقَيْه: أبي حنيفة؛ ومالك؛ لكونه يحصر حدود الرأي بالقياس، دون غيره من المبادئ الاجتهادية الأخرى. فهو لم يعمل بالاستحسان، كما فعل أبو حنيفة، ولم يعمل بالمصالح المرسلة، كما فعل مالك، بل اعتمد على النص، وأقام عليه الرأي أو القياس. فالاجتهاد عنده مرتبط بمثال سابق منتزع عن النص. ولذا كان أقرب المذاهب إلى النصّ منه إلى الرأي.

هذا ما جسّده الشافعي في أطروحته المسمّاة «الرسالة». وهي أقدم أطروحة وصلتنا في أصول الفقه. ويعتقد العديد من العلماء أنها أوّل ما صُنِّف في ذلك العلم، كالذي نصّ عليه ابن خلدون، وابن تيمية، والزركشي، ومن قبلهم الإمام الجويني([[133]](#endnote-129)). وكان أحمد ابن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتّى ورد الشافعي([[134]](#endnote-130)).

وقيل: إن علة إقدام الشافعي على الكلام في أصول الفقه، دون مَنْ سبقه من الفقهاء، هي أن الفقهاء كانوا منشغلين بالأحاديث التي ترد كل واحد منهم في بلاده، فإذا تعارضت عليه أدلة هذه الأحاديث حكم عليها بحسب ما لديه من فراسة. أما في عصر الشافعي فقد تفاقم الأمر، حيث اجتمعت أحاديث البلدان جميعاً، فكان التعارض مضاعفاً؛ تارة بين أحاديث البلاد الواحدة؛ وأخرى بين أحاديث البلدان المختلفة، فأوجب ذلك حيرة لدى العلماء؛ لكثرة التعارض والاختلاف، فانبرى الشافعي ليضع حدّاً للتعارض عبر رسالته في أصول الفقه، فوضع قواعد الجمع والترجيح بين الأدلّة المتعارضة([[135]](#endnote-131)). كما ذكر ابن خلدون أن السلف لم يكونوا بحاجة إلى النظر في الأسانيد؛ لقرب عصرهم، وممارسة النَّقَلة، وخبرتهم بهم، لكن «لما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلّها إلى صناعة، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد؛ لاستفادة الأحكام من الأدلة، فكتبوها فنّاً قائماً برأسه، سمّوه أصول الفقه»([[136]](#endnote-132)).

وقد استهدف الشافعي بأطروحته في أصول الفقه أن ينظّم عملية الاجتهاد، ويضبطها بميزان النص، كي لا تكون سائبة، وعرضة للأهواء والبدع. وكما قال الفخر الرازي في وصفه للشافعي بما حقَّقه في «الرسالة»: «إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل»([[137]](#endnote-133)). فعند الشافعي يؤخذ العلم من أعلى([[138]](#endnote-134))، أو من الكتاب والسنة، مباشرة وغير مباشرة. فالمصادر التي تفيد العلم عنده أربعة، هي: الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس. ويمكن اختصارها بأنها عبارة عن: النصّ؛ والقياس. وهو لا يعمل بهذا الأخير إلا عند الضرورة. ومن ذلك: قوله: «القياس إنما يصار إليه عند الضرورة»([[139]](#endnote-135))؛ وقوله: «إذا صحّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط»([[140]](#endnote-136))؛ وقوله: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر»([[141]](#endnote-137)).

ابن حنبل ومذاهب الحديث الإسلامي

أما ابن حنبل فمن المعلوم أنه كرّس جلّ اهتمامه في الحديث. وقد روي أن أستاذه الشافعي كان يستعين به في معرفة الحديث الصحيح. ومن ذلك: مخاطبته له: أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلموني، حتى أذهب إليه، كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً([[142]](#endnote-138)).

وقد عُرف عن ابن حنبل أنه كان ينكر الرأي والاجتهاد، ووضع الكتب القائمة عليهما. كما كان يخالف مَنْ سبقوه من الأئمة المجتهدين، بمَنْ فيهم معلّمه الشافعي.

ومن ذلك: ما رواه أبو يعلى الحنبلي وأبو المحاسن بن المبرد، من أنه كان لا يوافق أصحاب المذاهب الثلاثة وغيرهم من الفقهاء في ما نهجوه من طريقة. فقد روي أنه كان يقول: لو أن رجلاً ولي القضاء، ثم حكى برأي أبي حنيفة، ثم سُئلت عنه، لرأيت أن أردّ أحكامه. وقال في رواية عمر بن معمر: إذا رأيت الرجل يجتنب أبا حنيفة، والنظر فيه، ولا يطمئن إليه، ولا إلى مَنْ يذهب مذهبه، ممَّنْ يغلو، ولا يتَّخذه إماماً، فارجُ خيره. وسئل مرة ـ كما قيل ـ: أيُروى عن أبي حنيفة؟ قال: لا، قيل: فأبو يوسف؟ قال: كان أمثلهم، ثم قال: كلّ مَنْ وضع الكتب، ويجرد الحديث، فلا يعجبني([[143]](#endnote-139)). ومثل ذلك سئل: أيّما أحب إليك جامع سفيان أو موطّأ مالك؟ فأجاب: لا ذا ولا ذا، عليك بالأثر([[144]](#endnote-140)). كما سأله المروذي: أترى يكتب الرجل كتب الشافعي؟ فقال: لا، فسأله مرة أخرى: أترى أن يكتب «الرسالة»؟ قال: لا تسألني عن شيء محدث، قال المروذي: كتبتها، قال: معاذ الله، لا تكتب كلام مالك، ولا سفيان، ولا الشافعي، ولا إسحاق بن راهويه، ولا أبي عبيد. وجاء أن أبا عبيد قال عندما أنكر عليه ابن حنبل وضع الكتب: لو علمت أنك تكرهها ما تعرَّضت لها، ولا وضعتها([[145]](#endnote-141)). كما جاء أنه قال لبعض معاصريه: لا تكتب شيئاً من الرأي([[146]](#endnote-142)).

أما سبب نفوره من كتابة الرأي فهو ـ كما ذُكر ـ أن صاحب الرأي قد يتراجع عنه فيما بعد. واستشهد على ذلك بما فعله سفيان ومالك حين وضعا الكتب، وأخرجا المسائل، رغم ما فيها من الخطأ في الرأي، حيث إن صاحبه يرى اليوم شيئاً، وينتقل عنه غداً([[147]](#endnote-143)).

وفي خصوص الأفعال قبل ورود الشرع، إن كانت على الإباحة أو الحظر، روى عنه ابن عقيل روايتين. وعليها انقسم رأي الحنابلة إلى قولين([[148]](#endnote-144)).

وهو يعدّ الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى عدَّ القائلين بهما من المبتدعة الضُّلاّل([[149]](#endnote-145)). ومما جاء عنه قوله: مَنْ دلّ على صاحب رأي فقد أعان على هدم الإسلام([[150]](#endnote-146)). وقوله: ليس في السنّة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول، ولا الأهواء، إنما هو الاتّباع، وترك الهوى([[151]](#endnote-147)). وكان يقول: عليكم بالسنّة، عليكم بالأثر، عليكم بالحديث. لا تكتبوا رأي فلان، ورأي فلان، فسمّى أصحاب الرأي([[152]](#endnote-148)). وفي خبر آخر أنه قال: ما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغنيك عنه؟! أهل الحديث أفضل مَنْ يكلم في العلم. عليك بالحديث([[153]](#endnote-149)).

وهذه الحدّة الملحوظة لدى ابن حنبل تخفّ في ما جاء في بعض الروايات. ومن ذلك: ما روي أن إبراهيم الحربي سأله عن مالك؟ فأجاب: حديث صحيح، ورأي ضعيف، قلت: والأوزاعي؟ قال: حديث ضعيف، ورأي ضعيف، يعني أنه يحتج بالمقاطيع، قلتُ: فالشافعي؟ قال: حديث صحيح، ورأي صحيح([[154]](#endnote-150)).

هذا ما يروى عن ابن حنبل. وهو يخالف ما قيل من أنه كان لا يعمل بالقياس، إلا في حالات خاصّة تضطره إلى ذلك([[155]](#endnote-151))، وعُدّ أقل العاملين به لثروته الحديثية. علاوة على ما قيل من أن أصوله خمسة، وهي: النص؛ وفتوى الصحابة؛ والاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا؛ والحديث المرسل؛ والقياس للضرورة([[156]](#endnote-152)). وقيل: إنه جعل قاعدتي المصالح والاستحسان ضمن القياس، وبذلك وسّع من دائرة القياس، وأقام مصالحة بين طريقة الشافعي وطريقة كلٍّ من: أبي حنيفة؛ ومالك، لكنه كان ينفر من الإفتاء في القضايا المفترضة([[157]](#endnote-153)). وقد أضاف البعض إلى أصوله المذكورة كلاًّ من: الاستصحاب، وسد الذرائع([[158]](#endnote-154)).

وعلى هذه الشاكلة فإن ما يروى عنه يخالف ما قيل ـ أيضاً ـ من أنه كان يفتي السائلين حسب أحوالهم، ويرى وجوب دراسة حال المستفتي، كشرط من شروط الإفتاء، مما يؤدي إلى اختلاف الفتاوى في المورد الواحد، تبعاً لاختلاف أحوال الناس. فقد قيل: إنه «كان يفتي في حال من الأحوال في مسألة معينة، فيسأل عن المسألة نفسها، ويرى اختلاف حال السائل عن حاله في الأولى، فيفتي بما يراه من حاله، فيظن الراوي أنهما رأيان»، مع أن اختلاف الحكم جاء لاختلاف الحال([[159]](#endnote-155)).

ومع هذا عُرف الفقه الحنبلي ـ عموماً ـ بروح الانفتاح في المعاملات. وقدّر البعض أنه يكاد يكون أكثر سماحة واتساعاً من الفقه الحنفي؛ لأن الحنابلة يرون الأصل في العقود الإباحة، أما غيرهم فيرى الأصل فيها الحظر([[160]](#endnote-156)).

ومهما يكن فمن الثابت أن ابن حنبل ظلّ مشدوداً لأخذ العلم من فوق، مثل الشافعي، لكنه أشدّ إيغالاً من الأخير؛ لتعويله على الحديث الضعيف، وترجيحه على الرأي والاجتهاد. وهي العلة التي جعلت مقلِّديه قلّةً، كما أشار ابن خلدون في مقدمته([[161]](#endnote-157)).

إذاً مع ما عُرف من تقسيم الفكر الاجتهادي للأئمة الأربعة إلى قسمين: أصحاب الرأي؛ وأصحاب الحديث، فتارةً جُعل أبو حنيفة من أصحاب الرأي؛ لإكثاره من القياس والفرضيات؛ وأخرى من أصحاب الحديث؛ لشدة اعتباره له وعنايته به. واختُلف في حق مالك، وهل أنه كان أقرب إلى أصحاب الرأي؛ باعتباره يقول بالمصالح المرسلة، أو أنه من أصحاب الحديث؛ لاهتمامه به. ومهما قيل عن العامل الظرفي، والفارق بين ظرف العراق وقلة الحديث فيه وبين الحجاز وغزارة الحديث فيه؛ باعتباره معدن النص والرسالة، فإن من الواضح أن أصول الرأي التي يقول بها هذان الفقيهان، وكذلك ما يقوله بعدهما الشافعي، وابن حنبل، قد جاءت كلّها استثنائية للضرورة. فالاجتهاد وارد في آخر قائمة مصادر التشريع. وعادةً ما يتربَّع القياس بعد النص، وتكون سائر مصادر التشريع الأخرى استثنائية مقارنة به. وهذا يدلّ على عدم اهتمام المذاهب الفقهية بالواقع وتجدُّداته، بل يلتفت إليه عند الحاجة والضرورة، بين الحين والآخر. وقد أبدى أئمة المذاهب الأربعة، وغيرهم من الفقهاء، الحرج من الاجتهاد، والرأي، والعمل بالقياس وغيره، ما لم تكن هناك حاجة واضطرار. فالأساس المعوَّل عليه هو نصّ الحديث؛ لكونه يحمل في الأصل سمة العصمة والنبوة، ولأنه مصدر التفصيل الذي يحتاجه البيانيون لتغطية حاجات الواقع وتجدُّداته.

ركود الاجتهاد وترنّحه

أما بعد فترة الأئمة السابقين، وبالتحديد خلال القرن الرابع الهجري، فقد وصل الاجتهاد إلى باب الإغلاق، وحصرت المذاهب الفقهية بالأربعة المعروفة، مع عدد قليل غيرها. ونقل القاضي عياض(544هـ) أن الناس أجمعوا على جواز تقليد المذاهب الأربعة، والسفيانية، والأوزاعية، والداوودية، دون غيرهم. لكن إلى زمانه لم يبقَ من المذاهب المذكورة غير المذاهب الأربعة، ومذهب داوود([[162]](#endnote-158)). واستمر العمل بهذه المذاهب حتى نهاية القرن الثامن الهجري. فكما صرح ابن فرحون(799هـ) بقوله: صار الناس اليوم في أقطار الأرض على خمسة مذاهب: مالكية؛ وحنبلية؛ وشافعية؛ وحنفية؛ وداوودية، وهم المعروفون بالظاهرية([[163]](#endnote-159)). ثم بعد ذلك آل الأمر إلى بقاء المذاهب الأربعة، دون غيرها.

ومع هذا فقد ظل التداول الفقهي للقضايا ممتداً طيلة القرون التالية، حيث لم يُلغَ الاجتهاد ضمن الفروع الخاصة بالمذهب المتبنى، فهو اجتهاد وتقليد، أو أنه تقليدٌ لأصل المذهب، واجتهادٌ في فروعه. وقد تبنَّت الدول الحاكمة آنذاك هذه المذاهب، ومهَّدت الطريق إلى تقليدها جيلاً بعد آخر، فكان الفقه الرسمي في الدولة العباسية هو الفقه الحنفي؛ وفي دولة الأدارسة في المغرب، وكذا في الأندلس، هو الفقه المالكي. وقيل: إن من أسباب اختصاص المغرب والأندلس بالفقه المالكي غلبة البداوة على أهلها، فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لهذه العلة([[164]](#endnote-160))؛ وساد في مصر الفقه الشافعي([[165]](#endnote-161)). وكان للحكم العباسي أثر كبير على التطور الفقهي؛ إذ كانت الدولة تحتاج إلى ما يدعم سياستها، وتنظيم أمورها الإدارية عبر النتاج الفقهي. ومن ذلك أن الإمام مالكاً وضع كتابه «الموطأ» بأمر من المنصور، وأن الفقيه أبا يوسف وضع كتاب «الخراج» بأمر من هارون الرشيد. وذكر ابن حزم الأندلسي أن مذهبين انتشرا في مبدأ أمرهما بالرياسة والسلطان: مذهب أبي حنيفة في المشرق؛ ومذهب مالك في الأندلس([[166]](#endnote-162)).

وقد ولّد هذا التقليد ظهور أتباع يخالفون النهج الذي خطَّه المؤسِّسون، حيث أصبح التعامل مع النص الديني تعاملاً بالوساطة والوكالة، وهو أن يؤخذ برأي هؤلاء المؤسِّسين ولو كان مخالفاً للنصّ، فصار التعويل على الاجتهاد، وخاصّة القياس منه، هو الأصل المرجِّح على النص، وهو ما لم يجرؤ الفقهاء الأوائل على القول به. واشتهر قول بعض الأحناف: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ، أو التأويل، أو الترجيح([[167]](#endnote-163)). وزاد بعضهم بقوله: «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة، والحديث الصحيح، والآية. فالخارج عن المذاهب الأربعة ضالٌّ مُضِلٌّ، وربما أدّاه ذلك إلى الكفر؛ فإن الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر»([[168]](#endnote-164)).

وقد استغرب الشيخ عز الدين بن عبد السلام ما حلّ في المتأخِّرين من تقليد، وشنّ عليهم هجوماً بالإنكار، وقال: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلِّدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه، بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يقلِّده فيه، ويترك من الكتاب والسنّة والأقيسة الصحيحة لمذهبه؛ جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنّة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة؛ نضالاً عن مقلَّده. وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذكر لأحدهم في خلاف ما وطّن نفسه عليه تعجب غاية التعجب من استرواح إلى دليل، بل لما ألفه من تقليد إمامه، حتّى ظنّ أن الحق منحصر في مذهب إمامه... فالبحث مع هؤلاء ضائع، مفضٍ إلى التقاطع والتدابر، من غير فائدة يجديها. وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره، بل يصير عليه، مع علمه بضعفه وبُعْده. فالأولى ترك البحث مع هؤلاء، الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه قال: لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه، ولم أهتدِ إليه، ولم يعلم المسكين أن هذا مقابل بمثله، ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح، والبرهان اللائح. فسبحان الله ما أكثر مَنْ أعمى التقليد بصره، حتى حمله على مثل ما ذكر، وفَّقنا الله لاتّباع الحق أينما كان، وعلى لسان مَنْ ظهر، وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام، ومسارعتهم إلى اتّباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم. وقد نقل عن الشافعي& أنه قال: ما ناظرت أحداً إلا قلتُ: اللهم أَجْرِ الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتَّبعني، وإن كان الحق معه اتبعته»([[169]](#endnote-165)). وقال أيضاً: «لم يزَلْ الناس يسألون مَنْ اتفق من العلماء، من غير تقييد لمذهب، ولا إنكار على أحد من السائلين، إلى أن ظهرت هذه المذاهب، ومتعصِّبوها من المقلِّدين، فإنّ أحدهم يتبع إمامه، مع بُعْد مذهبه عن الأدلة، مقلّداً له في ما قال، كأنّه نبيٌّ أُرسل. وهذا نأي عن الحق، وبعد عن الصواب، لا يرضى به أحد من أولي الألباب»([[170]](#endnote-166)).

وكان من خصائص هذه المرحلة أن أفضى الأمر إلى تشعب الآراء الفقهية في كل مذهب؛ بسبب اتساع دائرته، واختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث. مضافاً إلى اختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه؛ إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة. وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات، والتضعيف للبعض الآخر. فوصفت المرحلة بأنها حركة التحرير والتخريج والترجيح في المذاهب، وأُرِّخت مدتها بأنها تمتد ما بين منتصف القرن الرابع وحتى زمن سقوط بغداد منتصف القرن السابع الهجري. أما المرحلة التي تلتها، منذ سقوط بغداد وحتى ما يقارب القرن الثالث عشر الهجري، فقد وصفت بأنها فترة ركود وجمود شمل مختلف نواحي الحياة العلمية، وعلى رأسها الدراسات الفقهية، حيث لم يصبح المذهب الفقهي هو الشاغل لطلاب الفقه، كما كان في السابق، بل زاد الأمر ضيقاً، وهو أن صار الانكباب على كتاب فقيه بعينه هو الشاغل للمريدين. فقد «أصبح مريد الفقه يدرس كتاب فقيه معين من رجال مذهبه، فلا ينظر إلى الشريعة وفقهها إلا من خلال سطوره»([[171]](#endnote-167)). مما يعني أن هناك شرائع، بعضها ينتزع من البعض الآخر. ومع توالي الزمن أخذت هذه الشرائع تتسع شيئاً فشيئاً، فلم يَعُدْ هناك اهتمام بالنص الديني إلا عبر وسائط متعدِّدة.

وزامن هذا التقليد في الفروع والفقه تقليدٌ مثله في الأصول والعقيدة؛ إذ آلت المذاهب الأربعة أخيراً إلى تبني العقيدة الأشعرية، بعد أن كانت متوزِّعة على بعض الفرق، فاجتمع على العقيدة الأشعرية الشافعية؛ والمالكية؛ والحنفية؛ وفضلاء الحنابلة. أما قبل ذلك فقد كان أغلب الحنابلة حشويين، وأغلب الحنفية معتزلة، وأغلب الشافعية أشاعرة، وأغلب المالكية قدريين جبريين، كما أشار الشيخ عز الدين بن عبد السلام([[172]](#endnote-168)).

وقد تبدو هنا مفارقة في ابتعاد الفقهاء عن الخطاب الديني، والتعويل على آراء الرجال وقياساتهم، رغم أنهم تبنوا العقيدة الأشعرية، التي ترى عدم صحة الاجتهاد والقياس ما لم يكشف عنه هذا الخطاب، وأنه لا مجال للانحراف عنه بأي وجه من الوجوه، تبعاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، إذ زاد الأمر سوءاً بأن أخذ المتأخِّرون يجتهدون في الأحكام، ولو بمخالفة النصوص، كما أشار ابن القيم الجوزية([[173]](#endnote-169)). وكان أبرز ما يعوّل عليه في الاجتهاد هو القياس.

الاجتهاد السني ومبدأ القياس

ما من مشكلة يواجهها الفقه أكبر من سدّ حاجات الواقع، وتغطية مستجداته. فعندما وجد الفقهاء النصوص عاجزة عن أن تغطي كل ما يفرزه الواقع من مستجدات لجأوا إلى الاجتهاد، وعلى رأسه القياس؛ باعتباره ظل النصّ، فينوب عنه، تبعاً لوجود مثال سابق يطرحه الأخير. فغرض القياس هو سدّ مشكلة التناهي الوارد في النصوص مقابل العدد غير المحدود من الحوادث المستجدة. ومع أن أئمة المذاهب الفقهية كانوا ـ في الغالب ـ لا يعملون بالقياس إلا عند الضرورة، إلا أن فترة التقليد التي شهدها عصر ما بعد الأئمة قد أولته اهتماماً منقطع النظير، كأهم مصدر للتشريع؛ وذلك تلبية لتغطية حاجات الواقع وتجدُّداته.

وهنا يحضرنا ما قاله إمام الحرمين الجويني في هذا الصدد، إذ بيّن أهمية القياس، واعتبره «مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعَّب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنّة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الآحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الآحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقَّع وقوعها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم لله تعالى متلقّىً من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع هو القياس، وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو إذاً أحقُّ الأصول باعتناء الطالب»([[174]](#endnote-170)). كما صرَّح غيره بأنه لو لم يستعمل القياس لأفضى ذلك إلى خلوّ كثير من الحوادث عن الأحكام؛ لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها([[175]](#endnote-171)). وفي المقابل هناك مَنْ رأى عدم الحاجة إلى القياس، إلا في الموارد القليلة أو الاستثنائية، وكما قال البعض: مَنْ اتسع علمه بالنصوص قلّت حاجته إلى القياس، كالواجد ماء لا يجزيه التيمم، وإنما يحتاج إليه في القليل([[176]](#endnote-172)).

لقد كان العمل بالقياس قبل تقنينه عملاً آلياً لا يسع الفقيه الاستغناء عنه، رغم عدم خضوعه إلى ضوابط محدَّدة. أما بعد عملية التقنين فقد أصبحت له شروط وقيود مصرَّح بها، حيث أقام الشافعي تحديداً لمصادر التشريع، واعتبر أن ثلاثة منها لا تعبّر عن الاجتهاد، بل هي كاشفة عن الشرع بدرجات متفاوتة، وأضاف إليها الاجتهاد محدَّداً بالقياس كمصدر رابع وأخير. وهذه المصادر هي بحسب رتبها عبارة عن: الكتاب؛ والسنة؛ والإجماع؛ والاجتهاد أو القياس. وتحديد القياس عند الشافعي هو كما يقول: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه، أو في غيره من أحكام الله أو رسوله، بأنه حُكمَ به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نصُّ حكمٍ، حُكم فيها حكمُ النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»([[177]](#endnote-173))، أي هو تنزيل حكم شرعي في قضية معينة بدلالة معنى من المعاني على قضية أخرى ليس فيها حكم، وذلك حين تكون في نفس معنى تلك الدلالة. فالشرط الأساس في صحة القياس عند الشافعي هو أن تكون القضية التي تخلو من الحكم لها نفس معنى القضية المحكوم عليها من قبل الشرع. لكنه أضاف إلى ذلك وجهاً آخر للقياس، واعتبره صحيحاً أيضاً، وإن كان أقل رتبة من الأول، إذ رأى القياس من وجهين: «أحدهما: أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه؛ وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يُلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا»([[178]](#endnote-174)).

وهو إذ يحدِّد الجانب الداخلي من القياس، والمتمثِّل بإدراك مطابقة المعنى بين الأصل والفرع، أو ذلك الذي يكون فيه الشبه، لا ينسى أن يذكّر بضرورة أخذ الجانب الخارجي للقياس بعين الاعتبار، كما يتمثل بحال القايس ذاته، إذ يشترط أن «يكون صحيح العقل حتى يفرّق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممَّن خالفه؛ لأنه قد يتنبَّه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً في ما اعتقد من الصواب. وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه، حتى يعرف من أين قال ما يقول، وترك ما يترك»([[179]](#endnote-175)).

ومع ذلك فإنه يستبعد من القياس حالة واحدة، هي الرخص، خلافاً للحنفية، أي «ما كان لله فيه حكم منصوص، ثم كانت لرسول الله سنّةٌ بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، عُمل بالرخصة، دون سواها، ولم يُقَس ما سواها عليها». ومثّل على ذلك بآية الوضوء، فحيث إن الرسول مسح على الخفين فإنه لا يجوز القياس عليه بالمسح على العمامة، أو البرقع، أو القفّازين([[180]](#endnote-176)).

أما المتأخِّرون عن الشافعي فقد زاد اهتمامهم بالقياس وتفريعاته، ودوَّنوا له الكثير من التعاريف؛ لضبطه وتحديده، ووضعوا له الشروط الكفيلة بإجرائه وتطبيقه. وكان من بين التعاريف التي وُضعت له: إنه مساواة فرعٍ لأصلٍ في علّة الحكم. أو هو عبارة عن تحصيل حكم الأصل في الفرع؛ لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. أو هو حمل معلوم على معلوم آخر في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما؛ بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. أو هو إدراج خصوص في عموم. أو هو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. أو هو إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه. أو هو استنباط الخفي من الجلي. أو هو حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل. أو هو حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه. أو هو حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه؛ بضرب من الشبه. أو هو استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما([[181]](#endnote-177)). إلخ.

ومعلوم أن للقياس أركاناً أربعة، هي: الأصل؛ والفرع؛ والحكم؛ والجامع بين الأصل والفرع. وقد يكون هذا الجامع علة، أو نوعاً من الشبه، أو غير ذلك. وأهم ما في القياس هو معرفة الجامع، بل والعلة منه بالخصوص. وهناك عدة طرق للتعرف عليها من خلال الوصف. فمثلاً: حدَّدها القرافي بثمانية طرق([[182]](#endnote-178))، أشهرها: النص، وتسمّى العلة المنصوص عليها. وقد تكون دلالة النص صريحة قاطعة أو ظنية. وكذلك الإجماع، وهو كاشف عن النص بشكل من الأشكال. وكذلك الاطراد، وهو اطراد ثبوت الحكم مع وصف يُفهم منه أنه العلة في الحكم. وهناك الدوران، وهو دوران الحكم مع وصف وجوداً وعدماً، فيُعلم أنه العلة([[183]](#endnote-179)). وهناك تنقيح المناط، وهو تهذيب ما أنيط به الحكم، وبني عليه، وهو علة، أي يشترط أن يكون النص دالاًّ على العلة، وإن مهمة التنقيح أن يستبعد الأوصاف التي تقترن مع العلة وجعلها لا مدخل لها فيها. وهناك السبر والتقسيم، وهو الاختبار وحصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة حكم الأصل. فبواسطة الاختبار تستبعد الأوصاف التي لا يصح أن تكون علة. وهنا تتفاوت عقول المجتهدين؛ فمنهم مَنْ يرى أن المناسب هو هذا الوصف؛ ومنهم مَنْ يراه غيره، مثل: الاختلاف في علة ولاية البكر الصغيرة في التزويج؛ إذ رأى الحنفية أنّ المناسب في تعليل الولاية هو الصغر، بينما رأى الشافعية أنه البكارة. والتمايز بين التنقيح وبين السبر والتقسيم هو أنه في التنقيح يكون النصّ دالاًّ على علة الحكم، وأما في السبر والتقسيم فإن النص يكون غير دالّ، ويراد التوصل بها إلى معرفة العلة، لا إلى تهذيبها([[184]](#endnote-180)).

وأهم ما في هذه الطرق ما يعرف بالمناسبة، وهي أن تكون العلة ذات علاقة بالمصلحة العامة، ودفع الضرر، أو رفع الحرج عن الناس. وفي هذه الحالة لا بد أن تكون علة الحكم وصفاً ظاهراً منضبطاً ومناسباً لمظنّة تحقيق الحكمة من الحكم التي يدلّ عليها الشرع. فمثلاً: إن الإسكار وصفٌ مناسب لتحريم الخمر؛ لأن في بناء التحريم عليه حفظ العقول([[185]](#endnote-181)). وهناك الكثير من النصوص التي يمكن القياس عليها تبعاً لملاحظة مصالح الناس. فمثلاً: قيس على الحديث النبوي: «القاتل لا يرث مورِّثه» حالةُ قتل الموصى له للموصي، فيُحرم الأول ممّا أوصي به له، كعقوبة، مثل حالة قتل الوارث. كما قيس على نص الحديث: «لا يحلّ لإنسان أن يخطب على خطبة أخيه، ولا أن يبتاع على بيع أخيه» عقدُ الإيجار، وهو أنّه لا يحلّ لإنسان أن يستأجر على استئجار أخيه؛ للتساوي في أن كلاًّ منهما فيه اعتداء على الغير([[186]](#endnote-182)).

وزعم بعض المعاصرين أن الأصوليين استثنوا من ممارسة القياس وجريانه حالات مثل المجالات التعبدية، وكذلك العقوبات المقدَّرة، من حدودٍ وكفارات، وأيضاً الفروض المقدّرة، كما في الإرث([[187]](#endnote-183)). يرى الكثير من العلماء أن القياس يجري في جميع الأحكام، حتى في الحدود والكفارات، خلافاً لما ذهب إليه الحنفيون، كالذي نصّ عليه صفي الدين الحنبلي([[188]](#endnote-184))، وكذا جماعة من الشافعية، من أمثال: القاضي أبي الطيب، وسليم، وابن السمعاني، وأبي منصور([[189]](#endnote-185)). وقد كان الشافعي يقول في كتابه «الأم»: ولا يقطع من قطّاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينار فصاعداً، قياساً على السنّة في السارق([[190]](#endnote-186)). وقد تتبَّع الشافعي مذهب الحنفية، وأبان أنهم لم يفُوا بشيء مما ذكروه من منع القياس في كلٍّ من الحدود والكفارات والمقدَّرات([[191]](#endnote-187)).

وهكذا يتضح أن أغلب فقهاء السنة أوْلَوْا القياس جُلّ اهتمامهم، وطبَّقوه على مختلف القضايا الفقهية، وكان مبرِّرهم في العمل به هو عدم كفاية النصوص الدينية لتغطية مستجدات الواقع.

أما النافون للقياس فقد رأَوْا أن هذا النوع، مع غيره من أنواع الاجتهاد التي تفترض وجود حوادث لا نصّ فيها، تجري ـ كلّها ـ ضد البيان الشرعي، وأن ما جاء به الخطاب من التفصيل يكفي لسدّ كل ما يتعلق بالواقع وتجدُّداته.

وكان من أبرز النافين القدماء للقياس النظّام، الذي ساق الكثير من الأمثلة التي تكشف ضعف العمل بالقياس، حيث كشف عن أن الشارع فرّق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات، مما يعني ضرباً للجامع الذي يعتمد عليه القياس في التفريع. ومن الأمثلة التي تذكر بهذا الخصوص ما يلي:

إن الشارع قد فرض الغسل من المني وأبطل الصوم بإنزاله عمداً، لكنه لم يفعل ذلك بخصوص البول والمذي، وهو نجس.

كما أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والنضح من بول الصبي، رغم تساويهما في النجاسة.

وكذا أوجب قضاء الصوم على الحائض، دون الصلاة، مع أن الصلاة أهمّ من الصوم.

وفرّق في العدة بين الموت والطلاق، رغم استواء حال الرحم فيهما.

وإنه نقّص الشطر من صلاة المسافر الرباعية، وأبقى الثلاثية والثنائية على حالهما.

وقطع يد السارق، ولو سرق ثلاثة دراهم، في حين لم يقطع يد المختلس، ولو اختلس ألف دينار، ولا قطع يد المنتهب، ولا الغاصب.

واكتفى في القتل بشاهدَيْن، دون الزنا، مع أن القتل أعظم من الزنا.

وأوجب حدّ الفرية على قذف الغير بالزنا، لكنه لم يفعل ذلك مع القذف بالكفر، رغم أنه أشدّ من الأول.

كما أوجب الصدقة في السوائم، لكنه أسقطها عن العوامل. وإلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية([[192]](#endnote-188)).

وأجاب ابن القيم الجوزية على هذه الشبهات، فرأى أن هناك عللاً وحِكَماً في تفريق الشارع بين المتماثلات وجمعه بين المختلفات، الأمر الذي لا ينافي العمل بالقياس الصحيح. فمثلاً: اعتبر أن الحكمة في قطع يد السارق، دون المختلس والمنتهب والغاصب، هي أن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فهو ينقب الدور، ويهتك الحرز، ويكسر القفل، وبالتالي فلولا التشريع بالقطع لسرق الناس بعضهم بعضاً، ولعظم الضرر، واشتدت المحنة بالسرّاق، خلافاً للمنتهب، والمختلس، حيث إن المنتهب يأخذ المال جهرةً بمرأى الناس، وبذلك يمكنهم من الأخذ على يديه، أو يشهدوا ضده عند القاضي. وأما المختلس فإنه يمكن الاحتراز منه بالتحفُّظ والتيقُّظ، وهو أشبه بالخائن من السارق. في حين أن الأمر في الغاصب ظاهر، وهو أولى بعدم القطع من المنتهب([[193]](#endnote-189)).

كما اعتبر الحكمة في الشهادة على الزنا أن الشارع بالغ في ستره، فلم يقبل فيه إلا أربعة شهود، يصفون الفعل وصف مشاهدة، ينتفي معها الاحتمال، حرصاً على الستر، وكره إظهاره والتكلُّم به، وتوعَّد من أحب إشاعته في المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة. في حين يختلف الأمر مع القتل؛ إذ لو شرط الشارع أربعة شهود لضاعت الدماء، وتواثب العادون، وتجرأوا على القتل([[194]](#endnote-190)).

واعتبر أن الحكمة في حد القذف بالزنا، دون الكفر، هي أن القاذف غيره بالزنا لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حدّ القذف تكذيباً له، وتبرئة لعرض المقذوف، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يُجلد مَنْ رمى بها مسلماً. وأما مَنْ رمى غيره بالكفر فإنّ شاهد حال المسلم، واطلاع المسلمين عليها، كافٍ في تكذيبه، ولا يلحقه من العار بالادعاء ما يلحق ذلك الذي يُرمى بالفاحشة، ولا سيما إن كان المقذوف امرأة، فإنّ العار الذي يلحقها بين أهلها، وتشعُّب ظنون الناس، وكونهم بين مصدِّق ومكذِّب، لا يلحق مثله بالرمي بالكفر([[195]](#endnote-191)).

واعتبر الحكمة في إيجاب الشارع الصدقة في السائمة، وإسقاطها في العوامل، هي أن الأخيرة مصروفة عن جهة النماء إلى العمل، فهي كالثياب، والعبيد، والدار، التي ليس فيها زكاة([[196]](#endnote-192)).

فهذه جملة ممّا أجاب به ابن القيم؛ لدفع الشبهات المطروحة على القياس.

ويلاحظ أنها تتعلق بذكر المصالح والحِكَم التي يقدرها العقل، لكن العمل بالقياس أعمّ من ذلك. كما أن التزاحم بين المصالح والحِكَم قد يمنع أحياناً معرفة تحديد الأحكام حولها، ولا سيما العبادات.

أزمة الاجتهاد السني

هناك عدد من المشاكل تعترض قاعدة القياس والاجتهاد، أهمها ما يلي:

أولاً: مشكل الشرعية

إن الاجتهاد ـ ومنه القياس ـ يفتقر إلى الدليل الشرعي القطعي. وإن العمل به لا يكون بحسب الاعتبارات الظنية؛ لكونه قاعدة كبرى تتوقف عليه الكثير من الأحكام. وقد كان الشافعي يستدل عليه استدلالاً دورياً من الخطاب القرآني. وإن المتأخرين استدلوا عليه تارة من القرآن؛ وثانيةً من السنّة؛ وثالثة بدعوى الإجماع، وكذا بدعوى أن الصحابة كانوا يمارسونه([[197]](#endnote-193)). فمن القرآن ـ مثلاً ـ استدلوا بقوله تعالى: {فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ} (الحشر: 2)، حيث استفاد الفقهاء أن لفظة {فَاعْتَبِرُوا} لها دلالة على القياس؛ لأن الأخير هو عبور من الأصل إلى الفرع، مما يعني أن الأمر الوارد في الآية بصيغة تلك اللفظة يتعلق بالحثّ على القياس، ومن ثم الاجتهاد. مع أن سياق الآية ليس بصدد الاجتهاد، ولا القياس المصطلح عليه، فهو دالٌّ على أخذ العبرة، ولا سيما أن العبرة أو «العبور» في الآية ليس من جهة الارتكاز إلى معنى النص، ومن ثم تطبيق حكمه على مشابهاته، كما في القياس والاجتهاد، وإنما هو عبارة عن النظر إلى واقع خارجي وتأمله، ولو من خلال ما صوّره القرآن وحكاه لأجل الإفادة بأخذ العبرة منه. وهذا المعنى لا علاقة له بالاجتهاد المصطلح عليه. فهو ليس ربط حادثة بنصّ، كما هو شأن الاجتهاد والقياس، بل ربط مصير بواقع لم يبقَ منه إلا الأثر، وما خلّفه من درس وعبرة، كما تنص على ذلك بداية الآية: {هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لأَوَّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللهِ فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي المُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ}.

ويؤيد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن حزم، من أن المراد بالاعتبار التعجُّب؛ بدليل سياق الآية. ووافقه على ذلك ابن عبد السلام، فقال في «القواعد»: من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس، مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاظ والازدجار. والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق. ثم قال: وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده. ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البر، والحمص على الشعير، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام، وإدراجاً له في غير موضعه، وقراناً بين المنافرات. لكن الزركشي عجب من ابن عبد السلام، وطبّق على الآية مفهوم العبرة بعموم اللفظ، وأرجع المسألة إلى قياس العلة؛ لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رُتّب على المعصية، فالمعصية علة لوقوع العذاب، فكأنه قال: تقعوا في المعصية فيقع بكم العذاب، قياساً على أولئك، فهو قياس نهي على نهي، بعلة العذاب المترتبة على المخالفة. قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان: **أحدهما:** إنه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور. وهذا هو القياس. **والثاني:** من العبرة، وهو اعتبار الشيء بمثله. ومنه: عبر الخراج، أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس؛ لأنه أمر أن يستدل بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب([[198]](#endnote-194)).

لكن الآية ـ كما قلنا ـ بعيدة كلّ البعد عن القياس المتواضع عليه، وهو إلحاق مسكوت عنه بمنصوص عليه؛ إذ لا نجد في مسألتنا إشارة للرجوع إلى النص، كما يشترطه القياس. كما أن الاستدلال بالآية على القياس يفيد ـ على فرض صحته ـ القياس المتعلق بالموضع الذي طرحته الآية، ولا دليل يتعدّى ذلك الموضع. مما يعني أن التعدي قائم على قياس مُصادر على المطلوب.

وقد استدلوا على الاجتهاد بعدد من الروايات. لكنهم لم يُوفَّقوا في إبراز حالة التواتر، ولا المعنى الذي راموا إليه. ومن ذلك أنهم استدلوا بما روي عن النبي: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». وروي أن الرسول‘ طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال: أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم، إنْ أصبت فلك أجران، وإنْ أخطأت فلك أجر. وقال لعقبة وعمرو بن العاص: اجتهدا، فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإنْ أخطأتما فلكما حسنة واحدة. واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه، فحكم بقتل الرجال، وسبي النساء والذراري، بالرأي.

ومع غضّ النظر عن سند هذه الروايات فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الاجتهاد، فموردها محدَّد بأمور الحكم والقضاء، وهي أمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه، لا من جهة معرفة الحكم الكلي، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو.

لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الاجتهاد بالرأي هي منقولة معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً، إذ قال له النبي: بمَ تقضي إنْ عرض لك قضاء؟ قال: بما في كتاب الله، قال‘: فإن لم تجد؟ قال: بما في سنّة رسول الله، قال‘: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد، ولا آلو. فسُرَّ بذلك رسول الله، وقال: الحمد لله أن وفَّق رسول رسول الله لما يرضي الله ورسوله. فهذه الحادثة لها دلالة على الاجتهاد استنفاد الجهد في ما لا نص فيه. لكنها من جهة وردت في خصوص القضاء، وهو يحتاج إلى فضّ المنازعات والفصل فيها، سواء بالاستناد إلى النص أو إلى غير ذلك، إن لم يتمكَّن القاضي من إيجاد الحكم في النص، وهو خلاف الحال في الفتوى؛ إذ قد لا يترتب على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتي وامتنع عن الإفتاء، أو قال بالاحتياط، أو أية وظيفة عملية أخرى، فيما لو عجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص. لهذا فإن قياس الاجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي.

ومن جهة أخرى فإن منقولة معاذ ـ كغيرها من المنقولات التي ذكرناها ـ تُعَدُّ من أخبار الآحاد، التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير. فالاجتهاد أصل أساس، تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية. ومن غير المنطقي أن يتمّ إثباته بمجرَّد خبر الآحاد ظني الثبوت. ولهذا سبق لأبي حنيفة أن اعتبر بأن خبر الواحد إذا كان ممّا تعم به البلوى فليس بحجة، فكيف الحال والخبر مرسل؟! ناهيك عن أن هناك مَنْ عدّه من الموضوعات، كما هو الحال مع الجوزجاني، الذي علّق عليه بقوله: «هذا حديث باطل، جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة». وكذا اعتبره ابن حزم حديثاً باطلاً، لم يروه أحدٌ إلا الحارث بن عمرو، عن رجالٍ من أهل حمص لم يسمِّهم، وهو ذاته رجل مجهول لا يُعرَف مَنْ هو([[199]](#endnote-195)).

كما استدلوا على حجية الاجتهاد ـ وخاصة القياس ـ بدعوى الإجماع. وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم. بل يمكن القول: إنها باطلة؛ للعلم بأن العديد من السلف قد نهوا عن العمل بالرأي والقياس، كما هو الحال مع الإمام الصادق، وداوود الأصبهاني، وابنه، وغيرهم.

وكذا قيل: إن الصحابة كانوا يعملون بالقياس جميعاً، وإن لم يتبين الضابط لديهم. واعتُبر ذلك دليلاً على صحته([[200]](#endnote-196)). والحال أن المؤشِّرات الكثيرة تشير إلى أنهم كانوا يعملون وفق المصلحة العامة، لا بمحض القياس، وذلك إذا ما استثنينا روايات قليلة رويت عنهم في هذا الصدد، كالرواية التي رويت عن الإمام علي بشأن حدّ الخمر. بل يلاحظ في المقابل أن روايات السلف التي وردت في النهي عنه، وعن الرأي، كثيرة، لا يرقى إليها ما يخالفها([[201]](#endnote-197)). وسبق لابن حزم أن نفى أن يكون هناك أحد من الصحابة أباح القول بالقياس، باستثناء الرسالة الموضوعة عن عمر بن الخطاب، وهي عنده لا تصحّ، حيث رواها رجلان متروكان([[202]](#endnote-198)).

ثانياً: أزمة الخلل في تطبيق القواعد والأقيسة

هناك قياسات لا يُطمأن لها؛ لكونها تفتقد التساوي في الاعتبار. ومن ذلك: ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء، من أن الجهل بالمهر في عقد الزواج يفسد النكاح، قياساً على ما يحصل في البيع، حيث إن الجهل في المعاوضة أو الثمن يفسد البيع، وكذا يكون الجهل في المهر، من حيث إنه عوض عن بضع الزوجة([[203]](#endnote-199)). ومن ذلك أيضاً: ما عوّل عليه الفقهاء من صحة قياس الخلافة على الإمامة في الصلاة، رغم فارق المسؤولية والمصلحة بين الموضعين، حيث ما يصلح هنا قد لا يصلح هناك، وكذا العكس، لكن الفقهاء عوَّلوا على ما روي عن عثمان: نرضى لدنيانا مَنْ رضيه رسول الله لديننا([[204]](#endnote-200)). وعلى هذه الشاكلة أوجب الحنفية الكفّارة على القتل، قياساً على المجامع، وعلى المجامع ناسياً في الإحرام، كما لو قتل الصيد خطأ، رغم وجود الفارق بين هذه الحالات. وكذا الحال حول إجراء القياس على مَنْ يكاتب الكفّار، ويطلعهم على عورات المسلمين، بإلحاقه بالسارق، وقد ردّ البعض على هذا القياس بقوله: إن ذلك يقتضي التصرُّف في علائق غيب لا يهتدى إليه، فانعدم طريق القياس، حيث إن الذي يكاتب الكفّار، وإن زاد ضرر فعله على ضرر السارق الواحد، فهو بالإضافة إلى سارق واحد، أما بالإضافة إلى الجنس فلا، حيث إن السرقة مما يتشوف إليها الرعاع، بخلاف مكاتبة المسلم، فإنها لا تكاد توجد، أو لا يظهر استواء السبب، فكل ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس؛ لفقد الشرط([[205]](#endnote-201)). وواقع الأمر أن البعد بين المسألتين عظيم!

وقديماً نصّ الغزالي على أن أكثر قياسات الفقهاء ـ وكذا المتكلمين ـ مبنية على مقدمات مشهورة، يسلمون بها لمجرَّد الشهرة. لذلك ترى أقيستهم تتضمن نتائج متناقضة، فيتحيرون فيها([[206]](#endnote-202)). كما فصّل ابن القيم صور الاضطراب والتناقض التي شهدها أهل الاجتهاد في ما عولوا عليه من الممارسة القياسية، ولا سيما تلك التي لها علاقة بقياس الشبه، وقال في هذا الصدد: «إن أصحاب القياس قالوا بقياس الشبه، وعلَّقوا الأحكام بأوصاف لا يُعْلَم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللاً لا يُعلَم أن الشارع شرّع الأحكام لأجلها، ثم اضطرهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا؛ فتارة يقدمون القياس؛ وتارة يقدمون النص؛ وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور. واضطرهم ذلك أيضاً إلى أن يعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شُرّعت على خلاف القياس»([[207]](#endnote-203)).

وعرض ابن القيم في هذا الصدد صفحات كثيرة منقولة عن أتباع المذاهب الأربعة، دالّة على اضطرابهم وتناقضهم في ما مارسوه من قياسات. ومن شواهده على ذلك ما يلي:

قلتم يُقتل الرجلُ بالمرأة، ثم ناقضتُم، فقلتُم: لا يؤخذ طرفه بطرفها. وقلتُم: يقتل العبد بالعبد، وإن كانت قيمة أحدهما مائة درهم وقيمة الآخر مائة ألف درهم، ثم ناقضتم، فقلتُم: لا يؤخذ طرفه بطرفه، إلا أن تتساوى قيمتهما، فتركتم محض القياس.

وقِستُم قول القائل: (إن كلمتُ فلاناً أو بايعتُه فامرأتي طالق وعبدي حرٌّ) على ما إذا قال: (إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق)، ثم عديتم ذلك إلى قوله: (الطلاق يلزمني لا أكلم فلاناً) ثم كلَّمه، ولم تقيسوه على قوله: (إن كلمت فلاناً فعليّ صوم سنة، أو حج إلى بيت الله، أو فمالي صدقة)، وقلتم: هذا يمين، لا تعليق مقصود، فتركتم محض القياس؛ فإن قوله: (الطلاق يلزمني لا أكلم فلاناً) يمينٌ، لا تعليق([[208]](#endnote-204)).

وقلتُم: لو حبلت امرأة لا زوج لها ولا سيد، وولدت مرة بعد مرة، لم تُحَدّ، ولو تقيّأ الخمر كلّ يوم يُحَدّ، فتركتم محض القياس([[209]](#endnote-205)).

وقلتُم: لو قال القائل: (بعتك هذا العبد بألف) فإذا هو جارية، أو بالعكس، فالبيع باطل، فلو قال: (بعتك هذه النعجة بعشرة) فإذا هي كبش، أو بالعكس، فالبيع صحيح، ثم فرَّقتُم، بأن قلتم: المقصود من الجارية والعبد مختلف، والمقصود من النعجة والكبش متقارب، وهو اللحم. وهذا غير صحيح؛ فإن الدرَّ والنسل المقصود من الأنثى لا يوجد في الذكر، وعَسْب الفحل وضِرَابه المقصود منه لا يوجد في الأنثى، ثم ناقضتُم أبْيَن مناقضة بأن قلتم: لو قال: (بعتك هذا القمح) فإذا هو شعير، أو (هذه الإلْية) فإذا هي شحم، لم يصح البيع، مع تقارب القصد. وقلتُم: لو باعه ثوباً من ثوبين لم يصحّ البيع؛ لعدم التعيين، فلو كانت ثلاثة أثواب فقال: (بعتك واحداً منها) صحّ البيع، فيالله العجب! كيف أبطلتموه مع قلّة الجهالة والغَرَر، وصحَّحتموه مع زيادتهما؟ أفترى زيادة الثوب الثالث خَفَّفت الغَرَر ورفعت الجهالة؟ وتفريقكم بأن العقد على واحد من اثنين يتضمن الجهالة والتغرير؛ لأنه قد يكون أحدهما مرتفعاً، والآخر رديئاً، فيُفْضي إلى التنازع والاختلاف، فإذا كانت ثلاثة فالثلاثة تتضمَّن الجيد والرديء والوسط، فكأنه قال: (بعتك أوسطها)، وذلك أقل غرراً من بيعه واحداً من اثنين: رديء؛ وجيد، وإذا أمكن حَمْلُ كلام المتعاقدين على الصحة فهو أولى من إلغائه. وهذا الفرق ما زاد المسألة إلا غرراً وجهالة، فإن النـزاع كان في ثوبين فقط، وأما الآن فصار في ثلاثة، وإذا قال: (إنما وقع العقد على الوسط) قال الآخر: (بل على الأدنى، أو على الأعلى)([[210]](#endnote-206)).

وقلتم: لو أفطر في نهار رمضان فلزمته الكفارة، ثم سافر، لم تسقط عنه؛ لأن سفره قد يتخذ وسيلة وحيلة إلى إسقاط ما أوجب الشرع، فلا تسقط، وهذا بخلاف ما إذا مرض أو حاضت المرأة فإنّ الكفارة تسقط؛ لأن الحيض والمرض ليس من فعله، ثم ناقضتم أعظم مناقضة، فقلتم: لو احتال لإسقاط الزكاة عند آخر الحَوْل، فملَّكَ ماله لزوجته لحظةً، فلما انقضى الحول استردَّه منها. واعتذاركم بالفرق ـ بأن هذا تحيل على منع الوجوب، وذلك تحيل على إسقاط الواجب بعد ثبوته، والفرق بينهما ظاهر ـ اعتذارٌ لا يجدي شيئاً، فإنه كما لا يجوز التحيل لإسقاط ما أوجبه الله ورسوله لا يجوز التحيل لإسقاط أحكامه بعد انعقاد أسبابها، ولا تسقط بذلك([[211]](#endnote-207)).

وقلتُم: لو قال لامرأته: (طلِّقي نفسك)، ثم نهاها في المجلس، ثم طلَّقت نفسها، وقع الطلاق، ولو قال ذلك لأجنبي، ثم نهاه في المجلس، ثم طلق، لم يقع الطلاق، فخرجتم عن موجب القياس، وفرَّقتم بأن قوله لها تمليكٌ، وقوله للأجنبي توكيل. وقد تقدم بطلان هذا الفرق([[212]](#endnote-208)).

وقلتُم: لو أوصى له بثلث ماله، وليس له من المال شيء، ثم اكتسب مالاً، فالوصية لازمة في ثلثه، ولو أوصى له بثلث غنمه، ولا غنم له، ثم اكتسب غنماً، فالوصية باطلة، فتركتم محض القياس، وفرقتم تفريقاً لا تأثير له، ولا يتحصل منه عند التحقيق شيء([[213]](#endnote-209)).

ثالثاً: مشكلات مضاعفة

يضاف إلى ما سبق أنه يمكن لحاظ النقاط المجملة التالية:

1ـ إن القياس الذي اعتمد عليه الفقهاء يفضي إلى نتيجة ظنية، لكنه في الوقت ذاته قائم في الغالب على ما هو ظني، أي على خبر الآحاد، فهو بالتالي يحمل ظناً مضروباً بمثله، فيكون بذلك أكثر ضعفاً، وأقل احتمالاً.

2ـ إن القياس الواضح قبوله هو ذلك المتعلق بمقاصد الشرع أو المصالح العامة، والتي هي قطعية، وعليها أدلة متواترة، كتلك التي طرحها الشاطبي بطريقته الاستقرائية([[214]](#endnote-210))، وأما قياس الشبه، كالذي ذهب إليه الشافعي وغيره، والذي يعود إليه أغلب أقيسة الفقهاء، كالذي يحتمله الغزالي([[215]](#endnote-211))، فليس عليه دليل([[216]](#endnote-212))، ولا ضابط له، وكثيراً ما يصطدم مع مصالح الواقع، مما يعني أن العبرة بالمقاصد والمصالح، لا القياس.

3ـ إن النهج الفقهي لم يوظّف في الغالب طرق اعتبارات المصلحة في الكشف عن الأحكام الشرعية إلا عند الضرورة وضغط الواقع، وهو ما يكشف عن فشل هذا المنهج في ما عوّل عليه من سلوك استعلائي، كالذي بيّنَّاه في عدد من الدراسات.

4ـ في اعتقادنا ليس الاجتهاد الملحّ في الطلب هو ذلك الذي عوّل عليه أصحاب البيان من الفقهاء، سواء في دائرة النص، أو دائرة ما لا نص فيه، بل الاجتهاد المطلوب هو ذلك المتعلق بالواقع تحت ظل مقاصد الشرع، كالذي فصَّلنا الحديث عنه في (فهم الدين والواقع)([[217]](#endnote-213)).

الهوامش

صلاة الجماعة مع أهل السنّة

دراسة فقهية

الشيخ حسن الصفار([[218]](#footnote-6)\*)

مقدمة

مَنْ يقرأ سيرة أئمة أهل البيت^، ويتأمل أقوالهم ووصاياهم، يدرك مدى حرصهم على وحدة الأمة، واهتمامهم برصّ صفوفها، وإبعاد شبح الفرقة والانقسام عن ساحتها. فهم لم يدخلوا معترك الصراع على مواقع السلطة والحكم، رغم قناعتهم بحقهم، وإيمان أتباعهم بأولويتهم وجدارتهم. كما بذل الأئمة كل ما في وسعهم من أجل قوة كيان الأمة، ومساعدة الخلفاء والحاكمين في سدّ الثغرات وتلافـي العثرات، بتقديم الرأي والمشورة، وإبداء النصح والتوجيه.

وربّى الأئمة تلامذتهم وأتباعهم على رعاية المصلحة العامة للإسلام والأمة، والتنازل عن المصالح الخاصة من أجلها. وأوصوا شيعتهم بالاندماج في أوساط الأمة، ومقاومة كل محاولات العزل والحصار لهم من قبل المستبدين الظالمين.

صحيحٌ أن لمدرسة أهل البيت^ خصوصيتها الفكرية والفقهية، لكن ذلك لا يعني القبول بحالة الانطواء والانفصال عن بقية جسم الأمة وكيانها الكبير.

وقد حققت سياسة الاندماج والتواصل التي أرساها الأئمة^ أفضل المكاسب والنتائج لمصلحة الإسلام والأمة، ولصالح مدرسة أهل البيت، فهي: **أولاً:** حافظت على وحدة كيان الأمة، ومنعت تمزقها المذهبي في تلك العصور إلى حدٍّ كبير.

**وثانياً:** فوَّتت على الأعداء والمستبدّين الكثير من فرص إشغال الأمة بالخلافات المذهبية.

**وثالثاً:** أتاحت المجال لتمدُّد مدرسة أهل البيت^ واتساع رقعتها داخل ساحة الأمة.

ومن تجليات هذا النهج الوحدوي، والسياسة الحكيمة، لأئمة أهل البيت^ رأيهم وموقفهم من المشاركة في صلاة جماعة المسلمين، رغم الاختلاف العقدي والفقهي، ورغم المشكلات والضغوط السياسية التي كانت تحيط بهم وبأتباعهم.

وهذا البحث المتواضع بين يدي القارئ الكريم هو عرض وتوثيق لذلك الموقف الشرعي الوحدوي. وقد رأيت الحاجة ماسة لتقديمه؛ لتذكير شيعة أهل البيت وأتباعهم بتوجيهات أئمتهم الهداة^، ولإعطاء صورة من الصور المشرقة لسيرة أهل بيت النبوة والرسالة.

صلاة الجماعة والاختلاف المذهبي

هناك نوعان من الاختلافات الاجتهادية بين المذاهب الإسلامية، هما: الاختلافات الفقهية؛ والاختلافات العقدية. ولكل مذهب أدلته وبراهينه في ما يذهب إليه، فقهيّاً وعقديّاً. وكلاهما قديم النشأة في تاريخ الأمة، وترتبت عليهما الكثير من الآثار السياسية والاجتماعية في العلاقات الداخلية بين أبناء الأمة.

ومن الموارد التي تأثرت بتلك الاختلافات الفقهية والعقدية صلاة الجماعة، التي أرادها الله تعالى مظهراً لاجتماع المسلمين واتحادهم، حيث بحث أئمة المذاهب مسألة التوافق والتباين المذهبي بين المأموم والإمام، في المجال الفقهي والعقدي.

الاختلاف الفقهي

اتفق العلماء من السنة والشيعة على أنه لا يشترط التوافق بين الإمام والمأموم في سائر مسائل الفقه، عدا ما يرتبط بصلاة الإمام نفسه. فيصحّ الائتمام بمَن تتوفر فيه شرائط إمامة الصلاة، حتى ولو اختلف مع المأموم ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ في كل المسائل الفقهية الأخرى. أما إذا كان الاختلاف الفقهي بين المأموم والإمام مرتبطاً بأداء الإمام لصلاته فإن جمهور الفقهاء من السنة والشيعة يشترطون أن تكون صلاة الإمام صحيحة في مذهب المأموم ورأيه، اجتهاداً أو تقليداً.

قال فقهاء الشيعة: المدار في جميع الموارد على أن تكون صلاة الإمام في حقّه صحيحة في نظر المأموم، فلا يجوز الائتمام بمَنْ كانت صلاته باطلة بنظر المأموم ـ اجتهاداً أو تقليداً ـ ، وفي غير ذلك يجوز له الائتمام به([[219]](#endnote-214)).

وإلى ذلك ذهب الحنفية والشافعية، حيث رأوا أن من شرط الإمامة أن تكون صلاة الإمام صحيحة في مذهب المأموم. فلو صلى حنفي خلف شافعي سال منه دم ولم يتوضّأ بعده، أو صلى شافعي خلف حنفي لمس امرأة مثلاً، فصلاة المأموم باطلة؛ لأنه يرى بطلان صلاة إمامه، باتفاق الحنفية والشافعية.

وقال الحنفية: تكره الصلاة خلف شافعي، وقال الشافعية: الأفضل الصلاة خلف إمام شافعي، لا حنفي أو غيره([[220]](#endnote-215)).

وخالف المالكية والحنابلة، حيث قالوا: ما كان شرطاً في صحة الصلاة فالعبرة فيه بمذهب الإمام فقط، بأن تكون صلاته صحيحة حسب رأي مذهبه، وليس حسب مذهب المأموم. فلو اقتدى مالكي أو حنبلي بحنفي أو شافعي لم يمسح جميع الرأس في الوضوء فصلاته صحيحة؛ لصحة صلاة الإمام في مذهبه. وأما ما كان شرطاً في صحة الاقتداء فالعبرة فيه بمذهب المأموم، فلو اقتدى مالكي أو حنبلي في صلاة فرض بشافعي يصلي نفلاً فصلاته باطلة؛ لأن شرط الاقتداء اتحاد صلاة الإمام والمأموم([[221]](#endnote-216)).

ووافق الزيدية رأي المالكية والحنابلة، فقالوا: إذا اختلف الشخصان في المذهب في مسائل الاجتهاد، نحو أن يرى أحدهما أن التأمين في الصلاة مشروع، والآخر يرى أنه مفسد، أو أن الرعاف لا ينقض الوضوء، والآخر يرى أنه ينقضه، أو نحو ذلك، فالمذهب أن الإمام حاكم، فيصح أن يصلّي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأننا لو قلنا بخلاف هذا أدى إلى أن يمتنع الناس أن يؤمَّ بعضهم بعضاً في كثير من الصور، والامتناع عن مساجدهم، ولم يظهر ذلك من الصحابة، مع ظهور الاختلاف([[222]](#endnote-217)).

الاختلاف العقدي

أصول العقيدة متفق عليها بين المسلمين، وهي ما نصّ عليه القرآن الكريم، من الإيمان بالله، ورسله، وكتبه، وملائكته، واليوم الآخر. لكن وقع الاختلاف بين علماء الأمة حول تفاصيل تلك الأصول، مما يرتبط بصفات الله تعالى، وسيرة رسول الله‘، وتفسير آيات الكتاب، وأمثال ذلك.

وهذا الاختلاف العقدي في التفاصيل هو أخطر وأعمق من الاختلاف الفقهي، وخاصة حين يلزم كل طرف الآخر بلوازم قوله التي لا يقول بها. وقد ترتَّب على ذلك في بعض الأحيان اتهام كل طرف للآخر في دينه، كوصفه بالشرك، أو الابتداع.

وانعكس ذلك على مستوى الرأي الفقهي في ما يرتبط بالعلاقات الداخلية بين أبناء الأمة. ومن أوضح مواردها إمامة الجماعة، حيث اشترط معظم أئمة المذاهب في صحة إمامة الجماعة عدم التباين العقدي في ما يراه كل مذهب من قضايا أصول الاعتقاد.

وفرّق بعض أئمة المذاهب بين المعلن والداعي إلى بدعته ـ حسب تعبيرهم ـ، فلا تصحّ الصلاة خلفه، وبين من لا يعلن ولا يدعو، فالصلاة خلفه صحيحة.

قال ابن قدامة: «من ائتمّ بمن يظهر بدعته، ويتكلّم بها، ويدعو إليها، أو يناظر عليها، فعليه الإعادة، ومن لم يظهر بدعته فلا إعادة على المؤتمّ به، وإن كان معتقداً لها. وقال الأثرم: قلت لأبي عبد الله ـ الإمام أحمد ـ: الرافضة الذين يتكلّمون بما تعرف؟ فقال: نعم، آمره أن يعيد. قيل لأبي عبد الله: وهكذا أهل البدع كلّهم؟ قال: لا، إنّ منهم من يسكت، ومنهم من يقف ولا يتكلّم. وقال: لا تصلِّ خلف أحدٍ من أهل الأهواء، إذا كان داعيةً إلى هواه. وقال: لا تصلِّ خلف المرجئ إذا كان داعيةً. وقد روي عن أحمد أنّه لا يصلّى خلف مبتدعٍ بحالٍ. قال في رواية أبي الحارث: لا يصلّى خلف مرجئٍ ولا رافضي، ولا فاسقٍ، إلا أن يخافهم فيصلّي، ثمّ يعيد. وقال أبو داوود: قال أحمد: متى ما صليت خلف من يقول: القرآن مخلوقٌ فأعِدْ. وعن مالك أنه لا يصلّى خلف أهل البِدَع. فحصل من هذا أنّ من صلى خلف مبتدع معلن ببدعته فعليه الإعادة. ومن لم يعلنها ففي الإعادة خلفه روايتان. وأباح الحسن، وأبو جعفر، والشافعي، الصلاة خلف أهل البِدَع. وقال ابن المنذر، وبعض الشافعية: من نكفّره ببدعته لا يصلّى خلفه، ومن لا نكفّره تصح الصلاة خلفه»([[223]](#endnote-218)).

وأجمع فقهاء الشيعة على اشتراط الإيمان في صحة إمامة الجماعة، بمعنى أن يؤمن بإمامة أئمة أهل البيت الاثني عشر^، وأنه لا يصح الاقتداء جماعةً بغيره.

الصلاة في الجماعة اضطراراً

لا بد أن يتقيد الإنسان بالضوابط والأحكام الشرعية في أدائه لعباداته والتزاماته الدينية، تلك الضوابط والأحكام الحاكية عن رأي الشرع، حسب اجتهاد المكلّف إن كان من أهل الاجتهاد، أو تقليده لفقهاء المذهب الذي يعتنقه ويعتقد صحته.

وحين تكون هناك شرائط مقررة لصحة إمامة الجماعة فإنه لا يصح للمكلف أن يقتدي في صلاته بإمام لا تتوفر فيه تلك الشرائط؛ لأن صلاته ستكون باطلة، وتبقى ذمته مشغولة بأدائها.

لكنه لو اضطر إلى ذلك؛ خوفاً من سطوة إمام الجماعة، الذي لا تتوفر في إمامته شروط الصحة، أو خوفاً من أذى أتباعه وجماعته، فهنا يكون الموقف مشمولاً بالقواعد الشرعية الصريحة، كقوله تعالى: ﴿**إِلا مَنْ أُكْرِِهَ وَقَلْبهُ مُطْمئِنٌّ بِالإيمانِ**﴾(النحل: 106)، وقوله تعالى: ﴿**إِلا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً**﴾(آل عمران: 28)، وقوله تعالى: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ (الحج: 78)، وغير ذلك من النصوص الدينية، فيجوز حينئذٍ للمكلف أن يصلي في جماعة لا يتصف إمامها بالشروط المقررة لصحة الإمامة. وهذا ما أجمع عليه فقهاء الأمة بمختلف مذاهبها، لكنهم اختلفوا في الاكتفاء بتلك الصلاة التي أداها على نحو التقية والاضطرار، أو أن عليه الإعادة.

جاء في «المغني»، لابن قدامة: في رواية أبي الحارث ـ عن أحمد بن حنبل ـ: لا يصلّى خلف مرجئ ولا رافضيّ، ولا فاسق، إلا أنْ يخافهم فيصلي، ثم يعيد....

وجاء فيه أيضاً: كان ابن عمر يصلي خلف الحجاج؛ والحسين والحسن، وغيرهما من الصحابة، كانوا يصلون مع مروان. والذين كانوا في ولاية زياد وابنه كانوا يصلون معهما؛ وصلوا وراء الوليد بن عقبة، وقد شرب الخمر، وصلى الصبح أربعاً، وقال: أزيدكم.

فصار هذا إجماعًا... وفعلُ الصحابة محمول على أنهم خافوا الضرر بترك الصلاة معهم([[224]](#endnote-219)).

وأفتى فقهاء الشيعة بجواز الصلاة خلف إمام لا تتوفر فيه شرائط صحة الإمامة تقيةً واضطراراً، وأنها تكفيه عن صلاته الواجبة، ولا حاجة إلى الإعادة، شرط أن يقرأ لنفسه.

الصلاة في الجماعة تآلفاً

التزاماً من أتباع المذاهب بآراء أئمة مذاهبهم فإنهم يختارون لإمامتهم في صلاة الجماعة مَنْ تتوفر فيهم شروط صحة الإمامة، ومن بينها: التوافق، أو عدم التباين، العقدي في التفاصيل الرئيسة المختلف عليها بين المذاهب.

وهذا ما هو قائم بالفعل في المجتمعات الإسلامية من السنة والشيعة، حيث يكون أئمة المساجد والجماعات في كل قوم من علماء ودعاة مذهبهم، وخاصة أن إمام الجماعة الراتب يكون مصدراً للتوجيه والتعليم الديني، يأخذون عنه أحكامهم الشرعية، ويرجعون إليه في أمورهم الدينية، فلا بد أن يكون ناطقاً عن المذهب الذي ينتمون إليه.

وفي البلدان التي تتنوع فيها المذاهب العقدية، كالسنة والشيعة، يكون لأتباع كلٍّ من الطرفين مساجدهم الخاصة بهم، نظراً لاختلاف شروط صحة الإمامة، ولاختلاف بعض فروع أحكام الصلاة.

وهو أمرٌ طبيعيّ، وحقٌّ مشروع، ناتجٌ عن احترام الخصوصيات المذهبية، التي تشكل التزاماً دينياً تعبديّاً لكل من الطرفين.

وهو لا يتنافي مع مبدأ الوحدة الإسلامية. فالوحدة لا تضيق بالتنوع المذهبي، ولا تلغي حق الاجتهاد، ومشروعية اختلاف الرأي، في إطار الاحترام المتبادل، وخدمة المصالح العامة للإسلام والأمة.

وقد يتمنى بعض المتطلعين لأرقى مظاهر الوحدة بين المسلمين تجاوز حال التصنيف المذهبي للمساجد والجماعات، بأن تكون المساجد مشتركة بين السنة والشيعة، يُصلُّون خلف بعضهم بعضاً. وهذه أمنية رائعة، لكن تحقُّقها يحتاج إلى رأي شرعي من قبل أئمة المذاهب في ما يتصل بشروط صحة إمامة الجماعة حسب ما تقدم.

أما حين يحصل لقاء ما، فيتواجد بعض الشيعة في مكان تقام فيه جماعة لأهل السنة، أو يتواجد بعض السنة في مكان تقام فيه جماعة للشيعة، مع عدم وجود خوف لأحد الطرفين من أذى الآخر، فما هو الموقف المطلوب من الناحية الشرعية؟

وهل يتمايزون، فتقام جماعتان في مكان ووقت واحد، أم ينسحب أتباع المذهب الآخر من المكان مع إقامة الصلاة، أم يصلّون فرادى وصلاة الجماعة تقام أمامهم؟

إن كل هذه الخيارات منافية للذوق الاجتماعي، ومثيرة للحساسية والاشمئزاز، ومسيئة لأجواء الألفة والوحدة، ومظاهر الانسجام والوئام.

لذا أفتى أئمة المذاهب أتباعهم بالصلاة في الجماعة المقامة حين يحضرونها، وإن بنية المتابعة، وليس الائتمام؛ رعايةً للآداب، وحفظاً لمظهر الوحدة والانسجام.

قال ابن قدامة الحنبلي في المغني: «وإذا أقيمت الصلاة، والإنسان في المسجد، والإمام ممّن لا يصلح للإمامة؛ فإن شاء صلّى خلفه، وأعاد؛ وإن نوى الصلاة وحده، ووافق الإمام في الركوع والسجود والقيام والقعود، فصلاته صحيحةٌ؛ لأنّه أتى بأفعال الصلاة وشروطها على الكمال، فلا تفسد بموافقته غيره في الأفعال، كما لو لم يقصد الموافقة.

وروي عن أحمد أنّه يعيد. قال الأثرم: قلت لأبي عبد اللّه ـ أحمد بن حنبل ـ: الرجل يكون في المسجد، فتقام الصلاة، ويكون الرجل الذي يصلّي بهم لا يرى الصلاة خلفه، ويكره الخروج من المسجد بعد النداء؛ لقول النبي‘، كيف يصنع؟ قال: إن خرج كان في ذلك شنعةٌ، ولكن يصلّي معه، ويعيد؛ وإن شاء أن يصلّي بصلاته، ويكون يصلّي لنفسه، ثمّ يكبّر لنفسه، ويركع لنفسه، ويسجد لنفسه، ولا يبالي أن يكون سجوده مع سجوده، وتكبيره مع تكبيره»([[225]](#endnote-220)).

وكان لأئمة أهل البيت^ الريادة في التأسيس لهذا الموقف الوحدوي، وحثّ أتباعهم على المشاركة في صلاة الجماعة مع إخوانهم المسلمين من أهل السنة، مع ما كانوا عليه من اختلاف عقدي، واختلاف فقهي في تفاصيل واجبات الصلاة، ومع ما كان يعانيه أتباع أهل البيت^ من الظلم والجور.

أقوال أئمة أهل البيت^

كانت سيرة أهل البيت^ قائمة على أساس الحفاظ على وحدة الأمة، ومنع تمزق صفوفها. لذلك كانوا يأمرون شيعتهم وأتباعهم بالتواجد في ساحة الأمة، وعدم الاعتزال والانكفاء، ويحثونهم على توثيق عرى التواصل الاجتماعي مع سائر أبناء الأمة، حتى لا يكون الاختلاف العقدي سبباً للقطيعة والجفاء، وحتى لا يفسح غيابهم عن المشاهد العامة المجال لتشويه سمعتهم، وإلصاق مختلف التهم بهم.

وقد جاء في المصادر الحديثية لمذهب أهل البيت عشرات النصوص والروايات التي تؤكد المشاركة في صلاة الجماعة مع بقية المسلمين المخالفين للشيعة من أهل السنة، وتعدّها من أفضل موارد الثواب، وإن أجر تلك الصلاة مع أهل السنة مضاعف عند الله سبحانه. ولا تفسير لذلك إلاّ بالنظر إلى الآثار الإيجابية التي تنتجها تلك المشاركة، في تكريس حالة التواصل والتآلف، والانسجام والوحدة بين أبناء الأمة، وفي تفويت الفرصة على المستبدين والمغرضين الذين يريدون إشغال الأمة بالخلافات الداخلية.

وفي ما يلي بعض النماذج، ومنها:

1ـ عن جابر الجعفي، قال: سألت أبا جعفر الباقر×: «إن لي جيراناً، بعضهم يعرف هذا الأمر ـ أي ولاية أهل البيت^ ـ، وبعضهم لا يعرف، قد سألوني أن أؤذّن لهم، وأصلي بهم، فخفت أن لا يكون ذلك موسَّعاً لي؟ فقال: أذّن لهم، وصلِّ بهم، وتحرَّ الأوقات»([[226]](#endnote-221)).

2ـ وجاء بسند صحيح عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله الصادق× أنه قال: «من صلى معهم في الصف الأول كان كمَنْ صلى خلف رسول الله‘ في الصف الأول»([[227]](#endnote-222)).

3ـ وعن الإمام الصادق× أنه قال: «إذا صلَّيت معهم غفر لك بعدد مَنْ خالفك»([[228]](#endnote-223)).

4ـ عن الحسين بن سعيد، عن أبي علي ـ في حديث ـ قال: قلت لأبي عبدالله الصادق×: إن لنا إماماً مخالفاً، وهو يبغض أصحابنا كلهم؟ فقال×: «ما عليك من قوله، والله لئن كنت صادقاً لأنت أحق بالمسجد منه، فكُنْ أول داخل وآخر خارج، وأحسن خلقك مع الناس، وقُلْ خيراً»([[229]](#endnote-224)).

5ـ وعن إسحاق بن عمار، قال: قال لي أبو عبدالله الصادق×: «يا إسحاق، أتصلي معهم في المسجد؟ قلت: نعم، قال×: صلِّ معهم؛ فإن المصلي معهم في الصف الأول كالشاهر سيفه في سبيل الله»([[230]](#endnote-225)).

6ـ وعن عبدالله بن سنان قال: سمعت أبا عبدالله× يقول: «أوصيكم بتقوى الله عز وجل، ولا تحملوا الناس على أكتافكم فتذلّوا، إن الله تبارك وتعالى يقول في كتابه: ﴿**وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْناً**﴾، ثم قال: عودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، واشهدوا لهم وعليهم، وصلّوا معهم في مساجدهم»([[231]](#endnote-226)).

7ـ وعن زيد الشحّام، عن جعفر بن محمد×، أنه قال له: «يا زيد، خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذِّنين فافعلوا، فإنكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفراً ما كان أحسن ما يؤدِّب أصحابه. وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدِّب أصحابه»([[232]](#endnote-227)).

8ـ وعن علي بن جعفر في كتابه، عن أخيه موسى بن جعفر×، قال: «صلّى حسن وحسين خلف مروان، ونحن نصلّي معهم»([[233]](#endnote-228)).

فتاوى فقهاء الشيعة

على هدى توجيهات أئمة أهل البيت^، وحمايةً لوحدة الأمة، وصوناً للألفة والوئام بين أبنائها، أفتى فقهاء الشيعة في الماضي والحاضر باستحباب حضور صلاة الجماعة مع أهل السنة، وأن المصلي معهم ينال ثواب الجماعة، وصلاته صحيحة مجزية لا تحتاج إلى الإعادة.

قال الشهيد الأول محمد بن مكي العاملي في «الدروس الشرعية»: «ويستحبّ حضور جماعة العامة، كالخاصة، بل أفضل، فقد روي: من صلى معهم في الصف الأول كان كمَنْ صلى خلف رسول الله‘ فيه. ويتأكد مع المجاورة. ويقرأ في الجهرية سرّاً، ولو مثل حديث النفس، وتسقط لو فجأه ركوعهم، فيتمّ فيه إن أمكن، وإلا سقط» ([[234]](#endnote-229)).

وقال السيد عبد الحسين شرف الدين: «حاشا أمير المؤمنين ـ علياً ـ أن يصلّي إلا تقرُّباً لله وأداءً لما أمره الله به، وصلاته خلفهم ـ أي الخلفاء ـ ما كانت إلا خالصة لوجهه الكريم، وقد اقتدينا به×، فتقرّبنا إلى الله عزّ وجلّ بالصلاة خلف كثير من أئمّة جماعة أهل السنّة، مخلصين في تلك الصلوات لله تعالى. وهذا جائز في مذهب أهل البيت. ويُثاب المصلّي منّا خلف الإمام السني كما يُثاب بالصلاة خلف الشيعي. والخبير بمذهبنا يعلم أنّا نشترط العدالة في إمام الجماعة إذا كان شيعيّاً، فلا يجوز الائتمام بالفاسق من الشيعة، ولا بمجهول الحال، أمّا السنّي فقد يجوز الائتمام به مطلقاً» ([[235]](#endnote-230)).

وإذا كان الفقهاء يبحثون هذه المسألة ضمن عنوان التقية فلأن التقية عندهم ـ وحسبما يُفهم من النصوص الدينية ـ لا تقتصر على موارد الخوف على النفس والمال والعرض، بل تشمل الخوف على مصالح الإسلام والأمة، برعاية الوحدة والألفة بين صفوف أبنائها، وذلك هو الجانب الأهم والأساس في الموضوع.

يقول الفقيه السيد عبد الأعلى السبزواري: «موردها ـ التقية ـ ما إذا تحقَّق فيه خوف نفسيّ أو عرضيّ، أو ماليّ، حاليّاً كان أو استقباليّاً، أو تودد، وتحبب، وألفة، ولو لم يكن خوف في البين. والدليل على هذه التوسعة إطلاق الأدلة المرغبة فيها...، ممّا ظاهره الترغيب فيها، الدالة على أن تحقق التحبب والتودد وزوال المنافرة أيضاً من موجباتها، فكيف بمورد الخوف؟! ولا ريب في أن زوال المنافرة، وتحقق المودة، بين أفراد المسلمين أهم من ترك قيد أو جزء في عمل فرعي؛ لكثرة اهتمام النبي‘ وأوصيائه المعصومين بذلك، كما لا يخفى على مَنْ راجع حالاتهم، فهي ـ التقية ـ واجبة؛ إما مع الضرر والخوف؛ للأدلة العامة؛ وإما مع عدمهما، وتحقق المودة، وزوال المنافرة؛ لما تقدَّم من الأدلة الظاهرة في الوجوب....

مقتضى إطلاقها ـ التقية ـ وعموماتها المرغبة إليها أنه لا يعتبر عدم المندوحة ـ أي عدم المهرب ـ في التقية؛ لورودها في مقام البيان، ولم يُشِرْ إليه فيها، وهو الموافق لسهولة الشريعة في هذا الأمر العام البلوى بين المسلمين، بل اعتبارها ـ أي اعتبار عدم القدرة على المهرب ـ يوجب إلقاء المنافرة، خصوصاً بالنسبة إلى العوام، الذين لا يلتفتون إلى جملة من الأمور، وقد شُرِّعت التقية لزوال المنافرة....

لم يَرِدْ تحديد من الشرع في الضرورة والخوف الموجبين للتقية، بل هما موكلان إلى المتعارف. قال أبو جعفر×: «التقية في كل ضرورة، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به».

وقيد الاضطرار والضرورة في مثل هذه الأخبار لا ينافي ثبوتها في غير مورد الاضطرار، من مورد المجاملة وغيرها، كما مرّ؛ لإطلاق تلك الأدلة الواردة مورد الألفة والموادّة، التي يأبى سياقها عن التقييد بالاضطرار؛ لأن الائتلاف والموادة شيء والاضطرار شيء آخر. وكذا لا تحديد للمجاملة والموادّة الموجبة لها، وهي أيضاً عرفية، وتختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والعادات...

تشريع التقية إنما هو لرفع الاختلاف، وتحقق الوحدة والائتلاف، والتسهيل والامتنان على الناس. وذلك كله يقتضي الصحة والإجزاء في مورد التقية مطلقاً، بلا إعادة، ولا قضاء؛ لأن إيجابها في موردها ـ إيجاب الإعادة والقضاء ـ من موجبات المنافرة والبغضاء. فهذا ينافي حكمة تشريعها. ويدل على ذلك أيضاً إطلاقات أدلة التقية وعموماتها، والأخبار الكثيرة المرغِّبة إليها بألسنة شتى...

مقتضى الإطلاقات والعمومات الواردة في التقية أنه لا يعتبر فيها عدم القدرة على الحيلة في دفعها»([[236]](#endnote-231)).

وفي سياق توضيح مفهوم التقية في مدرسة أهل البيت^ يقول الباحث، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، الشيخ أحمد عابديني: «التقية ليست لخوف القتل أو الضرب أو غيرهما من الأضرار الجسمية فحسب، بل قد تكون لحفظ الدين ووحدة المسلمين. لذا نرى في الروايات «أن تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمَنْ لا تقية له»... فأيّ باحث يدقق في هذه الأحاديث يرى هذه التعابير غير متناسبة مع حفظ النفس عن الظالم أو السلطان الجائر، ولا أحد يقول بأن ياسراً وسمية، أبوَيْ عمار، لا دين لهما؛ لأنهما تركا التقية، أو أن زيد بن علي بن الحسين لا دين له؛ لأنه ترك التقية، أو أن الذين ذهبوا لزيارة الحسين، واستشهدوا في طريقه في زمن المتوكل العباسي، لا دين لهم؛ لأنهم تركوا التقية.

بلى، هذه الأحاديث تناسب حال مَنْ ترك التقية، وصار عمله هذا موجباً لتفرقة صفوف المسلمين، أو صار سبباً لاستيلاء الكفار على بلاد المسلمين، أو لتضعيفهم وانحطاطهم الثقافي والاقتصادي...

فأئمتنا^، حيث كانوا يرون هذه المصائب، اتفقوا على الأمر بالتقية، والعمل بها، فحضروا في صلوات أهل السنة، وعادوا مرضاهم، وشيَّعوا جنائزهم، وأمروا شيعتهم بذلك. وبجملة واحدة: أصر الأئمة^ على توحيد الكلمة؛ لتبقى كلمة التوحيد.

وشيئاً فشيئاً تغيّر هدف التقية من حفظ الدين إلى حفظ النفس، ودخل في الكتب الفقهية المتأخِّرة ليصبح قريناً للاضطرار، مع أنهما عنوانان مستقلان. فالاضطرار حكم ثانوي؛ لحفظ النفس عن الهلكة، يجري في كل شيء؛ أما التقية فقد وضعت لحفظ الدين»([[237]](#endnote-232)).

فتوى الإمام الخميني

في أول موسم حج بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، بقيادة الإمام الخميني (1409هـ)، وجَّه بياناً للحجاج الإيرانيين ولجميع الشيعة، بتاريخ 28 شوال 1399هـ، طالبهم فيه بالمشاركة في صلاة الجماعة مع أهل السنة، واجتناب أي عمل يثير حساسيات الخلاف والتفرقة بين السنة والشيعة.

ومما جاء في ذلك البيان: «يلزم على الأخوة الإيرانيين والشيعة في سائر البلدان الإسلامية، أن يتجنبّوا الأعمال السقيمة المؤدِّية إلى تفرقة صفوف المسلمين، ويلزم الحضور في جماعات أهل السنة، والابتعاد بشدة عن إقامة صلاة الجماعة في المنازل، ووضع مكبِّرات الصوت بشكل غير مألوف، وعن إلقاء النفس على القبور المطهَّرة، وعن الأعمال التي قد تكون مخالفة للشرع»([[238]](#endnote-233)).

وكان لبيان الإمام الخميني تأثير عملي فعلي، حيث التزم به الحجاج الإيرانيون، واستقبلته الجهات الرسمية والأوساط الدينية في المملكة العربية السعودية بارتياح وتقدير.

ولم تقتصر فتوى الإمام الخميني بالصلاة مع أهل السنة على مورد الحج، حيث قُدِّم له السؤال التالي: هل يمكن للشيعة أن يقتدوا في الصلاة بإمام جماعة من أهل السنة في غير موارد الحج أم لا؟

فأجاب: «يمكنهم ذلك»([[239]](#endnote-234)).

وقُدِّم له السؤال التالي: طبقاً لرسالة الإمام فإنه يشترط في إمام الجماعة أن يكون شيعياً. بعض الإخوة الجامعيين خارج البلاد، واستناداً إلى هذه المسألة، لا يشاركون في مساجد وجماعات المسلمين. وهذا العمل أوجب النظرة السيئة لنا من قبل المسلمين الآخرين، فهل هذا العمل صحيح شرعاً أم لا؟

فأجاب:«إذا كان عدم المشاركة مع هؤلاء في الصلاة موجباً للنظرة السيئة فشاركوا، وصلّوا معهم»([[240]](#endnote-235)).

فتاوى السيد الخوئي

أجاب السيد الخوئي(1413هـ)، وهو من أبرز مراجع الشيعة المعاصرين، عن كثير من الاستفتاءات حول صحة الصلاة مع أبناء السنة في الجماعة، مؤكِّداً في إحدى إجاباته استحباب الصلاة خلف الإمام السني، وأن ذلك لا يقتصر على حالة الخوف والاضطرار، حيث قُدِّم له السؤال التالي: هل الصلاة خلف الإمام المخالف مستحبة، وما هي كيفيتها؟

فأجاب: نعم يستحب، ويقرأ القراءة الواجبة لنفسه بالإخفات، ولا بأس بالفراغ قبل فراغ الإمام عنها، ويصبر، ويركع معه، والإخفات مطلقاً لقراءته، ولا يتقيّد بأمرٍ ما سوى كونه مسلماً من غير الإمامية، فإذا كان الإمام مخالفاً لا يتقيّد كل ما ذكر بحال التقية([[241]](#endnote-236)).

كما أفتى السيد الخوئي بحضور صلاة جماعة أهل السنة في المناطق التي لا توجد فيها صلاة جماعة للشيعة، حيث قُدِّم له السؤال التالي: هل يجوز، حيث لا توجد جمعة ولا جماعة للمؤمنين، الاقتداء بإمام غير مؤمن ـ غير شيعي ـ في الجمعة والجماعة؟

فأجاب: نعم يجوز الاقتداء به، ولكن يأتي المقتدي بالقراءة بنفسه، وحينئذٍ لا تجب عليه الإعادة. هذا في غير الجمعة، وأما في الجمعة فلا يجزي عن الظهر([[242]](#endnote-237)).

وحين سُئل عن شرط العدالة، وهل يلزم توفُّره في الإمام السني؛ للصلاة خلفه، كما يشترط توفُّره في الإمام الشيعي؟

أجاب: لا تعتبر العدالة في مفروض السؤال([[243]](#endnote-238)).

وأشار السيد الخوئي إلى الجوانب الإيجابية في صلاة الشيعة مع إخوانهم السنة، وأبرزها إظهار الوحدة في صفوف أبناء الأمة، حيث سُئل: ما هي فلسفة صلاة الجماعة مع الإخوان السنة؟

فأجاب: منها: إظهار الوحدة في صفوف المسلمين([[244]](#endnote-239)).

ويرى السيد الخوئي أن الصلاة جماعة مع أهل السنة تترتب عليها جميع أحكام صلاة الجماعة مع الشيعة، عدا القراءة. وكان نص السؤال الموجَّه إليه كالتالي: إذا صلى جماعة مع العامة فهل تترتب أحكام الجماعة، كما في جماعة المؤمنين، كالرجوع إلى الإمام الحافظ عند الشك في الركعات، وكاغتفار زيادة الركوع إذا قام قبل الإمام سهواً، فيرجع للمتابعة مثلاً؟

فكان نص جوابه التالي: نعم تترتَّب الأحكام، سوى القراءة، فإنه لا يتحمَّلها الإمام، ولا بدّ من القراءة([[245]](#endnote-240)).

فتاوى السيد السيستاني

استنكر السيد السيستاني، وهو المرجع الأعلى للشيعة اليوم، على بعض الشيعة خروجهم من المسجدين الشريفين في مكة المكرمة والمدينة المنورة حين إقامة الجماعة، حيث قُدِّم له السؤال التالي: يلاحظ خروج بعض أبناء الطائفة من المسجدين الشريفين حين إقامة الجماعة فيهما، فما هو رأيكم؟

أجاب سماحته: هذا العمل غير مناسب، بل ربما لا يجوز؛ لبعض العناوين الثانوية، كالإساءة إلى سمعة المذهب([[246]](#endnote-241)).

وحين سُئل عن إقامة صلاة الجماعة في فنادق مكة المكرمة والمدينة والمنورة، من قبل بعض الحجاج والزائرين الشيعة، أجاب بأفضلية المشاركة في جماعة المسلمين في المسجدين لغرض التآلف بينهم([[247]](#endnote-242)).

فتاوى السيد الخامنئي

سُئل السيد الخامنئي، المرشد الأعلى للجمهورية الإسلامية الإيرانية: هل تجوز الصلاة خلف السنة جماعة؟

فأجاب: الصلاة جماعة لأجل حفظ الوحدة الإسلامية جائزة وصحيحة([[248]](#endnote-243)).

وقُدِّم له السؤال التالي: محلّ عملي يقع في إحدى المناطق الكردية، وأكثرية أئمة الجمعة والجماعة هناك من أهل السنّة، فما هو حكم الاقتداء بهم؟

فأجاب: لا إشكال في المشاركة في الصلاة معهم في جمعتهم وجماعتهم؛ لأجل حفظ الوحدة الإسلامية([[249]](#endnote-244)).

ويلاحظ هنا أن السؤال عن منطقة في إيران، ذات الحكومة والأغلبية الشيعية، ومع ذلك يوجِّه قائدُها الفقيه إلى المشاركة في صلاة الجماعة للأقلّية السنية.

وقُدِّم له السؤال التالي: ما حكم المشاركة في صلاة الجمعة التي تقام في البلاد الأوروبية وغيرها من قبل طلاب الجامعات من أبناء الدول الإسلامية، والتي يكون أغلب المشاركين فيها، وإمام الجمعة أيضاً، من أبناء السنة؟ وفي هذه الحالة هل يلزم الإتيان بصلاة الظهر بعد إقامة صلاة الجمعة؟

فأجاب: لا بأس بالمشاركة فيها؛ حفاظاً على وحدة اتحاد المسلمين، ولا يجب الإتيان بصلاة الظهر بعد صلاة الجمعة([[250]](#endnote-245)).

كما قُدِّم له السؤال التالي: تنطلق الحملات الدينية من منطقة القطيف والأحساء لزيارة العتبات المقدسة في مكة والمدينة. وهذه الحملات تقيم صلاة الجماعة في السكن، فهل يجوز ذلك؟ وما هو حكم الصلاة فرادى في السكن؟ وهل تجب المشاركة في صلاة الجماعة في الحرم الشريف؟

فأجاب: ينبغي للمؤمنين في مثل موسم الحج في المدينة المنورة ومكة المكرمة، الذي هو حضور الوافدين من جميع فرق المسلمين من جميع البلاد، أن يهتمّوا بالوحدة الإسلامية، بالاشتراك مع سائر المسلمين في الحضور في المساجد، والصلاة معهم جماعة، ولا يتعوّدوا على الصلاة في السكن والفنادق، حتى ولو كانت فرادى. هذا إذا لم تكن إقامة الجماعة في السكن والفنادق على خلاف مصلحة الإسلام والمسلمين، وإلا فلا تجوز.

وقُدِّم له السؤال التالي: بعض المؤمنين يخرج قبيل الآذان من الحرم المطهّر، أو يذهب إلى الحرم بعد انتهاء صلاة الحرم مباشرة، فما هو رأيكم في ذلك؟

فأجاب: لا يجوز الخروج من صفوف الجماعة ومن الحرم الشريف النبوي أو المكي حين انعقاد صلاة الجماعة، ولا قبيل انعقادها بزمان قليل، بل يجب آنذاك الاشتراك معهم في صلاتهم. وأما الذهاب إلى الحرم والدخول في المسجد بعد انتهاء صلاة الجماعة في الحرم فلا مانع منه، ما لم يكن مظهراً لعدم الاعتناء بصلاتهم، كما لو كان الدخول في الحرم بصورة الاجتماع([[251]](#endnote-246)).

فتوى الشيخ حسين آل عصفور

أكد الفقيه الشيخ حسين آل عصفور(1216هـ) في رسالته «سداد العباد» على استحباب حضور صلاة الجماعة مع المخالفين في المذهب، وإن كان قد صلى فرضه فيستحب له أن يشارك معهم أيضاً. وجواز المشاركة معهم لا يقتصر على حال الاضطرار، بل حتى مع الاختيار.

قال في المسألة الحادية عشرة من لواحق وفروع صلاة الجماعة: «قد مرّ تحقيق ما يستحب من حضور جماعة أهل الخلاف استحباباً مؤكَّداً، حتى أن المصلي معهم في الصف الأول كالمصلي خلف رسول الله‘ في الصف الأول، ويستوي في ذلك من صلى الفرض لنفسه ومن لم يصلِّ، ومن صلى على الانفراد ثم حضرهم خرج بحسناتهم.

ولا يشترط في جواز الدخول معهم عدم المندوحة، فيجوز مع الاختيار([[252]](#endnote-247)).

وعدم المندوحة، أي عدم الفسحة، بمعنى أن جواز الصلاة في جماعة أهل السنة ليس مشروطاً بحال الاضطرار، وعدم فسحة الخلاص، بل هو جائز اختياراً.

الرأي الشرعي والواقع الاجتماعي

سبق الحديث، أن لكل طائفة من المسلمين من السنة والشيعة مساجدهم وصلاة جماعتهم، طبقاً لشروط صحة إمامة الجماعة عند كلٍّ من الطرفين. ومن الطبيعي أن يقصد أتباع كلّ مذهب مساجدهم، ويؤدون صلاتهم وفق أحكام مذهبهم. لكن الكلام هو عن موارد التلاقي والاجتماع. ومن أبرزها الموارد التالية:

1ـ في الحرمين الشريفين، حين يأتي الشيعة لأداء الحج والعمرة.

2ـ في الدوائر والمؤسَّسات التي يعمل فيها بعض الشيعة، ويقيم إخوانهم السنة صلاة الجماعة.

3ـ في المؤتمرات والملتقيات، حيث يتنوع المشاركون فيها مذهبياً.

4ـ في حالات السفر والمرافقة، وحين يجتمع أفراد من الطرفين.

في مثل هذه الموارد فإن الرأي الشرعي لمدرسة أهل البيت^ واضح، من خلال النصوص الواردة عن الأئمة^، ومن خلال ما تحكيه سيرتهم، وبصريح آراء وفتاوى فقهاء الشيعة، فإن المطلوب من أبناء الشيعة في مثل هذه الموارد المشاركة في صلاة الجماعة مع إخوانهم السنة؛ من أجل تكريس الألفة والوئام.

وإذا ما أخذنا الظروف الحاضرة التي تعيشها الأمة بعين الاعتبار فإن هذه المشاركة تبدو أكثر أهمية وإلحاحاً؛ لأن هناك مَنْ يريد إشعال نار الفتنة الطائفية، وهناك مَنْ يمارس التحريض على الكراهية بين الطرفين، وهناك دعايات مغرضة، وإعلام مضلِّل، يرسم عن الشيعة ومذهبهم صورة سوداء قاتمة في أنظار بقية المسلمين. فإذا انسحب الشيعة عن الصلاة مع إخوانهم السنة في أمثال هذه الموارد فإنهم يتيحون الفرصة لإنجاح تلك المحاولات المشبوهة؛ للإيقاع بينهم وبين بقية المسلمين، ويكرِّسون بذلك حالة الفرقة والقطيعة.

بينما تكون مشاركتهم في صلاة الجماعة كسراً للحواجز النفسية، وإسقاطاً للتهم الباطلة، وإتاحة لمجال التعارف والتواصل.

إن الحج والعمرة من أفضل فرص التعارف والتواصل بين المسلمين، حيث يَفِدُ المسلمون من مختلف البلدان والأقطار. وأداء الصلاة في الحرمين الشريفين هو الملتقى الطبيعي لهؤلاء الحجيج والمعتمرين، فإذا انتشر الشيعة في أوساط بقية إخوانهم المسلمين عند أداء الصلاة تمكَّنوا من التعريف بأنفسهم، والتعرُّف إلى إخوانهم من سائر المذاهب والطوائف، أما إذا انعزلوا بصلاتهم في أماكن إقامتهم فقد فوّتوا على أنفسهم تلك الفرصة العظيمة، وأضاعوا منفعةً من أهمّ منافع الحج وزيارة الأماكن المقدسة.

وكذلك الحال في الدوائر والمؤسسات التي يعمل فيها بعض الموظفين من الشيعة، فإن حضورهم صلاة الجماعة مع إخوانهم السنة حين تقام يؤكِّد أنهم جزء من ذلك المجتمع، وأن هناك انتماءً وجامعاً مشتركاً بينهم، بينما يشير انحيازهم عن صلاة الجماعة إلى جهة الافتراق والاختلاف، ويفسح المجال لمختلف التفسيرات السلبية تجاههم.

ورغم وجود الرأي الشرعي الدافع إلى المشاركة، ووضوح الفائدة والمصلحة الخاصة والعامة في ذلك، فإن بعض الشيعة يتردَّد ويتلكّأ في الأمر.

ومن الموضوعية والإنصاف أن نشير إلى أهم وأبرز العوامل والأسباب وراء هذه الظاهرة:

**أولاً:** ما ألفه الناس من اختصاص كل طائفة بمساجدها وصلاة جماعتها أوجد تصوراً في الأذهان بعدم صحة المشاركة. وهناك تقصير في تبيين الرأي الشرعي للجمهور الشيعي من قبل العلماء والخطباء. لذلك حين تبنت القيادة الدينية في إيران، وبعثتها للحج، هذا الموقف، ونشرت الفتاوى والبيانات، ومنعت حملات الحج الإيرانية من إقامة صلاة الجماعة في مقارّها، أصبح الشيعة الإيرانيون أكثر استجابة لدعوة المشاركة في صلاة الجماعة في الحرمين الشريفين.

**وثانياً:** اشتراط إحراز عدالة الإمام في الفقه الشيعي، الذي يترتب عليه توقف الشيعي عن الصلاة خلف إمام لا يعرفه، ولا يطمئن لعدالته. وقد بالغ بعض الشيعة في الالتزام بهذا الشرط أكثر من المطلوب شرعاً في الوسط الشيعي. ولذا تراهم يتوقفون عن المشاركة في صلاة الجماعة مع إمام شيعي إذا لم يعرفوه، أو لم يحصل لهم الاطمئنان بعدالته.

لكن هذا الشرط غير وارد في الصلاة مع جماعة أهل السنة. وهذا ما يجهله كثير من أبناء الشيعة، أو لا يلتفتون إليه.

**وثالثاً:** أجواء التعبئة الطائفية ضد الشيعة، وما تسبِّبه من ردِّ فعلٍ في الوسط الشيعي، حيث يحصل أن يصلي الشيعة خلف إمام سني، فيسمعون في خطبته كلاماً قاسياً تجاههم، من اتهامهم في دينهم، ووصفهم بصفات باطلة. لذا يتجنبون المشاركة في صلاة الجماعة؛ ليجنِّبوا أنفسهم تحمُّل ألم سماع ذلك البهتان.

ويفترض في مَنْ يؤمّ المسلمين ويخطبهم، وخاصة في الديار المقدسة، والأماكن المشتركة، أن يلتزم بخطاب الوحدة الإسلامية، وأن يدعو إلى الألفة والتضامن بين أبناء الأمة، ولا يصحّ له العزف على وتر الفرقة والخلاف، وإثارة الكراهية والبغضاء بين المسلمين.

**ورابعاً:** وجود توجُّس عند بعض الشيعة من أن يُنظَر إلى صلاتهم مع أهل السنة على أنها نوع من الضعف والتملق وممارسة التقية. وهو توُّهمٌ غير صحيح. وإذا كان في أهل السنة مَنْ ينظر إلى الأمر بهذه الصورة فهم فئة محدودة، متأثِّرة بالدعايات والإشاعات. وقد يغيرون نظرتهم حينما تكون مشاركة الشيعة مشهداً مألوفاً.

وهناك توجُّس آخر لدى بعض الشيعة، وهو الخوف على أبنائهم من التأثُّر بالتواجد في الأجواء الدينية لأهل السنة، مما قد يضعف ولاءهم وانتماءهم المذهبي.

ولهؤلاء المتوجسين نقول: إنا لا ندعو أبناء الشيعة لترك مساجدهم وصلوات جماعتهم. وقد ذكرنا أن من شروط صحة الإمامة كون الإمام اثني عشرياً. وأشرنا إلى أن من الطبيعي والمشروع أن تقيم كل طائفة صلاة جماعتها وفق أحكام المذهب الذي تنتمي إليه.

لكنّ الكلام في أماكن الاجتماع، وحيث تقام صلاة الجماعة. ثم هل إن هؤلاء المتوجِّسين أكثر حرصاً على تشيّع الشيعة من أئمتهم ومراجعهم؟

إن تعزيز الانتماء للمذهب يكون بالتربية الصالحة، والتوعية السليمة، وليس بالعزلة والانكفاء، التي يحتمي بها الضعفاء غير الواثقين من أنفسهم وقناعاتهم.

أحكام الجماعة مع أهل السنة

1ـ أجمع فقهاء الشيعة على استحباب صلاة الجماعة مع أهل السنة؛ لحفظ الوحدة، وإيجاد التآلف والانسجام.

وعدّه السيد مرعشي النجفي ضمن إجماعيات فقه الشيعة، فقال: «ولا يُصلّى خلف الغالي، ويُصلّى خلف المخالف في المذهب، لو اقتضت التقية، أو المصالح العامة، وما له نفع للأمة، ولإيجاد الوحدة، وتحصيل القوة على الأعداء»([[253]](#endnote-248)).

2ـ لا يشترط في إمام الجماعة من أهل السنة أيٌّ من شروط صحة الإمامة في الفقه الشيعي.

3ـ إذا كان ترك الصلاة مع أهل السنة موجباً لوهن الإسلام، أو تشويه سمعة المذهب والطائفة، كان حراماً.

4ـ جمهور أهل السنة يقرؤون خلف الإمام؛ إما على نحو الوجوب، كما هو رأي الشافعية؛ أو على نحو الاستحباب في السرية، والكراهة في الجهرية، إلا إذا قصد مراعاة الخلاف، فيستحبّ، حتى في الجهرية، حسب رأي المالكية. ويرى الحنابلة استحباب القراءة خلف الإمام في الصلاة السرية، وفي سكتات الإمام في الصلاة الجهرية، وتكره حال قراءة الإمام في الصلاة الجهرية. أما الحنفية فيرون أن قراءة المأموم خلف الإمام مكروهة تحريماً([[254]](#endnote-249)).

فإذا صلى الشيعي مع أهل السنة فإن بعض فقهاء الشيعة، كالسيد الخوئي، والسيد السيستاني، والسيد الشيرازي، وآخرين، يرون أن عليه أن يقرأ لنفسه في الركعتين الأوليين، سورة الفاتحة وسورة من السور القصار، وتكون قراءته إخفاتاً، ولو كانت الصلاة مما يجب فيه الجهر، وإذا ركع الإمام، ولم يتَّسِعْ وقته لقراءة السورة، اكتفى بالفاتحة، وإذا أنهى قراءته قبل الإمام اشتغل بالتسبيح.

بينما يفتي فقهاء آخرون بعدم لزوم القراءة عليه، وهو ما يظهر من فتاوى الإمام الخميني، والسيد الخامنئي، والشيخ محمد فاضل اللنكراني، والشيخ ناصر مكارم الشيرازي، والشيخ يوسف صانعي.

جاء في فتوى الشيخ اللنكراني: «تكون الصلاة خلفهم على نحو نية الجماعة، ولا يجب فيها أن يقرأ لنفسه، وتكون صحيحة، لا تحتاج إلى القضاء أو الإعادة».

ويقول الشيخ الشيرازي: «الظاهر من مجموع روايات المعصومين أنه يقصد الائتمام، ويعمل على وفقه، من دون حاجة إلى الإعادة، أو إلى قراءة الحمد والسورة».

ويقول الشيخ صانعي: «تكون المشاركة معهم في صلاة الجماعة كالمشاركة في الائتمام في صلاة الجماعة مع الشيعة، فتكون صلاة الجماعة معهم بنية الائتمام، وتسقط القراءة عن المصلي، وتترتب عليه كل آثار الائتمام. وكيف لا تكون كذلك مع ما في الجماعة معهم من حفظ الوحدة، وعظمة صلاة الجماعة، والمداراة بين المسلمين، المأمور بها في الشرع على النحو الأكيد».

5ـ يؤدي الشيعي صلاته مع أهل السنة وفق أحكام الصلاة في المذهب الشيعي، فيسبل يديه، ولا يتكتَّف. وإرسال اليدين وعدم التكتُّف مستحبٌّ عند بعض السنة، وهم المالكية. ولا يقول: (آمين) بعد إنهاء الإمام للفاتحة. ولا يسجد على ما لا يصحّ السجود عليه. لكن إذا كان الالتزام بأيٍّ من هذه الأحكام يسبِّب مشكلة، أو إثارةً ضارّةً، فلا يكون واجباً، فيجوز للشيعي أن يتكتَّف، وأن يسجد على الفراش؛ منعاً لأيّ ضرر محتمل، وصلاته صحيحة، ولا يحتاج إلى إعادة.

أما القنوت قبل الإتيان بالركعة الثانية فهو مستحبّ، ولا يخلّ تركه بالصلاة، ويمكن أداؤه دون رفع الكفين، بل يقتصر على الدعاء، إنْ وسعه الوقت قبل ركوع الإمام.

6ـ لا يختلف تحديد أوقات الصلاة بين الشيعة والسنة، عدا صلاة المغرب، حيث يؤجِّلها الشيعة إلى زوال الحمرة المشرقية، أي بعد حوالي عشر دقائق من غروب الشمس، والمعمول به عند أهل السنة تأجيل إقامة صلاة الجماعة بمثل هذا القدر، فلا تقام الجماعة عندهم في المساجد فور دخول الوقت.

وعليه فليس هناك إشكال في الصلاة مع أهل السنة في ما يرتبط بأوقاتها، عدا ما أشرنا إليه في صلاة المغرب، فإنه تصح الصلاة معهم عندما يؤخِّرون إقامتها بمقدار عشر دقائق.

7ـ إذا كان الشيعي قد أدّى صلاته، وأقيمت صلاة الجماعة لأهل السنة، يستحب أن يصلي معهم قضاءً عما قد يكون في ذمته من صلوات سابقة.

نصيحة وتوجيه

انطلاقاً من توجيهات أئمة أهل البيت^، واستجابة لفتاوى الفقهاء المراجع، ومن أجل تكريس الوحدة الإسلامية والوطنية، ولتفويت الفرصة على مثيري الفتن الطائفية والخلافات المذهبية، أدعو إخواني الشيعة إلى المشاركة في صلاة الجماعة مع إخوانهم السنة، في أماكن التلاقي والاجتماع، كموسم الحج وأداء العمرة، بأن يحرصوا على الصلاة جماعةً في الحرمين الشريفين.

كما أوصي الموظفين الشيعة بالمشاركة في صلاة الجماعة التي تقام في أماكن عملهم.

وأوصي أبنائي طلاب الجامعات أيضاً بالمشاركة في صلاة الجماعة المنعقدة في جامعاتهم.

ولا ينبغي لأحد من الشيعة أن يصلي منفرداً في مكان تقام فيه صلاة جماعة لأهل السنة.

وقد يبرّر البعض عدم المشاركة في صلاة الجماعة لأهل السنة بالخشية من أن ينظر إليهم البعض كمتملِّقين، ومجاملين، وممارسين للتقية.

لكن هذا مجرَّد توهُّم. وإذا كان هناك مَنْ يفسّر الأمر كذلك فإنهم فئة محدودة من المتشدِّدين. ولا ينبغي أن نخالف الرأي الشرعي، ونخسر الثواب والمصلحة المرجوّة، بسببهم.

إن واقع التجربة يدل على ارتياح أهل السنة من صلاة الشيعة معهم، وعلى التأثير الإيجابي الذي تتركه هذه المشاركة في العلاقة بين الطرفين. أما مَنْ ينظر إلى ذلك بسلبية من أهل السنة فهو قد يكون متأثِّراً بالدعايات المغرضة ضد الشيعة، أو يكون متطرِّفاً يزعجه التواصل والاندماج بين السنة والشيعة. وعلينا أن لا نعطي هؤلاء الفرصة لتحقيق توجهاتهم الطائفية البغيضة، بل نلتزم بتوجيهات أئمتنا الطاهرين^، ونحرص على التواجد والمشاركة في ما يخدم مصلحة الدين والوطن.

الهوامش

فقه العزاء الحسيني

دراسة استدلالية في نقد مظاهر «التطبير» و..

الشيخ محمد تقي أكبر نجاد([[255]](#footnote-7)\*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

**كعادتها، تفتح مجلّة «الاجتهاد والتجديد» صفحةً للرأي والرأي الآخر، فتنشر دراسة تنتقد بعض مظاهر العزاء، كالتطبير، لتعقبها في العدد القادم وما يليه بعض الردود والردود المضادّة في الموضوع نفسه، آملين أن يفتح ذلك المزيد من أفق الحوار الجادّ في قضايانا الفقهيّة (التحرير).**

أولاً: التطبير ونظائره في حكمه الأولي، عرض النصوص

تنقسم الروايات المتوفرة في هذا الموضوع إلى ثلاثة أقسام رئيسة، هي:

**الأول:** الروايات الدالة على ثبوت الثواب على البكاء، وتحثّ عليه.

**الثاني:** الروايات الدالة على حرمة هكذا أعمال.

**الثالث:** الروايات الدالة على جواز بعض الأعمال المشابهة في حقّ المعصومين^.

القسم الأول: الروايات المشجِّعة على البكاء

ينتشر هذا النوع من الروايات ـ وهي متواترة ـ في جميع مصادر الحديث بنحو ملحوظ. وإليك بعضاً منها:

1ـ عن إبراهيم عن أبي محمود، قال: قال الرضا×: إن المحرم شهر كان أهل الجاهلية يحرِّمون فيه القتال، فاستحلّت فيه دماؤنا، وهتكت فيه حرمتنا، وسبي فيه ذرارينا ونساؤنا، وأضرمت النيران في مضاربنا، وانتهب ما فيها من ثقلنا، ولم تُرْعَ لرسول الله حرمة في أمرنا. إن يوم الحسين أقرح جفوننا، وأسبل دموعنا، وأذلَّ عزيزنا، بأرض كرب وبلاء، أورثتنا الكرب والبلاء إلى يوم الانقضاء. فعلى مثل الحسين فليبكِ الباكون؛ فإن البكاء عليه يحطّ الذنوب العظام. ثم قال×: كان أبي× إذا دخل شهر المحرم لا يُرى ضاحكاً، وكانت الكآبة تغلب عليه حتى تمضي عشرة أيام، فإذا كان يوم العاشر كان ذلك اليوم يوم مصيبته وحزنه وبكائه، ويقول: هو اليوم الذي قتل فيه الحسين×([[256]](#endnote-250)).

على الرغم من أن هذه الرواية هي بصدد بيان موقف الإمام الكاظم×، ومدى تأثُّره وشجونه، إلا أنها لم تذكر عملاً آخر غير البكاء والحزن وإقامة المأتم. ولم يرِدْ في أحاديث المعصومين^ حول فضيلة العزاء على الحسين× غير التأكيد على البكاء. وإذا راجعنا الروايات الواردة في ثواب وأجر مواساة سيد الشهداء× فلن نلحظ سوى الاهتمام بموضوع البكاء، وزيارة قبره الطاهر. ومن مؤيِّدات ذلك ما ورد في زيارة الناحية المقدسة: «سلام مَنْ لو كان معك بالطفوف لوقاك بنفسه حد السيوف، وبذل حشاشته دونك للحتوف، وجاهد بين يديك، ونصرك على مَنْ بغى عليك، وفداك بروحه وجسده وماله وولده، وروحه لروحك فداء، وأهله لأهلك وقاء. فلئن أخَّرَتْني الدهور، وعاقني عن نصرك المقدور، ولم أكن لمَنْ حاربك محارباً، ولمَنْ نصب لك العداوة مناصباً، فلأندبنّك صباحاً ومساءً، ولأبكينّ لك بدل الدموع دماً، حسرةً عليك، وتأسُّفاً على ما دهاك، وتلهُّفاً، حتى أموت بلوعة المصاب، وغصّة الاكتياب»([[257]](#endnote-251)).

لقد تحدث الإمام# في هذه الزيارة مخاطباً الإمام الحسين× بكلمات العشق والحماسة، فأكَّد على استعداده للاستشهاد بين يديه، إلى جانب التأسي والحزن السرمدي. ولم يذكر نوعاً للعزاء سوى البكاء.

القسم الثاني: الروايات الناهية عن الأعمال المستهجنة

ممّا يميِّز الدين الإسلامي عن غيره اعتداله في جميع مجالات الحياة. ولم يقاطع ديننا المشاعر والأحاسيس يوماً من الأيام؛ بل يعدّها جزءاً من كيان الإنسان. فعندما توفي إبراهيم ابن الرسول الأكرم‘ بكى عليه مشفقاً، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ لم يسمح لأحد بالمبالغة. وحين علَّل القوم كسوف الشمس بوفاة إبراهيم لم يؤيِّدهم في ذلك، بل شدَّد على أنّ الكون ماضٍ في نظامه الذي وضعه له الخالق، ولا علاقة لذلك بوفاة ولده.

إذاً فإن مبدأ إقامة العزاء هو جزء لا يتجزأ من حياتنا وواقع متطلباتها وضروراتها العاطفية، ولا يمكن تجاهله بشكل من الأشكال، لكن لابدّ من التزام الاعتدال في كل الأحوال.

وعلى الرغم من أن ديننا الحنيف لم يحارب مراسم العزاء إلاّ أنّه لم يسمح بالتطرُّف في ممارستها. وعلى هذا الأساس جاءت بعض الروايات تنهى عن المبالغة والتطرف في العزاء، حتى بلغ الأمر في بعض الأحيان إلى تعيين كفّارة تشابه كفّارة الإفطار في شهر رمضان.

لقد وصف الباري ـ عزّ وجلّ ـ في جملة من الآيات المصائب والمحن المختلفة بأنها جزء من حياة الإنسان، مذكِّراً إياه بأساس خلقه، فقال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي كَبَدٍ﴾. كما ذكّر أيضاً بمصاحبة اليسر لكلّ عسر، حيث يقول ـ عزَّ من قائل ـ : ﴿فَإِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾. وكثيراً ما لفت القرآن إلى معاناة الرسول‘، وشدائد حياته، ودعاه إلى الصبر والتحمُّل ورباطة الجأش: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الخَوفْ وَالجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ \* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ \* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ المُهْتَدُونَ﴾ (البقرة: 155 ـ 157).

فالآية صريحة في إثبات طبيعة الدنيا، واشتمالها على أنواع البلاء، من خوف وجوع ونقص في الأموال والأنفس وغير ذلك. كما أثنت على صبر الصابرين على الضرّاء.

وقد ورد هذا المعنى في جملة من الروايات، منها: عن أبي أسامة زيد، عن أبي عبد الله×، قال: قال رسول الله‘: من لم يتعزَّ بعزاء الله تقطَّعت نفسه حسرات على الدنيا ...([[258]](#endnote-252)).

ونستنتج من عشرات الآيات ومئات الروايات أن سبيل الإسلام في الشدائد والمحن هو الصبر والتحمُّل، وليس الجزع والفزع.

وعلاوة على ما ذُكر هناك العديد من الروايات الواردة في النهي عن التطرُّف والمبالغة في العزاء. ونذكر جانباً منها، تاركين للقارئ مراجعة المصادر فيها:

1ـ عن ابن مسعود، قال: قال رسول الله‘: ليس منّا من ضرب الخدود، وشقّ الجيوب([[259]](#endnote-253)).

2ـ عن جابر، عن أبي جعفر×، قال: قلت له: ما الجزع؟ قال: أشدّ الجزع الصراخ بالويل والعويل، ولطم الوجه والصدر، وجز الشعر من النواصي. ومن أقام النواحة فقد ترك الصبر، وأخذ في غير طريقه...الحديث ([[260]](#endnote-254)).

3ـ قال: وقال رسول الله‘ لفاطمة، حين قتل جعفر بن أبي طالب: لا تدعي بذُلٍّ ولا ثكل ولا حزن، وما قلت فيه فقد صدقت([[261]](#endnote-255)).

وقد نهت الرواية عن المبالغة في رثاء الموتى، حتى العظماء منهم، أمثال: جعفر بن أبي طالب.

4ـ إن رسول الله‘ قال لفاطمة**÷**: إذا أنا متُّ فلا تخمشي عليّ وجهاً، ولا ترخي عليّ شعراً، ولا تنادي بالويل، ولا تقيمنّ عليّ نائحة([[262]](#endnote-256)).

ومن الواضح أن الرواية نهت أيضاً عن الجزع في رثاء سيد الخلق أجمعين. فعلى الرغم من علمه بعظم مصيبة الزهراء به إلاّ أنّه أكّد في نهيه عن تقاليد الجاهلية، والتزام الثبات، حتّى وإنْ كان أبوها خاتم الرسل.

5ـ عن جرّاح المدائني، عن أبي عبد الله× قال: لا يصلح الصياح على الميت، ولا ينبغي. ولكنّ الناس لا يعرفونه، والصبر خير([[263]](#endnote-257)).

6ـ قال علي بن الحسين×: إني جالس في تلك الليلة التي قتل أبي في صبيحتها، وعندي عمتي زينب تمرِّضني، إذ اعتزل أبي في خباء له، وعنده فلان مولى أبي ذرّ الغفاري، وهو يعالج سيفه ويصلحه، وأبي يقول:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا دهر أف لك من خليل من صاحب وطالب قتيل وإنما الأمر إلى الجليل |  | كم لك بالإشراق والأصيل والدهر لا يقنع بالبديل وكلُّ حيٍّ سالك سبيلي |

فأعادها مرتين أو ثلاثاً، حتى فهمتُها، وعلمت ما أراد، فخنقتني العبرة، فرددتُها، ولزمت السكوت، وعلمت أن البلاء قد نزل، وأما عمتي فلما سمعت ما سمعت، وهي امرأة، ومن شأن النساء الرقّة والجزع، لم تملك نفسها أن وثبت تجرّ ثوبها، وهي حاسرة، حتى انتهت إليه، وقالت: واثُكلاه، ليت الموت أعدمني الحياة، اليوم ماتت أمي فاطمة، وأبي علي، وأخي الحسن، يا خليفة الماضي، وثمال الباقي، فنظر إليها الحسين×، وقال لها: يا أختاه، لا يذهبَنَّ بحلمك الشيطان، وترقرقت عيناه بالدموع، وقال: لو ترك القطا [ليلاً] لنام. فقالت: يا ويلتاه، أفتغتصب نفسك اغتصاباً؟ فذلك أقرح لقلبي، وأشد على نفسي، ثم لطمت وجهها، وهَوَتْ إلى جيبها وشقّته، وخرَّت مغشيّاً عليها. فقام إليها الحسين×، فصبّ على وجهها الماء، وقال لها: يا أختاه، اتَّقي الله، وتعزّي بعزاء الله، واعلمي أن أهل الأرض يموتون، وأهل السماء لا يبقون، وأنّ كلّ شيء هالك إلا وجه الله تعالى، الذي خلق الخلق بقدرته، ويبعث الخلق ويعودون وهو فرد وحده، وأبي خير منّي، وأمي خير منّي، وأخي خير منّي، ولي ولكلّ مسلم برسول الله أسوة، فعزّاها بهذا ونحوه، وقال لها: يا أختاه، إنّي أقسمت عليك فأبرّي قسمي، لا تشقّي عليّ جيباً، ولا تخمشي عليّ وجهاً، ولا تدعي عليّ بالويل والثبور، إذا أنا هلكت، ثم جاء بها، حتى أجلسها عندي. ثم خرج إلى أصحابه...([[264]](#endnote-258)).

تمتاز هذه الرواية عن غيرها من عدة نواحٍ. فهي تناولت مسألة رثاء أهمّ الشخصيات في التاريخ الإسلامي. ويبدو أن هذه الرواية والرواية الرابعة هما الردّ الشافي على جميع الشبهات المطروحة. الأمر الذي يؤكِّد اجتناب الأعمال المستهجنة والمنافية للحشمة، حتى في عزاء سيد الشهداء×. وإن مجرَّد ممارسة بعض النسوة في كربلاء للطم وما شابهه لا يمكن أن يكون دليلاً على الجواز؛ لأن هذا العمل جاء نتيجة لظروف صعبة وخانقة فرضت على النسوة آنذاك، فاعتراهنّ الفزع تناسباً مع طبيعتهنّ النسوية. لقد أقسم الإمام الحسين× في الرواية على أخته؛ وطلب منها أن لا تنقض القسم أبداً، فطلب منها أن لا تشقّ عليه جيباً، ولا تخمش وجهاً، ولا تدعو عليه بالويل والثبور. وقد قال أيضاً: «يا أختاه، لا يذهبنّ بحلمك الشيطان». وهذا يعني أن هذه الأعمال تصدر من الإنسان حين يستولي عليه الشيطان. وبهذا يظهر بطلان أهمّ دليل عند القائلين بالجواز، وهو تصرّفات السيدة زينب**÷** وسائر نساء كربلاء. ومن الملفت أن الإمام السجاد× لم يؤيِّد عمل عمته**÷** وإن لم يلُمْها عليه، فقال: «ولزمتُ السكوت...، وأما عمتي فلما سمعت ما سمعت ـ وهي امرأة، ومن شأن النساء الرقة...، فلم تملك نفسها أن وثبت تجرّ ثوبها... حتى انتهت إليه».

ومن المعلوم أن الحجة من كل هذا هو قول وعمل المعصوم فقط.

وتأسيساً عليه يتَّضح لنا أن مقتضى الحكم الأوّلي للتطبير، وكل عمل مستهجن في العزاء، هو الحرمة. ونظراً لما قدَّمه بعض العلماء من أدلة في استحباب التطبير، واللطم، وسائر مصاديق إيذاء النفس ([[265]](#endnote-259))، تعيَّن علينا دراسة تلك الأدلة ونقدها.

القسم الثالث: الروايات الدالة على جواز اللطم وأمثاله

استدل على جواز اللطم ببعض مضامين زيارة الناحية المقدسة، الصادرة عن المعصوم×. وهنا نحلل هذه المضامين، وندرس فقراتها.

ينبغي القول ابتداءً: إنه على الرغم من الغموض الذي يكتنف سند هذه الزيارة فإنّ مضامينها الرفيعة والبليغة طغت على ضعف سندها، فوفَّرت الاطمئنان بصدورها عن الإمام. وقد جاء فيها: «حتى نكسوك عن جوادك، فهويت إلى الأرض جريحاً، تطؤك الخيول بحوافرها، وتعلوك الطغاة ببواترها، قد رشح للموت جبينك، واختلفت بالانقباض والانبساط شمالك ويمينك، تدير طرفاً خفياً إلى رحلك وبيتك، وقد شغلت بنفسك عن ولدك وأهاليك، وأسرع فرسك شارداً، إلى خيامك قاصداً، محمحماً باكياً، فلما رأَيْنَ النساء جوادك مخزياً، ونظرن سرجك عليه ملوياً، برزن من الخدور، ناشرات الشعور، على الخدود لاطمات، للوجوه سافرات، وبالعويل داعيات، وبعد العز مذلَّلات، وإلى مصرعك مبادرات، والشمر جالس على صدرك([[266]](#endnote-260)).

وتشير الفقرة الأخيرة هنا إلى أن النساء نشرن شعورهنَّ، ولطمن خدودهنَّ، عقب استشهاد الإمام×. الأمر الذي يوحي بجواز هذه الأعمال في عزائه×.

السيدة زينب÷ وحادثة شجّ الرأس

ومن الموارد التي استدل بها البعض حادثة شج رأس زينب÷. وهي مروية كما يلي: حين دخلت قافلة الأسرى إلى الكوفة حضر أهاليها يتفرّجون، وكانت نساؤهم تبكي، ثم إن أم كلثوم أطلعت رأسها من المحمل، وقالت لهم: صَهْ يا أهل الكوفة، تقتلنا رجالكم، وتبكينا نساؤكم؟ فالحاكم بيننا وبينكم الله يوم فصل القضاء. فبينما هي تخاطبهنّ إذا بضجّة قد ارتفعت، وإذا هم قد أتَوْا بالرؤوس، يقدمهم رأس الحسين×...، فالتفتت زينب، فرأت رأس أخيها، فنطحت جبينها بمقدم المحمل، حتى رأينا الدم يخرج من تحت قناعها، وأومأت إليه بخرقة، وجعلت تقول:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا هلالاً لما استتمّ كمالاً ما توهمتُ يا شقيق فؤادي  يا أخي فاطم الصغيرة كَلِّمْ |  | غاله خسفه فأبدا غروباً كان هذا مقدَّراً مكتوباً فقد كاد قلبها أن يذوبا([[267]](#endnote-261)) |

لقد مرّ بنا نهي المعصومين^ عن هكذا أفعال. لكن السؤال المطروح هنا هو: إذا كان الإمام الحسين×، قد أقسم على أخته، وحذَّرها من استيلاء الشيطان على أحاسيسها، فلماذا أقدمت÷ على اللطم، ونشر الشعر، وضرب الرأس بمقدم المحمل، فهل أنها نسيت وصية الحسين× ليلة عاشوراء؟

لا شك في أن السيدة زينب÷ هي واحدة من أولياء الله ـ عزّ وجل ـ، ولم تكن بمنأى عن العلم اللدني أيضاً. وعليه لا يمكن أن ترتكب أعمالاً تخالف وصية الإمام×. إذاً لابدّ من التدقيق في فهم الروايات كي يتَّضح لنا عدم وجود تعارض بين هذه الروايات وروايات القسم السابق، وأن هذه الروايات لا دلالة فيها على الجواز.

**أولاً:** إن نقل الإمام المعصوم× لما جرى في عاشوراء ضمن زيارة الناحية المقدسة ليس دليلاً على تأييدها. فالإمام هنا بصدد الرثاء، وبيان مظلومية سيد الشهداء، ومداها العميق، وليس بصدد بيان حكم شرعيّ لطريقة العزاء عند النساء.

**ثانياً:** ليس في أداء نساء الشهداء من حجّة شرعية، ولا سيما داخل إطار تلك الأجواء المضطربة والوقائع الملتهبة. فحين هوى الإمام× إلى الأرض هجم الجيش على الخيام، فأحرقها، وضربوا النساء، وسلبوهن خمارهن، فهمن بوجههنّ في البيداء، سافرات حافيات، الأمر الذي لم يتحمَّلْه بعض أفراد جيش عمر بن سعد ممَّنْ كان غيوراً في ذاته، ورفضه جملة وتفصيلاً. فهل يمكن استنباط الحكم الشرعي ضمن هكذا نوع من الاضطراب والفوضى العارمة؟ فجميع النساء في حالة ذعر واضطرار، وكأن الدنيا ألقت بمصابها على قلوبهنّ في غفلة من الزمن، فتخيَّلوا مشهد النسوة، وهنّ عزّل، فَقَدْنَ جميع الأعزاء والحماة في ظهيرة يوم واحد، وهاهنَّ الآن بين أنياب الغزاة ينتظرهنَّ الأسر والمصير المجهول. فإنْ أراد الفقيه أن يستنبط حكماً من هذا المشهد فهو لا يتعدى أن يكون حكماً مختصّاً بمثل هذه الحالة، أي إنه بإمكان مَنْ يوضع في هذا الموضع أن يفعل تلك الأعمال، لكن لا يمكن جعل أدائه هذا مجوِّزاً لفعلها في الوضع الطبيعي.

**ثالثاً:** لا يوجد دليل ينصّ على أن السيدة زينب÷ قد فعلت ما فعلته النسوة، من ضرب الرؤوس والوجوه. فلم يذكر أرباب المقاتل عن زينب÷ ذلك. وإن الذي ورد في زيارة الناحية والمقاتل كان عامّاً يروي ما جرى على النساء ككُلّ.

**رابعاً:** أما في ما يخص الدليل الأخير من ضرب السيدة زينب رأسها بمقدم المحمل، وخروج الدم منه، فنقول: إنها÷، وتحت وطأة تلك المأساة، رأت رأس أخيها لأول مرة على السنان، فضربت رأسها بالمحمل. وهذا ما يفصح عن عمق تأثُّرها بالمنظر وشجونها. ولا ينمُّ بالضرورة عن قصدها شجّ الرأس. وحتى لو كان ذلك عن قصد فلن يكون دليلاً على الجواز في الظروف الاعتيادية، بل هو مختصٌّ بمثل تلك الحالة ومجرياتها. ومما يؤيِّد هذا الكلام أنه لم ينقل عن السيدة زينب، ولا غيرها من نساء كربلاء، تكرارهنّ هذا العمل في ذكرى عاشوراء السنوية لاحقاً، فلم ينشرن شعورهنّ، ولا ضربنَ رؤوسهنّ، أو لطمن وجوههنّ.

ومن الغريب أن يستدل هؤلاء بتصرُّفات النساء الثكالى على الجواز، ولم يلتفتوا إلى أداء الإمام علي بن الحسين المتواجد في أحداث عاشوراء لحظة بلحظة! فلم ينقل عنه شيءٌ من هذا القبيل إطلاقاً، في حين أن هناك العديد من الروايات في بكائه وإقامة العزاء، فكان أحياناً يقصد الصحراء، فيضع رأسه على الصخر، ويبكي لساعات، حتى يبلّ الصخر بدموع عينيه، لكن لم يُرْوَ عنه اللطم، أو ضرب الرأس.

وقد يقول بعضهم: إن الإمام السجاد× كان مرافقاً للنساء، فإنْ كان عملهنّ باطلاً لنهى عنه.

أقول: ماذا يمكن أن نتوقَّع منه× وهو في خضم المأساة والفوضى، طريحاً على فراش المرض؟ ثم إن تصرُّفات النسوة في تلك الظروف لم يكن عملاً باطلاً، لكي ينهى عنه الإمام×.

الإمام المعصوم× وشقّ الثياب

إن من أقوى الأدلة التي يمكن التمسُّك بها في إثبات صحة الأعمال المبتدعة في العزاء تلك الروايات التي تنقل عن الإمام الحسن العسكري× أنه شقَّ ثيابه في رثاء والده×: «عن محمد بن علي بن الحسين، قال: لما قُبض علي بن محمد العسكري رُئي الحسن بن علي×، وقد خرج من الدار، وقد شقّ قميصه من خلف وقدّام»([[268]](#endnote-262)).

وعن علي بن عيسى، في كتاب «كشف الغمة»، نقلاً عن كتاب «الدلائل»، لعبد الله بن جعفر الحميري، عن أبي هاشم الجعفري، قال: خرج أبو محمد× في جنازة أبي الحسن، وقميصه مشقوق، فكتب إليه بن عون: مَنْ رأيتَ أو بلغكَ من الأئمة^ شق قميصه في مثل هذا؟! فكتب إليه أبو محمد×: يا أحمق، وما يدريك بهذا؟! قد شقَّ موسى على هارون»([[269]](#endnote-263)).

إذا دقّقنا في جميع الروايات سنجد أن هذا العمل، أي شقّ الثوب في العزاء، لا يقتصر على الإمام×، وإنما هو جائز لغيره أيضاً. وإن المستثنى من ذلك موارد خاصة: «وذكر أحمد بن محمد بن داوود القمي في «نوادره»، قال: روى محمد بن عيسى، عن أخيه جعفر بن عيسى، عن خالد بن سدير، أخي حنان بن سدير، قال: سألت أبا عبد الله× عن رجل شقّ ثوبه على أبيه، وعلى أمه، أو على أخيه، أو على قريب له، فقال: لا بأس بشقّ الجيوب، قد شقّ موسى بن عمران جيبه على أخيه هارون، ولا يشقّ الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته، وتشقّ المرأة على زوجها، وإذا شقّ زوج على امرأته أو والد على ولده فكفّارته حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الخدود، سوى الاستغفار والتوبة...»([[270]](#endnote-264)).

إذاً ليست المسألة مقتصرة على المعصوم. وقد اتَّضح أن ما هو جائز من بين الموارد المذكورة هو شقّ القميص. وهي مسألة تعبُّدية لا يمكن تعميمها على الحالات الأخرى. فالخدش واللطم ونتف الشعر حرام مطلقاً، بل قد توجب الكفارة في بعض صورها. وقد أفتى أكثر الفقهاء بهذه الرواية.

ويبقى سؤال حول هذه الحالة المنفردة، وهو: لماذا لم يقم الأئمة^ قبل الإمام الحسن العسكري× بهذا العمل؟ الأمر الذي أثار استغراب الحضور آنذاك. وفي رأينا القاصر فإن عمل الإمام هذا كان مما تستوجبه الحادثة في وقتها. وعليه فإن كان هذا العمل دليلاً على الإباحة فهو ليس دليلاً على الاستحباب؛ إذ لو كان مستحباً لما تركه سائر الأئمة^. ولذا فهو مع صدوره من الإمام الحسن العسكري× لا يثبت الاستحباب؛ فقد يقوم الأئمة^ أحياناً ببعض الأفعال من أجل إفهام الناس عدم حرمتها.

ومن الملفت في المسألة أن الروايات المذكورة لم تنقل هذه القصة عن الإمام العسكري× إلا في عام الوفاة، ولم يتكرَّر ذلك منه في سنين ذكراها اللاحقة.

ثم إنّ شق الثياب لا يعني الجزع والفزع، وإنما هو تعبير عن عمق المأساة والتأثُّر بها. كما أن اللباس الأسود مظهر للعزاء. وتذكر الرواية ذاتها أن قميص الإمام× كان مشقوقاً من الخلف والأمام. أي إنه كان قد شقّه قبل أن يرتديه. ولم يرِدْ في أية رواية أن هذا الأمر كان مصاحباً لجزع أو فزع الإمام. وكل هذه المؤشِّرات دليل على أن عمل الإمام هذا لم يكن نتيجة للاستثارة والجزع، بل كان مظهراً وتعبيراً في الإفصاح عن العزاء.

روايات ووقفات

نقل بعض دعاة «الحقيقة الغائبة» روايات جاء فيها عبارة: «فعلى مثل الحسين فلتلطم الخدود». ولم يعثر على هذا النص، على الرغم من البحث الدؤوب في الكتب الروائية. وما هو متوفِّر كان بعبارة: «فعلى مثل الحسين فليبكِ الباكون». وقد مرّ ذكرها. وهناك رواية وحيدة في هذا الصدد عن الإمام الصادق× جاء في خاتمتها: «وقد شققن الجيوب، ولطمن الخدود، الفاطميات على الحسين بن علي. وعلى مثله تلطم الخدود، وتشقّ الجيوب».

ويؤاخذ الاستدلال بهذه الرواية بما يلي:

**أولاً:** إن هذا المعنى مقتصر على هذه الرواية وحدها، ولا يصمد في وجه الروايات الأخرى الواردة في التحريم.

**ثانياً:** أراد الإمام من ذلك أنه من الطبيعي أن تشقّ النساء جيوبها وتلطم خدودها في مثل أجواء عاشوراء الملتهبة؛ بدليل أنه لم يذكر عن نسوة كربلاء تكرار هذا العمل في ذكرى عاشوراء أو غيرها من الأيام الأخرى. ولا مناص لنا من هذا التأويل. فقد مرّ بنا في روايات القسم الثاني تحريم الإمام الحسين× هذا النوع من الأفعال. وقد طلب من أخته أن لا تضرب رأسها أو وجهها.

ومضافاً إلى هذا فإن بيان تحريم اللطم في مطلع الرواية، وذكر هذه الحادثة في الخاتمة، هو بمثابة وصف لعمق الفاجعة في كربلاء، مما بات فيها المحرَّم حلالاً، والقلم مرفوعاً عن الثكالى واليتامى.

والأهم من ذلك كله أنه قد عُرف عن أهل البيت^ أنهم لا يأمرون بمعروف حتى يبادروا إلى تطبيقه. فلو كان مراد الإمام استحباب اللطم حقاً فلِمَ لَمْ َيقُمْ بذلك ولو لمرة واحدة؟ وهو الداعي إلى البكاء على الحسين، والباكي قبل غيره عليه. كما أنه دعا إلى زيارة قبره، فكان ملتزماً بها أكثر من غيره.

إن هذه الشواهد كلها دليل على كون عاشوراء تلك الفاجعة التي رفع فيها القلم، وسقط الواجب؛ نظراً للمعطيات وعمق المأساة.

وتأسيساً على هذا نجد بعض الفقهاء المعاصرين يفتون بحرمة التطبير([[271]](#endnote-265)).

وفضلاً عن كون العرف لا يعدّ التطبير من مظاهر الحزن والعزاء فإنه لا وجود له في عصر الأئمة^ وما بعده. كما لم يرِدْ في إمضائه أي دليل خاصّ أو عامّ من المعصوم×. وهو اليوم سببٌ في وهن المذهب، والإساءة إلى مكانته. وعليه فهو غير جائز بأية حال من الأحوال.

يقول السيد محسن الأمين العاملي: التطبير وغيره من هذه الأعمال المتَّبعة في العزاء الحسيني حرام، عقلاً وشرعاً. وضرب الرأس إيذاء للنفس، وهو عمل لا ينفع في الدنيا ولا الآخرة. وإيذاء النفس حرام شرعاً. كما أن ممارسة الشيعة للتطبير بات مثاراً للسخرية والاتسام بالعنف. ولا شكّ في أن هذه الأعمال من وسوسة الشيطان، ولا ترضي الله ورسوله وأهل البيت. وليس من شأن تغيير اسم هذه الأعمال أن يوجد تغيُّراً في حكمها الشرعي، وهو الحرمة.

لا يستفاد من مصادر الفقه ـ سواء اللبية أم اللفظية، والخاصة أم العامة ـ جواز أو إباحة التطبير ـ فضلاً عن الرجحان ـ في عزاء سيد الشهداء×، بل إن مقتضى الأدلة والعناوين الثانوية حرمته. ولذا فإن اجتنابه واجب حتمي.

وفي الجانب الآخر هناك من العلماء السابقين مَنْ أفتى بجواز التطبير وغيره. ويبدو من آرائهم أن ذلك جاء بحسب العناوين الثانوية. فعلى سبيل المثال: ينقل دعاة «الحقيقة الغائبة» أنه عندما سأل أحد العلماء السنة العلامة الأميني: هل التطبير جائز؟ قال: بل واجب، فلولا هذه الشعائر لأنكرتم عاشوراء كما أنكرتم الغدير.

إذاً فما يقدمونه هنا ـ دليلاً للفتوى ـ هي متطلبات عصرية، وضرورات حاكمة، وليست أدلة أولية.

استنتاج

اتضح أن حرمة التطبير وأمثاله ليس حكماً ثانوياً، كما زعم البعض، وإنما الحكم مؤسَّس في بادئ الأمر على الحكم الأولي. وإن كان بعض العلماء قد أفتوا في السابق بجوازه؛ نظراً للضرورات الثانوية، فإن هذا الحكم الثانوي منتفٍ اليوم، فلا عاشوراء مهدَّدة بالإنكار، ولا نقص حاصلٌ جراء اجتناب التطبير. وعليه فإن المسائل تعود إلى حكمها الأولي. إذاً فجميع هذه الأفعال ـ أعمّ من التطبير، أو اللطم، وضرب الرأس بالحائط ـ مخالفة للشرع ، بل إن بعضها موجب للكفّارة أيضاً.

ثانياً: التطبير ونظائره على مستوى الحكم الثانوي

يذهب بعض العلماء إلى جواز التطبير وما شابه في حكمها الثانوي؛ نظراً للظروف والمقتضيات. لكن ليس من شك في انتفاء المقتضيات في الوقت الحاضر؛ لأن تجويز تلك الأعمال كان بغرض المحافظة على ذكرى عاشوراء، وصونها من الاندثار، ولكي تبقى عاشوراء في ذروة الحماسة والعبرة. واليوم كلنا يعلم أن ترك التطبير لن يعطِّل مراسم عاشوراء وذكراها، أو يكون سبباً في التشكيك فيها. وهذا ما نلمسه خلال العقد الأخير، بعدما أمر قائد الثورة بمنع التطبير؛ فإن ذلك لم يُضعِفْ وجود عاشوراء، بل منحها صورة أكثر إشراقاً، عاماً بعد عام.

أمثلة الحكم الثانوي

قد تؤدّي المقتضيات الزمانية والمكانية إلى ظهور مصالح أو مفاسد تكون موضوعاً لتأسيس الأحكام الشرعية. وهذا ما يصطلح عليه بالأحكام الثانوية. وإليك بعض الأمثلة على أحكام ثانوية صدرت عن المعصومين^، ثم عطَّلوها؛ بانتفاء المقتضيات.

1ـ كان رسول الله‘ قد أمر الرجال بخضاب اللحى، وأن لا يتشبَّهوا باليهود.

ففي رواية أبي هريرة، قال: قال رسول الله: غيِّروا الشيب، ولا تشبَّهوا باليهود والنصارى([[272]](#endnote-266)).

وبعد حياة الرسول‘ انتشر الإسلام، فلم يخضب الإمام علي×، ولما سئل عن ذلك قال: إنما قال النبي‘ ذلك والدين قُلّ، وأما الآن، وقد اتسع نطاقه، وضَرَبَ بجرانه، فامرؤٌ وما اختار([[273]](#endnote-267)).

2ـ كان عبّاد بن كثير البصري زاهداً، ومتحجر الفكر. وحين اعترض على نوع ثياب الإمام الصادق أجابه×: ويلك يا عباد، مَنْ حرَّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟! إن الله عزّ وجلّ إذا أنعم على عبده نعمة أحبّ أن يراها عليه. ليس بها بأس. ويلك يا عباد، إنما أنا بضعة من رسول الله‘ فلا تؤذني ...([[274]](#endnote-268)).

المحصلة

بما أن حرمة التطبير قد ثبتت في حكمها الأولي لم تبقَ حاجة إلى إثباتها في الحكم الثانوي. ولذا حتى إذا لم يكن التطبير مضعفاً للمذهب، ولا اللطم سبباً في مفسدة أيضاً، تبقى هذه الأفعال محرَّمة. وهي حرمة تعبدية، ودليلها الروايات. ونحن إذ نؤكِّد على هذه المسألة فذلك نظراً لمساعي البعض في الطعن في أصل المفسدة المترتِّبة على هذه الأعمال؛ إثباتاً لجوازها. ووفقاً للأدلة القرآنية والروائية هي غير جائزة في جميع الأحوال.

مهلكة الانجرار إلى المحرَّمات في مجالس العزاء

إن من أبرز وأخطر إفرازات ممارسات التطرُّف التي اعتادت عليها بعض مجالس العزاء الحسيني هو تجاهل الأحكام الشرعية والحدود الإلهية بذرائع واهيةٍ، حتى بات من الممكن ارتكاب مختلف الذنوب، وصارت مجالس العزاء تشهد كبائر الذنوب، ابتداءً من سبّ الذات المقدَّسة، وليس انتهاءً عند اللهو واللعب، والتهتك في التصرُّفات، والاختلاط بين الرجال والنساء.

ومن السلبيات الأخرى الناجمة عن التصرُّفات المبتدعة ـ ومنها التطبير ـ إضعاف المذهب. فهذه الأفعال تؤدّي إلى استهجان الإسلام، وتتهم الشيعة من بين المذاهب الإسلامية بالغلوّ والعنف. وعلى الرغم من أن مسألة تحديد إضعاف التطبير للمذهب مرتبطة بتحديد الموضوع إلا أنها لا تندرج ضمن المواضيع الجزئية والشخصية. وليست هي مما يقع على المكلَّف، بل هي من المواضيع الاجتماعية والسياسية، التي لابد من أن تتصدى لها جهة واحدة تكون هي مصدر القرار. فتحديد مثل هذه المواضيع في الحكومة الإسلامية ملقى على عاتق القائد، وقراره في ذلك هو فصل الخطاب.

ومع أن من حق آحاد المجتمع ـ ولا سيما المختصين ـ أن يكون لهم رأيهم وتحليلهم لقضايا المجتمع والسياسة، لكنهم ليسوا مخوَّلين تطبيق آرائهم حسب الاجتهادات وتنوعها، فهذا يعني انهيار النظام الاجتماعي.

وعليه من الممكن أن لا يرى دعاة «الحقيقة الغائبة» إضعافاً في عمل التطبير، لكن لا يحقّ لهم مخالفة قرار الوليّ الفقيه. وقد بحث الشيخ الأنصاري مسألة ما إذا أصدر الفقيه الواحد للشرائط حكماً فهل يحق للفقيه الآخر نقضه، أم على الجميع اتباعه؟ وبعد استعراض جملة من الأدلة على ضرورة الانصياع للحكم الصادر كتب يقول: «هذا كلّه مضافاً إلى لزوم اختلال نظام المصالح العامة المنوطة إلى الحكام، سيما في مثل هذا الزمان... وكيف كان فقد تبين مما ذكرنا عدم جواز مزاحمة فقيه لمثله في كل إلزام قوليّ أو فعليّ يجب الرجوع فيه إلى الحاكم. فإذا قبض مال اليتيم من شخص، أو عيَّن شخصاً لقبضه، أو جعله ناظراً عليه، فليس لغيره من الحكام مخالفة نظره؛ لأن نظره كنظر الإمام»([[275]](#endnote-269)).

هل موقف الآخر منّا مهمٌّ أم لا؟

قال بعضهم: إن مجرد استهزاء الأعداء بنا وبتصرُّفاتنا ليس مبرِّراً للانسحاب من عاداتنا؛ فقد تعرَّض جميع الأنبياء ـ بشهادة القرآن ـ للسخرية والاستهزاء. وعليه لا أهمية لموقف الأعداء هنا.

هذا صحيح، لكننا نسينا أن الأنبياء لم يتعرَّضوا للاستهزاء بسبب عادات وتقاليد مبتدعة، وإنما كانوا بصدد تبليغ الدين والأحكام الإلهية للناس. وهذا هو دافع الكفار والطغاة للسخرية بهم. أما نحن اليوم فقد بتنا عرضةً للسخرية بسبب عادات وتقاليد مبتدعة. ولو كان استهزاء خصمنا بسبب المعتقدات والشعائر الدينية الخالصة لانبرينا له، ولم يؤثِّر فينا شيئاً. أما التطبير فلم يرِدْ في أيٍّ من رواياتنا، وهو عادةٌ ابتدعها الناس، ولا يمكن عدّه من صلب الدين إطلاقاً. أما لو حاول أعداؤنا المساس بمسألة البكاء على الحسين× لما أعرنا لذلك بالاً؛ لأن العزاء والبكاء عليه× من معتقداتنا الدينية، وقد أوصى ديننا بها.

نحن لا نخشى سخريات الأعداء، بل نخشى تشويه صورة الإسلام أمام الشعوب. لذا نخشى أن يتحول تركيزنا على بعض البدع إلى ذريعة بيد أعداء الإسلام، فيبعدوا بها القلوب المتلهِّفة إليه.

شاهد وقصة

عندما كان المسلمون في المدينة أبى يهودها أن يسلموا؛ عنتاً وطغياناً، وكانوا كثيراً ما يتعرضون لهم بالمضايقة والعدوان، حتى شمل ذلك دقائق الأمور وبسائطها. وقد نزلت في ذلك آيات، منها: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لا تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: 104).

وكان سبب نزول الآية اعتراض اليهود على كلمة «راعنا»، فهي حسب الروايات بمعنى «أمهلنا»، أو «المراعاة»، كما قد تستعمل بمعنى «الحمق والغباء». ولهذا تحولت الكلمة إلى ما يشبه الطريفة، وأخذ اليهود يستهزئون بالمسلمين، فجاء النداء الإلهي: بما إنكم تستطيعون تفويت الفرصة على عدوكم بتغيير هذه المفردة فلمَ لا تغيِّرونها؟ إذاً قولوا: «انظرنا»، بدلاً من «راعنا».

وهذا هو مراد قائد الثورة الإسلامية، أي إذا كان بالإمكان إقامة مراسم عزاء الحسين× بأساليب أكثر جدوى، وأوضح صورة، فما هو الداعي للجوء إلى التطبير، وفتح الباب أمام الطعن والاستهزاء، ولو كانا باطلين؟

ومن الأمثلة الأخرى على دراية القيادة في صدر الإسلام مسألة تغيير القبلة. إذ كان المسلمون منذ مطلع الإسلام وحتى أواسط شعبان من السنة الثانية للهجرة يصلّون باتجاه بيت المقدس. وكان هذا كافياً لأن يكون ذريعة بين الأعداء، ليشككوا في استقلالية المسلمين، فكانوا يشمتون بهم، ويقولون لهم: لو كان لكم كيان مستقلٌّ لامتلكتم قبلة خاصّة بكم، إلا أنكم لا تزالون مرتبطين بقبلتنا، أي إنكم لا تزالون تابعين لنا ولديننا. وهنا جاء القرار الإلهي، فنزلت الآية: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاء فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوِهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوْتُواْ الكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة: 144). وجاء في آية أخرى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئََلاّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلاّ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِي وَلأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: 150). أي إننا غيَّرنا القبلة لنردّ على طعونهم، ثم يستدرك القرآن بنظرة نافذة، ويذكر بأن هذا سيثير استغراب البعض، فيقولون: ماذا حصل كي يغير النبي‘ قبلته: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاء مِنَ النَّاسِ مَا وَلاّهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَا قُل للهِ المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة: 142). والعجيب أن هذه المسألة تحوَّلت إلى قضية شغلت النبي‘؛ نظراً لإصرار السفهاء على تقديم الإشكالات، حتى جاء الخطاب حازماً: ﴿لَّيْسَ البِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ وَلَكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ وَالمَلآئِكَةِ وَالكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُواْ وَالصَّابِرِينَ فِي البَأْسَاء والضَّرَّاء وَحِينَ البَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ المُتَّقُونَ﴾ (البقرة: 177).

التقاليد والعادات، مقارنات بين الشعوب

قارن بعضهم بين تقاليد الشعوب الأخرى وبين التطبير، فقالوا: كما أنّ لكلّ قوم تقاليد وعادات تعتزّ بها، ولا يحق للآخرين مؤاخذتهم أو الاستهزاء بتقاليدهم، فكذلك لا يحقّ لأحد الاعتراض على الشيعة بسبب موضوع التطبير، أو الاستهزاء بعاداتهم.

والجواب: لا تستند تقاليد وعادات الشعوب الباطلة ـ في الغالب ـ على دينها، لكي تتسبَّب في إضعافه وتشويه صورته، فإنّ كثيراً من السنن والعادات الشعبية الباطلة تقام بغرض التسلية والاستمتاع. ولو أن مَنْ يمارس التطبير يقرّ بأن عمله هذا لمجرد التسلية والاستمتاع فلا محذور فيه، لكن الإشكال ينبع من نسبة التطبير إلى أصل الدين.

يقول السيد الخامنئي: كنت قد طرحت موضوعاً حول التطبير ـ قبل سنتين أو ثلاث ــ. وقد لاقى استحسان الشعب واستجابتهم له. ومؤخَّراً روى لي أحدهم قصة غريبة جداً، أنقلها لكم، إذ قال لي الخبير في شؤون الاتحاد السوفياتي، وخصوصاً الجانب الشيعي منه، أعني منطقة آذربيجان: إنه عندما كانت الشيوعية تحكم قبضتها على آذربيجان عمدت إلى محو معالم الإسلام من قبيل: المساجد، حيث حوَّلوها إلى مخازن، والحسينيات أيضاً تحوَّلت إلى شيء آخر، ولم يبقوا على أثر للإسلام والتشيُّع هناك. لكنّ الشيء الوحيد الذي أبقوا عليه، وسمحوا للمسلمين بممارسته، هو التطبير! فكانت أوامر زعماء الشيوعية تصدر لمرؤوسيهم بأنه لا يحقّ للمسلمين إقامة الصلاة فرادى أو جماعة، ولا قراءة القرآن، ولا حتى إقامة مجالس العزاء، وغير ذلك من الأعمال الدينية، لكن يحقّ لهم ممارسة التطبير!

لماذا؟! لأن التطبير كان أداة ووسيلة للتشهير بالدين والتشيع، ومحاربته إعلامياً؛ حيث كان العدو يوظِّف بعض الأمور لصالحه في ضرب مصالح الدين، فأينما حلَّت الخرافات شوَّهت صورة الدين الناصعة، وأساءت إليه. على المبلِّغين والعلماء والمفكِّرين وكلّ مَنْ يرغب في نشر الإسلام ومذهب أهل البيت^ أن يتنبهوا إلى أن الإسلام والقرآن توأمهما الاستدلال والمنطق. كما أن مدرسة أهل البيت^ مؤسسة أيضاً على المنطق والاستدلال. واستبدال ذلك بالخرافة وما هو منافٍ للمنطق سيأتي بنتائج مناقضة تماماً للواقع والاستدلال السليم. وتأسيساً عليه فإن وسائل الإسلام في التبليغ والانتصار على سائر الأديان والملل هي المنطق والعدالة الاجتماعية([[276]](#endnote-270)).

وقد ادَّعى بعضهم أن الوهن لا يصدر إلا عن وهن داخلي، وليس هو بسبب استهزاء الآخرين والقضايا العرضية.

والجواب: هل أنّ الباري ـ عزّ وجلّ ـ كان قد نهى عن قول: «راعنا» بسبب كون هذه الكلمة سيئة، أم أن ذلك جاء نتيجة لاستغلال اليهود وتوظيفهم المغرض؟

التطبير والمكاشفات العرفانية

ومن جملة ما طرح من أدلة على إثبات جواز أو استحباب التطبير مكاشفات بعض العرفاء والأولياء. فقد نقل ـ على سبيل المثال ـ عن السيد بهاء الديني أنه كان مدعوّاً في شهر محرم الحرام لدى أحد تلامذته في مدينة أردبيل، وفي ليلة عاشوراء استيقظ للأذكار والتهجُّد، وعندما خرج للباحة ليتوضأ شاهد أفواجاً من الملائكة تهبط من السماء، وحين حان موعد التطبير في ظهيرة عاشوراء شاهد هذا العالم تلك الملائكة وهي تسند الرجال في موكب التطبير، بعد أن دبّ الضعف في أبدانهم.

وينقل أيضاً عن الشيخ جعفر مجتهدي أنه كان يطبِّر كل عام، ويقول: إن هذه الدماء تجبى إلى الزهراء÷ بواسطة الملائكة.

ونقول في الجواب:

**أولاً:** إن كرامات ومكاشفات العرفاء والسالكين ـ مهما بلغت درجتهم ـ لا يمكن أن ترقى إلى تشكيل أدلة فقهية وعقائدية. فقول وفعل المعصوم وحده حجّة على الناس، ولا حجة لأفعال وأقوال غيرهم من الناس.

**ثانياً:** كثيراً ما تفتقد هذه الأخبار إلى سند موثَّق، ويبقى الشك والطعن وارداً في نسبتها الشرعية لأولئك العظماء.

**ثالثاً:** لو سلَّمنا بصحّة تلك المكاشفات فإنها أيضاً لن تتعارض مع ما قلناه؛ لأنها متعلِّقة بزمن لم يمنع فيه التطبير أساساً، ولم يُفْتِ ولي أمر المسلمين بتحريمه، فكانت تندرج ضمن المستحبات في حكمها الثانوي. وعلى هذا الأساس أفتى علماء ذلك العصر باستحباب هذه الأعمال. ولهذا كان مأجوراً مَنْ عمل بفتوى مرجعه آنذاك، لكن عندما ألغي الحكم الثانوي، وحلّ محله الحكم الأولي، فإن ذلك العمل المستحب يفقد قدسيّته. فعلى سبيل المثال: حين كان بيت المقدس قبلة المسلمين كانت آثار الصلاة وثوابها متعلّقة بتأديتها نحو بيت المقدس، لكن عندما تغيّرت القبلة انتفت تلك الآثار، فإنْ صلّى أحدهم ميمِّماً بيت المقدس لم تترتَّب الآثار الشرعية على صلاته تلك.

التطبير بين مرجع التقليد والوليّ الفقيه، عرض لمواقف فقهيّة

إذا كان الشخص يقلِّد مرجعاً يجيز التطبير فهل يجوز له ممارسته في حالة نهي الولي عنه، عملاً بفتوى مرجعه؟

يذهب مراجع التقليد إلى القول بوجوب اتباع وليّ أمر المسلمين في المسائل السياسية والاجتماعية. ومن ذلك ما جاء في بيان الشيخ فاضل اللنكراني في خصوص تحريم التطبير: بغضّ النظر عن كل شيء فإن هذه الأعمال ممّا نهى عنه ولي أمر المسلمين، وحكمه واجب الطاعة. أرجو من الباري ـ عزّ وجلّ ـ أن يوفِّق شعبنا المؤمن والواعي إلى العمل بالأحكام الشرعية، وإقامة مجالس العزاء التي يرتضيها صاحب الزمان#.

وفي الختام نذكر آراء بعض المراجع العظام من المعاصرين في خصوص إقامة مراسم مجالس العزاء الحسيني:

1ـ الشيخ حسين نوري الهمداني

لقد انطلق فكر الحسين× من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنبع القيم الإسلامية. وبات تاريخ دماء عاشوراء مصدراً للملاحم، ومظهراً للعواطف الجياشة، وملهماً لجميع الثورات والحركات ضد الظلم والطغاة. وهذا ما طبقه مجاهدو الإسلام ضد الظالمين، ورأينا نموذجه في عصرنا الحاضر، فلسانهم يلهج باسم الحسين×، وعيونهم تذرف الدمع الحسيني، وثورة كربلاء في قلوبهم، حتى بلغوا ما بلغوا، فانتصر الدم على السيف، ففسَّروا قول النبي‘: «حسين منّي، وأنا من حسين».

فأيام محرَّم مدعاة لتجديد تلك الذكرى، وذكرى الدماء الزاكية، التي ما فتئت تمثل في خواطر أنصار هذا الفكر. لذا لابدّ ـ ونحن نحاذر انتقام أعداء الإسلام من الدين؛ نظراً لما تلقّوه من صفعة أضاعت مصالحهم، وقضت على مآربهم ـ أن تسير مراسم العزاء على النهج الزينبي؛ أي التزام منطق الإسلام، واجتناب كل ممارسة تجرد هذا الدين الحنيف من المنطق. وعلى أرباب العزاء أن يستبدلوا ضرب رؤوسهم بالسيوف بضرب أعداء الإسلام الذين يحتلون بلادهم، ويسعون إلى إضعاف شوكتهم، فيسلبونهم ثرواتهم، ليقضوا على حياتهم الإسلامية يوماً بعد يوم.

أسال الباري ـ عزّ وجلّ ـ أن يزيد في توفيقات المسلمين لينتهجوا هذا الصراط.

2ـ الشيخ محمد فاضل اللنكراني

نظراً لما حظي به الإسلام والتشيُّع من إقبال عقب انتصار الثورة الإسلامية في إيران، فباتت أم القرى في العالم الإسلامي، وبات سلوك شعبها نموذجاً ومرآة للإسلام، صار من الضروري التزام اليقظة والحذر تجاه كل ما يتعلَّق بمراسم العزاء الحسيني. فهي لا شك من العبادات. وعلاوة على ذلك فإن إقامة العزاء من الأعمال العبادية السياسية. وعليه لابد من اجتـناب كل ما يسمّى بحيثيتها السياسية، أو يتّهمها بالخرافة وهزالة الإسلام. وفضلاً عن هذا فإن تلك الممارسة هي ممّا نهى عنه ولي أمر المسلمين، وحكمه واجب الطاعة.

أسأل الباري ـ عزّ وجلّ ـ أن يهدي شعبنا المؤمن الواعي بسياسة البلد إلى العمل بالأحكام الشرعية، وإقامة ما يرتضيه صاحب الزمان# من عزاء.

3ـ الشيخ عبد الله جوادي الآملي

إن كل عمل يسيء للإسلام ولحرمة العزاء الحسيني فهو غير جائز شرعاً. لذا نأمل أن يجتنب التطبير وغيره تماماً.

4ـ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي

وقد أجاب عن أسئلة بعض الناس حول واجبات المسلمين في أيام عاشوراء والعزاء الحسيني، فقال: «لا شك أن إقامة العزاء على سيد الشهداء× من أفضل أعمال التقرب، وإن إحياء دماء شهداء كربلاء نجاة في الدنيا والآخرة. يتصور بعض الجهلة أن حادثة كربلاء الدامية خبر من أخبار الماضي، فيستغربون من تكرار مجالس العزاء السنوية، في حين يعدها أرباب الوعي حركةً مستمرّة تشهدها الحياة الإنسانية، وقد بلغت ذروتها في كربلاء، وبقيت مثالاً حياً على مر التاريخ. فهي ثورة ونضال ضد الكفر والظلم، وترجيح للموت الأحمر المصاحب للحرية على الحياة الذليلة الموسومة بالعار.

يقول هؤلاء: لماذا تبكون على واقعة مرَّ من عمرها ثلاثة عشر قرناً من الزمن؟ لكنهم لم يدركوا أن هذه الدموع إنما هي إعلان منا للحرب على الظالمين في كلّ زمان. إن هذه الدموع الجارية عن دراية بأهداف الحسين السامية وأصحابه هي بمثابة رصاص ملتهب في صدور الجناة، وهي أيضاً لآلئ ناصعة نقدمها لكلّ مظلوم ولكل شعب يعيش تحت وطأة المستعمر. وهذا ما يفسر لنا معنى «كل يوم عاشوراء، وكل أرض كربلاء».

ولذا لطالما شكلت هذه المراسم مصدر قلق لدى الطغاة وأعداء الإسلام، وسعوا إلى منعها. وهذا دليل دعوتنا إلى إقامتها مهما كلف الثمن.

حتى عندما كنا نسأل في البلدان التي يحكمها أعداء أهل البيت^، ويحاولون إطفاء نورهم، أكدنا على أن لا يتراجع الناس عن إقامة العزاء الحسيني، ولو بلغ ذلك ما بلغ من تضحية وتقديم الدماء.

صحيح أن هذه المراسم مستحبة في ذاتها، إلا أن إحياءها أحياناً قد يكون من أوجب الواجبات. وهنا أرى من الضروري تذكير المؤمنين والمؤمنات ببعض النقاط:

أ ـ يجب أن يسعى الجميع إلى المشاركة في هذه المراسم بنية خالصة، وقلب منقاد إلى سيد الشهداء، وأن يتأملوا في أهداف ثورته التاريخية الكبرى. وعلى الخطباء والكتاب استعراض وتوضيح الأهداف الأساسية للناس، كي يكونوا مصداقاً جلياً لكلمة «عارفاً بحقّه».

ب ـ على المؤمنين والمؤمنات صون هذه المراسم عن كل ما يخالف شرع الإسلام وكلام أئمة الدين، وأن يجتـنبوا كل عمل يكون ذريعة بيد العدو، من قبيل: التطبير، وغرس الأقفال في الجلد، وغيرها، مما تطرَّق له قائد الثورة في خطابه الوافي والقيِّم؛ لأن هذه الممارسات ستتحوَّل إلى وسائل بيد الأعداء، لكي يشكِّكوا بمصداقية هذه الشعائر العظيمة والبنّاءة. فالسيف إنّما هو لضرب العدو، وليس لضرب الصديق، والأقفال إنما توضع على أفواه الأعداء، وليس الأصداقاء. نعم، صحيح أن دافع هؤلاء هو عشقهم للإمام الحسين× وفكره، لكن لابد من التنبه إلى أن قدسية الدافع وحدها لا تكفي، بل يجب أن يكون العمل في حدّ ذاته مقدساً أيضاً. فطريقة إقامة العزاء إما أن تكون واردة في النصوص الإسلامية؛ أو أن تندرج تحت عموم الأدلة وإطلاقاتها. ولا شك أن تلك الممارسات ليست ممّا نص عليه، ولا يمكن أن تكون مصداقاً للعزاء في عرف العقلاء والمتشرعة، فضلاً عن وجود موانع شرعية تعترضها. وبعبارة أخرى: لا يوجد مقتضٍ في شمول العموم، ولا المانع مفقود.

نعم، هناك من الفقهاء الكبار المتقدمين من جوَّز جانباً من تلك الأمور؛ لسبب من الأسباب. لكنهم لو كانوا في عصرنا، وشهدوا مقتضياته، فمن المتيقَّن أنه ستكون لهم فتوى أخرى.

ج ـ يجب التنبه إلى أن هدف الإمام الحسن× الرئيس من الثورة ـ كما ورد في وصيته التاريخية ـ هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فعلى كل محبيه إحياء هاتين الفريضتين، وأن يقتدوا بإمامهم في كل شيء. ويجب أن يبدأوا بمحاربة المنكرات من خلال القنوات المناسبة، وأن يحيوا المعروف بأقوالهم وأفعالهم».

ربنا اجعلنا من خُلَّص أتباع هذا الإمام الهمام، ومن المشمولين بشفاعته في الدنيا والآخرة، آمين يا رب العالمين.

الهوامش

ضرب المرأة في القرآن الكريم

دراسة موسّعة في المواقف والنظريات

الشيخ مسعود إمامي([[277]](#footnote-8)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

مقدمة

من خصوصيات المجتمع المدني نبذه العنف ضد الإنسان بكل أشكاله. هذا الالتزام أخذ صبغة معاهدات واتفاقات دولية تحت بنود ترعاها منظمات حقوق الإنسان الدولية . ومن أهم هذه البنود البند الخامس، الذي جاء فيه: «لا يجب أن يتعرض أي إنسان للتعذيب، ولا للعقوبات، أو المعاملات القاسية والمتوحِّشة، وكل أشكال الإهانة والتعريض بكرامة الإنسان».

وعلى الرغم من بعض التعليقات والبيانات الصادرة عن المنظمات الحقوقية وشبه الحقوقية، وبعض وكالات الرقابة، التي تصرِّح بأن بعض العقوبات البدنية تدخل ضمن نطاق التعذيب البدني والنفسي، إلا أن تحصيل اتفاق عام حول منع جميع أشكال العقوبات البدنية لم تحظَ بالقبول لدى الكثير من المنظمات والوكالات الحقوقية المكوِّنة لمنظومة حقوق الإنسان. اللهم إلا ضمن نطاق ضيق، حيث اعتبرت العقوبات البدنية الشديدة في حق الطفل ممنوعة مطلقاً، في الوقت الذي تعارض المنظمة الدولية لحقوق الإنسان العقاب البدني، وخاصة الشديد والعنيف منه، وترى أنه منافٍ لكرامة الإنسان.

ومن جهة أخرى فقد أخذت مسألة الدفاع عن حقوق المرأة مسعى آخر، حيث أصبحت تناقش ضمن المطالبة بتحقيق شعار المساواة بين المرأة والرجل. وتسعى المنظمات التي تقف وراء هذا الاتجاه إلى تركيز ثقافة المساواة، وتعمل جاهدة إلى أن تصبح واحدة من الأصول التي تحكم العلاقات الإنسانية.

إلا أن بعض مؤسسات المجتمع المدني أصبحت في مواجهة مع بعض التشريعات الإسلامية، التي تتنافى حسب الظاهر مع بندَيْن من بنود حقوق الإنسان، والمرأة خاصة، وخصوصاً ضرب المرأة، الذي يستفاد من ظاهر الآية 34 من سورة النساء: {**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللهُ وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً**}.

فالآية تصرح أن الله سبحانه وتعالى أعطى الرجل حقوقاً في تعامله مع الزوجة الناشز، في محاولة لإرجاعها إلى المسار الطبيعي الذي تقوم عليه العلاقة الزوجة. هذه المحاولة ذات مراحل تراتبية، فالأولى: المخاطبة العقلية، وهي ما سُمِّي في الآية بالوعظ، والثانية: الهجران، والثالثة: بعد أن لم تنجح المرحلتين الأولين يأتي الضرب.

ترى مؤسسات المجتمع المدني أن المرحلتين الأولى والثانية، الوعظ ثم الهجران، تتوافق وروح العصر، ولا يسجَّل عليها أي إشكال. أما المرحلة الثالثة، أي الضرب، فإنه يعتبر في نظرهم تصريحاً بممارسة العنف ضد المرأة، الذي نصت منظمات حقوق الإنسان على ممنوعيته. كما أنها ترى فيه سلوكاً بدوياً لا يتناسب وأنماط العلاقات الإنسانية في المجتمع المدني المتحضِّر.

و في نظرة أولى للآية الشريفة يتبين أنها تتكون من أربعة أقسام:

**القسم الأول:** تتحدث فيه الآية عن قوامية الرجل على المرأة. هذه القوامية هي التي تجعل نوعاً من التفاضل بين الجنسين، وتوجب على الرجل واجبات خاصة، من بينها: النفقة على المرأة.

**القسم الثاني:** وتدلّ الفاء في {**فَالصَّالِحَاتُ**} على أنه نتيجة للقسم الأول. فالنساء اللواتي يمتثلن للأوامر والقرارات السماوية، ولا يجدن في صدورهن أيّ حرج في اعتبار قوامية الرجل، هنّ القانتات والحافظات.

**القسم الثالث:** وقد جعلته واو العطف تابعاً للثاني، وهو يتحدث عن القسم من النساء اللواتي اخترن عدم الامتثال، والتمرد على هذه القوامية.

فتبيَّن أن الموضوع الأصلي في هذه الآية الكريمة هو قوامية الرجل، وبيَّن ذيلُها تعامل النساء مع هذا الأمر الإلهي، حيث إن قسماً من النساء وجد الأمر الإلهي بالقوامية للرجل كأمره بالصلاة، أي إنه اختار الطاعة والامتثال لجميع القرارات مادام مصدرها واحداً، والقسم الثاني اختار رفض تلك القوامية، ووقف موقف المتحدي.

**القسم الرابع والأخير في الآية:** تحدث عن بعض الأوصاف الخاصة بالذات الإلهية المقدَّسة: العلي والعظيم.

وهذه المقالة تتناول بالدرس القسم الثالث من الآية الشريفة. أمّا باقي الأقسام فهي خارجةٌ عن البحث موضوعاً.

آراء في فهم النصّ القرآني حول ضرب المرأة

تعتبر هذه الآية التي تتحدث عن الأمر الإلهي للرجل بضرب زوجته في حالة نشوزها من أكثر الآيات القرآنية إثارة للجدل. موقفٌ لم يقصر على المرأة وحدها، بل شمل شريحة واسعة من الرجال، وبالخصوص الشباب منهم، الذين أبدوا أشكالاً مختلفة من التعامل مع الأمر الإلهي في هذه الآية؛ فالبعض منهم يعترض كليّاً؛ والبعض الآخر يطرح استفساراته وإشكالاته حول الموضوع. وقد سارع العديد من العلماء والباحثين إلى الرد على هذه الاعتراضات، واستعان البعض منهم بالتفاسير التي تناولت الآية. ومن بين هذه التفسيرات:

1ـ يوجد نوع من النساء يعاني من حالة نفسية يطلق عليها في علم النفس الماسوشية أو المازوخية (والسادية بالنسبة للرجال)، بحيث تحصل لديهن المتعة حين يتلقّين العذاب. وقد تعدّ حالة طبيعية ما لم تتجاوز الحد الطبيعي. فحينها يصبح الضرب أسلوباً ضرورياً لإعادتهن إلى المستوى الطبيعي. فتكون الآية ناظرةً إلى هذا النوع من النساء، حيث يصبح الضرب علاجاً لهنّ، وليس مصدر أذى. إلا أن القرآن حين جوَّز هذا النوع من العلاج اشترط أن يكون ضرباً خفيفاً، وليس مبرحاً، حتى لا تصبح هذه الإجازة مصدراً للعنف ضد المرأة.

إلا أن في هذا التفسير لآية الضرب تكلُّف واضحٌ. بالإضافة إلى انعدام أيّة قرينة تدلّ عليه. فموضوع الآية خاصٌّ بالمرأة الناشز، دون غيرها، سواء كانت في حالة نفسية سويّة أم غير سوية. وتعريف المرأة الناشز يختلف عن تعريف المرأة الماسوشية، وإن كانت نسبة المصاديق بين كلا النوعين عموماً وخصوصاً من وجه. فالآية تهمّ المرأة الناشز، أعم من الماسوشية وغير الماسوشية، ولا تهمّ المرأة الماسوشية التي لا يصدق عليها عنوان الناشز. كما أن ضرب المرأة الناشز يأتي بعد أن تفشل المراحل التأديبية الأخرى التي ذكرتها الآية، من وعظ وهجران في المضاجع.

2ـ فسَّر فريق آخر الآية بقوله: ليس المراد من الضرب الوارد في الآية المعنى الحقيقي، وإنما يراد به الإعراض والابتعاد. فيصبح مراد الآية في تعامل الزوج مع زوجه الناشز أن يعظها، ويبيِّن لها الأضرار التي تلحق بعلاقتهما الزوجية جرّاء سلوكها ذلك، فإنْ لم ينفع الوعظ تأتي المرحلة الثانية، وهي أن يأخذ فاصلة عنها داخل فراش الزوجية، فإنْ لم يصلح حالها توسَّل بالمرحلة الثالثة، بأن يغادر فراشها ويعتزلها.

وهذا التفسير هو الآخر لا يتناسب والعرف اللغوي. ومع كون الضرب يحمل معاني متعددة فإن العرب إذا أرادت بالضرب غير معناه العرفي استعملت معه حرف «عن»، كما هي الحال في الآية الكريمة: {**أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحاً أَن كُنتُمْ قَوْماً مُّسْرِفِينَ**} (الزخرف: 5).

3ـ لقد كانت الثقافة السائدة في مكّة مبنية على اعتبار المرأة كائناً من الدرجة الثانية، ليس لها أية حقوق، ولا استقلالية. وكان ضرب المرأة وممارسة العنف في حقّها شكلاً رائجاً، بينما كان الدفاع عن حقوق المرأة ثقافة أهل المدينة. فلما دخل المسلمون المدينة أصبحت تتشكل من فرقتين: المهاجرين، وهم أهل مكة الذين هاجروا إليها بأمر من رسول الله‘؛ والأنصار، وهم أهالي المدينة الذين استقبلوا النبي‘ وناصروه. وكلُّ واحد منهما يحمل ثقافة خاصة تختلف عن ثقافة الآخر. وقد نزلت آية الضرب في فترة ما قبل غزوة أحد، وهي الفترة التي عرفت بتأزم الأوضاع، حيث أصبح الإسلام والمسلمون بين جبهتين من الأعداء: **الأولى:** من خارج المدينة، وهم كفار قريش والمشركون؛ **والثانية:** جبهة اليهود والمنافقين داخل المدينة. وكان وجود هاتين الجبهتين يشكل خطراً حقيقياً على الإسلام والمسلمين، وخصوصاً أن الجبهتين كانتا تنسِّقان فيما بينهما، وهو تنسيق طبيعي فرضته وحدة نظرتهما إلى الإسلام ونبي الإسلام‘. هذه الأجواء السياسية والأمنية فرضت على المسلمين ترسيخ مبادئ الوحدة ورصّ الصفوف، فكان ترسيم الوحدة بين الوحدات البشرية المكوِّنة للكتلة المسلمة من الضروريات. وطبيعة الحال فإن خلق الوحدة بين المرأة والرجل أول أنواع الوحدة. لذا جاءت الآية 34 من سورة النساء حتى تتَّحد نظرة الرجل المكّي والمدني حول ضرب المرأة، لكي لا يصبح هذا الموضوع نقطة اختلاف، وبالتالي نقطة تفرقة بين المكوِّن للكتلة المسلمة، وحتى ينصرف كل اهتمام الرجل المسلم نحو مقاومة العدو، وحفظ الدين، ووحدة المسلمين([[278]](#endnote-271)).

وهذا التفسير هو الآخر فاقد لأي سند تاريخي. بالإضافة إلى أن هذا التحليل يوحي بأن الله سبحانه وتعالى؛ لكي يحفظ وحدة المسلمين، وحتى تكون كلّ قوتهم الفكرية والمادية منصرفة نحو العدو الحقيقي، بدل الصراعات الهامشية فيما بينهم، أمر بضرب المرأة، مزكِّياً بذلك العقلية والثقافة الظالمة، التي كانت ترى المرأة عنصراً لا يسير إلا بالعنف والضرب، ومسايراً بالتالي للفكر الجاهلي في تعامله مع المرأة بالذات.

كما أن هذا التفسير (التحليل البنيوي) يجعل الأحكام القرآنية منحصرة في زمانها، ولا تتعداها إلى باقي الأزمان. علاوة على أنها موجبة لهجمة الجبهات غير المسلمة في العصر الحاضر على الإسلام، وعدّه مجرَّد ثقافة همجية مؤسَّسة على الظلم والعنف.

التفسير الفقهي لآية الضرب

إن الهدف الأصلي من هذا البحث هو التوصُّل إلى المعنى الحقيقي للآية، بعيداً عن أي هدف إعلاني، أو سعياً في الإجابة عن بعض التساؤلات عن مدى انسجام الوحي والعقل في الأحكام الشرعية والعقائدية.

والبحث في هذه المقالة إنما هو على فرض كون الرجل هو المسيِّر للأسرة، وأن قيادة الأسرة في عهدته، وعلى المرأة إبداء الطاعة والخضوع لكل ما يدخل تحت عنوان حقوق الزوج.

ولعل الفقهاء أكثر وأسبق اهتماماً بهذه الآية من المفسِّرين؛ وذلك لغاية استخراج النقاط الأساسية في الآية، وبالتالي استنباط الأحكام الشرعية المرتبطة بنشوز الزوجة. ومن هنا تصبح كتب الفقه الإمامي المنبع والمرجع الأول والأساسي المعتمد عليه في هذا البحث . وكذلك يكون الرجوع إلى كتب التفاسير وكتب اللغة.

قوله تعالى: {وَاللاتِي تَخَافُونَ}

1ـ الخطاب موجَّهٌ إلى الأزواج؛ بقرينة {**وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ**}؛ لأن الهجران في المضاجع مختصٌّ بالرجال، دون النساء. وعليه يكون الأمر بالموعظة والضرب موجَّهاً إلى الزوج، دون الزوجة. ومن هنا يكون الضرب بيد الزوج، دون غيره من الرجال، فلا أحد يملك الحق الشرعي في ضرب الزوجة الناشز، باستثناء زوجها، مع أن الموعظة وإسداء النصح؛ لدخوله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس حكراً على الزوج، بل باستطاعة كلّ مَنْ توفَّرت فيه شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يبذل النصح للزوجة الناشز، ويبين لها سلبيات نشوزها وعدم إطاعة زوجها.

2ـ أشار أبو هلال العسكري إلى أن «الخوف» يختلف عن «الخشية»؛ فالخوف يتعلق بما يُكرَه ولا يُستحسن من الأمور. كما يختلف عن «الحذر» و«الرهبة»، حيث يتنبأ بوقوع شيء غير محمود. والخوف حالة نفسية تتنافى والطمأنينة والهدوء([[279]](#endnote-272)).

لذا فالنشوز لا يتوقف على الإعلان من طرف الزوجة، والإخبار به، بل يكفي أن يقع للزوج إحساس به، سواء وقع فعلاً في الزمن الحاضر أو أن هناك احتمالاً قوياً بحصوله في الزمن المستقبل، ويكون هذا الإحساس قد سبب له الضيق والحرج . والإحساس المبني على ظهور بعض علامات النشوز، أو ما يكون عادة معه من السلوكيات، هو مراد الشارع بـ {**تَخَافُونَ**}، وليس أي إحساس كاذب.

3ـ قال تعالى: {**وَاللاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**...}. من المباحث المهمة في هذه الآية كون الخوف يتلاءم والموعظة والنصح، لكن الهجران في المضاجع والضرب عقوبتان، والعقوبة لا تكون إلاّ بعد أن يتحقَّق الجرم. فلا يكفي في العقوبة مجرد الإحساس، أو مجرد الاحتمال، بل لابد من تحقق الجريمة وحصولها في الواقع، حتى يكون للعقوبة مسوِّغ، وإلا أصبحت عقوبة بدون جرم أو ذنب.

و للفقهاء والمفسِّرين مواقف وآراء في خصوص هذا الإشكال. ومن بين هذه الآراء:

أـ لا يجد البعض المسألة إشكالاً، ويرى أن مجرد الخوف كافٍ في الإتيان بالحلول التي ذكرت في الآية([[280]](#endnote-273)).

ب ـ فسَّر البعض من الفقهاء والمفسِّرين الخوف في الآية بالعلم([[281]](#endnote-274))، أي اللاتي تعلمون نشوزهن. وينسب هذا الرأي إلى ابن الجنيد([[282]](#endnote-275)) الذي استند في تفسيره للخوف في آية الضرب بالعلم على آيات قرآنية أخرى، كقوله تعالى: {**فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفاً أَوْ إِثْماً فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**}، وقوله تعالى: {**وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلا جُنَاْحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ**}(البقرة: 182)**، و**كذا قوله تعالى:{**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً**} (النساء: 35).

ج ـ قال جمع آخر بأن الخوف هنا هو مجرَّد الإحساس والاحتمال، ولكن هذا الخوف لا يستوجب سوى الموعظة والنصيحة،أما الهجران في المضاجع والضرب فهناك فعل مقدَّر في الآية، وقال به الشيخ الطوسي، حيث جعل التقدير كالتالي: «واللاتي تخافون نشوزهن، فإن فعلن النشوز فاهجروهنّ في المضاجع واضربوهن»([[283]](#endnote-276)). فالهجران والضرب يكون حين يصدر منها النشوز فعلاً، وليس لمجرد الاحتمال. وهناك من يجعل قبل {وَاهْجُرُوهُنَّ} تقديرات أخرى، تدلّ كلها على الإصرار وتكرار النشوز. قال العلامة الحلي: «فعظوهن إن وجدتم أمارات النشوز، واهجروهن إن امتنعن، واضربوهن إن أصررن»([[284]](#endnote-277))، بمعنى أن تصرُّف الزوج بالأحكام الثلاثة متوقِّف على حالات ثلاث تصدر من الزوجة، بحيث يقوم بالوعظ إن شاهد ما يلوح بالنشوز، ويهجرها إن امتنعت عن الامتثال لحقّ الزوج، ويضربها حين يقع منها تكرار لحالة النشوز.

قوله تعالى: {نُشوزَهُنَّ}

النشوز في اللغة بمعنى الارتفاع والتفوُّق. يقال: نشز الرجل، بمعنى وقف وقام من جلوس. قال تعالى: {وَإِذَا قِيلَ انشُزُوا فَانشُزُوا}. قال الشيخ الطبرسي في تفسيره: {انشزوا أي قوموا. والنشز المرتفع من الأرض... ومنه نشوز المرأة على زوجها}([[285]](#endnote-278)).

وقد وردت لفظة «نشوز» مرتين في القرآن: **الأولى**: في آية الضرب، أي الآية 34 من سورة النساء؛ **والثانية**: الآية 128 من نفس السورة: {وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلَا جُنَاْحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ}.

والمراد بالنشوز في الآيتين معاً رفض الزوجة والزوج القيام بوظائفهما وواجباتهما تجاه الطرف الثاني. وقد عبّر عن الرفض بالنشوز؛ لأن رفض كلّ واحد منهما القيام بواجبه تجاه الآخر هو في حقيقته ترفُّع عن الأوامر الإلهية وخروج عنها. وقال البعض: إن علة التعبير عن الرفض في هذا الموقع بالنشوز ليس لكونه ترفعاً عن الأحكام الإلهية وعدم الخضوع لها، بل لأنه ترفع وإحساس بعلو الشأن على الطرف الثاني. لذا فلو حصل الاستعلاء من كلا الطرفين على بعضهما البعض فإن الشارع لم يعبِّر عنه بالعلو والترفُّع، وإنما وصفه بـ «الشقاق»([[286]](#endnote-279)). وقد وافق صاحب الجواهر العلامة الحلي في التفسير الأول للنشوز بأنه العلو والترفع، وخالفه في الثاني، ورأى أن نشوز الطرفين معاً لا يعبَّر عنه بـ «الشقاق»([[287]](#endnote-280)).

قوله تعالى: {فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ}

السؤال الوارد في هذه الآية: هل يثبت للمكلَّف الخيار في انتخاب واحدٍ من هذه الأمور الثلاثة التي ذكرتها الآية: الموعظة والهجران والضرب، أو أن الأمر يستدعي الجمع بين الثلاثة أو أن الأمر يستدعي الجمع، مع مراعاة الترتيب؟

وبعبارة أخرى: إذا حصل للزوج مجرد الخوف من النشوز، أو وقع النشوز فعلاً من طرف الزوجة، فهل يكون الزوج مخيَّراً في الإتيان بأحد الأحكام الثلاثة، أو أنه يعمل بالثلاثة معاً في وقت واحد، أو أنه يقوم بالوعظ أولاً، ثم يتوقف، ويعمل بالهجران ثانياً، ويتوقف، ثم يعمل بالضرب أخيراً؟

تختلف آراء الفقهاء بحسب تفسيرهم لكلمة الخوف، وما قدَّروه في الآية أو لم يقدِّروه قبل «الهجر»، وهي:

**الأول:** يرى ابن الجنيد أن حرف الواو بين الثلاثة يقتضي الجمع بينها. ولأنه رأى أن الخوف بمعنى العلم يصبح معنى الآية: متى نشزت الزوجة فإن على الزوج أن يعظها، أو أن يهجرها في المضجع، أو أن يضربها، ويستطيع اختيار اثنين منهما، أو القيام بها جميعاً، من غير أن يكون هناك ضرورة للترتيب بينها([[288]](#endnote-281)).

**الثاني:** وهو رأي المحقّق الحلي في «المختصر النافع»، حيث حمل الخوف على معناه الأصلي (الإحساس والاحتمال)، بينما رأى ضرورة الترتيب بين الأحكام الثلاثة، وأنه لا تقدير قبل الهجران والضرب، فيصبح معنى الآية: متى ما شعر الزوج بنشوز الزوجة، سواء حصل منها فعلاً أو لم يحصل، فله أن يعظها، فإن وجد للوعظ أثراً، وإلا فله أن يهجرها، فإن لم يكن للهجران أثرٌ فله أن يضربها([[289]](#endnote-282)).

**الثالث:** وقد قال به كلٌّ من الشيخ المفيد، والعلامة الحلي في «إرشاد الأذهان»، حيث فسَّرا الخوف بنفس تفسير ابن الجنيد، أي العلم، ولكنهما خالفاه في قولهما بضرورة الترتيب بين الأحكام الثلاثة، ليصبح معنى الآية: إن الزوج بعد أن يحصل له العلم واليقين بنشوز الزوجة فإن عليه أولاً القيام بوعظها ونصحها، وإذا تبين له أن الوعظ لم يلقَ عندها أي اعتبار فعليه أن يهجرها في المضجع، فإن تراجعت عن ذلك السلوك الشاذّ، وإلا فإن له أن يلجأ إلى الضرب([[290]](#endnote-283)).

**الرابع:** وقد قال به المحقق الحلي في «الشرائع»، والعلامة الحلي في «القواعد»، حيث قالا بالمعنى الأصلي للخوف (الإحساس والاحتمال)، ولكن وضعا تقديراً قبل {**فاهجرُوهُنَّ**}، وقبل {**فاضرِبُوهُنَّ**}. كما أن التعامل مع النشوز ـ بحسب مبناهما ـ لا يقتضي الترتيب بين الأحكام الثلاثة، ليصبح معنى الآية: متى صدر من الزوجة ما يجعل الزوج يتخوَّف من نشوز فله أن يعظها، وإذا لم تتأثَّر فله أن يهجرها، وإلا فله أن يضربها([[291]](#endnote-284)).

**الخامس:** وقد قال به العلامة في «تحرير الأحكام»، حيث أخذ الخوف بمعناه الأصلي، ولكنّه قدَّر كلمتين قبل الهجر وقبل الضرب، ليصبح معنى الآية: إذا أحس منها بما يشير إلى النشوز فله أن يعظها، وإذا لم تتَّعظ ونشزت فله أن يهجرها في الفراش، وإذا أصرّت على النشوز فله أن يضربها([[292]](#endnote-285)).

وقد اتفق العديد من العلماء المعاصرين مع هذا القول، ولكنّهم ربطوا الوعظ بتحقُّق النشوز فعلاً.

**السادس:** وقد قال به الشيخ الطوسي في «المبسوط». فالخوف عنده في هذا الكتاب بمعناه الأصلي، والهجر والضرب منوط بالتحقق الفعلي للنشوز، ولكنه لا يرى ضرورة الترتيب بين الهجر والضرب، فحين يتحقق النشوز فللزوج الخيار في أن يهجر أو يضرب([[293]](#endnote-286)).

**السابع:** ويرى أصحاب هذا الرأي أن الخوف بمعناه الأصلي، ولكن الأحكام الثلاثة يقوم بها الزوج جميعها. فحين يخاف من زوجته نشوزاً فعليه أن يعظها ويهجرها ويضربها، من دون أن يكون هناك فاصل زماني أو فاصل حالي؛ لأن الواو بين الأحكام الثلاثة تقتضي الجمع.

الآراء الفقهية في ضرب المرأة قرآنياً، تعليق ونقد

1ـ لا يُحمل اللفظ على غير معناه الحقيقي إلا إذا وجدت قرينة معتبرة، أو كانت الضرورة تقتضي المعنى غير الحقيقي. لكن في هذه الآية يبقى الخوف على معناه الحقيقي قدر الإمكان، ولا يحمل على معاني العلم أو ما شابهه.

استشهد الاتجاه الذي حمل معنى الخوف على العلم بالآيات الأخرى التي ورد فيها لفظ الخوف، وادعى أن الخوف في تلك الآيات بمعنى العلم. في حين أن العلماء قد اختلفوا في معنى الخوف في تلك الآيات؛ وهناك مَنْ حمل الخوف فيها على معناه الحقيقي، ممّا يعني أنه لا يوجد اتفاق بين العلماء على أن الخوف في الآيات المستشهد بها بمعنى العلم([[294]](#endnote-287)). ولذا فهذا الدليل يبقى ضعيفاً وغير متيقَّن، ولا نستطيع من خلاله تجاوز المعنى الحقيقي إلى غيره.

2ـ إن أول الأحكام الصادرة في النشوز هو الوعظ. والوعظ من غير العلم بالنشوز يتناسب مع مجرد الخوف. لذا فلا توجد ضرورة تقتضي حمل اللفظ على معناه المجازي. كما أن الإبقاء على المعنى الحقيقي يتناسب مع السياق الداخلي للآيات التي سبقت آية الضرب من نفس السورة، بينما لا يتناسب معها لو حمل المعنى على العلم.

ولعل استعمال القرآن لكلمة الخوف في ما يخصّ مشاكل الأسرة بداعي الحرص على العلاج، قبل أن تصبح المشكلة أمراً واقعاً. فالقرآن يرى أن الخوف والإحساس بالاضطراب مهمّ في المحيط الأسري، وفي العلاقة الزوجية؛ لأنه يوقف الأزمة في المهد، ولا يترك لها مجالاً لكي تتراكم وتنمو. فبمجرَّد أن يشعر الزوج أو الزوجة بأن هناك حالة غير طبيعية من الطرف الثاني في ما يخصّ علاقتهما الزوجية ينبغي أن يبادر بالوعظ والنصح، وهو أسلوب في فتح الحوار بين الطرفين. وبالتالي قد يكون أسلوباً فريداً في الحفاظ على علاقة المودة بينهما، التي هي الأساس في العلاقة الزوجية.

3ـ يرى ابن هشام أن الواو ـ علاوة على أنها تعني مطلق الجمع ـ تعني الترتيب. وقد استدل على قوله بأقوال العديد من النحويين([[295]](#endnote-288)). لذا فحمل الواو على الترتيب لا يخرج عن نطاق الصناعة الأدبية، ولعل الاستحسان والترجيح مساعدٌ على هذا المنحى.

إنّ الوعظ والهجران والضرب أمور وقائية وعلاجية للنشوز. وبهذا اللحاظ السيكولوجي يكون العلاج تراتبيّاً بين الضعف والشدة. وهذا الانتقال من الأضعف إلى الأشد قرينة قوية على اعتبار الواو ترتيبية([[296]](#endnote-289)). وهذا الفهم العرفي للآية يتفق وفهم العديد من الفقهاء، الذين قالوا بالتراتبية بين الأحكام الثلاثة. فمجرد إحساس الزوج بأن هناك حالة غير سوية من طرف الزوجة في ما يخص علاقتهما الزوجية يبادر بالنصح والوعظ، فإنْ لم يَرَ لهذا الوعظ أثراً في سلوك الزوجة انتقل إلى الطريقة الثانية من العلاج، فيهجرها في الفراش، فإنْ لم ينفع هذا العلاج انتقل الزوج إلى المرحلة الثالثة، فاستعمل الضرب.

4ـ إن السبب الذي دفع بالعديد من الفقهاء والمفسِّرين إلى حمل الخوف على العلم، والقول بتقدير كلمتين قبل الهجر والضرب، وجود القاعدة العقلية «قبح العقاب قبل وقوع الذنب». فما لم يقع المكلَّف في الجرم ويرتكبه بكل طواعية منه لا يستحق القصاص. وقد صرحوا ضمن آرائهم وأقوالهم بهذه القاعدة العقلية([[297]](#endnote-290))، حيث إن مجرد الخوف لا يُعَدُّ مسوِّغاً للهجر والضرب، اللذين هما في الحقيقة عقاب.

5ـ قال الشيخ الطوسي: إن إجماع الفقهاء على أن العقاب بالهجر والضرب لا يكون لمجرد الخوف من النشوز، بل لابد من حصول النشوز، حتى يصبح هناك مبرِّرٌ عقليٌّ للعقاب والقصاص. ولذا فقد رأى أن هناك تقديراً في الآية قبل أحكام العقاب([[298]](#endnote-291)).

وبالاستناد إلى إجماع الفقهاء، والقرينة العقلية، لا يمكن حمل الآية على الظاهر، بل إما أن تحمل الخوف على غير معناه الحقيقي، فيكون في هذه الآية بمعنى العلم؛ وإما أن نقدِّر كلمتين قبل الهجر والضرب. والترجيح للثاني؛ لأن الرغبة في الوقاية وحماية الأسرة من النشوز ترجح بقاء الخوف على معناه الحقيقي، ويكون المعنى الترتيبي للواو في الآية قرينة على تفاوت العمل بالهجر والضرب، مما يعني وجود تقدير في الآية، وأن مجرد الخوف ليس شرطاً كافياً في الإقدام على الهجر والضرب، بل الشرط الضروري تحقق النشوز في ظرف الواقع([[299]](#endnote-292)). ولأن الهجر والضرب من جنس العقوبة والقصاص فإن القاعدة العقلية والعرفية تجعل الضرورة لوقوع الجرم ابتداء. ومن هنا أصبح الشرط في استعمال العقوبة مقدَّراً في الكلام الإلهي في هذه الآية. وللعرف كامل الصلاحية في اختيار هذا التقدير حسب فهمه.

وهذا يرجِّح ما ذهب إليه العلامة الحلي (الرأي الخامس) في «تحرير الأحكام» عن باقي الآراء، ويكمل بآراء وأقوال بعض الفقهاء والمفسِّرين. فالفهم العرفي من التراتبية بين الأحكام الثلاثة يرى أنه إذا كان الوعظ كافياً في إرجاع سلوك الزوجة إلى طبيعته التي تقتضيها العلاقة الزوجية فلن يكون أيُّ مبرِّر للهجر أو الضرب بمقتضى الحال.

قوله تعالى: {وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَضَاجِعِ}

لقد وقع الاختلاف في معنى الهجر في المضاجع. ووجدتُ لتفسيره عدة أقوال:

1ـ يرى البعض أنه؛ بسبب وجود حرف «في» في الآية، يكون المعنى أن يحوِّل إليها ظهره في الفراش([[300]](#endnote-293)). وهو المعنى الذي نقله الشيخ الطوسي ضمن روايات مرسلة عن الإمام الباقر×.

2ـ ورأى البعض الآخر الهجر بمعنى عزل فراشه عن فراشها([[301]](#endnote-294)).

3ـ وجمع البعض الآخر بين المعنيين الأول والثاني، بأن يعزل فراشه عن فراشها وأن يحوِّل ظهره إليها([[302]](#endnote-295)). وهو ما ذهب إليه صاحب الجواهر، وقال: كلا المعنيين مراد الآية. ويجب احترام الترتيب في العمل بهما، بمعنى أنه إذا كان تحويل ظهره إليها كافياً استغنى عن الثاني، وإلا انتقل إلى عزل فراشه عن فراشها([[303]](#endnote-296)).

4ـ قال علي بن إبراهيم: الهجر بمعنى السبّ والغلظة في القول. وهو أحد معاني الهجر([[304]](#endnote-297)).

5ـ قال الشهيد الثاني بعد أن نقل بعض الأقوال في هذا الشأن: لفهم معنى الهجر لابد من الرجوع إلى العرف. فالمرأة هي التي بمقدورها أن تحدِّد السلوك الذي تعتبره هجراً بالنظر إلى طبيعة علاقتها مع زوجها([[305]](#endnote-298)).

6ـ يرى البعض أن الهجر بمعنى ترك الاستمتاع([[306]](#endnote-299)).

وتجدر الإشارة إلى أن لازم تحويل ظهره إليها في الأقوال الثلاثة الأولى ترك الاستمتاع.

قوله تعالى: {وَاضربُوهُنَّ}

بعد أن لم يلقَ الوعظ والهجر ردة فعل إيجابية لدى الزوجة الناشز، واستمرت في امتناعها عن تمكين الزوج منها، حسب مقتضيات العلاقة الزوجية، جعلت الآية الضرب آخر الطرق العلاجية. لكن الفقهاء اختلفوا حول الكيفية والمقدار الذي يتم به الضرب. ولهم في المسألة أقوال:

**الأول:** إن الضرب يجب أن يكون ليّناً، وتضرب بعود المسواك([[307]](#endnote-300)). وقد نقل هذا القول عن الرواية المرسلة عن الإمام الباقر×، الذي قيد الضرب بالمسواك([[308]](#endnote-301)). ولكن؛ لكونها مرسلة، لا تُعَدُّ حجة معتبرة.

**الثاني:** يجب أن يكون الضرب ليِّناً، وبعود المسواك أو ما يشبهه. واختاره ابن عباس([[309]](#endnote-302)).

**الثالث:** إن الضرب يجب أن يكون ليِّناً، ويمكن أن يكون بالمسواك أو بغيره([[310]](#endnote-303)).

استند الفقهاء في قولهم: إن الضرب يجب أن يكون ليِّناً غير مبرِّح على الحديث النبوي ـ الذي ذكره الفريقين في مصادرهم الحديثية([[311]](#endnote-304)). جاء في تحف العقول أن النبي الأكرم‘ قال في خطبة الوداع: «أيها الناس، إن لنسائكم عليكم حقّاً، ولكم عليهنّ حقّاً، حقُّكم عليهنّ أن لا يوطئن أحداً فراشكم، ولا يدخلن أحداً تكرهونه بيوتكم إلا بإذنكم، وأن لا يأتين بفاحشة، فإن فعلنَ فإنّ الله قد أذن لكم أن تعظوهنّ وتهجروهنّ وتضربوهنّ ضرباً غير مبرِّح»([[312]](#endnote-305)).

ونقل مسلم في «صحيحه» عن النبي الأكرم‘ نه قال: «فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن أن لا يوطئن فراشكم أحداً تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضرباً غير مبرِّح»([[313]](#endnote-306)). واستناداً إلى هاتين الروايتين، وغيرهما من الروايات المرتبطة بالتأديب وبالنهي عن المنكر، قيَّد الفقهاء الضرب بعدة أمور، واتفقوا جميعاً على أن يكون الضرب ليِّناً غير موجب للأذى، ولا مسبِّباً للضرر([[314]](#endnote-307)).

وقيَّده بعضهم بأن لا يؤدي إلى خروج الدم، ولا يكون مسبِّباً لعاهة، أو مخلِّفاً لأثر([[315]](#endnote-308)). وأضاف آخرون أن لا يصيب جلدها ولحمها بالأذى([[316]](#endnote-309)).

وقال قسم آخر من المتشرعة: لا يجوز أن يكون الضرب موجَّهاً إلى الوجه، أو الخاصرة، أو البطن، أي المناطق الحسّاسة في بدن المرأة، والتي تتأثَّر وتتضرَّر بسرعة. كما لا يجوز أن يكون بشكل مستمر على موضع واحد([[317]](#endnote-310)). وأضافوا أن لا يؤدي إلى خروج الدم أو إحداث نقص في البدن أو احمرار في الجلد([[318]](#endnote-311)).

ويرى صاحب الحدائق أن الضرب المقصود في آية الضرب من نوع ضرب الطفل حين تأديبه، بحيث يجلب لها بعض الأذى، ولكن لا يكون سبباً في إلحاق الضرر بها([[319]](#endnote-312)).

وفي خصوص القول بكفاية الضرب بالمسواك هناك إلى جانب الآراء السابقة أراء أخرى؛ فالشهيد الثاني يقول: لعلّ السرّ في القول بالضرب بالمسواك أن المرأة حينها سترى في هذا الضرب نوعاً من المداعبة والملاعبة، وإلا فإن الضرب بالمسواك لا يُرى فيه أي نوع من التأديب وإصلاح الحال([[320]](#endnote-313)). ولقد استحسن بعض العلماء والباحثون قول الشهيد الثاني، واعتبروه منطقياً([[321]](#endnote-314)).

إن مقصود الشهيد الثاني من الروايات التي تتحدث عن الضرب بالمسواك أن هذه الروايات لم ترَ الضرب لغاية التأديب والإصلاح، وإنما أرادت أن يعمل الزوج على أن لا تصطبغ العلاقة الزوجية بالروتينية، بل يسعى إلى إضفاء نوع من التجديد، ويعيد النفس إلى العلاقة الزوجية التي قد أصيبت بالفتور من جانب الزوجة؛ بسبب الروتين، أو لسبب آخر.

وقد رأى صاحب الجواهر أن الروايات التي تتحدث عن الضرب بالمسواك لا تعني الضرب بشكل عام، وإنما هو الضرب في المرحلة الأولى، حيث لم يعلم أيكون من الزوجة الانصياع أو التمرد، أما إذا لم تصلح حالها فإن الضرب ينتقل إلى درجة أعلى، وبوسائل أخرى، الغاية فيها هو التأديب وإصلاح الحال . وهذا ما أشارت إليه الروايات، حيث جعلت الضرب في المرحلة الأولى بالمسواك، ولم تحصر الضرب كلّياً في المسواك([[322]](#endnote-315)).

ورأى ابن إدريس أن الضرب بالمسواك في حدود المستحب، وليس بالواجب([[323]](#endnote-316)).

إنّ المسألة التي تعرض لها الفقهاء بالدرس، والتي ترتبط بالضرب، هي أنه إذا أدى الضرب للزوجة الناشز إلى إحداث ضرر بدني، كأن سبَّب لها نقصاً في جسمها، أو سبَّب لها عاهةً أو ضرراً مادياً،فهل يكون الزوج حينها معنياً بالتعويض والجبر، أو ليس عليه شيء مادام قد أُمِر من لدن الشارع بالضرب؟

وفي الرد على هذا السؤال أقوال عدّة، منها:

1ـ وهو قول قريب من الإجماع بين الفقهاء، وهو أنّه إذا تسبَّب الزوج في ضربه لزوجه الناشز في إتلافٍ أو ضررٍ فإن عليه الدية والتعويض([[324]](#endnote-317)). وليس كضرب الولد؛ فإن الوالدين يريدان تأديب ابنهما بما فيه صلاحه وجلب المنفعة إليه، وإنما يضربانه من موقع إحسانهما إليه {**وَمَا عَلَى المُحْسِنينَ مِنْ سَبِيلٍ**} (التوبة: 91)؛ أما ضرب الزوجة فهو يخدم الزوج، ويجلب المصلحة والخير له، وليس لها فيه حظّ([[325]](#endnote-318)).

2ـ قولٌ يرى عدم الدية مطلقاً.

3ـ قولُ صاحب الحدائق، وهو أنه إذا عمد الزوج إلى ضربٍ من شأنه أن يحدث التلف والضرر فإن الزوج مطالب بالدية، أما إذا لم يكن من شأن الضرب أن يسبِّب تلفاً أو ضرراً، وإنما وقع بالصدفة، فإن الزوج غير معني بالدية([[326]](#endnote-319)).

نظرة عقلانية إلى خطاب الآية الشريفة

إن هذه الآية الشريفة نزلت في سياق عقلي يروم علاج حالة النشوز أو الخوف من النشوز، مما يعني أنه لابد وأن يتناسب خطابها والعقل. ولإثبات هذا لابد من الانطلاق من النقاط التالية:

1ـ إن عقد الزوجية ـ شأنه شأن جميع العقود ـ يكون موجباً لتشريع حقوق وواجبات بين طرفي العقد. فعقد الزواج يوجب واجبات وحقوق على الزوج والزوجة. وإذا حدث أن تهاون أحد طرفي العقد في واجباته فإنه يُعدُّ خارجاً عن العقد، وبالتالي يصبح جانياً. إلا أن القرآن الكريم قد خصَّ هذا النوع من الجناية باصطلاح خاصّ به، حيث عبَّر عنها بالنشوز. وانطلاقاً مما سبق فإن الخروج عن مقتضيات العقد سلوك لا يقبله العقل؛ لأن العقل يقول باحترام كلا الطرفين لما اتفقا عليه في العقد مسبقاً، وكلُّ تمرد أو إخلال بالواجبات يُعَدُّ انحرافاً وجنايةً، فيصبح النشوز في حقيقته جناية.

ورغم اختلاف الفقهاء في واجبات الزوجة تجاه زوجها فإنهم متفقون على حصر حقوق الزوج في التمكين، وعدم الخروج من بيت الزوجية إلا بإذن من الزوج([[327]](#endnote-320))، ليصبح معنى النشوز عدم الخضوع لهذين البندين: التمكين؛ وعدم الخروج بدون إذن.

والقرآن في إصلاحه لحالة نشوز الزوجة أو الخوف من نشوزها المتوقع يريد؛ بمقتضى العقد، إصلاح حالة الجناية أو الخوف من الجناية. وقد عمد في هذا المحور إلى تشريع ثلاثة طرق، وجعل الضرب آخرها. والجدير بالإشارة هنا أن الضرب في هذه الآية قد رُبط بحالة الجناية، أي حالة النشوز، ولا يتجاوزها إلى غيرها من الحالات الأخرى المحتمل تواجدها في العلاقة الزوجية. ثم إن ما يحاول البعض الاحتجاج به في مقام رفضهم للضرب أنه غير مستحسن هو قولٌ مخالفٌ ـ في حقيقته ـ لسيرة العقلاء، التي ترى أنه في مقابل أية جناية لابد وأن يكون عقابٌ يتناسب ونوع الجريمة والجناية. وإلا فما هي الجدوى من المسطرات القانونية؟!

2ـ إن الأسرة ـ كغيرها من التجمعات البشرية ـ تحتاج إلى مَنْ يديرها، ويحفظ التوازن والنظام داخلها، وهو أمر اتفق عليه العقلاء. وكما أن غياب المدير والمسيِّر للتجمعات البشرية يؤدي إلى تشتت هذا التجمع وانحلاله كذلك هو الحال في الأسرة، فغياب الوالي والمسيِّر يجعلها في معرض الفرقة والتشتت. وقد كان الرجل في جميع الأسر عبر التاريخ، وفي مختلف الثقافات، هو المدير في أسرته، وهو الذي يملك زمام إدارتها وتسييرها. ولم يخرج القرآن عن هذه السنة. فقد جعل القوامة للرجل. قال تعالى، في أول آية الضرب من سورة النساء: {الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاء}. فمديريته وقواميته هي في محيط أسرته، مما يعني أن موقعية الزوج وموقعية الزوجة داخل أسرتهما ليستا في عرض بعضهما، حتى لا يكون هناك تصادم في الوظائف والمهام. فالزوج هو الوالي على الزوجة، بمعنى أنها تخضع لإدارته وتكون تحت رئاسته. والزوج؛ انطلاقاً من موقعه الشرعي والعقلي، يصبح له بعض الصلاحيات التي تضمن له حسن التسيير لدفة الأسرة، وبالتالي فإن حفظ هذه الصلاحيات تخوِّله استعمال بعض الآليات المشروعة انطلاقاً من موقعه في ما يخص الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخل محيطه الأسري. لذا يصبح القول: إن الآية حين أعطت للزوج حق الوعظ، والهجر، ثم الضرب، إنما كان ذلك باعتباره مديراً ووليّاً في أسرته. كما يستشفّ من مسؤولية الزوج كون الآية القرآنية أرادت حفظ الاختلافات الأسرية، وخصوصاً في ما يخص العلاقة الزوجية بين الزوجين، وعدم تمييعها بخروجها خارج الأسرة، مادام الزوج يستطيع حل تلك الخلافات بنفسه.

3ـ يُلاحظ أن الفرق بين حكم الزوجة الناشز والزوج الناشز بسيط جداً، وأنه في كليهما يحمل نوعاً من العقاب البدني. وغاية الأمر أنه في شأن الزوجة جعل العقاب في عهدة الزوج، بينما جعل عقاب الزوج الناشز في يد مَنْ هو أقوى سلطة منه، وهو القاضي، بحيث إذا تمرَّد الزوج على بنود عقد الزوجية، كأن يمتنع عن النفقة، التي هي أحد حقوق الزوجة على الزوج، يصبح للزوجة الحق في رفع أمرها إلى القاضي، الذي يلزمه بالنفقة، وإذا رفض فإن الفقهاء يتحدثون عن عقوبةٍ الحدُّ الأدنى فيها الجلد([[328]](#endnote-321)).

وقد يشكل على هذه الازدواجية في مسألة ممارسة العقوبة على الزوجين، ففي حين أعطي الزوج الحق في تعزير زوجته الناشز لم تُعطَ المرأة هذا الحق بالنسبة لزوجها الناشز.

إلا أنه يجب أن ينظر إلى المسألة من لحاظات مختلفة، من بينها: ضعف المرأة الفسيولوجي، بالمقارنة مع الرجل. وبسبب كون الزوج هو القيِّم على الزوجة، وقد جُعل له حق حفظ النظام والتوازن داخل الأسرة، كان من الطبيعي أن تعطى له صلاحية ممارسة التعزير على الزوجة، التي هي تحت كفالته وولايته، بينما لا تستطيع المرأة؛ للاعتبارات نفسها، أن تعاقب الزوج، فكان أن جُعل ذلك في يد مَنْ يملك نفس خصوصيات الزوج، ولكن بشكل أوسع وأكبر، وهو القاضي الشرعي. بل لابد من التذكير بأنه إذا لم يستطع الزوج القيام بمعاقبة زوجته بنفسه؛ إما لعدم قدرته البدنية؛ أو لخوفه من أن يتجاوز الحدّ الشرعي المسموح به في العقوبة؛ أو لاعتبارات أخرى، فإن له أن يرفع أمره إلى القاضي. بل يتحدث بعض الفقهاء عن كون الزوج مخيَّراً بين معاقبة زوجته الناشز بنفسه، أو إيكال الأمر إلى القاضي، من غير أن يكون هناك أيُّ داعٍ.

4ـ لا يوجد أي دليل على أن عقاب المجرم والجاني منافٍ للأخلاق. والذين يعترضون على العقاب البدني غالباً ما يعمدون إلى بناء اعتراضهم على الجانب الإنساني، محاولين تحريك العواطف ضد هذا النوع من العقوبة، على الرغم من أن عقوبة الإعدام، وهي الأقوى والأشد، لازال يُعمل بها في الكثير من الدول، ولا أحد يعترض عليها، أو يقف ضدّها. وكذلك فإن الاعتراضات لم تطَلْ العقوبات المالية، والحبس لمدة طويلة، أو عقوبة التبعيد والنفي، بينما صُبَّت الاعتراضات على العقوبات البدنية. وكأن الحبس عشرين سنة أو أقل أو أكثر، وانقطاع المسجون عن وسطه الاجتماعي، وحرمانه من مداومة الحياة بشكلها الطبيعي، أهون من الجلد مائة جلدة سرعان ما تذهب أثارها المادية.

ولو تمّ الاتفاق على كون العقوبات البدنية، ومن بينها الجلد، مخالفة للاتجاه الاجتماعي، وغير مناسبة لخصوصيات العالم المتقدم، فإن ضرب الزوجة الناشز ـ إذا روعيت فيه جميع الشروط ـ لا يُعَدُّ سلوكاً غير إنساني.

فعقوبة الجاني، الذي رفض الانصياع لما اتفق عليه مع الطرف الثاني بكل طواعية منه، وبكل رغبة منه، لا تُعَدُّ مخالفة للموازين العقلية، ولا سيما أن العقوبة ليس من شأنها أن تترك أثراً، أو تتسبَّب في تلف أو نقص، بل إن الشارع لم يُعْطِ للزوج الحق في العقوبة البدنية إلا بعد أن استنفدت كل طرق الإصلاح، من وعظٍ وهجرٍ.

1ـ إن هدف القرآن من العقوبة هو إرجاع الزوجة إلى إطاعة زوجها في ما اتفقا عليه في العقد. فبمجرد أن ترجع لن يكون للعقوبة أي مجوِّز. وهذا ما تشير إليه الآية: {فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُواْ عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً}. فالأحكام الثلاثة التي كُلِّف الزوج استعمالها في مقابل نشوز زوجته إنما هي حيث تمّ المساس بحق الزوج في ما يخص التمكين والخروج بغير إذن ـ باعتباره يمس بحق الزوج في الاستمتاع ويحرمه منه ـ، بينما لا تعتبر الزوجة في غير هذا الحق ناشزاً إذا ما رفضت الانصياع والاستسلام. وهذه الأحكام الثلاثة تصبح لغواً في غير حالة النشوز. كما تصبح خروجاً عن الشرع بمجرَّد أن تمكِّن زوجها منها؛ لأنها تكون قد خرجت من حالة النشوز، وتلك الأحكام الثلاثة إنما هي وقف على حالة النشوز، وليست مطلقة في جميع الحالات.

وهذا ما يستخلص من أقوال الفقهاء. فقد صرَّح الشيخ المفيد قائلاً: «لتعود إلى واجبه عليها من طاعته»، بمعنى أن الهدف من الأحكام الثلاثة في آية الضرب إنما هو أن تعود لإطاعة زوجها بأداء واجباتها([[329]](#endnote-322)).

وقال المحقق الحلي: «ويقتصر على ما يؤمل معه رجوعها»، أي يكتفي من الضرب بالمقدار الذي يجعلها ترجع إلى طاعة زوجها، ولا يتعداه إلى غيره([[330]](#endnote-323)).

وقال العلامة الحلي في هذا الخصوص: «والضرب ما يرجى به عودها إلى طاعته»([[331]](#endnote-324)).

أما الفاضل الهندي فقد قال: «لأنه إنما شُرِّع للرجوع والامتناع عن المنكر، فلابد من الاقتصار على ما يتأدى به([[332]](#endnote-325)).

وكذا كان للفقهاء الآخرين نفسُ الآراء أو قريبٌ منها([[333]](#endnote-326)).

إذاً فالأحكام الثلاثة ليست مسألة تعبدية، وإنما هي مسألة عقلية بمسلك تشريعي، بمعنى أن مراعاة الترتيب بين الأحكام الثلاثة ليست مسألة تعبدية لابد من الإتيان بها على ترتيبها مهما اختلفت الشروط والأوضاع، بل إن الزوج مكلَّف باختيار ما يراه إصلاحاً لحالها، انطلاقاً من معاشرته لزوجته، واطّلاعه على ما يصلحها. وإذا رأى أن استعمال هذه الطرق الثلاثة، أو أيٍّ منها، لن يأتي بنتيجة فإن الإتيان بها حينها يُعَّدُ ضرباً من اللغو والعبث؛ لأن الغرض الأصلي هو أن ترجع الزوجة إلى طاعة الزوج في ما اتفقا عليه.

وبعبارة أخرى: إنّ ذكر الطرق الثلاثة في الآية ليس له موضوعية، وإنما هو طريقة في بيان نموذج التعامل مع الزوجة الناشز، وكيف يجب أن يخضع إلى التدرج، شأنه شأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى أن الخطاب في الآية موجَّه في حقيقته إلى الزوج الذي خاف من نشوز زوجته، أو قد نشزت زوجته فعلاً، وكيف له أن يصلح حالها، بأن يبتدئ بالأخفّ، حتى إذا لم يتغيَّر حالها انتقل إلى الأشد، ثم الأكثر شدّة. وقد بينت الآية الطرق التي كانت سائدة في عصر النزول، والتي لم ينعتها أحدٌ آنذاك بالطرق غير الإنسانية، أو المخالفة للأخلاق.

ومن هنا فإذا كان الضرب في الزمن الحاضر، ونظراً لنوعية التربية والثقافة السائدة، لن يؤدي إلى إصلاح حال الزوجة الناشز، بل على العكس سيكون له انعكاسات سلبية على الجانب النفسي والروحي للزوجة، أو تكون له عواقب أكثر وأشدّ ضرراً من حالة النشوز، فإن الضرب في هذه الحالة يصبح غير جائز، وعلى الزوج أن يتَّخذ طرقاً يراها أكثر نفعاً وتناسباً مع تربية وثقافة الزوجة. ولكن إذا كان الضرب في هذا العصر مقيَّداً بالشروط الشرعية التي ذكرها الفقهاء، وكان يرى أنه ستكون له نتائج إيجابية، بأن يصلح حالها، ولن تكون له أية عواقب سلبية، فإن هذا النوع من الضرب كذلك لا يُعَدُّ منافياً للأخلاق ولا غير إنساني، مادام في حريم العقاب البدني الخفيف، الذي يتناسب حتى مع تربية الطفل.

إذاً من خلال هذا التحليل العقلي والهادف للآية نستطيع الخلوص إلى أن الزوج إذا رأى أن إدخال بعض الأفراد من خارج الأسرة، والذين يكون لهم وضع تحترمه الزوجة، وتقرّ به، سيكون ناجحاً في إرجاع الزوجة إلى الطاعة، وظنَّ أن هذا التدخل بواسطة هؤلاء الأفراد أكثر نفعاً من الطرق الثلاثة التي ذكرتها الآية، فإن للزوج أن يرجِّحها ويستعملها، بدلاً عمّا ذكرته الآية.

واستناداً إلى ما سبق فإننا نستطيع القول: إنه في نفس الوقت الذي نرى فيه أن الآية غير مختصّة بعصر النزول، وأنه يمكن استعمال الطرق الثلاثة في إصلاح وتربية الزوجة الناشز، طبق الشروط والقيود التي استنبطها الفقهاء، كذلك فإن الفهم العقلاني، وعدم اعتبار ما جاء في الآية ضمن التعبُّدي، يفسح المجال إلى الطرق التي تتناسب وروح العصر، وكذا نوعية التربية والثقافة السائدة في المجتمع المدني في الزمن الحاضر.

وبالعودة إلى البحث في أقوال الفقهاء يتَّضح لنا أنه إلى جانب الاستنباط الفقهي هناك فهمٌ عقليٌّ للآية. وهو في نفس الوقت فهمٌ إيجابيٌّ وهادفٌ يتجلى في النقاط التالية:

أـ اتفق العديد من الفقهاء على أن ضرب المرأة هو من جنس ضرب الطفل، أي إن له بعداً تأديبياً([[334]](#endnote-327))، بمعنى أن العقوبة البدنية الصادرة في حق الزوجة الناشز إنما هي لغرض التأديب. وإذا انتفى هذا البعد، وكان الهدف شيئاً آخر، كالاستعلاء، والتسلُّط، والقهر، فإن الضرب حينها يصبح غير جائز. ولن يصبح الضرب غير ذي فائدة فحسب، بل سيصبح نوعاً من إلحاق الأذى بالزوجة. وإيذاء المؤمن حرامٌ مطلقاً([[335]](#endnote-328)).

ب ـ أكد الفقهاء أن المراحل الثلاثة الواردة في آية الضرب هي أحد مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبذلك فهي تقتضي التدريج. وهذا التدريج له موضوعية، حيث لا ينتقل من مرحلة إلى مرحلة إلا بعد القطع بعدم تأثيرها([[336]](#endnote-329)). ويقوّي هذا القول ما ذكره الشهيد الثاني من أنه «متى احتمل انزجارها بالوعظ لا ينتقل إلى الهجر، وإن لم تنزجر جاز الهجر، ولا يجوز الضرب إلا مع العلم أنها لا تنزجر بهما، ومعه يجوز الضرب ولو في الابتداء، كمراتب النهي»([[337]](#endnote-330)).

ج ـ بيَّن الفقهاء أن الزوج يجب أن يتحقَّق من الرغبة التي ينطلق منها، أهي إصلاح حال زوجته وإرجاعها إلى المعاشرة التي اقتضاها عقد الزوجية، أم هي الانتقام والتشفّي وممارسة العنف تحت غطاء الشرعية؟ فإذا غاب عنده حسُّ ونية الإصلاح حرم عليه ضربها، مما يعني ضرورة إحراز النية الصادقة علمياً وعملياً في الإصلاح والتأديب، حتى يصبح الضرب، وفق الشروط الشرعية التي بيَّنها الفقهاء بشكل مفصَّل، جائزاً([[338]](#endnote-331)).

لذا نستطيع القول: إن الضرب والمراحل الأخرى التي جاءت في الآية ليست من جنس العقاب والعقوبة، وإنما هي سلوك يُراد به التربية والإصلاح، ولا يحمل أي قصد في التشفي والانتقام. وليس هذا وقفاً على المرأة الناشز وحدها، بل لابد منه في جميع أنواع المجازاة والقصاص التي وردت في القرآن. فالشارع حرَّم بأيّ وجه كان حالة التشفي والانتقام، وجعل القصاص والمجازاة بغرض إصلاح الفرد والمجتمع، وإعادة تأهيل الفرد المقتصّ منه أو المجازى وتربيته.

دـ ومن النتائج التي نستخلصها ممّا سبق كلّه أن الأوامر الثلاثة التي وردت في الآية هي أوامر إرشادية، وليست مولوية، بمعنى أن مدلولها حكمٌ عقليٌّ أو حكمٌ شرعيٌّ وضعيٌّ، فيصبح دور تلك الأوامر الثلاثة دور المنبِّه والمرشد؛ لأن مدرك متعلَّق الأوامر فيها مدركٌ عقليٌّ. فالزوج يستطيع بإدراكه العقلي تحديد المرحلة التي تنفع في تربية وتأديب زوجته،والمرحلة المضرّة بها. كما يستطيع الذهاب إلى أمر آخر لم يَرِدْ ذكره في الآية. ولا يعني عدم إتيانه بتلك الأوامر الثلاثة، التي شأنها شأن جميع الأوامر الإرشادية، أنه ارتكب معصية، أو أنه يستحق العقاب، بل هو حلٌّ من كلّ ذلك، وإنما يفوِّت على نفسه مصلحة عقلية وعقلائية. فالعقل حين يدرك ملاكات الأحكام يصدر الأحكام، والتي تكون دائرةً مدار وجود الموضوع وملاك الحكم.

فملاك الحكم العقلي في هذه الآية هو إصلاح حال الزوجة الناشز، وإرجاعها عن حال النشوز. وعليه فحكم العقل يدور مدار هذا الملاك، يعني أن العقل يدعو الأزواج إلى إصلاح وتربية أزواجهم. وقد كشف لهم عن الطرق الثلاثة. وهذه الطرق، ونظراً لشروط التحقق وخصوصيات طرفي القضية، قد تعطي نتائج متفاوتة. إن الالتزام بأحكام العقل أو عدم الالتزام بها ناظرٌ إلى تلك الشروط والخصائص، التي تأخذ بعين الاعتبار النتيجة، وهي إصلاح الزوجة الناشز. ولذا قد تكون له كذلك نتائج متفاوتة. على سبيل المثال: إن الزوجة الناشز التي تعاني من مشاكل عضوية أو نفسية، وهذه المشاكل قد تسبِّب لها، أو قد سبَّبت لها، برودة في المزاج، الذي يكون بدوره علّة في امتناعها عن التمكين، لن يكون هجر الزوج لها في المضجع مدعاة لتعذيبها، بل ستكون سعيدة بهذا البعد. لذا يصبح عمل الزوج بالأمر الثاني، أي الهجر غير لازم، بل يصبح ممنوعاً من وجهة نظر العقل، وليس من العقل في شيء أن يقوم به الزوج رغبةً منه في الامتثال لما ورد في الآية، وخصوصاً أنه يعلم أن العمل بالأمر الثاني لن يأتي بالفائدة المطلوبة، بل سيكون داعياً إلى تشجيع الزوجة على التمادي في نشوزها واستعصامها.

وكذلك هي النظرة العقلية للضرب. فالغرض من الضرب ـ بحسب تصريح الآية ـ هو عودة المرأة إلى طاعة زوجها. فإذا كان نشوز الزوجة ناشئاً عن خصوصيات الزوجة العضوية أو النفسية أو الثقافة السائدة في المحيط الأسري أو الاجتماعي، أو لسبب من الأسباب، فإن الضرب لن يكون سبباً في إصلاح الزوجة، بل إنه سيكون سبباً في تطرُّفها في النشوز، وامتناعها أكثر عن تمكين زوجها منها، مما يجعل حكم الضرب ملغى. ولأن الضرب هنا سيجلب الضرر فإن حكمه الأوّلي، والذي هو الحرمة، سيكون هنا موجَّهاً بشكل صريح. وهذه هي نفس النظرة العقلية التي فهمها الفقهاء من الآية. فها هو المحقِّق الأردبيلي يقول: «فالأمر هنا للإباحة، لا الوجوب والاستحباب، بل يمكن أن يكون مرجوحاً؛ فإن العفو حسن، إلا أن يعلم الفساد في الترك، فيمكن الاستحباب، بل قد يجب، فيجري فيه الأحكام الخمسة»([[339]](#endnote-332)).

بل ذهب الفاضل الهندي إلى أنه من الأفضل أن لا يستعمل الزوج الضرب لاسترجاع حقّه مطلقاً؛ لأن حق الضرب إنما شُرِّع في الحقيقة لحفظ مصلحة ومنفعة خاصة بالزوج، وهو خلاف الضرب المستعمل في تأديب الطفل، والذي تعود المنفعة فيه إلى الطفل، وليس إلى الوالي([[340]](#endnote-333)). وهو نفسه الرأي الذي بات واضحاً أن صاحب الجواهر يميل إليه، دون غيره([[341]](#endnote-334)).

نتيجة البحث

إن خطاب المشرِّع في الآية 34 من سورة النساء قد أجاز للزوج، دون غيره، ضمن شروط موضوعية، ضرب زوجته الناشز. وهذه الشروط تتلخص في النقاط التالية:

1ـ الزوجة الناشز هي التي تمنع زوجها حق التمكين والاستمتاع.

2ـ إنّ إصلاح حال الزوجة الناشز بواسطة زوجها لا يمكن أن يعطي ثماره فقط من خلال المراحل الأولى التي ذكرتها الآية، والمتمثلة في الوعظ، وهجر فراش الزوجية.

3ـ إنّ إصلاح الزوجة الناشز بواسطة غير الزوج، وباستعمال الطرق السهلة، التي يكون لها تأثير واضح، وتكون في نفس الوقت أقلّ ضرراً من الضرب، غير ممكن.

4ـ إن الأصل في ضرب الزوج زوجته الناشز هو إصلاح حالها، وإرجاعها إلى الحالة الطبيعية التي تحكم العلاقة الزوجية، وليس الانتقام والاستضعاف.

5ـ إن الضرب المسموح به هو بمقدار الحاجة، وبشكل لا يلحق الضرر المادي والمعنوي.

6ـ الضرب مراتب، فحيث كان الضرب الأول والأخف يفي بالغرض لا يجوز الانتقال إلى الضرب الشديد.

7ـ يجب أن يُراعى في الضرب الحالة النفسية والاجتماعية للزوجة، وحتى لا يكون سبباً في تعميق الهوة بين الزوجين، فيكون حينئذٍ أكثر ضرراً من النشوز.

8ـ إذا تسبَّب الزوج حين ضرب زوجه الناشز في نقص عضوي أو ضرر بدني فإن عليه التعويض.

من خلال ما سبق نخلص إلى أن الضرب، إذا روعيت فيه الشروط الموضوعية، التي أشار إليها الفقهاء والعلماء، سيكون سلوكاً عقلائياً وأخلاقياً. وبالتالي لن تكون هناك أية حجة في اعتباره خارج العصر والمرحلة.

الهوامش

حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع

دراسة وتحليل

الشيخ علي إلهي الخراساني([[342]](#footnote-9)\*)

مقدمة

إنّ ولاية الفقيه؛ باعتبارها نظرية تصبُّ في إقامة الدين، وتوسعة دائرة العبودية لله، وإخراجها من الساحة الفردية إلى ساحة المجتمع والحكومة، تفتح آفاقاً جديدة في مختلف العلوم، كالفقه الإسلامي، والكلام الإسلامي، والثقافة السياسية.

وقد مَسَّت الحاجة أكثر فأكثر في السنوات الأخيرة إلى الخوض في مبحث «الفقه السياسي»، وسائر المباحث الأخرى المرتبطة بولاية الفقيه؛ وذلك للإجابة عن جميع الأسئلة، وللوقوف بوجه النظريات المنافسة، ولإيضاح الكثير من غوامض البحوث.

ومع وجود وصدور الكثير من البحوث المختلفة ـ كتاب، أو مقالة، أو رسالة جامعية ـ حول الفقه السياسي والحكومي مازال الكثير من موارد هذا البحث ومواضيعه غير مبحوث بالشكل التفصيلي المناسب لها.

ومن جملة هذه الموارد هو مورد «الحكم الحكومي»، الذي يُعَدُّ من أهمّ المفاهيم المفصلية والأسس الأساسية في الفقه السياسي.

ومن جوانب هذا البحث هو الخوض في مسألة المخالفة مع مثل هذا الحكم، حيث تتناول هذه المقالة الحاضرة بين يديك صورة ما لو حصل اليقين لشخصٍ ما بمخالفة الحكم الحكومي ـ الذي يصدره الولي الفقيه ـ للواقع.

والسؤال هو: هل يكون الحكم الحكومي نافذاً وحجّة في مثل هذه الحالة على الشخص المتيقِّن بالمخالفة، أو أنّ لهذا الشخص أن يعمل طبق يقينه؟ وما هو الموقف والوَضْع بالنسبة لاختلال النظام؟ وكيف يكون عمل المؤسَّسات والدوائر الحكومية في هذا المجال؟

قبل البدء بالبحث نرى من المناسب أن نبيّن ونعرّف «الحكم الحكومي».

الحكم الحكومي وارتباطه بولاية الفقيه المطلقة

نستطيع أن نقول في تعريف الحكم الحكومي: إنّه إنشاء وتنفيذ الفقيه الجامع للشرائط ـ الوليّ الفقيه ـ لحكم يقوم على أساس مصلحة المجتمع الإسلامي ونشر الدين. ويجب على الجميع ـ حتى مراجع الدين ـ الالتزام به ومتابعته.

ولا يخفى أنّ الحكم الحكومي يستند إلى قبول ولاية الفقيه والتسليم بها؛ لوضوح أنّ تأثير حكم الفقيه في المجتمع الإسلامي، وإطاعة الجميع له، يتوقف على أصل ولاية الفقيه في الحكومة الإسلامية.

ثمّ إنّ الداعم والساند للحكم الحكومي لابدّ أن يكون «الولاية المطلقة» للفقيه؛ لأنّه على القول بالولاية المقيّدة ـ المحدودة بالأمور الحسبية، وأنّ الفقيه لايتحمل إلاّ عِبْ‏ءَ الأمور التي ليس هناك مَنْ يقوم بها ـ يفقد الحكم الحكومي فاعليته، ويكون فارغاً من المحتوى؛ وذلك لأنّ الحكم الحكومي يريد أن ينطلق ـ طبق ولاية الفقيه المطلقة ـ لإقامة الدين في المجتمع، وتهيئة أرضية ترقي المجتمع وسيره في مسير مصلحة الإسلام، وإدارة الأمور والحوادث الواقعة إدارة دينية.

فعلى ذلك يكون خيار الحكم الحكومي ـ الضامن لاختيار الولي الفقيه في مسيرة توسعة العبودية الإلهية في المجتمع ورئاستها ـ هو الخيار القائم والمبتني على أساس الولاية المطلقة.

وكذلك لا يتلائم الحكم الحكومي إلاّ مع الولاية، لا مع إشراف الفقيه، ولا مع وكالة الفقيه؛ وذلك أنّه على فرض الولاية يحقّ للفقيه التدخّل في جميع مناسبات المجتمع، والبنى الدينية، وإقامة صروح الدين، بل طبق النظرية الصحيحة ـ نظرية الإمام الخميني ‏& ـ يمكن تعطيل الحكم الفرعي، أو توسيع دائرته.

وبعبارة أخرى: إنّه على القول بولاية الفقيه يمكن للحكم الحكومي أن يتدخّل حتّى في الأحكام الفرعية، ولا تقتصر دائرته على حكومة المجتمع.

لكنْ بناءً على نظرية الإشراف ـ التي يقول بها فقيه آخر ـ لا يمكن للفقيه، ولا يحقّ له، أن يتصرّف مثل ذلك التصرّف المذكور، بل كلّ ما يمكنه هو بيان الخطوط الحمراء، وإبداء التوصيات والتوجيهات والإرشادات. وهنا تُسلب من الفقيه قدرة الابتكار والمبادرة، ولا يستطيع إدارة الحوادث، وإيجاد التحوّلات في البنى الاجتماعية، وفي نهاية المطاف لا يبقى ـ بناءً على هذا المبنى ـ معنىً للحكم الحكومي.

وكذلك يكون المهم ـ على القول بنظرية «وكالة الفقيه» ـ رأي الناس ونظرهم، وإنّما تكون مساحة الفقيه هي الوكالة والتفويض لا غير.

وهنا يستطيع الناس وَضْعَ شروطٍ مُحَدِّدَةٍ لصلاحيات الفقيه، ومنعه من إعطاء وإصدار الحكم الحكومي.

فالنتيجة هي أنّه لا يمكن تصوّر الحكم الحكومي للفقيه إلاّ على القول بنظرية ولاية الفقيه المطلقة. وعلى الأقل فقد لوحظ في هذه المقالة ـ على الفرض المزبور ـ الدور الأوسع لولاية الفقيه والحكم الحكومي على أساس الحدّ الديني الأكثر لقيادة الدين لجميع نواحي حياة الإنسان.

أنواع المخالفة للحكم الحكومي

في المورد الذي يُصدر فيه الوليّ الفقيه حكماً حكومياً كيف يمكن توجيه مخالفة هذا الحكم؟

يمكننا هنا تصوّر حالتين. ومورد بحثنا هو الحالة الثانية. وهاتان الحالتان ناشئتان من مقايسة وملاحظة نسبة اطمئنان الشخص المطيع مع نسبة خطأ حكم الوليّ الفقيه.

**الحالة الأولى:** أن يكون عند الشخص يقين بعدم خطأ الحكم الحكومي، أو يكون عنده احتمالُ خطئه، ومع ذلك يرتكب هذا الشخص المخالفة للحكم الحكومي، مع علمه بحجيّته على الفرد والمجتمع، ونفوذه، وتنجُّزه.

وهنا لابدّ من القول بأنّ مخالفة الحكم الحكومي في هذا الفرض ـ طبق مقبولة عمر بن حنظلة، عن الإمام الصادق‏×، قال: «فإنّي جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما استخفَّ بحكمنا، وعلينا ردَّ، والرادُّ علينا كالرادِّ على الله عزَّ وجلَّ»([[343]](#endnote-335)) ـ تُعَدُّ ردًّا وإنكاراً لحجّة الإمام المعصوم‏×، الذي هو الوليّ الفقيه، والنائب العام للإمام المعصوم‏×.

وهذه الحرمة ليست من باب مخالفة متعلّق الحكم الحكومي؛ لأنّه لا يوجد لها في الفقه عنوان متعلّق الحكم الحكومي([[344]](#endnote-336)). وعلى ذلك لم تقع مخالفةٌ للحكم الواقعي، وإنما تكون المخالفة من حيث إنكار ولاية الفقيه ومخالفتها. وبما أنَّ الحكومة وولاية الفقيه هي حكم شرعي كلّيّ ثبت بالأدلة الشرعية تكون مخالفة الحكم الحكومي مستتبِعة للحرمة الشرعية.

ثمّ إن مخالفة الشخص في هذه الحالة يمكن أن تكون مخالفة فردية، كما يمكن أن تكون اجتماعية. فالشخص قد يرتكب المخالفة في إطار حياته الفردية، كما أنّه قد يرتكبها في الإطار الاجتماعي، أو في الإطار الفردي لكنّه ينشرها ويبثّها في المجتمع أو يبلّغ لها. وفي هذه الحالة تكون المخالفة مغلَّظة الحرمة، مشدَّدة العقوبة.

**الحالة الثانية:** أن يكون عند الشخص يقينٌ بخطأ الوليّ الفقيه في إصداره الحكم الحكومي، وأنّ حكمه مخالف للواقع، أو غير منسجم مع المصلحة. وبحث هذه المسألة هو الموضوع الأصلي لمقالتنا هذه.

مبادئ الخطأ في الحكم الحكومي

على فرض عدم صوابية الحكم الحكومي ـ بناءً على يقين الشخص بأنّ هذا الحكم الحكومي مخالف للواقع ـ يمكننا تصور ذلك في أربع صور.

وملاك هذا التقسيم هو أنّ الشخص المتيقِّن يعتقد بخطأ الحكم الحكومي ومخالفته للواقع. وهذا الواقع إمّا أن يكون أمراً دينيّاً شرعيّاً، أي إنّ عامل وسبب خطأ الحكم الحكومي هو سبب وعامل خارجي، بحيث يشمل مسلّمات الدين، ومشهورات الفقه، والأحكام الشرعية الإلزامية؛ وإمّا أن يكون الواقع المُخالَف هو مصلحة المجتمع الإسلامي. وبصورة أوضح نقول: إنّ اليقين بالمخالفة ناتج من تشخيص الولي الفقيه غير الصحيح للمصلحة، وكيفيّة صدور الحكم الحكومي، أي إنّ عامل وسبب خطأ الحكم الحكومي هو عامل وسبب داخلي.

ونصل إلى بحث حجية الحكم الحكومي، ومدى تأثير هذا اليقين، في الموارد التالية:

أـ اليقين بمخالفة الحكم الحكومي لمسلّمات الدين

في مثل هذه الصورة، علاوة على عدم حجية هذا الحكم الحكومي، تسقط عدالة الولي الفقيه؛ لأنّ إنكار مسلّمات الدين ومخالفتها ينجرّ إلى إنكار رسالة النبي‘، أو القرآن المجيد، ولا أقلّ من أنّ هذه الصورة يستتبعها الفسق العملي. ومثال ذلك: ما لو خالف وجوب الصلاة، أو الحج، أو خالف حرمة الزّنا، وما شابه ذلك.

وهنا يجب التنبيه إلى نكتة مهمّة، وهي: أنّه ورد في «القانون الأساسي» أنّ تشخيص عدالة الوليّ الفقيه إنّما هي بعهدة مجلس الخبراء؛ وذلك أنّ الفقهاء المنفتحين الموجودين في مجلس الخبراء يجتمعون، وطبق ما لهم من معرفة بمسلّمات الدين يستطيعون أن يشخّصوا بوضوح مورد الحكم الحكومي المستلزم لإنكار أحد مسلّمات الدين.

ب ـ اليقين بمخالفة الحكم الحكومي لمشهورات الفقه

يجب في البدء القول: إنّ المعرفة الدينية تفترق عن حقيقة الدين. والقول باتّحادهما خطأ محض. والفقه غير مستثنى من هذه القاعدة. وبعبارة أخرى: الفقه هو استنتاج الفقيه من مجموع المصادر الدينية؛ لتنظيم مختلف جوانب حياة الإنسان. وأمّا نفس حقيقة الدين فهي غير الفقه.

وبناءً على هذا إذا خالف الحكمُ الحكومي أحد مشهورات الفقه، لا تُعَدُّ هذه المخالفة مخالفة لمسلّمات الدين. مضافاً إلى أنّ الوليّ الفقيه هو مجتهد جامع للشرائط يحقُّ له أن يتصدّى للإفتاء، وكَمْ كانت فتاوى الكثير من الفقهاء تُعَدُّ في أزمنتهم مخالِفةً لمشهورات الفقه، مثل: طهارة أهل الكتاب، وطهارة ماء البئر.

فالنتيجة هي أنّ مثل هذه المخالفة لا تضرّ بالحكم الحكومي أصلاً، ولا تسقطه عن الحجيّة.

ج ـ اليقين بمخالفة الحكم الحكومي للأحكام الفرعية الإلزامية

إذا بَدَّل الحكمُ الحكومي؛ مراعاةً لمصلحة المجتمع الإسلامي، حُكْماً مباحاً فجعله حُكْماً إلزاميّاً، فلا إشكال في البين. ويكاد يتّفق الجميع على أنّ الوليّ الفقيه له مثل هذا الاختيار في دائرة المباحات. فله أن يُصدِر فيه حكماً إلزاميّاً. وتقوم نظرية «منطقة الفراغ» على هذا الأساس، أي إنّ الوليّ الفقيه يستطيع أن يُصدِر حكماً حكومياً في دائرة المباحات([[345]](#endnote-337)).

لكن هل يستطيع الحكم الحكومي أن يعطّل حكماً إلزاميّاً بصورة مؤقَّتة؟ أي هل له أن يعطل حكم الوجوب أو الحرمة لمدّة محدودة؟ وهل للوليّ الفقيه أن يضيّق ويحدّد دائرة حُكْمٍ إلزاميٍّ، أو أن يوسّعها؟ أم أنّ الحكمَ الحكومي يجب أن يكون مقيّداً بإطار الحكم الفرعي؟

إنّ أكثر الفقهاء ـ سواء المدافعون عن ولاية الفقية السياسية والمخالفون لها ـ لا يرتضون ولا يقبلون مخالفة الحكم الحكومي للأحكام الإلزامية. فهم يعتقدون أنّ ولاية الفقيه جاءت لإجراء الأحكام الإسلامية في المجتمع، وحمايتها والمحافظة عليها، فكيف يمكن للحكم الحكومي الذي يصدره الوليّ الفقيه أن يخالف أحكام الفقه الإلزامية؟! إذاً فالأحكام الحكومية يجب أن تكون في إطار الأحكام الإسلامية الموجودة في الفقه.

وبتعبير آخر: إنّ الحاكم هو المرجع وفصل الخطاب في تطبيق الأحكام الشرعية على مصاديقها، أي إنّ الأصل هو العمل بالأحكام الشرعية، وإذا حصلت أمور اضطرارية وعنوان ثانوي في أمر الحكومة فللوليّ الفقيه أن يحكم ـ على أساس هذه الأمور الاضطرارية ـ بخلاف الحكم والعنوان الأوّلي. وعلى هذه النظرية تعدّ الحكومة دائماً حكماً ثانويّاً.

وبناءً على هذه النظرية إذا خالف الحكمُ الحكومي فرعاً فقهيّاً إلزاميّاً ـ ولم يكن في البَيْن عنوان ثانوي ـ، وتيقّن الشخص بالمخالفة، فهنا لابدّ من القول بعدم حجّيّة الحكم الحكومي.

لكنْ يبقى جواز مخالفة الحكم الحكومي منحصراً بالشخص المتيقِّن فقط. فله أن لا يتابع الحكم الحكومي في حياته الفردية، وليس له أيّ حقّ في الدعوة لهذه المخالفة وعدم الانصياع العام. كما أنّه ليس له أن يعمل أيّ عمل اجتماعي عامٍّ بناءً على عدم حجيّة الحكم الحكومي عليه([[346]](#endnote-338))؛ لأنه يلزم من ذلك اختلال النظام.

وفي مقابل هذه النظرية يرى الإمام الخميني ‏أنّ منزلة الحكم الحكومي أكبر بكثير من الأحكام الفرعية. وهذا الرأي مُبْتَنٍ على أنّ الحكومة هي حكمٌ أوّليّ، وأنّ الحكم الحكومي الناشئ عن ولاية الفقيه المطلقة حاكمٌ ـ حسب الاصطلاح الأصولي ـ على سائر الأحكام الإسلامية. ومن البديهي أنّ صدور الحكم الحكومي ليس بلا ضابطة، بل يكون طبق ملاك مصلحة المجتمع الإسلامي ونشر الدين، الذي لابدّ من البحث عنه وتحصيله من خلال «الفقه الحكومي»، لا من خلال الفقه الموجود الفرديّ المسلك.

وهنا لابدّ من القول بأنّ المصلحة الراجعة والآيلة إلى الدين والنظام الإسلاميّ ـ، والتي هي ناظرة وحاكمة على جميع الأحكام الشرعية ـ لا يمكن أن تُعَدَّ بأيّ وجه من الوجوه عنواناً ثانويّاً؛ لأنّ العنوان الثانوي يكون مقابلاً للحكم والعنوان الأوّليّ المعلوم، الذي لا يمكن إيجاده من طريق الاضطرار أو العسر والحرج([[347]](#endnote-339)).

ومن المناسب هنا أن ندقِّق في بعض جُمل وكلمات أحد أكبر المتبنّين لهذه النظرية، حيث يقول الإمام الخميني في إحدى رسائله ـ رافعاً شبهة كون الحكم الحكومي داخلاً في إطار الأحكام الشرعية، أي الولاية المقيَّدة ـ: «الحكومة أو الولاية المطلقة التي أُعطيت من الله سبحانه وتعالى للنبيّ الأكرم‘ هي أهمّ الأحكام الإلهية، ولها التقدُّم على جميع الأحكام الفرعية الإلهية. وإذا وضعنا الحكومة وقراراتها في إطار الأحكام الفرعية الإلهية تكون الحكومة الإلهية ـ والولاية المطلقة المفوَّضة إلى نبيّ الإسلام ـ اسماً بلا مسمّى، وبلا معنىً ومحتوى. يجب أن أقول: إنّ الحكومة هي فرع الولاية المطلقة لرسول الله‘، فهي واحدة من الأحكام الأوّليّة في الإسلام، بل مقدّمة على جميع الأحكام الفرعية، حتّى الصلاة والصوم والحجّ و... الحكومة تستطيع أن تقف في وجه كلّ أمر ـ عباديّ أو غير عباديّ ـ إذا كان إجراء ذلك الأمر مخالفاً لمصلحة الإسلام. فللحكومة منعُهُ ما دام مخالفاً لمصلحة الإسلام»([[348]](#endnote-340)).

ويقول أيضاً في كتاب «البيع»: «الإسلام هو الحكومة بشؤونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شؤونها، بل الأحكام مطلوباتٌ بالعَرَض، وأمورٌ آليّة لإجرائها، وبسط العدالة»([[349]](#endnote-341)).

إذاً لابدّ من القول بأنّ الحكومة الإسلامية لها سلطة وإدارة جميع نواحي حياة الإنسان والمجتمع، وتقوم بالتحقّق العينيّ للإسلام الذي يقود المجتمع للرقيّ والعبودية لله أكثر فأكثر، ويوسّع جبهة الحقّ والدين مقابل جبهة الباطل والكفر.

وفي هذه المسيرة، مسيرة توسعة الدين وتعزيز سلطته وحكومته، ربما عُطِّل حكم فرعيّ ـ عباديّ أو غير عبادي ـ بشكل مؤقّت من أجل مصلحة الإسلام وتوسعة دائرة العبودية لله عزَّ وجلَّ. فإذا خالف الحكم الحكومي حكماً إلزاميّاً شرعيّاً لا تسقط حجيّة الحكم الحكومي؛ وذلك أنه في هذا الفرض يقع التزاحم بين قيادة المجتمع ومصلحة توسعة التديُّن وبين إجراء الحكم الفرعي، وهنا يكون المورد الأوّل هو الأهمّ، فيقدَّم. ومادامت هذه المصلحة المذكورة موجودة يبقى الحكم الفرعيّ معطّلاً.

وهنا يجب الالتفات إلى نكتة مهمّة، وهي أنّ تشخيص المصلحة طبق العقل ليس نوعاً من المصالح المرسلة أو المصالح العرفية، بل يكون مرجع تشخيص المصلحة هو «الفقه الحكومي»، الذي يتمتّع بثقافة كيفية إدارة وقيادة الدين للمجتمع.

كما أنّ تشخيص مصلحة الحكومة ليس متروكاً بلا ضابطة مستندة إلى الشريعة المقدّسة. ولتوضيح هذا المطلب وبسط الكلام فيه مجالٌ آخر.

وبناءً على هذا إذا تيقّن شخص بأنّ الحكم الحكومي للوليّ الفقيه لا يتلاءم مع أحد الأحكام الشرعية، وكان نظام الحكم متقوِّماً بالحكم الحكومي، يعني أنّ فيه مصلحة الدين والنظام، فليس للشخص المتيقِّن أن لا يلتزم بذلك الحكم، وأن يخالفه.

دـ اليقين بمخالفة الحكم الحكومي لمصلحة المجتمع الإسلامي

إذا تيقّن شخص بأنّ الحكم الحكومي لا يتلاءم مع مصلحة المجتمع الإسلامي وتوسعة التديُّن، لكنّه مع ذلك يعلم بأنّ هذا الحكم الحكومي كان صادراً عبر مساره الصحيح، وطاوياً لمراحل الحجّيّة بشكل صحيح، أي إنّ الوليّ الفقيه أصدر حكمه الحكومي طبقاً لضوابط الفقه الحكومي، وبإشراف ونظارة الفقهاء العدول، ففي هذا الفرض لا يمكن ليقين الشخص بالمخالفة أن يكون ملاكاً للعمل؛ لأنّ باقي أفراد المجتمع كلّهم ـ بما في ذلك سائر الفقهاء والمراجع، غير الوليّ الفقيه ـ ليس لهم إلاّ «الولاية العلمية»، ويستطيع مقلِّدوهم أن يتابعوهم في الفقه الفردي فقط؛ لأنّ معنى «الولاية العلمية» هي أنّ للفقهاء حقّ إبداء آرائهم وإظهار نظرهم في إطار الفقه الفردي، وللأفراد أن يقلّدوهم في ذلك([[350]](#endnote-342)). لكن إذا وصل استنباطه إلى حكمٍ غير حكم الوليّ الفقيه فليس له أن يعمل بحكمه الذي وصل إليه، وليس له أن يجعله أساساً لعمل الآخرين؛ لأنّ «الولاية الإجرائية» لم تُنَطْ به.

إذاً يستطيع الشخص أن ينقد الوليّ الفقيه نقداً علميّاً، وأن يردّ دليله، لكنْ بما أنّ للوليّ الفقيه وحده «الولاية الإجرائية» في المجتمع فعلى الجميع الإذعان للحكم الحكومي الذي يصدره، بما في ذلك الشخص الذي وصل ـ بالأدلة ـ إلى حكم غير الحكم الحكومي.

فإذا عمل هذا الشخص طبق يقينه فليس لعمله أية قيمة اجتماعية؛ لأنه ليس لعمله هذا أيّ ملاك شرعي، أو حجّيّة، بل إنّ ولايته العلمية على مقلِّديه لا تُسوِّغ الخروج من الولاية الإجرائية للوليّ الفقيه.

وهنا يجب الالتفات إلى أنّ الولاية الإجرائية والفقه الحكومي لا يجريان مجرى التقليد؛ إذ في التقليد يمكن للمجتمع أن يُدار من خلال عدّة فقهاء، وأمّا في الولاية الإجرائية والفقه الحكومي فيجب على الجميع متابعة الحكم الحكومي للوليّ الفقيه؛ إذ الوليّ الفقيه وحده يتمتع بحقّ الولاية الإجرائية؛ لأنّه على أساس الفقه الحكومي يستطيع إعمال ولايته وإصدار الأحكام. وهنا لا يكون المجتمع مقلِّداً للوليّ الفقيه، وإنّما يكون المجتمع منقاداً ومطيعاً لحكم الوليّ الفقيه.

فالحكم الحكومي هنا قد صدر على أساس الفقه الحكومي. وقد وصل الوليّ الفقيه ـ من خلال استنباطه من الأدلّة ـ إلى مصلحة المجتمع، وملاك توسعة العبودية لله في هذا النظام. ولم يكن في ذلك أيُّ دَخْلٍ للملاكات الذوقية والميولات الشخصية. وقد كان الوليّ الفقيه أعلم بالفقه الحكومي. وكان لمجلس الخبراء ـ في وضعيته الطبيعية والمطلوبة حَسْب الفرض ـ إشراف ونظارة على أجواء صدور الحكم الحكومي. فهل كان صدور الحكم قد مرَّ عبر قَنَوات الحجّيّة أم لا؟ وهل رُصِدت وقُيِّمت ورُوعيت مصلحة المجتمع وملاك التوسعة الدينية بشكل صحيح؟

في مثل هذه الحالة يكون من النُّدرة بمكان أن يحصل اليقين لشخص ما بخطأ حكم الوليّ الفقيه، وعدم ضمانه لمصلحة المجتمع الإسلامي. وعلى فرض حصول مثل هذا اليقين ـ ولو كان مرجعَ تقليد ـ فليس للمتيقِّن حقّ المخالفة لحكم الوليّ الفقيه، حتّى على الصعيد الفردي. كما ليس له الخروج من سلطة الولاية الإجرائية للفقيه الجامع للشرائط والأعلم بالفقه الحكومي.

ولعلّ قائلاً يقول: إذا تيقّن شخص بأنّ الحكم الحكومي لم يَطْوِ مسيره الصحيح، وأنّه مخالفٌ قطعاً لمصلحة الدين والمجتمع، فهنا يمكن لهذا الشخص ـ مع الأخذ بنظر الاعتبار معرفته بالفقه الحكومي ـ أن تكون له الولاية الإجرائية، وليس بالضرورة أن تكون الولاية الإجرائية بيد شخص واحد فقط.

ونقول: إنّ الجواب عن هذا في غاية الوضوح؛ لأنّه على فرض تعدّد الولايات الإجرائية، وإمكان اختيار أكثر من شخص لإصدار الأحكام الحكومية، يلزم الهرج والمرج، ويعمّ الاختلال جميع مفاصل الحياة والمجتمع، ويختل النظام الإسلامي بالكامل. فعلى ذلك لابدّ من وجود فقيه واحد جامع للشرائط يحق له إصدار الحكم الحكومي، لتبقى الحكومة متماسكة قوية واحدة.

ويمكن أن يُشْكَل على هذا الردّ بأنّ اختلال النظام هو عنوان ثانوي لمخالفة الحكم الحكومي، ولتعدّد الولايات الإجرائية في ظروف خاصة، مع أنّ كلامنا في العنوان الأوّليّ في صورة اليقين بمخالفة الحكم الحكومي للواقع ووجود الولاية الإجرائية. فهنا لابدّ من القول: إنّ العنوان الأوّليّ لمثل هذه الحالة هو عدم نفوذ الحكم بالنسبة للشخص المتيقِّن القاطِع، ويكون عمله على خلاف حكم الوليّ الفقيه ذا حجّة شرعية.

ويجاب عن هذا الإشكال بأنّ مخاطَبَ الحكم الحكومي هو النظام والمجتمع. والحكم الحكومي ليس حكماً فرديّاً بحيث لا يمكن إدراج النظام في عنوانه الأوّليّ، بل الحقيقة أنّ العنوان الأوّليّ هو أنّ عدم الانصياع للحكم الحكومي، وتعدُّد الولايات الإجرائية في المجتمع، يوجب اختلال النظام.

النظريات الفقهية في قيمة حكم الحاكم مع العلم بخطئه

بعد اتّضاح أقسام يقين الشخص بخطأ الحكم الحكومي، وبحث حجية الحكم الحكومي، نتتقل إلى بيان آراء الفقهاء المعاصرين، وبحثها ومناقشتها.

1ـ عدم الحجية مطلقاً

وقد ذهب إلى هذا الرأي الشيخ جوادي الآملي؛ إذ يبدو ويتبادر هذا الرأي للذهن بالنظر البدوي للمسألة، وهو عدم حجية الحكم الحكومي مطلقاً عند فرض اليقين بخطئه، إذاً لا يوجد تفصيل في هذا الرأي.

كتب الشيخ جوادي الآملي: «...إنّ الحاكم الإسلامي مُجْرٍ للأحكام فقط، وهو ـ كسائر الناس ـ مشمول بالقانون الإلهي، وتابعٌ محضٌ له. وباقي الفقهاء أيضاً كذلك. ويجب عليهم جميعاً متابعة هذا الحكم الإلهي، المُنْشَأ بواسطة الوالي، إلاّ أن يقع ـ في الفرض النادر ـ اليقين الوجداني بخطأ حكم الفقيه. طبعاً لا يكون الشك بصحّة حكم الفقيه، أو الظنّ بخطئه، مجوِّزاً لعدم طاعته، ومتابعة حكمه، بل اليقين الوجداني وحده يمكنه ذلك، لا غيره»([[351]](#endnote-343)).

وقفة ومناقشة

لم يقدَّم في هذا الرأي أيّ دليل على عدم حجية الحكم الحكومي؛ إذ مع صدور الحكم الحكومي على أساس الفقه الحكومي، والرصد والتقييم الصحيح لمصلحة الدين والنظام الاسلامي، كيف يكون يقين مثل هذا الشخص ملاكاً لتصرّفاته؟! وقد مرّ القول بأنّ للفقيه فقط الولاية الإجرائية في المجتمع.

فلعلّ مقصوده من خطأ الحكم ـ في هذا الرأي ـ هو أمثال ثبوت هلال شهر رمضان؛ إذ على فرض اليقين بمخالفة حكم الحاكم للواقع لا تبقى حجيّة لحكم الحاكم. وهذا ما سيأتي في الرأي القادم الذاهب إلى التفصيل.

لكنَّ حصرَ الحكم الحكومي في مثل هذه المسائل، من ثبوت الهلال وما شابهها، غيرُ صحيح؛ لأنّ أكثر الأحكام الحكومية تُوجِد أوضاعاً جديدة في المجتمع، كإعطاء المشروعية للدولة، وللمؤسسات والمراكز الحكومية، ونصب وعزل الأفراد، والتعطيل المؤقّت للأحكام الشرعية الفرعية في صورة حفظ مصلحة النظام، وغير ذلك ممّا يشابهها.

2ـ التفصيل في الحجية

وهذا الرأي نفسه يمكن طرحه ـ وربما طرح ـ بثلاثة بيانات وتقريرات، لكنّها جميعاً تؤول إلى نمط واحد، وهو أنّه يجب تناول المسألة من زاويتين، أو أن تقسَّم إلى نوعين: فإذا كان الحكم الحكومي مبيِّناً لواقعٍ خارجي وواقعة خارجية معيّنة ـ وحسب الاصطلاح: إذا كان الحكم صادراً عن حسّ ـ، وحصل لشخصٍ يقينٌ بمخالفته للواقع، فهنا لا حجية للحكم. وذلك مثل: الحكم بثبوت الهلال، الذي ذكرته وأشارت إليه البيانات والتقريرات الثلاثة.

وأمّا إذا كان الحكم الحكومي صادراً عن الاجتهاد الصحيح، وعن الحدس، ولم يكن مُبيِّناً للواقع الخارجي، بل كان حكماً ولائياً، ففي هذه الحالة لا تخدش حجية الحكم الحكومي باليقين بخطأ الحاكم، بل تبقى حجيته نافذة على الجميع.

ومن المناسب هنا أن ننقل البيانات والتقريرات الثلاثة، ونعرضها للمناقشة.

2ـ 1ـ بين الحكم الكاشف والحكم الولائي

يعتقد السيد كاظم الحائري بالتفصيل والتفريق بين الحكم الولائي والحكم الكاشف، بالنسبة لحجية الحكم الحكومي في مورد اليقين بمخالفة الحكم للواقع، فيقول: «الصحيح هو التفصيل بين قسمين من الأحكام الصادرة من الوليّ الفقيه، وهما: الحكم الولائي؛ والحكم الكاشف. فيجب اتّباعه، حتى مع العلم بالخطأ، في القسم الأوّل، دون القسم الثاني.

ومنشأ هذا التقسيم هو اختلاف ما يقصده الحاكم بالحكم. فقد يرى الحاكم أنّ هناك حقيقة ثابتة قبل إعماله للولاية، ولا يقصد من إعماله للولاية عدا تنجيز تلك الحقيقة على الناس؛ كي يعمل بها أولئك الذين لم تصلهم تلك الحقيقة، ولولا إعمال الحاكم للولاية لما عملوا بها. مثال ذلك: الحكم بالهلال. فالولي يعتقد ـ مثلاً ـ ثبوت الهلال، ووجوب الصوم أو وجوب الإفطار، ويحكم بذلك، ولا يقصد بحكمه هذا إنشاء تكليف واقعي على الأمّة، بل ينظر إلي نفس الحكم الواقعي، ويقصد إيصاله أو إيصال موضوعه إلى الأمّة؛ بهدف تنجيز نفس ذاك الحكم الواقعي عليهم، ورفع عذر الجهل عنهم. فهذا في الحقيقة حاله حال كلّ حكم ظاهري ينظر إلى الواقع، وتكون حجيته مغيّاة بالشك، كما هو الحال في كلّ حكم ظاهري، فمع القطع بالخطأ لا مورد لاتّباعه.

وقد يقصد الحاكم إنشاء تكليف واقعي على المجتمع، لا خصوص تنجيز الواقع. وبكلمة أخرى: لم يكن هذا الحكم حكماً ظاهرياً، كي يمكن افتراض إمكان الخطأ فيه، بل كان حكماً واقعياً على أساس إعمال الولاية. وإنّما معنى القطع بالخلاف هنا أنّ الشخص قطع بأن الحاكم أخطأ في الملاك الذي تخيّله؛ أي أن حكمه بالجهاد ـ مثلاً ـ كان على أساس اعتقاده بمصلحة في الجهاد، في حين يرى هذا الشخص أن الحاكم أخطأ في تقديره للمصلحة. وهذا النمط من القطع بالخلاف لا يضرّ بحجّية حكم الولي، فإنّ معنى ولاية الوليّ، الثابتة بنصّ، أو التي تكون بنفسها من الأمور الحسبية، هو تقدُّم رؤيته على رؤية المولّى عليه، ولم يكن الحكم ظاهرياً، كي يُقال: إنه مغيّى بالقطع بالخلاف، وأنه يعقل فيه الخلاف، بمعنى مخالفة الواقع»([[352]](#endnote-344)).

مناقشة وتعليق

توجد نكتتان مهمتان تستحقان التأمّل في الرأي المذكور:

**الأولى:** الظاهر أنّ «الواقع» لاينحصر ولا يُحَدّ بنفس الحكم الولائي للوليّ الفقيه، بل إن مصلحة المجتمع الإسلامي وتوسعة العبودية لله في مقياس الحكومة والمجتمع هي الواقعية التي أصدر الولي الفقيه حكمه على أساسها.

صحيحٌ أنّ الحكم الحكومي هو من إنشاء الوليّ الفقيه، وليس إخباراً عن الحكم الواقعي، لكنّ نفس هذا الحكم صادر عن المصلحة الواقعية، وإنّ قوام هذا الحكم مستندٌ إلى أساس المصلحة.

**الثانية:** إنّ حجّيّة الحكم الحكومي باقية حتّى في صورة ما إذا تيقَّن شخص بأنّ هذا الحكم الحكومي مخالف لمصلحة المجتمع الإسلامي. وذلك مع الأخذ بهذه النكتة وملاحظتها، وهي أنّ الولاية الإجرائية تكون بيد الوليّ الفقيه فقط. ويظهر أنه يمكن أن يكون المقصود من «التقدّم» المذكور في كلام السيد الحائري الولاية الإجرائية التي ذكرناها.

2ـ 2ـ بين صدور الحكم عن حسّ وعن حدس

ذهب الشيخ معرفت ـ في مقابلة معه ـ إلى أنّ حكم وليّ الأمر إذا كان طبق مصلحة الناس والدولة ـ أي أنّ الوليّ الفقيه أصدر الحكم عن الحدس والاجتهاد ـ فليس لأحد حقّ مخالفته. نعم، لا إشكال في إبداء رأي مخالف له.

وأمّا إذا كان حكم الحاكم صادراً عن حسٍّ، كالحكم برؤية الهلال، وتيقّن شخص بمخالفة هذا الحكم للواقع، فهنا له أن لا يتابع حكم الحاكم، وأن يصوم، لكن لا يحقّ له أن يُخبِر أحداً بذلك([[353]](#endnote-345)).

المناقشة

لقد تقدّم القول بأنّه إذا كان الحكم الحكومي قد طوى مسير حجيته بالشكل الصحيح، وأمَّن مصلحة توسعة العبودية لله، فإنّه يكون نافذاً على الجميع. لكنّ البيان السابق لم يتعرَّض لملاك تقديم اجتهاد الوليّ الفقيه على اجتهاد الآخرين.

لقد تبيّن لنا من التوضيحات السابقة أنّ الولاية الإجرائية للوليّ الفقيه وحدها يمكن أن تكون ملاكاً لمسيرة المجتمع والفرد.

ويجب هنا الالتفات إلى أننا لا نستطيع أن نقول بأنّ صِرْف وجود ولاية الوليّ الفقيه كافية في المسألة؛ لأنّه يمكن أن يقال: إنّ هناك فقهاء آخرين في عَرْض الوليّ الفقيه، ولهم أصل الولاية بشكل شأنيّ فعليّ، وأمّا الولاية في مقام الإجراء والفعلية فهي لشخص واحد، وهو الوليّ الفقيه. وفي صورة اليقين بمخالفة الحكم الحكومي للمصلحة تكون الفعلية والإجراء بيد الفقيه القاطع بالمخالفة.

لكن يقال في جوابه: إنّه ليس لأحد من الفقهاء الآخرين ـ غير الفقيه الجامع للشرائط، والأعلم بالفقه الحكومي ـ حقّ الولاية، حتّى الولاية الشأنية. فللوليّ الفقيه فقط الولاية الإجرائية، وأمّا باقي الفقهاء فيمكن أن تكون لهم الولاية العلمية، من خلال تقليد الآخرين لهم.

وبعبارة أخرى: إنّ الولاية الإجرائية ـ أعمّ من كونها شأنية أو فعلية ـ ليست إلاّ في شخص واحد، هو الشخص الجامع لشرائطها، فتتعين به؛ وذلك لأنّ الأعلمية بالفقه الحكومي، ورئاسة إدارة المجتمع، وتوسعة دائرة العبودية الإلهية في مجال الحكومة، لا يمكن أن تكون إلاّ مختصّة بشخص واحد؛ إذ حتّى على صعيد الشأنية لا يمكن أن يكون شخصان أَعْلَم في نفس الأمر الواحد.

2ـ 3ـ بين الخطأ في أصل الحكم والخطأ في طريق الوصول إليه

صوّر السيد مهدي الخلخالي الخطأ القطعي بالنسبة للحكم بصورتين، فقال: «والخطأ القطعيُّ يُتصوَّر على نحوين:

أ ـ الخطأ في أصل الحكم.

ب ـ الخطأ في طريق الوصول إلى الحكم.

أمّا الخطأ في أصل الحكم فإن كان قطعياً أوجب ذلك سقوطه عن الحجية والاعتبار، وجاز نقضُه لمن علم علماً قطعياً بخطئه، بل ربما وجب النقض والردّ.

مثلاً: إذا حكم أن يوم الجمعة هو أول الشهر، ولكننا على يقين من خطئه؛ أو حكم بأنّ فلاناً قد زنا أو قتل أحداً، وكنّا على يقين من خطئه، وأن ذلك الشخص لم يرتكب شيئاً من ذلك؛ أو أن الحاكم المذكور أخطأ في أصل عملية الاجتهاد خطأ قطعياً، وأصدر حكماً على أساس نظريةٍ خاطئةٍ، بحيث أفتى على خلاف الإجماع القطعيّ أو الخبر المتواتر، سقط حكمه وفتواه عن الاعتبار والحجية في جميع الموارد المذكورة، وجاز نقضُه، بل ربما وجب النقض والردّ؛ حفاظاً على الأموال والنفوس من إجراء حدٍّ غير مبرَّر؛ لأنّه لا يمكن أن يشمل دليل الحجية موارد القطع بالخلاف؛ إذ حكم الحاكم أمارةٌ وطريقٌ إلى الواقع، لا أنه من العناوين الثانوية ليكون مغيّراً للحكم الواقعيّ، بل هو حجّةٌ لكونه طريقاً وكاشفاً كشفاً نسبياً عن الواقع، مثل بقية الأمارات الأخرى.

وعلى كلّ تقدير لا يشمل الدليل ما علم بمخالفته للواقع علماً قطعياً؛ لأن الأمارة والأصل حجّةٌ في ظرف الشك، وعدم العلم بالواقع.

أما بالنسبة إلى النحو الثاني، يعني الخطأ في طريق الوصول إلى الحكم، فهل توجب الأمارة الشرعية، مثل: البيِّنة (شهادة عادلين)، أو الفتوى المخالفة ـ كما العلم القطعي بخطأ الحاكم في الحكم ـ سقوط الحكم عن الحجية والاعتبار؟ مع العلم بوجود هذا الفرق، وهو أنّه في صورة العلم بالخطأ لا مجال لاحتمال الصحة في الحكم أبداً، وشمول الدليل غير معقول؛ ولكن في صورة قيام الأمارة على الخطأ يبقى احتمال الصحة الواقعية على حاله؛ لأنّ الأمارة حجة بملاك الظنّ، لا القطع، وما هو قطعيٌّ إنما هو خطأ الحاكم في طريق الحكم (الاجتهاد أو التطبيق)، لا في أصل الحكم، يعني أن الحاكم أخطأ في كيفية الاجتهاد، أو في تشخيص عدالة البينة، ولكن طابق حكمه أصل الواقع صدفةً واتفاقاً، ويلزم من ذلك خطأ الأمارة المخالفة.

وعلى هذا لا يكون شمول الدليل للموارد التي تكون فيها الأمارة على خلاف حكم الحاكم غير معقول، بل تطرح في هذه الصورة مسألة تعارض الأمارتين.

مثلاً: إذا حكم حاكم الشرع ـ طبق بيِّنة يعتبرها عادلة، أو استناداً إلى رؤيته الشخصية ـ أنّ أوّل الشهر هو يوم الجمعة، ولكن شهد عدلان بأنّ السبت هو أول الشهر، فبأيّ واحد من الدليلين (البينة، أو حكم الحاكم) يجب العمل؟

الحق هو عدم جواز نقض الحكم في جميع الموارد المذكورة؛ لما يلي:

**أولاً:** إن تعارض حكم الحاكم مع الأمارة المخالفة له من موارد تعارض العنوان الثانوي مع العنوان الأوّليّ. والترجيح هو للعنوان الثانوي؛ بتقرير أنّ العمل بالدليل المخالف ـ أعمّ من الفتوى وغيره ـ مصداقٌ لردِّ حكم الحاكم، وردُّ الحكم غير جائز.

**وثانياً:** إن حديث عمر بن حنظلة، وهو أهم الأدلة على اعتبار حكم الحاكم، واردٌ في مفروض حديثنا هنا، ويعطي الترجيح لحكم الحاكم.

وخلاصة القول: إنه لا يجوز ـ بمقتضى إطلاق دليل حرمة الردّ ـ نقضُ الحكم بأية أمارة مطلقاً، سواء أكان ذلك فتوىً أو أمارة أخرى قامت على خلاف الحكم، إلاّ إذا بلغت درجة العلم بالخطأ في ذات الحكم؛ لأنّه في مثل هذه الصورة يقصُر نفس مقتضي الاعتبار عن المورد، يعني شمول الدليل لهذه الصورة.

وهكذا يجوز نقض الحكم، بل يجب أحياناً، كما لو أصدر الحاكم حكماً مع التقصير في عملية الاجتهاد، أو دراسة الموازين الموضوعية، أو أنه كان يعاني من قصورٍ ذاتي، وغفلةٍ عن مقدّمات الاجتهاد، أو تطبيقها على المورد، حيث إن جميع هذه خارجةٌ عن عموم الدليل؛ لأن موضوع دليل «حرمة النقض» إنما هو الحكم الصادر على أساسٍ من الاجتهاد الصحيح، والموازين المعتبرة. والموارد المشار إليها ليست على هذا النمط والشكل»([[354]](#endnote-346)).

المناقشة

إن هذا الرأي قد حصر الحكم الحكومي في القسم المبَيِّن للوقائع الخارجية، مع أنّه قيل: إنّ أكثر الأحكام الحكومية هي إعمالٌ للولاية في المجتمع ورئاسة الحكومة، وتوسعة العبودية، مما يُوجد وضعاً جديداً.

وطبق هذا الرأي يمكننا أن نستفيد أنّه إذا حصل اليقين بخطأ أصل الحكم، لكنّ حكم الوليّ الفقيه كان قد صدر طبق الاجتهاد الصحيح ومراعاة الموازين ـ بمعنى أنَّ الحكم صدر لجهة مصلحة الدين والنظام ـ، فإنّ حقّ التقدّم في الإجراء يكون للوليّ الفقيه، ولا يجوز نقض حكمه. وقد تقدّم بيان صحّة هذا الكلام، والدليل عليه.

نتيجة البحث

1ـ إذا تيقّن شخص بمخالفة الحكم الحكومي لمسلّمات الدين فهنا ـ مضافاً لعدم حجيّة حكم الوليّ الفقيه ـ لابدّ من القول بسقوط عدالته. لكنْ من ناحية قانون الدولة يكون تشخيص هذا الأمر المهم منوطاً بمجلس الخبراء.

2ـ إذا خالف الحكم الحكومي الفتوى التي تُعَدُّ من مشهورات الفقه يبقى الحكم على حجيته.

3ـ إذا عُرِّف الحكم الحكومي على أساس الشرائط الاضطرارية والعنوان الثانوي فإنّه يسقط عن الحجيّة في صورة انعدام تلك الشرائط، وحصول اليقين بمخالفته للحكم الفرعي الإلزامي.

وأمّا على المبنى الآخر ـ القائل بأنّ الحكم الحكومي حاكمٌ على باقي الأحكام، وأنه مع وجود المصلحة يمكننا المصير إلى تعطيل الحكم الفرعي الإلزامي ـ فلا يمكن أن ينال حجيّة الحكم الحكومي أيُّ ضرر.

4ـ النتيجة الأخيرة والمهمة هي أنّه إذا تيقّن الشخص ـ الضليع بالفقه الحكومي ـ بمخالفة الحكم الحكومي لمصلحة الدين والمجتمع، وبأنّ الوليّ الفقيه أخطأ في مسير صدور الحكم، يبقى الحكم الحكومي حجّةً عليه؛ وذلك لأنّ الوليّ الفقيه هو الأعلم بالفقه الحكومي، وقد كان إصداره للحكم تحت نظارة الفقهاء الخبراء بأجواء صدوره.

والنكتة المهمة الأخرى هي أنّ للوليّ الفقيه وحده الولاية الإجرائية في المجتمع، وأنه ليس للشخص القاطع ـ حتى لو كان مرجعاً ـ أكثر من الولاية العلمية على مقلِّديه، وأمّا على صعيد العمل والإجراء فليس له ذلك، وعليه إطاعة ومتابعة الحكم الحكومي. وهذا الرأي قريب جدّاً من رأي كلٍّ من: السيد الحائري، والشيخ معرفت، والسيد الخلخالي.

الهوامش

فقه السفر الشرعي

نظرية جديدة في الملاك والمعيار

السيد هداية الله الطالقاني([[355]](#footnote-10)\*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف

مقدمة

أحد أحكام المسافر قصر الصلاة الرباعية. وهذا الحكم له ثمانية شروط، ومنها: مقدار مسافة السفر، التي تكون الصلاة في أقل منها كاملة، وفي أكثر منها قصراً. والمصدر الأصلي لهذا الحكم هو الروايات. وهناك نقطتان تجعلان من الضرورة تكرار البحث في هذه الروايات.

**الأولى:** تغيُّر وسائل النقل والحالة التي كانت عليها الطريق في السنوات السبعين الأخيرة([[356]](#endnote-347))،مما أنتج اختلافاً بين السفر الحالي والماضي.

**الثانية:** إن الإنسان يتحفَّز لبحث ملاك السفر الشرعي، الذي هو عنوان الباب الأول لصلاة المسافر في وسائل الشيعة([[357]](#endnote-348))، أي باب وجوب القصر في بريدين؛ ثمانية فراسخ، فصاعداً، أو مسيرة يوم معتدل السير .

وفي هذا العنوان ـ مسيرة يوم معتدل السير ـ يلفت الانتباه الحرف (أو)، الذي جاء إلى جانب ثمانية فراسخ. وبما أن صاحب «وسائل الشيعة» فقيه، وعالم في الحديث، فقد قام بطرح ملاكين في عنوان الباب:

1ـ البعد المكاني، أو ثمانية فراسخ؛ 2ـ البعد الزماني، أو مسير يوم.

وهنا يرد في الذهن السؤال التالي: لماذا قام ببيانهما على أنهما ملاكان، لا ملاك واحد؟ وهل هما في الأساس عبارة عن ملاك واحد أم أنهما مختلفان مفهوماً وماهية؟ وإذا كانا كما طرحهما صاحب الوسائل فأيُّها يمثِّل الأصل؟ وأيُّهما يكون الفرع والتابع؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يكون من الضروري أن تُبحَث الروايات بنظرة معاصرة؛ كي يتّضح الأمر.

النصوص الشرعية

الروايات المتعلقة بمقدار السفر الشرعي عبارة عن مجموعتين:

**الأولى:** الروايات التي بينت مقدار السفر طبق الزمان (البعد الزماني)، أو مسير يوم.

**الثانية:** الروايات التي بينت مقدار السفر طبق المسافة (البعد المكاني)، أو ثمانية فراسخ، وأمثالها مما ذكر([[358]](#endnote-349)).

ومن الضروري في كل بحث أن تُجمع جميع الروايات المتعلقة به، لا بصورة ناقصة وبُعدٍ واحد، بل بصورة كاملة ومبسوطة، ومن جميع الجهات. ومن هنا من الضروري بحث روايات القسمين. ومن جهة أخرى فإن موضوع بحثنا هو تعيين الملاكين الأصلي والفرعي. وعليه من الضروري البحث في الروايات المتعلقة بهذا الموضوع. ولأن روايات المجموعة الثانية (البعد المكاني) ليس لها أيُّ دور في هذا الموضوع([[359]](#endnote-350)) فليس من حاجة إلى البحث فيها. وبعبارة أخرى: إن المجموعتين من الروايات كان لهما موضوع قد بين الحكم الواقعي، وكلا الملاكين كان لهما خطاب واحد، ولا يوجد بينهما أي اختلاف، أي إن ثمانية فراسخ تساوي يوماً واحداً، أما في الوقت الحاضر فيوجد بين هذين الملاكين اختلاف كبير، وهذا الاختلاف يفرض الرجوع إلى الروايات، من أجل تمييز الأصل من الفرع.

وسنبحث أولاً في الروايات، وبعد ذلك نبحث في المواضيع الأربعة (موضوع واحد أصلي، وثلاثة مواضيع متعلِّقة به)، ومن ثم نستخلص النتيجة.

دراسة تحليلية أوّلية في النصوص الشرعية في السفر

لقد تم بيان مقدار السفر الشرعي حسب الزمان فقط بلفظ (مسيرة يوم). والروايات المتعلقة([[360]](#endnote-351)) به عبارة عن:

1ـ صحيحة الفضل بن شاذان([[361]](#endnote-352))، عن الإمام الرضا×: فَلِمَ وجب التقصير في (ثمانية) فراسخ، لا أقل من ذلك ولا أكثر؟ قال الرضا×: لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم([[362]](#endnote-353)) للعامّة والقوافل والأثقال، فوجب التقصير في مسيرة يوم.

تتحصل من هذه الفقرة من الحديث ثلاثة مطالب أساسية:

أـ تعيين الملاك، فقد ذكر تركيب (مسيرة يوم) على أنه أحد ملاكات السفر الشرعي.

ب ـ قد بيَّن صراحة في هذا الحديث أن تعيين المسافة المكانية (ثمانية فراسخ) على أنه نفس (مسيرة يوم). وبعبارة أخرى: إن الملاك الأصلي (مسيرة يوم)، والناحية المكانية تعرف على أنها من مصاديقها. وسوف نقوم بتوضيح ذلك أكثر لاحقاً.

ج ـ شروط وسيلة النقل: السفر يجب أن يكون بوسيلة مشاعة لدى الجميع، مثل: قافلة الإبل، أو قوافل المسافرين، أو الأحمال، إذا لم يوضع في الاعتبار مسير خاص. وبناء على هذا فإن مسير الخيالة في الماضي، وكذلك السفر بالطائرة والسيارات السريعة في هذا الوقت، لا يشملها هذا الحكم.

ثم سأل الفضل: فَلِمَ وجب التقصير في مسيرة يوم؟ قال الرضا×: لأنه لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لم يجب في نظيره، إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما.

ثم سأل الفضل: فَلِمَ قصرت الصلاة؟ قال الرضا×: لأن الصلاة المفروضة أولاً إنما هي عشر ركعات، والسبع إنما زيدت فيها بعد، فخفَّف الله عز وجل تلك الزيادة؛ لموضع سفره، وتعبه، ونصبه، واشتغاله بأمر نفسه، وظعنه، وإقامته، لئلا يشتغل عمّا لا بد له من معيشته، رحمةً من الله، وتعطُّفاً عليه.

ثم قال الفضل: وقد يختلف المسير، وذلك أن سير البقر إنما هو أربعة فراسخ، وسير الفرس عشرون فرسخاً، فَلِمَ جعلت أنت مسيرة يوم ثمانية فراسخ؟ قال الرضا×: لأن ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل، وهو الغالب على المسير، وهو أعظم المسير الذي يسيره الجمّالون والمكّارون.

ولهذا الحديث نفس المطالب الأولى، عدا كلمة (العامة). وبالإضافة إلى هذا فقد أوضح سبب كون ثمانية فراسخ هو مصداق مسيرة يوم.

وفي ترجمة وشرح من لا يحضره الفقيه([[363]](#endnote-354)) ذكر شرح هذا الحديث في ذيله بهذا الشكل: إن مراده من ثمانية فراسخ ليس بحساب البغل السريع، ولا بحساب ذوات الأربع السريعة، بل بحساب قافلة من الإبل المعتدلة الماضية، التي تقطع في عرض يوم كامل ثمانية فراسخ. فبناءً على ذلك يكون ملاك السفر ثمانية فراسخ فقط. ولو قطعها في أقلّ من يوم فلا يتمّ الملاك، بل إن الإنسان يجب أن يمضي ـ على أقلّ تقدير ـ يوماً كاملاً في السفر.

2ـ صحيحة الكاهلي([[364]](#endnote-355))، أنه سمع الصادق× يقول في تقصير الصلاة: بريد في بريد، أربعة.

يظن البعض ـ بعد نظرة أولية ـ أن هذا الحديث مرتبط بالناحية المكانية، ولكن يجب أن يُسأل: لماذا قال الإمام الباقر×: هذه المسافة والبعد المكاني (بريد)؟ ألم يكن من أجل بغل سريع أو حيوان سريع السير؟ وهل يختلف الأمر إذا كانت ثمانية فراسخ يسرع فيها أو يسير ببطء؟ ومن هنا يتضح أن الملاك الأصلي للمسير هو يوم. ولأن السرعة تؤثر في مقدار مسافة اليوم([[365]](#endnote-356)). يقول الإمام: هذا المقدار الذي هو ثمانية فراسخ لقافلة الإبل، لا للبغال السريعة.

فإذا كان المقياس الأصلي للسفر الشرعي من الناحية المكانية فليس هناك فرق بين أن يكون السفر بقافلة الإبل، أو البغال السريعة، أو حتى بالسيارة والطائرة في وقتنا الحاضر. فالبريد نفس البريد، والثمانية فراسخ هي نفسها، ووسيلة النقل ليس لها أي تأثير. إذاً المقياس الأصلي للسفر الشرعي هو البعد الزماني، وهو يوم واحد. ولأن قوافل الإبل تسير في النهار ثمانية فراسخ فقد بيَّنت بعض الروايات هذه الفراسخ الثمانية على أنّها مصداق ملموس.

3ـ في صحيحة زرارة يقول الإمام الباقر×: قد سافر رسول الله‘ إلى ذي خُشُب، وهو مسيرة يوم من المدينة، يكون إليها بريدان: أربعة وعشرون ميلاً، فقصَّر، وأفطر، فصارت سنّة([[366]](#endnote-357)).

4ـ في صحيحة زكريا بن آدم أنه سأل أبا الحسن الرضا× عن التقصير: في كم يقصِّر الرجل إذا كان في ضياع أهل بيته، وأمره جائز فيها، يسير في الضياع يومين وليلتين، وثلاثة أيام ولياليهن، فكتب: التقصير في مسيرة يوم وليلة([[367]](#endnote-358))([[368]](#endnote-359)).

والمسألة المهمة هي: إذا كان الملاك ثمانية فراسخ فلماذا تم السؤال عن السير البطيء أو السريع؟ ولماذا لم يبيِّن الإمام في جوابه بثمانية فراسخ، بل قال بمسير يوم واحد؟!

5ـ في صحيحة أبي أيوب، عن الإمام الصادق×: سألته عن التقصير؟ فقال: في بريدين، أو بياض يوم([[369]](#endnote-360)).

6ـ في موثقة سماعة([[370]](#endnote-361))، قال: سألته عن المسافر، في كم يقصِّر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهي ثمانية فراسخ([[371]](#endnote-362)).

وفي هذين الحديثين **أولاً:** بَيَّن ملاك المسير على أنه يوم واحد، وبعد ذلك جاءت (واو) تفسيرية، ومن ثم بَيَّن الملاك ثمانية فراسخ، أي إن مسير يوم واحد هو نفسه ثمانية فراسخ. وبعبارة أخرى: إن الملاك الأصلي هو مسير يوم واحد، والملاك الفرعي، أو المصداق لهذا الأصل، هو ثمانية فراسخ.

7ـ صحيحةأبي بصير([[372]](#endnote-363))، عن الإمام الصادق×، قال: لا بأس([[373]](#endnote-364)) للمسافر أن يتمّ (الصلاة) في السفر مسيرة يومين([[374]](#endnote-365)).

إن كلمة (الصلاة) موجودة في الوسائل، ولكنها غير موجودة في المصدر الأصلي، أي في التهذيب 3: 209، والاستبصار 1: 225. بالإضافة إلى أن كلمة (السفر) توجد في الوسائل على هيئة (السفرة)، ولكنْ في التهذيب جاءت بهيئة (السفر)، وفي الاستبصار بهيئة (في السفر).

ثم إن لهذا الحديث إفادتين:

**الأولى:** دلالة على مسير يوم واحد.

**الثانية:** دلالة على يومين، الذي سوف يتضح أنه مقدار المسير الزماني.

8ـ صحيحة أبي بصير، عن الإمام الصادق× قال: قلت لأبي عبد الله×: في كم يقصِّر الرجل؟ قال: في بياض يوم، أو بريدين([[375]](#endnote-366)).

وفي هذا الحديث ذكر مقدار السفر الشرعي على أنه «بياض يوم»، أو «بريدين». ففي «بياض يوم» يبيِّن البعد الزماني، وفي «البريدين» يبيِّن البعد المكاني.

ومن الملاحظ أنّه في الأحاديث (3، 5، 6، 8) تم استعمال الملاكين، وبدأ بمسير اليوم، ثم بعد ذلك جاء البريد.

9ـ صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن الإمام الصادق×، قال: قلت له: كم أدنى ما يُقصّر في الصلاة؟ قال: جرت السنة ببياض يوم. فقلتُ له: إن بياض يوم يختلف، يسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم، ويسير الآخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم، قال: فقال: إنه ليس إلى ذلك يُنْظَر، أما رأيت سير هذه الأثقال (الأميال) بين مكّة والمدينة، ثم أومأ بيده أربعة وعشرين ميلاً، يكون ثمانية فراسخ([[376]](#endnote-367)).

ومن الملاحظ أن في هذا الحديث ذكر مقدار السفر الشرعي على أنه «بياض يوم»، الذي هو مساوٍ لثمانية فراسخ. وبالإضافة إلى هذا هناك ملاحظتان:

**الأولى:** في هذا الحديث جاءت عبارة «جرت السنة ببياض يوم»، فلماذا لم يقُلْ «جرت السنة ببريدين»؟!

**الثانية:** من أجل منع بعض الأوهام يطرح السؤال التالي: إن سرعة وسائل النقل مختلفة؟ فأجاب الإمام: في هذه الأمور لا يُعار الاهتمام لاختلاف السرعة بوسيلة النقل غير الشائعة بين الناس، وإنما الملاك هي قوافل الإبل، التي هي الوسيلة الشائعة عند جميع الناس.

10ـ صحيحة علي بن يقطين: سألت أبا الحسن الأول× عن الرجل يخرج في سفره، وهو في مسيرة يوم؟ قال: يجب عليه التقصير في مسيرة يوم، وإنْ كان يدور عمله([[377]](#endnote-368))([[378]](#endnote-369)).

وفي هذا الحديث تم بيان مسير يوم واحد فقط. وفي هذه الحالة يمكن القول: إن مسير يوم واحد ليس له أية موضوعية؟. وإذا لم يكن له موضوعية فلماذا بيَّن الإمام أن مسير يوم شرط في التقصير؟!

11ـ موثَّقة([[379]](#endnote-370)) محمد بن مسلم، عن أبي جعفر×، قال: سألته عن التقصير؟ قال: في بريد، قال: قلتُ: بريد؟ قال: إنه إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه([[380]](#endnote-371)).

وفي هذا الحديث عرف أن مجموع مقدار السفر بريدين. والأهم من ذلك أنه يقول: هذه المسافة تكون سبباً في انشغاله بالسفر طول يومه. وبعبارة أخرى: إنّ هذا السفر يستغرق كلّ يومه.

لماذا قايس البريدين بـ «يوم عمل»؟ ألا يوجد طريق آخر لقياس الفرع بالأصل، كي يُرفع الإبهام؟! فمن أجل صحة أيّ حديث نعرضه على آيات القرآن الكريم، بحيث يكون القرآن أصل، والحديث فرعٌ له. وفي هذا الحديث أيضاً «مسير يوم» هو أصل، وثمانية فراسخ هي الفرع؛ إذ لو كانت الثمانية فراسخ هي الأصل لوجب أن يقول: مسير يوم ذهاباً، ولأنه ثمانية فراسخ يجب أن يقصر في الصلاة. ولكنّ كلام الإمام جاء عكس هذا. إذاً ثمانية فراسخ فرعٌ، والناحية الزمانية أو مسير يوم هي الأصل.

12ـ صحيحة معاوية بن عمار أنه قال لأبي عبد الله×: إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات، فقال×: ويلهم، أو ويحهم، وأيُّ سفرٍ أشدُّ منه؟ لا، لا تتمّ([[381]](#endnote-372)).

قال المقدس الأردبيلي: إن مقتضى جملة «كان عليهم التقصير» و«ويلهم»، الوجوب العيني([[382]](#endnote-373)).

وقال المحقق البحراني في الحدائق الناضرة([[383]](#endnote-374)) في تقريب الاستدلال: جملة منها قد تضمَّنت النهي عن الإتمام، الذي هو حقيقة في التحريم، وجملة تضمَّنت الأمر بالتقصير، الذي هو حقيقة في الوجوب، مؤكِّدا ذلك بقوله: «وأيُّ سفرٍّ أشدّ منه»، والدعاء بـ‍ «ويلهم، أو ويحهم»، والتوبيخ لهم بأنهم كأنّهم لم يحجّوا مع رسول الله‘، المشعِر بأنه‘ كان يقصِّر في مكة إذا حجّ، الموجب لوجوب التأسّي. فأية دلالة أظهر من هذه الدلالات، وأية مبالغة وتأكيد أبلغ من هذه التأكيدات، مع أنهم يكتفون في سائر الأحكام في الحكم بالوجوب والتحريم بمجرد خبر واحد يدلّ على ذلك([[384]](#endnote-375)).

13ـ صحيحة معاوية بن عمار المشابهة للحديث السابق، وقد جاءت عبارة «لا تتم» مكان «لا تتموا»([[385]](#endnote-376)).

14ـ مرسلة المفيد([[386]](#endnote-377)): قال×: ويلٌ لهؤلاء الذين يتمّون الصلاة بعرفات، أما يخافون الله؟ فقيل له: فهو سفر؟ فقال×: وأيُّ سفر أشدّ منه؟

15ـ أحد أصحاب الإمام الصادق× سأله: الرجل يخرج إلى الصيد مسيرة يوم أو يومين، يقصِّر أو يتمّ؟ فقال: إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر، وليقصر...([[387]](#endnote-378)).

وهذه الرواية مرسلةٌ، ولكنّ الفقهاء قد أفتوا على طبقها([[388]](#endnote-379)).

16ـ صحيحة محمد بن مسلم([[389]](#endnote-380)): سئل الإمام الصادق× عن الرجل يخرج يشيِّع أخاه مسيرة يومين أو ثلاثة؟ فقال: إنْ كان في شهر رمضان فليفطر.

17ـ صحيحة([[390]](#endnote-381)) زرارة، عن أبي جعفر×: سألته عن الرجل يشيِّع أخاه اليوم واليومين في شهر رمضان؟ قال: يفطر، ويقصِّر، فإنّ ذلك حقٌّ عليه([[391]](#endnote-382)).

18ـ رواية سعيد بن يسار([[392]](#endnote-383))، قال: سألت أبا عبد الله× عن الرجل يشيِّع أخاه في شهر رمضان، فيبلغ مسيرة يوم، أو مع رجل من إخوانه، أيفطر أو يصوم؟ قال×: **يفطر**([[393]](#endnote-384)).

ومع أن سند هذا الحديث ضعيف، ولكنّه يجبر بروايات هذا البحث الصحيحة.

19ـ موثقة زرارة([[394]](#endnote-385))، عن الإمام الباقر×، قال: قلت: الرجل يشيِّع أخاه في شهر رمضان اليوم واليومين؟ قال×: يفطر، ويقضي([[395]](#endnote-386)).

وهذا الحديث، مثل الأحاديث 15 و16، قد بيّن مقدار السفر حسب «اليوم».

21. التقصير في الصلاة بريد في بريد، أربعة وعشرون ميلاً، ولأنه رخصة للمشقة، ولا مشقة مع القلة([[396]](#endnote-387)).

التقصير في الصلاة بريدين، أو 24 ميلاً. وهذا التقصير في الصلاة لتسهيل التكليف، ولوجود المشقّة. وبالسفر القصير لا توجد مشقة.

21ـ لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلاّ مع ذي محرم([[397]](#endnote-388)).

وقد بيَّن المحقِّق في «المعتبر» أنّ هذه الرواية دليل على مسيرة يوم.

معيار الحكم في السفر

وبعد أن نقلنا 21 حديثاً نتناول بنظرة عميقة الموضوعات المطروحة على طاولة البحث، والتي تشتمل على موضوع أصلي، وثلاثة مواضيع فرعية.

1ـ نظرية البعد الزماني

شخَّص واحد وعشرون حديثاً ملاك السفر الشرعي بناء على البعد الزماني، وعلى أساس تسعة أدلة للملاك الأصلي الذي هو «مسيرة يوم»، وبيان مقدار المسافة بقصد تطبيق الملاك في الظروف التي كانت في ذلك الزمان.

**الدليل الأول:** من استعمال لام التعليل يصبح واضحاً أن علة إعطاء البعد المكاني (ثمانية فراسخ) في الحديث الأول كانت هي نفسها «مسيرة يوم». وبعبارة أخرى: إن ثمانية فراسخ هي تطبيق (للبعد الزماني): «لأن ثمانية فراسخ مسيرة يوم». وقد ورد في الفقرة الثانية من الحديث الأول: في مسيرة يوم التقصير واجب؟ فأجاب الإمام الرضا×: لأنه لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم، فلو لم يجب في هذا اليوم لم يجب في نظيره إذا كان نظيره مثله لا فرق بينهما.

وهذا دليل وتعليل من المعصوم نفسه. وعلى ضوء هذا البيان من الإمام كيف يمكن الادعاء أن تكون للثمانية فراسخ موضوعية؟

**الدليل الثاني:** لقد استُعملت واو التفسير في صحيحة سماعة: «في مسيرة يوم، وهي ثمانية فراسخ»، وفي صحيحة سماعة: «في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهي ثمانية فراسخ». فالملاك الأصلي هنا هو «مسيرة يوم»، وبعد ذلك وضَّح بواو التفسير أن المصداق الأصلي لهذا الملاك هو ثمانية فراسخ. وبعبارة أخرى: إن ثمانية فراسخ وأمثالها تطبيقٌ لمصداق البعد المكاني مع البعد الزماني، ومن أجل إفهام الناس. وقد تم بيان هذا التفسير من دون ذكر واو التفسير في الحديث 9، من الباب 2: «بريدين، تشغل اليوم بأكمله».

**الدليل الثالث:** تحكي كلمة «أو» في روايات الباب 1، ح 7 و11، عن ذلك، وهي أن مسيرة يوم واحد في ذلك الزمان هي ثمانية فراسخ، وعلى الخصوص تلك التي جاءت في الحديث 8 من الباب 1: «في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهي ثمانية فراسخ». وفي السابق كان هناك تعبيران منطبقان «مسيرة يوم، وثمانية فراسخ»؛ وأمثالهما، ولكن في وقتنا الحاضر يوجد هناك اختلاف كبير بينها. فالبعض، كالسيد الخوئي([[398]](#endnote-389))، يقول: إن الروايات المرتبطة بمسير يوم ليس لها موضوع. فهل بالإمكان القول: إنه بملاحظة كلمة «أو» في الحديثين 4 و8 نستنتج أن الكلمتين «مسيرة يوم» و«بريدين» متساويتان، غير أن واحدة لها موضوع، والأخرى ليس لها موضوع؟

**الدليل الرابع:** جاء في الحديثين 2 و9 أنّ ملاك السفر قطار من الإبل. ومن البديهي أن مسير الوقت مرتبط بنوع وسيلة النقل المتَّخذة في ذلك الزمان. فإذا كان الملاك ثمانية فراسخ فقط، وليس لمسير يوم أية فائدة تذكر، فلا معنى لطرح مسألة وسيلة السفر.

**الدليل الخامس:** جاء في الأحاديث 3 و4 و7 و10 و15 إلى 19 و22، التي يكون مجموعها عشرة أحاديث، أن ملاك القصر السفر مسيرة يوم. وإذا تمّ التوضيح في بعضها بثمانية فراسخ فقد جاء فيها أيضاً مسيرة يوم، إما مفرداً؛ أو مصاحباً لثمانية فراسخ. وعلى أية حال تبيِّن هذه الأحاديث مسيرة يوم.

**الدليل السادس:** وردت في الحديث 11 عبارة «فقد شغل يومه»، وهي تثبت أن الملاك الأصلي هو مسير يوم.

هذه الأدلة الستة نقلية. وكل واحد منها يثبت أن نوعية المسير هي مسير يوم واحد.

**الدليل السابع:** نلاحظ في هذا الدليل نفس المشقة وتعب السفر التي قد جاء ذكرها في بيان سبب القصر في الصلاة؛ لأنه ثمانية فراسخ في الماضي كانت تعادل يوماً واحداً من السفر الشاق والمتعب، ولهذا كانوا بحاجة إلى تسهيل وتخفيف.

وقد جاء هذا التعليل (المشقّة والتعب) في الآية 185 من سورة البقرة، وفي روايات وكلمات الفقهاء المختلفة.

أما في القرآن الكريم فقد ذُكرت علّة رفع الصيام في السفر، وهي وجود عسر. ولذلك فإن الله يقول: ﴿**وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ (البقرة: 185).

وقد بيَّن الله أن التعب والعسر هما العلة في رفع تكليف الصيام عن المريض والمسافر. والعسر والحرج من المسلَّمات الفقهية، وهما السبب في إلغاء حكم التمام.

ويوجد بين الصلاة والصيام تلازمٌ، يعني حيثما تكون الصلاة قصراً يكون الصيام قضاءً، وبالعكس حيثما يكون الصيام قضاءً تكون الصلاة قصراً([[399]](#endnote-390)). وعليه فإن بيان السبب في الآية الشريفة يشمل الصلاة، مع أنه قد جاء في موضوع الصيام.

وهنا يطرح السؤال التالي: هل أن ثمانية فراسخ ذهاباً بالوسائل المستعملة في يومنا الحاضر للتنقُّل يصدق عليها «السفر بمشقة»، كي يريد الله الحكيم اللطيف أن يُسقط هذه المشقة عن كاهل الناس؟ وهل أن هذه الثمانية فراسخ بواسطة وسائل النقل المستخدمة حالياً ليست خالية من العسر فحسب، بل على العكس من ذلك، فهي تسبِّب النشاط، ومن عوامل إزالة التعب عن النفس، كما في حالة السفر إلى خارج المدينة للنزهة في المروج الخضراء؟

والملاحظة الجديرة بالاهتمام هي أن الفهم العرفي في موضوع عسر وحرج المريض هو العسر والحرج الشخصي، أي إن الشخص الذي يصاب بالمرض، بحيث لا يستطيع أن يصوم، لا يجب عليه الصوم، ولكن في مسألة المسافر يكون العسر والحرج نوعياً، أي إذا كان في السفر مشقة لنوع الأفراد فحينئذٍ يصبح واجباً على جميع المكلَّفين أن يقصروا في صلاتهم، حتى عندما لا توجد مشقة لبعض الأشخاص.

وبناءً على ذلك فإنه في الذهاب ثمانية فراسخ في أسفار وقتنا الحاضر، التي ليس فيها مشقة لأنواع الأفراد، يجب على جميع المكلَّفين طبق الآية الشريفة أن يصوموا، ويتمّوا صلاتهم.

ومن الروايات المرتبطة بهذا الدليل نشير إلى ثلاث نقاط:

أـ جاء في صحيحة معاوية بن عمار (الحديث 13) أنه قال لأبي عبد الله×: إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات، فقال×: ويلهم، أو ويحهم، وأيُّ سفر أشدّ منه؟ لا تتمّ.

ب ـ جاء في صحيحة معاوية بن عمار الثانية (الحديث 14) ما هو مشابه لهذا الأمر.

ج ـ في الفقرة الثالثة من الحديث الأول أجاب الإمام الرضا× عن سؤال حول سبب القصر في الصلاة: الصلاة الواجبة كانت عشر ركعات، وبعد ذلك أضيف إليها سبع ركعات. ومن ثم خفَّف الله سبحانه هذه الإضافة في السفر؛ من أجل الصعوبة التي يلاقيها المصلي، والتعب، واشتغال الإنسان بالأمور المرتبطة بالسفر، مثل: الترحال، والإقامة. وقد أعطي هذا التخفيف كي يصبح المسافر فارغ البال.

دـ قال الإمام الصادق× في الحديث رقم 20 ما معناه: التقصير في الصلاة بريدين، أو 24 ميلاً، وهذا التقصير في الصلاة من أجل تسهيل التكليف، وحينما تكون هناك مشقة، أما في السفر القصير فلن يكون هناك أية مشقة.

وتؤيِّد كلمات الفقهاء نفس الموضوع.

يقول العلامة الحلي عن السفر لمسافة ثمانية فراسخ: فحصلت المشقة المبيحة للقصر([[400]](#endnote-391)) .

إذاً تحصل المشقة بالسفر مسافة ثمانية فراسخ، ممّا يبيح القصر.

ويقول كذلك: المسافة شرط في القصر. فعلى حسب الإجماع لا يجوز التقصير في السفر القصير([[401]](#endnote-392)).

فهل أن السير نصف ساعة بالحافلة في زماننا الحاضر يعتبر سفراً، وهناك مَنْ يشعر بالتعب منه؟ في قديم الزمان كانوا يقطعون في اليوم ثمانية فراسخ، أما الآن فإنهم يقطعون في نصف ساعة نفس المسافة، فهل بالإمكان القول: إنهم عندما يسافرون سيصلون إلى أسفار مدتها أقلّ من ذلك؟

**الدليل الثامن:** في الماضي كانت تحتسب مسيرة يوم بما يعادل ثمانية فراسخ، ولكن ليس الأمر في زماننا هذا كذلك. فأيٌّ من هذين الملاكين ـ المسافة؛ ومسير يوم ـ هو الأصل؟ وأيُّهما هو الفرع؟

من الجائز أن يُقال: إن الثمانية فراسخ لها مقدار معين، ولكن مسيرة اليوم غير معروفة؛ لأن مقدار اليوم يختلف من منطقة إلى أخرى. كما أن مقدار اليوم يختلف بحسب أيام السنة. بالإضافة إلى سرعة الوسيلة المتخذة في التنقُّل، فإنّ لها تأثيراً في ذلك المقدار.

لكنْ يجب ملاحظة ما يلي:

**أولاً:** أصبح الأُنْس بمفهوم الثمانية فراسخ طوال القرون الماضية سبباً في أن يكون معروفاً وواضحاً جدّاً لدينا. ولكن ذلك الشعور بالأُنْس يختلف عن الحقيقة.

**ثانياً:** المهم هو أن المعصوم نفسه قد عرّف الملاك. وقد تمّ ـ وبشكل صريح ـ ضمن عشرين رواية بيان أن ملاك السفر هو مسيرة يوم. ومن هنا فإن مسيرة يوم بوسائل النقل تختلف من مكان لآخر. وتقول الفقرة الرابعة من الحديث الأول: الملاك هو مسير القافلة؛ لأنها الوسيلة العامة والشائعة في ذلك الوقت. ويقول الحديث الثاني: يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار مسير قافلة الإبل، لا الحيوانات السريعة. وفي الحديث 9 يشابه قوله× الكلام في الحديث السابق.

فعندما يعلن الأئمة^ أن الملاك الأصلي هو «مسيرة يوم»، وأن مصداقها الملموس ثمانية فراسخ، فأيّ سؤال يبقى بعد ذلك؟ وإذا اتّضح أن ثمانية فراسخ هي الملاك الأصلي فلماذا بينوا في هذه الروايات يوماً واحداً؟

كانت حركة القافلة في الماضي معروفة، بالشكل الذي يقطع الجمّالون بإبلهم في كل يوم مسيرة منزلين، وكل منزل يسمّى بريداً. وهذا في الحالة العادية، سواء كانت الأيام طويلة أو قصيرة، فإنهم لا يقطعون أكثر ولا أقلّ من ذلك. أما إذا كنا نطبِّق نفس هذا الأسلوب في زماننا الحاضر فإن مسيرة اليوم تصبح معروفة، ويتضح مصداقها الملموس حسب الكيلومتر وبأرقام جديدة، وسوف ينطبق كلا الملاكين مع بعضهما.

لكن يمكن القول: لم يُكتفَ في أيٍّ من الروايات بالبعد الزماني. ولم يُقِرَّ الإمام× ابتداءً، ومن دون أيّ سؤال، البعد الزماني كملاك. إذاً البعد الزماني ليس ملاكاً أصلياً.

والجواب: ليست الروايات 2 و3 و7 و8 و9 و11 و12 و13 و21 كما قيل، وخصوصاً الحديث 8، الذي ذكر مسيرة يوم فقط، بدون أن يبيِّن البعد المكاني. وفي الروايات 5، 6، 8، 9، لم يسأل السائل عن اليوم، ولكن سؤاله كان عامّاً، وقد بيَّن الإمام× كلا الملاكين (اليوم والبريد). وفي الحديث 11 كان السؤال عامّاً، ولهذا أوضح الإمام× بقوله: «فقد شغل يومه».

وقد قال جميع الفقهاء الذين اتفقوا على أن ثمانية فراسخ شرط في التقصير: الثمانية فراسخ في مسيرة يوم ذهاباً.

وكثيراً ما استخدم مقدار «مسيرة يوم» في متون التاريخ أيضاً بعنوان وحدة قياس المسافة بين المدن. ومن جملتها:

1ـ ذهب رسول الله‘ في هجرته إلى المدينة عن طريق الساحل، حيث كانت أكثر من المسافات العادية واستغرقت هجرته تسعة أيام. وقد بيَّن عماد زاده في ذلك الزمان المسافة من مكّة إلى المدينة بـ 85 فرسخاً([[402]](#endnote-393)).

2ـ وقطع الإمام الحسين× المسافة من المدينة إلى مكة في ستّة أيام([[403]](#endnote-394))؛ أي إنه في اليوم يقطع 5،12 فرسخاً. وهذا أسرع من السرعة العادية. إضافةً إلى أنّه كان يسير في الليل أيضاً.

3ـ كانت المسافة ما بين ذو خشب والمدينة مسيرة يوم، أي ما يعادل بريدين، أو ثمانية فراسخ([[404]](#endnote-395)).

4ـ عرّف معجم البلدان كثيراً من الطرق، وخصوصاً الطرق الطويلة بمسيرة يوم، ومسيرة أيام، مثل: البحرين إلى اليمامة: يومين، البحرين إلى البصرة: خمسة عشر يوماً، أربيل إلى بغداد: سبعة أيام.

5ـ كانوا يقولون قديماً لكل منزلين «مرحلة واحدة»، وهوالذي يشكِّل مسير يوم واحد([[405]](#endnote-396)). وقد استخدمت فيكتب مختلفة، من جملتها: معجم البلدان([[406]](#endnote-397))؛ مثل: من مكة إلى المدينة مرحلتان، من الكوفة إلى المدينة عشرون مراحل، من البحرين إلى المدينة خمس عشرة مرحلة، من البصرة إلى المدينة ثماني عشرة مرحلة، من دمشق إلى المدينة عشرون مرحلة، من فلسطين إلى المدينة عن طريق الساحل عشرون مرحلة، ومن الكوفة إلى مكة سبعٌ وعشرون مرحلة([[407]](#endnote-398)).

ملاحظة

لم يكن اختيار المنازل والمراحل على حسب ثمانية فراسخ دقيقاً، بل هناك شروط أخرى أيضاً تؤخذ بعين الاعتبار. مثلاً: الفاصلة التي بين المدينة والكوفة ضعف الفاصلة التي بين المدينة والبصرة، بمقدار أربعمائة ميل([[408]](#endnote-399))، والمسافة من المدينة إلى الكوفة عشرون مرحلة، ومن المدينة إلى البصرة ثمانية مراحل([[409]](#endnote-400)). وكذلك الفاصلة من المدينة إلى مكة 255 ميلاً في عشر مراحل([[410]](#endnote-401))، بينما عند مقايستها مع الكوفة يجب أن تكون 75, 12 ميلاً. ولذا قال الإمام الصادق× في الحديث 12: «لاحظ مسير القوافل بين مكة إلى المدينة».

2ـ مقدار المسير الزماني

من الأحاديث الـ 21 المذكورة هناك خمسة أحاديث (الفقرة الثالثة من الحديث 1 والأحاديث 2 و12 و13 و20) لا يوجد فيها خطاب عن مسألة مقدار الزمان، وهناك عشرون حديثاً أخرى تكوِّن أربع مجموعات على أساس التعيين الدقيق للبعد الزماني:

**المجموعة الأولى:** ما عُبِّر فيها بـ (يوم وليلة)، وهي صحيحة زكريا بن آدم، حيث جاء مقدار المسير «يوم وليلة»، لا نهار بدون ليل. ومن البديهي أن المراد من اليوم النهار، ولا يمكن أن يكون بمعنى يوم وليلة.

**المجموعة الثانية:** ما عُبِّر فيها بـ (اليوم)، وهي الفقرات الأولى والثانية والرابعة من الحديث الأول، والأحاديث 3 و5 و6 و10 و11 و15 و18 و21، ومجموعها 11 حديثاً. وقد ذُكرت في هذه الأحاديث كلمة «يوم» بمفردها، ولم يأتِ في مثل الحديث 6 «ليلة» معها.

وهذه الروايات توضح المعنى العملي لليوم والليلة، وتبين أنه وإن كان الأصل اليوم والليلة إلا أنه في الماضي كانت القوافل تسير نهاراً فقط، وتستريح ليلاً، ويعبَّر عنها بـ «اليوم» فقط.

**المجموعة الثالثة:** ما عُبِّر فيها بـ (بياض يوم)، وهذه المجموعة تشتمل على الأحاديث 4 و8 و10.

هذه الأحاديث الثلاثة هي ملاك «البياض ووضوح النهار». ومسير عموم الناس والوسائل الشائعة في ذلك الزمان ـ والتي تؤخذ بعين الاعتبار ـ هي (قافلة الإبل). وعلى هذا الأساس هم يقولون: إما 24 ميلاً؛ أو ثمانية فراسخ.

ونقول حول جمع هذه الروايات: إنّ روايات المجموعة الثالثة توضِّح روايات المجموعة الثانية، وكلا المجموعتين تبيِّن المقدار العملي للسفر خلال يوم واحد. ومن البديهي أن هذا المقدار المستغرق لذوات الأربع هو نفسه الذي يستغرقه الناس جميعاً في السفر بالحافلة (اليوم والليلة) في وقتنا الحاضر. ولكي يتَّضح أن الأصل اليوم والليلة لاحظ الفقرة الثانية من الحديث الأول، حيث يقول الإمام الرضا× حول سبب التقصير في مسيرة يوم: «لأنه لو لم يجب في مسيرة يوم لما وجب في مسيرة ألف سنة؛ وذلك لأن كل يوم يكون بعد هذا اليوم فإنما هو نظير هذا اليوم. وبناءً على هذا إذا لم يكن التقصير واجباً ففي اليوم الذي هو مثله لن يكون واجباً، ومع كون الأيام مثل بعضها، ولا يوجد أي فرق بينها».

فهل هذا اليوم يكون ثابتاً دائماً، وليس له مجال لفصل الارتباط، أم أن له مثل هذه الحالة في اليوم والليلة؟

من البديهي أنه في اليوم والليلة هكذا. فقد كانت العادة قديما جارية على أن حركة القوافل تكون نهاراً، ويستريحون ليلاً. ولذا في كل يوم وليلة تكون حركتهم عادةً في النهار، ومن هذه الجهة بياض اليوم كان سنّة، ولكن في يومنا الحاضر يقود السائقون سياراتهم طوال النهار وطوال الليل دون انقطاع.

**المجموعة الرابعة:** ما عبِّر فيه بـ (يومين أو ثلاثة أيام)، وهي تشتمل على الأحاديث 7 و16 و17 و19. وهذه الأحاديث الأربعة، بالإضافة إلى أنها تدل على ملاك السفر الشرعي (اليوم)، لها دلالة على تعداد الأيام. في هذا المورد ليس للحديث الأول حجّيّة؛ وذلك **أولاً**: قد ذكر فيه يومان على خلاف الروايات. **ثانياً**: إن الأمر بأداء الصلاة تامة في الوقت الذي يجب أن يصلّي قصراً موافقٌ للفقه الحنفي، الذي يرى أن مسير ثلاثة أيام يوجب القصر. ولذا فإن مَنْ سافر يومين يجب أن يتمّ الصلاة.

وفي الأحاديث الثلاثة الأخرى سئل الإمام في مسير يوم أو يومين أو ثلاثة أيام أفطر؟ فأجاب الإمام× بالإيجاب. ومن البديهي أن تقصِّر في جميع هذه الأسفار، ويجب أن تفطر.

وهذه الأحاديث الثلاثة ـ كبقية أحاديث الباب 11 من صلاة المسافر في الوسائل ـ حول تشييع الأخ في الدين وتفضيله على الإفطار، وترى أن لا مانع من الإفطار حتى ثلاثة أيام مشايعة.

وبناءً على هذا فإن هذه الأحاديث الأربعة جميعاً خارجة عن البحث من ناحية تعيين مقدار السفر الشرعي، ولا تتغير المجموعات الثلاث السابقة.

وحاصل هذه المجموعات الثلاث (تجمع على حسب قواعد الأصول) أن الأصل يوم وليلة، وطبق شروط السفر قديماً كان اليوم (بياض اليوم).

3ـ نوع الوسائل النقلية

من الجائز الظن أنّه لا يوجد فرق بين وسائل السفر، ولكنْ على أساس الروايات فإن هذا غير صحيح، بل كان الملاك أكثر الوسائل شيوعاً قديماً وهو قافلة الإبل. وهذا ما نستفيده من خلال مجموعة النقاط القادمة.

أـ في الفقرتين الأولى والرابعة من الحديث 1 و9 ذكرت الكلمات: القوافل، الأثقال، الجمال، والمكاري.

ب ـ في الفقرة الرابعة من الحديث 1 تم توضيح أن مقدار سير الحيوان مختلف من واحد لآخر. مثلاً: سير البقر أربعة فراسخ، سير الفرس عشرون فرسخاً، وقافلة الجمال ثمانية فراسخ في اليوم. والملاك هو فقط قافلة الجمال؛ لأنه «هو الغالب على المسير».

ج ـ في الحديث 2 قال الإمام الصادق×: ليس التقصير من أجل بغل سريع أو حيوان سريع السير، بل ملاك السير قافلة الجمال.

دـ في الحديث 10 يقول ابن الحجّاج للإمام الصادق×: الإنسان يسير في يوم خمسة عشر فرسخاً، وفي اليوم الآخر أربعة فراسخ، وفي يوم آخر خمسة فراسخ، فيقول الإمام×: إنه ليس إلى ذلك ينظر، انظر إلى مسير القوافل بين مكة والمدينة.

كما جاء في الفقرة الأولى من الحديث 1: «للعامة»، يعني سير جميع الناس. وقد كان مسير جميع الناس قديماً بواسطة الجمال، وفي بعض الأحيان بصورة انفرادية، بالبغل، أو الفرس، أو يسير على الأقدام.

نقطة مهمة

في الملاك الزماني السفر بوسيلة النقل المستعملة والمتعارف عليها لدى الناس أجمع (المسير بقافلة الجمال قديماً؛ وفي زماننا الحاضر تستخدم الحافلة في السفر)، والناس الذين يسافرون بوسائل خاصة (بواسطة الفرس قديماً، وفي زماننا الحاضر بالسيارة الخاصة أو الطائرة) يجب أن يتَّبعوا المقدار الزماني بحسب تلك الوسائل.

4ـ مقدار المسير الزماني في عصرنا الحاضر

كانت جميع أسفارهم قديماً تنجز في النهار؛ لأنّ نفس وسيلة النقل (الإبل) كانت تحتاج للراحة. وبالإضافة إلى هذا لم تكن الطرق في ذلك الوقت آمنة. ومن هنا فقد تم توضيح الملاك في الروايات على أنه «يوم»، و«بياض اليوم»، المرتبط بذلك التاريخ القديم. فما هو مقدار هذا الملاك في عصرنا الحاضر؟

وفي هذه الأيام تعتبر الحافلة الوسيلة العمومية الرائجة أكثر من غيرها في السفر، ومن أجل «عامة الناس»، ويتناوب على قيادتها سائقين أو ثلاثة، وتسير بطريقة مستمرة طيلة 24 ساعة، ومتوسطسرعتها 73 كيلومتراً في الساعة([[411]](#endnote-402)). إذاً في وقتنا الحاضر متوسط السير في أربع وعشرين ساعة 1750 كيلومتراً، الذي هو حاصل ضرب 73 في 24 ساعة.

مثال المسافات الطويلة ووقت سير الحافلات

ومن أجل توضيح النتيجة تمّ سؤال سائقي الحافلات عن مقدار المسافة ومدة السفر خلال أربعة عشر شهراً، فتمّ الحصول على النتائج التالية:

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| المسير | الزمـن بالساعة | المسافة بالكيلومتر | متوسط السرعات  (كيلومتر في الساعة) |
| مشهد ـ أرومية | 27 | 1900 | 37 ,70 |
| مشهد ـ خرمشهر | 26 | 1890 | 72,69 |
| مشهد ـ مهران | 25 | 1820 | 72,80 |
| كرمان ـ أرومية | 24 | 1740 | 72,50 |
| مشهد ـ بوشهر | 24 | 1700 | 70,83 |
| مشهد ـ جابهار | 22 | 1650 | 75 |
| طهران ـ زاهدان | 22 | 1590 | 72,27 |
| مشهد ـ تبريز | 22 | 1550 | 70,45 |
| مشهد ـ كرمانشاه | 20 | 1500 | 75 |
| مشهد ـ بندر عباس | 20 | 1490 | 74,50 |
| مشهد ـ شيراز | 20 | 1400 | 70 |
| طهران ـ بندر عباس | 18 | 1350 | 75 |
| قم ـ أروميه | 14 | 1050 | 75 |
| طهران ـ شيراز | 13 | 950 | 73,07 |

متوسط السرعة في الأربعة عشر شهراً بما يعادل 72, 82 كيلومتراً، التي بالإمكان جعلها 73 كيلومتراً دائرياً. إذاً مقدار السفر الشرعي في عصرنا نحن في «أربع وعشرون ساعة» (ليس يوماً) هو 1750 كيلومتراً، وليس ثمانية فراسخ، أو 44 كيلومتراً. و1750 كيلومتراً يساوي أربعين مرّة ضعف 44 كيلومتراً تقريباً.

ملاحظة

طبق التوضيحات المذكورة إذا كانت وسيلة التنقل تختلف في مدينة أو بلد عن أخرى، أو هناك مَنْ يسافر بوسيلة غير وسيلة التنقل المتعارف عليها في ذلك البلد، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار المسافة التي يقطعها المسافرون بوسيلة التنقل العامة.

نتيجة عملية

كانت مسيرة السفر حسب البعد المكاني في الماضي ثمانية فراسخ؛ وذلك لضرورتها في ذلك الوقت، والتي نصفها في الذهاب (أربع فراسخ = 22 كيلومتراً). إذاً مجموع الذهاب والإياب في الماضي ثمانية فراسخ أو 44 كيلومتراً، أما اليوم فإن مجموع الذهاب والإياب 1750 كيلومتراً، ويصبح مسير الذهاب فقط 875 كيلومتراً.

إن عدم المساواة بين المقياسين للسفر الشرعي: البعد الزماني؛ والبعد المكاني، في زماننا قطعيٌّ، وفيه اختلاف كبير. فعلى أساس أيّ منطق يتساوي 1750 كيلومتراً مع 44 كيلومتراً. فلا محالة يجب أن يكون أحدهما أصلاً، ودائماً يجب أن يكون هكذا، والآخر فرعٌ ومؤقَّت، ويكون مناسباً للشروط التي عليها الطرق ووسائل النقل. وقد رأينا في الروايات أن البعد الزماني (يوم) هو الأصل، والبعد المكاني هو مصداقه الملموس، والذي كان في الماضي ـ بواسطة قافلة الإبل ـ عبارة عن ثمانية فراسخ شرعية، أو 44 كيلومتراً تقريباً، وفي زماننا الحاضر ـ بواسطة الحافلة ـ هو عبارة 1750 كيلومتراً. وفي النتيجة الملاك الأصلي للسفر الشرعي هو مسير أربع وعشرين ساعة بوسائل النقل الرائجة لعموم الناس. وقد كان مصداقها في الماضي أربعاً وعشرين ساعة (ضياء النهار)، أما بلحاظ المسافة فهو ما يعادل ثمانية فراسخ، أو 44 كيلومتراً تقريباً، وفي زماننا الحاضر أربعاً وعشرين ساعة، بما يعادل 1750 كيلومتراً.

إلقاء نظرة على كلمات الفقهاء

1ـ قال الشيخ الصدوق في «المقنعة»: «والحدّ الذي يجب فيه التقصير مسيرة بريدين ذاهباً وجائياً، وهو مسيرة يوم»([[412]](#endnote-403)).

2ـ قال المحقق الحلّي في «المعتبر: الشروط (في صلاة المسافر) خمسة: **الأول:** المسافة، وهي أربعة وعشرون ميلاً، مسيرة يوم تام، وهو مذهب علمائنا أجمع... لنا: إن مسيرة يوم يسمّى سفراً، فيثبت معه القصر([[413]](#endnote-404)). أما أن مسير اليوم سفر فلقوله×: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسير يوم إلاّ مع ذي محرم »([[414]](#endnote-405))، ولأنّ القصر لو لم يثبت مسير يوم لما ثبت مع ما زاد؛ لأن مشقته تزول براحة الليل.

وقال أيضاً: «المسألة: الفرسخ ثلاثة أميال اتفاقاً. لنا: إنا بيَّنّا أن المسافة تعتبر بمسير اليوم، وللإبل بالسير العام، وذلك يشهد لما قلناه»([[415]](#endnote-406)).

وقال أيضاً: اعتبار المسافة، وهي مسير يوم، بريدان، أربعة وعشرون ميلاً... ولو كانت المسافة أربعة فراسخ، وأراد العود ليومه، فقد كمل مسير يوم، ووجب التقصير([[416]](#endnote-407)).

3ـ قال العلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»: إنما يجب التقصير في ثمانية فراسخ... ولا خلاف عندنا في وجوب التقصير في الثمانية؛ لأن سماعة سأله عن المسافر في كم يقصر الصلاة؟ فقال: في مسيرة يوم، وذلك بريدان، وهما ثمانية فراسخ..؛ لأنه حينئذ قد شغل يومه بالسفر، فحصلت المشقة المبيحة للقصر، وكذا غيرها من الروايات([[417]](#endnote-408)).

وقد بيَّن العلامة في «تذكرة الفقهاء»([[418]](#endnote-409)) المطالب نفسها في صفحة 467 في كتاب المعتبر([[419]](#endnote-410)). وكذلك جاء في «نهاية الأحكام»: والمسافة شرط في القصر، فلا يجوز في قليل السفر إجماعاً([[420]](#endnote-411))؛ لقوله×: «يا أهل مكة، لا تقصروا في أدنى من أربعة برد من مكة إلى عسفان»([[421]](#endnote-412))، وقال الصادق×: «القصر في الصلاة بريد في بريد، أربعة وعشرون ميلاً»([[422]](#endnote-413))؛ ولأن سبب الرخصة المشقة، ولا مشقة مع القلة... وسئل الصادق× عن القصر؟ قال: في بياض يوم، أو بريدين([[423]](#endnote-414)).

و قد ذكر المحقِّق هذا المطلب في «منتهى المطلب»([[424]](#endnote-415)).

4ـ قال الشهيد الأول في «البيان»: (الشرط) الثاني (في السفر) كون المقصود مسافة، وهي مسيرة يوم، بريدان، كلُّ بريد أربعة فراسخ، كل فرسخ ثلاثة أميال... ([[425]](#endnote-416)).

و يقول في «ذكرى الشيعة»: يقدر المسافة بثمانية فراسخ، أو مسيرة يوم.... وأخبار شتى يتضمن أن أهل مكة يقصرون في سفرهم إلى عرفات، وفي بعضها: ويلهم، وويحهم، وأيُّ سفر أشدّ منه؟! لا يتمّ. وإسناد هذه الأخبار كلها معتبرة. فجمع الشيخان بينهما بالتخيير. قال الفاضل: في بعض هذه الأخبار تصريح يحتِّم القصر، كخبر معاوية بن عمار الصحيح، عن الصادق، الذي فيه: ويلهم، إلى آخره.... ولو لم يتيقَّن ذلك فإنّ مسير يوم كافٍ في الأرض المعتدلة([[426]](#endnote-417)).

وجاء في «الدروس»: ويكفي مسير يوم مع الشك في النهار والسير المعتدلين، ولو لم يتّفق وشك فلا قصر، ولو تعارضت البينتان قصَّر([[427]](#endnote-418)).

5ـ ذكر المحقِّق الكركي في «الرسائل» أنه يكفي مع الشك مسير يوم في النهار والسير المعتدلين([[428]](#endnote-419)).

6ـ يقول أحمد بن فهد الحلي في «المهذَّب البارع»: «أقول: لا قصر في ما دون المسافة. ويُعلم بتقديرين: أـ بالزمان، فيكفي مسير يوم للقفول والحمول سيراً معتدلاً في النهار المعتدل؛ لأنه لو لم يجب في مسيرة يوم لم يجب في مسيرة سنة؛ لزوال المشقة براحة الليل؛ ولصحيحة أبي بصير، قال:...([[429]](#endnote-420))؛ ب ـ بالتقدير، وهو ثمانية فراسخ([[430]](#endnote-421)).

7ـ قال الشهيد الثاني في «روضة الجنان»: إنما يجب التقصير بستة شروط: **(الأول)**: السفر إلى المسافة، وهي ثمانية فراسخ... وقد ورد تقدير المسافة بثمانية فراسخ معلَّلاً في خبر الفضل بن شاذان... وقد علم من ذلك أن المسافة مسير يوم بسير الأثقال. ولما كان ذلك يختلف باختلاف الأرض والأزمنة والسير حُمل على الوسط في الثلاثة، فيعتبر من (في) الحيوان مسير الإبل؛ لأنها الغالب في القوافل([[431]](#endnote-422)).

وجاء في «الروضة البهية»: ويجمعها مسير يوم معتدل الوقت والمكان والسير لأثقال الإبل([[432]](#endnote-423)).

8ـ قال السيد محمد العاملي في «مدارك الأحكام»: أما الشروط فستة: **الأول**: اعتبار المسافة، وهي مسيرة يوم، بريدان... أجمع العلماء كافّة على أن المسافة شرط في القصر، وإنما اختلفوا في تقديرها؛ فذهب علماؤنا أجمع إلى أن القصر إنما يجب في مسيرة يوم تامّ، بريدين، أربعة وعشرين ميلاً. وقد حكى ذلك جماعة منهم المصنِّف في «المعتبر»، وتدل عليه روايات كثيرة... ([[433]](#endnote-424)).

واستدل عليه في «المعتبر»([[434]](#endnote-425)) بأن المسافة تعتبر بمسير اليوم، وهو مناسب لذلك.... وينبغي التنبيه لأمور: **الأول:** تُعلم المسافة بأمرين: الاعتبار بالأذرع؛ ومسير اليوم.... واعتبر المصنِّف في «المعتبر»، والعلامة في جملة من كتبه (المنتهى والتذكرة)، مسير الإبل السير العام. وهو جيِّد؛ لأن ذلك هو الغالب، فيحمل عليه الإطلاق؛ ولقول الصادق× في حسنة الكاهلي، و.... واعتبر الشهيدان اعتدال الوقت والمكان والسير([[435]](#endnote-426)). وهو جيّد بالنسبة إلى الوقت والسير، أما المكان فيحتمل قويّاً عدم اعتبار ذلك فيه؛ لإطلاق النص، وإن اختلفت كمية المسافة في السهولة والحزونة.

**الثاني:** لا ريب في الاكتفاء بالسير عن التقدير. ولو اعتبرت المسافة بهما، واختلفا، فالأظهر الاكتفاء في لزوم القصر ببلوغ المسافة بأحدهما. واحتمل جدِّي في بعض كتبه تقديم السير؛ لأنه أضبط؛ ولأن الأصل الذي اعتمد عليه المصنِّف في تقدير الميل ـ وهو مناسبته لمسير اليوم ـ يرجع إليه([[436]](#endnote-427)). وربما لاح من كلام الشهيد في «الذكرى» تقديم التقدير([[437]](#endnote-428)). ولعله لأنه تحقيق، والآخر تقريب.

أما أن القصر في السفر عزيمة إذا كان مسيرة يوم، أو ثمانية فراسخ، فهو إجماعيٌّ منصوصٌ في عدّة روايات .

9ـ بيَّن المحقق السبزواري في «ذخيرة المعاد»([[438]](#endnote-429)) كلام مدارك الأحكام نفسه.

10ـ قال المحقِّق البحراني في «الحدائق الناضرة»: اعتبار المسافة والكلام هنا يقع في مقامين: **الأول:** أجمع العلماء من الخاصّة والعامّة على أن المسافة شرط في التقصير، وإنما الخلاف في قدرها؛ فذهب علماؤنا أجمع إلى أن القصر إنما يجب في مسيرة يوم تامّ، بريدين، ثمانية فراسخ...؛ **وثانيها:** المستفاد من الأخبار المتقدِّمة أن المسافة تعلم بأمرين: أحدهما: مسير يوم؛ وثانيهما: الأذرع. ما قدمنا الإشارة إليه من دلالة جملة من تلك الأخبار على أن مسافة الثمانية وبياض يوم... وهذه الأخبار كلُّها كما ترى صريحة في أنّ أقلّ مسافة التقصير ثمانية فراسخ، وهو بياض يوم([[439]](#endnote-430)).

النتيجة ومجموع كلمات الفقهاء

من كلمات الفقهاء يتّضح أنهم:

1ـ يرون أن مسافة ثمانية فراسخ تعادل مسير يوم واحد كامل.

وقد كان هذان الملاكان قديماً يبيِّنان واقعية واحدة، وهي: ثمانية فراسخ تعادل يوم سفر واحد، ولكن المسافة التي تقطع في هذا الزمن في يوم واحد تعادل أربعين مرّة ضعف ثمانية فراسخ تقريباً.

فإذا لم يكن للثمانية فراسخ أيُّ ارتباط مع الزمان فلماذا تعتبر ثمانية فراسخ يوماً واحداً في كلام المعصومين والفقهاء، حتى أنهم بيَّنوا ذلك مجمعين عليه؟

2ـ يعتبر المطلب المذكور مورد إجماع فقهاء الإمامية، ومطابقاً لكثير من الروايات.

3ـ قد ذكروا للمطلب الأول عدة أدلة عقلية ونقلية، وهي:

**الأول:** «قيل: يجب القصر بمسير يوم واحد، وبه يثبت القصر». إذاً ففي السفر الذي لا يستغرق يوماً واحداً لا يثبت القصر. وفي السفر القصير لا تقصر الصلاة. وهذه الفتوى إجماعية.

وقد اعتمد المحقِّق في «المعتبر» على رواية رسول الله‘.

وعليه ففي يومنا هذا حيث إن السفر ثمانية فراسخ لا يستغرق يوماً واحداً، بل يستغرق نصف ساعة فقط، فلا يجب أن تقصر الصلاة.

**الثاني:** الأدلة النقلية، وهي خمسة روايات أخرى. وقد استند المحقِّق في «المعتبر» على رواية واحدة، والعلامة في «نهاية الأحكام» على رواية أخرى، وأفتيا على ذلك؛ حيث إن هذين الحديثين أخذا من أهل السنة. وقد أفتى العلامة في «التذكرة» برواية سماعة (الحديثين 5 و6)، وفي «نهاية الأحكام» بحديث آخر (الحديث 8).

الأدلة العقلية

**الأول:** إذا كانت الصلاة في مسير يوم واحد لا تقصر فإنها سوف لن تكون كذلك في أكثر منه.

وهذا التوضيح مستند إلى الفقرة الثانية من الحديث 1. وهناك سبب آخر في هذا الأمر تمَّ بيانه بهذه الصورة: «المشقة وتعب السفر تذهب عند الراحة في المساء».

**الثاني:** السفر يوماً واحداً يجلب التعب، ويوجب قصر الصلاة، وهذه المشقة والتعب تزول براحة الليل.

**الثالث:** لا توجد مشقة في السفر القصير، ولا تقصر الصلاة.

**الرابع:** يُعرفمقدار المسافة على أساس المسير في يوم واحد، وبواسطة قافلة الإبل المستخدمة لدى عامة الناس. وبعبارة أخرى: كانت الثمانية فراسخ منوطة بيوم واحد في طريق السفر. والحال أن هذه الشروط قد انتفت حالياً، وأصبح قطع ثمانية فراسخ يتمّ في نصف ساعة من السفر في الحافلة، إذاً لم يَعُدْ للثمانية فراسخ أية قيمة، ولم يعُدْ قطعها يوجب قصر الصلاة.

**الخامس:** هناك أسلوبان لمعرفة المسافة: القياس بالذراع؛ ومسيرة يوم. وعندما يختلف الأسلوبان هناك حالات مختلفة من التوضيح يتم ذكرها. فهل بالإمكان القول: إن الأصل ثمانية فراسخ، وليس لليوم أي تناسب وارتباط بالمسافة؟

**السادس:** بيَّن صاحب الحدائق الناضرة في تقريب الاستدلال دليلاً واضحاً من أجل وجوب القصر مع وجود المشقة، وإتمام الصلاة مع عدم وجودها.

**السابع:** في المقدار الزماني يكون الملاك في ثلاث أمور: أ ـ مسير يوم واحد معتدل؛ ب ـ قافلة الإبل؛ ج ـ السرعة المتعارف عليها.

**الثامن:** إنّ ملاك وسيلة النقل قافلة الإبل؛ لأنها الوسيلة الرائجة لعموم الناس.

**التاسع:** إذا كانت حركة وسيلة النقل مختلفة؛ بحسب المنطقة، والزمان، والسرعة، فإنه يؤخذ بعين الاعتبار المتوسط في كلٍّ من العوامل الثلاث.

**العاشر:** مع الشك في أننا وصلنا إلى حدّ القصر أم لا فسوف يكون الملاك مسير يوم معتدل، مع الحركة المتعارف عليها.

لماذا ذكر هؤلاء الفقهاء مسيرة يوم على أنها ثمانية فراسخ؟ وهل أن هذين الملاكين مرتبطان ببعضهما؟ ولماذا عرّفوا المسافة بيوم واحد؟ ولماذا قالوا: ثمانية فراسخ هي نفسها بياض يوم؟ فإذا أخذنا المسافة المكانية على أنها هي الأصل تكون في الماضي ثمانية فراسخ عن يوم واحد، أما اليوم فيختلف الأمر. وفي هذه الحالة ماذا نفعل؟

عندما لم يكن هناك اختلاف بين الثمانية فراسخ واليوم الواحد بيَّن صاحب مدارك الأحكام احتمالات مختلفة، ووجَّه مورد قبولها. بينما هناك ـ في هذا الزمن ـ اختلاف فاحش وقطعي بين ثمانية فراسخ ويوم واحد، ومع وجود كل هذه الأدلة المختلفة المتعلِّقة بمسير يوم واحد كيف يمكن الإصرار على كون المسافة الشرعية ثمانية فراسخ فقط، دون أيّ تقبل لملاك يوم واحد؟

الهوامش

ميراث الزوجة في الفقه الجعفري

دراسة مقارنة بين الفقه والقانون

د. علي أكبر أيزدي ­فرد([[440]](#footnote-11)\*)

د. السيد رضا سليمان­ زاده نجفي(\*[[441]](#footnote-12)\*)

أ. حسين كاويار(\*\*[[442]](#footnote-13)\*)

مقدمة

قرَّر مجلس الشورى الإسلامي الإيراني، بتاريخ 28/1/1430هـ ـ وهذه المادة كما نقلت الصحيفة الرسمية للبلاد رقم 18651، وتاريخ 14/3/1430هـ ـ التالي: «**المادة الوحيدة:** تحذف مادة 947، وتتغير مادتا 946 و948 من النظام المدني، المقرَّر بتاريخ 18/11/1346هـ، وذلك على النحو التالي:

**مادة 946:** يرث الزوج من جميع تركة زوجته، والزوجة ترث من الزوج إنْ كان له ولد ثُمْن الأموال المنقولة، ومن قيمة غير المنقولة من العرصة والأعيان. ولو لم يكن للزوج زوجة أخرى ترث الزوجة الربع من كل الأموال حسب الترتيب السابق([[443]](#endnote-431)).

**مادة 948:** لو امتنع الورثة من أداء القيمة المذكورة يجوز للزوجة أن تطلب حقها من الأموال عينها».

حسب مادتي 946 و947 من النظام المدني، المقرَّر بتاريخ 18/11/1346هـ، يرث الزوج بعد وفاة زوجته من كل أموالها، المنقولة وغيرها، ولكن الزوجة بعد وفاة زوجها لا ترث إلا من المنقولة، ومن قيمة غير المنقولة، كالأبنية والأشجار.

إن أحكام ميراث الزوجين مستنبطة من الآية 12 من سورة النساء. وفي هذه الآية لا نرى في الظاهر فرقاً بين إرثهما. وقد درسنا في هذا البحث المتواضع هذا الموضوع في الفقه الإسلامي، والنظام المدني الإيراني، وألقينا الضوء على الأحاديث المروية في السنة النبوية والعترة الطاهرة، ولم يخلُ البحث من النقد، وبيان النتيجة النهائية.

1ـ ميراث الزوجين عند الإمامية

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ**﴾ (النساء: 12).

ذكرت هذه الآية أحكام ميراث الزوجين، وهي كما يلي:

**الأول:** لو ماتت الزوجة، ولم يكن لها ولد، يرث الزوج نصف ما تركته.

**الثاني:** لو ماتت الزوجة، ولها ولد، يرث الزوج ربع ما تركته.

ولاخلاف بين المذاهب الإسلامية في الحكمين السابقين. فقد اتفقوا على أن الزوج يرث من كلّ أموال الزوجة، المنقولة وغيرها.

**الثالث:** لو مات الزوج، وليس له ولد، ترث الزوجة ربع ما ترك.

**الرابع:** لو مات الزوج، وله ولد، ترث الزوجة ثُمن التركة.

هذان الحكمان الأخيران ـ خلافاً لسابقيهما ـ موضع خلاف بين الفقهاء المسلمين، من حيث الموضوع والتعلُّق، ولو أردنا دراسة الموضوع بالاعتماد على الأحاديث الصحيحة لرأينا أن هذه الروايات تنقسم إلى ثلاث مجموعات متميزة:

**أـ المجموعة الأو**لى: الروايات التي تبيِّن إرث الزوجة من زوجها المتوفى على الإطلاق، دون أن تشير بصراحة إلى مسألة الأرض. ومن تلك الروايات:

1ـ روي عن أبي بصير، قال: سألت أبا جعفر× عن امرأة ماتت، وتركت زوجها، ولا وارث لها غيره؟ قال: إذا لم يكن غيره فالمال له، والمرأة لها الربع، وما بقي فللإمام([[444]](#endnote-432)).

2ـ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله×، قال: قلتُ له: رجل مات وترك امرأته؟ قال: المال لها([[445]](#endnote-433)). وسند هذه الروايه صحيح([[446]](#endnote-434))([[447]](#endnote-435)).

وهناك أحاديث أخرى عن الإمام× جعلت إرث الزوجة مطلقاً، ربع ما ترك الزوج، أو ثمنه.

وقد يفهم من الروايات التي تبطل العول والتعصيب([[448]](#endnote-436))، وتُقدِّر نصيب الزوجين مطلقاً، أن المرأة ترث من كلّ ما ترك الزوج. ومن هذه الروايات:

1ـ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله× قال: أربعة لا يدخل عليهم ضرر في الميراث: الوالدان، والزوج، والمرأة([[449]](#endnote-437)).

2ـ «...ولا تنقص الزوجة من الربع شيئاً إذا لم يكن ولد، فإذا كان معهما ولد فللزوج الربع، وللمرأة الثمن([[450]](#endnote-438)).

3ـ عن أبي عبد الله وعن أبي جعفر’ أنه سئل عن امرأة تركت زوجها؟ قال:... فإن ترك الميت أماً أو أباً وامرأة وبنتاً فإن الفريضة من أربعة وعشرين سهماً، للمرأة الثمن ثلاثه أسهم من أربعة وعشرين، ولأحد الأبوين السدس أربعة أسهم، وللبنت النصف اثنا عشر سهماً، وبقي خمسة أسهم مردودة على سهام البنت وأحد الأبوين على قدر سهامهم، ولا يُرَدّ على المرأة شيء. وإن ترك أبوين وامرأة وبنتاً فهي أيضاً من أربعة وعشرين سهماً، للأبوين السدسان ثمانية أسهم، لكلّ واحد أربعة أسهم، وللمرأة الثمن ثلاثة أسهم، وللبنت النصف اثنا عشر سهماً، وبقي سهم واحد مردود على البنت والأبوين على قدر سهامهم، ولا يردّ على المرأة شيء([[451]](#endnote-439)).

ووفقاً لما ورد في هذا الحديث الشريف فإن الأموال تقسَّم إلى 24 سهماً. ولا نرى أيّ فرق بين الزوجة وسائر الورثة في الاستفادة ممّا ترك المتوفى من الأرض وغيرها. وبعبارة أخرى: هذا الحديث يشير إلى أن الزوجة ترث من كلّ ما ترك الزوج.

ولو لم تكن الزوجة لترث من الأرض والبيت لصرّح الأئمة^ بذلك جواباً عن أسئلة السائلين، أنه يجب تسعير أموال المتوفى، وإعطاء الزوجة ثمنها، ثم أمروا بما بقي ممّا ترك من المنقولات وغيرها، وتعيين سهم كلٍّ من الورّاث.

**ب ـ المجموعة الثانية**: الأحاديث التي تذكر حرمان الزوجة من بعض ما ترك الزوج. ومنها:

1ـ عن ميسر بيّاع الزطّي، عن أبي عبد الله×، قال: سألته عن النساء ما لهنّ من الميراث؟ قال: لهنّ قيمة الطوب والبناء والخشب والقصب، فأما الأرض والقارّات فلا ميراث لهنّ فيه، قال: قلتُ: فالبنات؟ قال: البنات لهنّ نصيبهنّ منه، قال: قلتُ: كيف صار ذا ولهذه الثمن ولهذه الربع مسمّى؟ قال: لأنّ المرأة ليس لها نسب ترث به، وإنما هي دخيل عليهم، إنما صار هذا كذا لئلاّ تتزوّج المرأة، فيجيء زوجها أو ولدها من قوم آخرين، فيزاحم قوماً آخرين في عقارهم([[452]](#endnote-440)).

2ـ عن أبي عبد الله× قال: لا ترث النساء من عقار الدور شيئاً، ولكن يقوّم البناء والطوب، وتعطى ثمنها أو ربعها، قال: وإنما كان ذلك لئلا يتزوَّجْن، فيفسدن على أهل المواريث مواريثهم([[453]](#endnote-441)).

3ـ عن محمد بن سنان أنّ الرضا× كتب إليه في ما كتب من جواب مسائله: علة المرأة أنها لا ترث من العقار شيئاً إلا قيمة الطوب والأرض؛ لأن العقار لا يمكن تغييره وقلبه، والمرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها وبينه من العصمة، ويجوز تغييرها وتبديلها، وليس الولد والوالد كذلك؛ لأنه لا يمكن التفصّي منهما، والمرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجيء ويذهب كان ميراثه في ما يجوز تبديله وتغييره إذا أشبهه، وكان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله في الثبات والقيام([[454]](#endnote-442)).

4ـ عن أبي عبد الله× قال: إنما جعل للمرأة قيمة الخشب والطوب لئلا تتزوَّج، فتدخل عليهم مَنْ يفسد مواريثهم([[455]](#endnote-443)).

5ـ قال أبو عبد الله×: ترث المرأة الطوب، ولا ترث من الرباع شيئاً، قال: قلتُ: كيف ترث من الفرع، ولا ترث من الرباع شيئاً؟ فقال لي: ليس لها منهم نسب ترث به، وانما هي دخيل عليهم، فترث من الفرع، ولا ترث من الأصل، ولا يدخل عليهم داخل بسببها([[456]](#endnote-444)).

وهناك أحاديث أخرى تذكر حرمان الزوجة من بعض أموال الزوج اعتباطاً. ومنها:

1ـ عن أبي جعفر×: إن المرأة لا ترث ممّا ترك زوجها من القرى والدور والسلاح والدواب شيئاً، وترث من المال والفرش والثياب ومتاع البيت مما ترك، وتقوم الأرض والأبواب والجذوع والقصب فتعطى حقّها منها([[457]](#endnote-445)).

2ـ عن أبي جعفر× قال: النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئاً([[458]](#endnote-446)).

نستنتج من الأحاديث السابقة أنهم حرموا الزوجة من ميراث الزوج في الأرض والعرصة بأدلة ثلاثة، وهي:

1ـ المرأة أجنبية، وليس لها علاقة نسبية تسبِّب الميراث من الزوج.

2ـ لو ورثت المرأة من الأرض والبيت لربما تتزوج مرة أخرى، وتُدخل رجلاً أجنبياً بين أبناء الزوج، ويؤدي هذا إلى فساد أموالهم الموروثة.

3ـ إن العلاقة السببية بين الزوجين غير ثابتة إطلاقاً، فميراثهما كذلك.

و هناك سؤال يطرح نفسه، وهو: هل الأدلة السابقة من باب بيان علّة صدور مثل هذه الأحكام أم هي بيان لفلسفة وضع الأحكام المذكورة؟

إذا كانت الأدلة الثلاثة السابقة من باب بيان العلة([[459]](#endnote-447)) فيرد عليها بعض الإشكالات:

**الأول:** يقال: إن المرأة أجنبية، ولا علاقة نسبية بينها وبين زوجها تسبِّب الميراث، مع أن لها من زوجها المتوفّى ولداً أو أولاداً، فليست بأجنبية البتّة، بل لها من جهة الأولاد قرابة ونسب.

و بعبارة أخرى: لو مات الولد ترثه الأم نسباً، وبما أن الابن يرث من الأب من طريق النسب، فالمرأة ليست بأجنبية، والعلاقة النسبية التي تُوجب الميراث موجودة بينهما([[460]](#endnote-448)).

**الثاني:** لو كان سبب حرمان الزوجة من العرصة إمكان تجديد الزواج، وإتيان الزوج الجديد، وإفناء سهم الورثة، فيجب أن نغيِّر الحكم إذا لم تتزوَّج المرأة بعد وفاة زوجها.

كما ومن الممكن أن ندفع للزوجة قيمة سهمها من الأرض حتى تبقى الأرض، ولا نرى أي فساد في سهم الورثة بدخول الزوج الجديد في الأسرة.

ومن جهة أخرى لو تزوَّجت المرأة بعد وفاة زوجها أخا زوجها المتوفّى فأخوه ليس بغريب وأجنبي بالنسبة إلى سائر الورّاث.

**الثالث:** يقال: إن العلاقة الزوجية غير ثابتة، ويمكن تغييرها واستبدالها في كلّ حال، فميراثها أيضاً من أمور غير ثابتة. ونحن نعلم أن تغيير الدور واستبدالها، وشراء البيوت وبيعها في زماننا هذا، أسهل بكثير من اختيار الزوج.

وردّاً لهذه الإشكالات الواردة يمكن القول: إن الأدلة المستخرجة من الأحاديث المروية، والتي تدلّ على حرمان الزوجة من الأرض، ليست من باب بيان العلة، بل هي بصدد بيان فلسفة جعل هذه الأحكام. وهذا يعني أن الإمام لم يكن في مثل هذه الأسئلة المطروحة بصدد بيان علة واقعية لتشريع الحكم المذكور، بل هو يفسِّر ويبيِّن العلل الواردة والحكمة المقتضية في هذا الشأن. ولا شك أن هناك بعض الأسئلة الأخرى، ومنها:

هل يمكن بهذه الحكمة أن نخصِّص ونؤوِّل نصّ القرآن في سورة النساء؟ ألا يجب أن ترى الحكمة المذكورة في الأغلبية والأكثرية، مع أننا نجد في الواقع أن الاعتقاد بأجنبية الزوجة بعد وفاة زوجها، وفساد سهم الورثة بسبب زواجها الجديد، أمر يندر وقوعه جدّاً؟ وإن المحكمة في عصرنا تتولى كتابة تركة الميت، وتقسيمها.

**ج ـ المجموعة الثالثة**: الأحاديث التي تدلّ صراحةً على أن الزوجة ترث من كلّ أموال زوجها المتوفى، ومنها:

1ـ عن أبي عبد الله× قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته وأرضها من التربة شيئاً، أو يكون ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه، كلّ شيء ترك أو تركت([[461]](#endnote-449)).

يدلّ هذا الحديث على أنه ليس هناك أيّ فرق بين الزوجين في مسألة الإرث. وهذه الدلالة تتطابق تماماً مع مفهوم الآية الكريمة([[462]](#endnote-450)).

و قد حمل الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق الحديث السابق على المرأة التي لها ولد من زوجها المتوفّى، ثم ذكرا، تأييداً لهذا الرأي، حديثاً آخر، وهو: في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع([[463]](#endnote-451)).

2ـ عن محمد بن نعيم الصحّاف قال: مات محمد بن أبي عمير بيّاع السابري، وأوصى إليّ، وترك امرأة، ولم يترك وارثاً غيرها، فكتبت إلى العبد الصالح×، فكتب إليّ: أعطِ المرأة الربع، واحمل الباقي إلينا([[464]](#endnote-452)).

لا يوجد في كلام الإمام× أي تصريح أو إشارة إلى العرصة والأعيان. وهذا السكوت يدلّ على أن المرأة ترث زوجها في كل أمواله، إذا لم يكن له وارث آخر على الأقل.

جولة على آراء فقهاء الشيعة

مع أن الشيخ الصدوق نفسه قد أتى ببعض الأحاديث من المجموعة الثانية، أي الأحاديث التي تدلّ على حرمان الزوجة من الأرض ظاهراً، لكنّه من جهة أخرى نظر إلى الروايات المذكورة بعين الاعتبار، وحمل مدلولها على المواضع التي لا ولد للمرأة من زوجها المتوفى. فقد أورد في كتاب «من لا يحضره الفقيه» نقلاً عن أبي عبد الله×، قال: سألته عن الرجل، هل يرث دار امرأته وأرضها من التربة شيئاً، أو يكون في ذلك بمنزلة المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها وترثه، من كلّ شي ترك وتركت([[465]](#endnote-453)) .

قال مصنِّف هذا الكتاب (أي الصدوق): هذا إذا كان لها منه ولد، أما إذا لم يكن لها منه ولد فلا ترث من الأصول إلا قيمتها([[466]](#endnote-454)).

يرى الشيخ الصدوق أن المرأة ترث من زوجها من كل الأموال، ولو لم يكن لها ولد من زوجها، ثم يذكر أنها لا ترث من الأموال غير المنقولة، كالأرض والبناء، بل يجب أن يدفع إليها قيمتها.

ويقول ابن الجنيد، وهو من الفقهاء المعاصرين للشيخ الصدوق، نقلاً عن العلامة الحلي: وإذا دخل الزوج أو الزوجة على الولد والأبوين كان للزوج الربع، وللزوجة الثمن، من جميع التركة، عقاراً أو أثاثاً، وصامتاً ورقيقاً، وغير ذلك([[467]](#endnote-455))([[468]](#endnote-456)).

وقد أدلى الشيخ المفيد برأيه في كتاب «المقنعة»، قائلاً: ولا ترث الزوجة شيئاً مما يخلِّفه الزوج من الرباع، وتعطى قيمة الخشب والطوب والبناء والآلات فيه. وهذا هو المنصوص عليه من نبي الهدى عليه وعلى آله السلام، ومن الأئمة من عترته^. والرباع هي الدور والمساكن، دون البساتين والضياع([[469]](#endnote-457)).

يستنتج من الفقرات السابقة أن الشيخ المفيد أعلن **أولاً:** حرمان الزوجة من الرباع مطلقاً، سواء كان للزوج ولد أم لم يكن له ولد؛ **وثانياً:** استثنى من هذا الحكم البساتين والضياع.

وقال الشريف المرتضى، وهو تلميذ الشيخ المفيد، في كتابه «الانتصار»: «ومما انفردت به الإمامية أن الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئاً، بل تعطى قيمة حقّها من البناء والآلات دون قيمة العراص. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، ولم يفرقوا بين الرباع وغيرها في تعلُّق حق الزوجات... ويمكن أن يكون الوجه في صدّ الزوجة عن الرباع أنها ربما تزوجت، وأسكنت هذه الرباع مَنْ كان ينافس المتوفى أو يغبطه أو يحسده، فيثقل ذلك على أهله وعشيرته، فعدل بها عن ذلك على أجمل الوجوه»([[470]](#endnote-458)).

وذكر الشيخ الطوسي في عدد من كتبه، كالنهاية، والخلاف، وتهذيب الأحكام، عدداً من الآراء، ثم أدلى برأيه في كتاب «النهاية»، قائلاً: والمرأة لا ترث من زوجها من الأرضين والقرى والرباع من الدور والمنازل، بل يقوّم الطوب والخشب وغير ذلك من الآلات، وتعطى حصتها منه، ولا تعطى من نفس الأرض شيئاً. وقال بعض أصحابنا: إن هذا الحكم خاصٌّ بالدور والمنازل، دون الأرضين والبساتين([[471]](#endnote-459)).والأول أكثر في الروايات، وأظهر في المذهب. وهذا الحكم الذي ذكرناه إنما يكون إذا لم يكن للمرأة ولد من الميت؛ فإن كان لها منه ولد أُعطيت حقها من جميع ما ذكرناه، من الضياع والعقار والدور والمساكن([[472]](#endnote-460)).

يستنبط من عبارات الشيخ في «النهاية» أن حرمان الزوجة من الأرض يخصّ النساء اللاتي ليس لهنّ ولد من أزواجهن، ولو كان لهنّ ولد ورثن من كل أموال بعولتهنّ،خلافاً لما اعتقد الشيخ المفيد، حيث منع أن ترث المرأة من بيت زوجها، سواء كان له ولد أو لم يكن له ولد، ولكنها ترث من سائر أمواله، من الحديقة والبستان والضياع.

ويقول الشيخ الطوسي في كتابه «الخلاف»، دون أن يفرِّق بين المرأة التي لها ولد من زوجها والتي ليس لها ولد: لا ترث المرأة من الرباع والدور والأرضين شيئاً، بل يقوّم الطوب والخشب، فتعطى حقها منه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك، وقالوا: لها الميراث من جميع ذلك. دليلُنا: إجماع الفرقة وأخبارهم([[473]](#endnote-461)).

وهنا نذكر بعض النكات الهامّة بالنسبة إلى العبارت السابقة:

**أولاً:** إن للشيخ الطوسي رأياً آخر في كتابيه «النهاية» و«التهذيب».

**ثانياً:** كما ذكر سابقاً فإن للشيخ الصدوق وابن الجنيد والشيخ المفيد والشريف المرتضى آراء غير الرأي الأخير للشيخ الطوسي. فلا يوجد إجماع بين الفقهاء كما ذكر الشيخ الطوسي في كتاب الخلاف. ولو افترضنا أن الأمر إجماعي ـ كما ذكره الشيخ الطوسي ـ ألا يكفي تعارض الإجماع مع ظاهر القرآن في ضعف الرأي ووهنه؟

بعدما يذكر الشيخ الطوسي حديث: «يرثها وترثه، كل شيء ترك أو تركت» يقول: هذا الخبر محمولٌ على أنه إذا كان للمرأة ولد فإنها ترث من كل شيء تركه الميت، عقاراً كان أو غيره([[474]](#endnote-462)).

وفي هذه الصورة من اللازم أن نحمل كلام الشيخ في كتاب «الخلاف» في ادّعاء الإجماع على أن الزوجة لو لم يكن لها ولد من زوجها المتوفى لا ترث من المنقولات مطلقاً، من الأرض والبستان والقرية، وقد أدلى بهذا الرأي في «النهاية»، ولكن لو كان لها ولد من زوجها المتوفى ترث من جميع أمواله.

وقد قبل الشيخ في «تهذيب الأحكام» رأي الشيخ الصدوق، ولكنه في كتابه الآخر، أي «الاستبصار»، الذي ألّفه بعد «تهذيب الأحكام»، لم يقبل رأي الشيخ الصدوق، ثم يذكر وجهين آخرين لتوجيه الحديث: «يرثها وترثه، كل شيء ترك أو تركت».

إنه يقول: فلا تنافي الأخبار الأولى من وجهين: **أحدهما:** أن نحملها على التقية، لأن جميع مَنْ خالفنا يخالفنا في هذه المسألة، وليس يوافقنا عليها أحد من العامة، وما يجري هذا المجرى يجوز التقية فيه؛ **والوجه الآخر:** إن لهنّ ميراثهن من كل شيء ترك، ما عدا تربة الأرض من القرى والأرضين والرباع والمنازل، فنخصّ الخبر بالأخبار المتقدمة. وكان أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه (الشيخ الصدوق&) يتأوَّل هذا الخبر، ويقول: ليس لهنّ شيء ـ مع عدم الأولاد ـ من هذه الأشياء المذكورة، فإذا كان هناك ولد فإنها ترث من كل شيء([[475]](#endnote-463)).

وبهذا البيان يظهر أن الشيخ الطوسي، الذي قد قبل في «تهذيب الأحكام» رأي الشيخ الصدوق، قد رفض رأيه في كتابه الآخر، أي «الاستبصار».

يرى ابن حمزة أن الزوجة ذات الولد من زوجها المتوفى عنها يلزم ميراثها في جميع تركته، وإن لم تكن ذات ولد منه لم يكن لها حقٌّ في الأرضين والقرى والمنازل والدور والرباع. ورويت روايات مختلفة بخلاف ذلك([[476]](#endnote-464)).

ويرى العلامة الحلي، بعدما يذكر آراء الفقهاء في كتاب «مختلف الشيعة»، رأي السيد المرتضى، في أن المرأة لا ترث من الأرض، ولكن يدفع إليها قيمتها([[477]](#endnote-465))،والشيخ المفيد، في أن المرأة لا ترث من الأرض والسكن فقط، فيقول: وقول السيد المرتضى حسن؛ لما فيه من الجمع بين عموم القرآن وخصوص الأخبار. ثم قول شيخنا المفيد جيِّدٌ أيضاً؛ لما فيه من تقليل التخصيص، فإن القرآن دالٌّ على التوريث مطلقاً، فالتخصيص مخالف، وكلّما قلّ كان أولى. وبعد هذا كله فالفتوى على ما قاله الشيخ([[478]](#endnote-466)).

وقد جمع الشهيد الثاني في كتاب «مسالك الأفهام» آراء الفقهاء الإمامية، ثم ذكر آراء خمسة:

**أحدها:** حرمانها من نفس الأرض، سواء كانت بياضاً أم مشغولة بزرع وشجر وبناء وغيرها، عيناً وقيمةً، ومن عين آلاتها وأبنيتها، وتعطى قيمة ذلك. وذهب إلى ذلك الشيخ في «النهاية»، وأتباعه، كالقاضي وابن حمزة، وقبلهم أبو الصلاح. وهو ظاهر مذهب المصنف في هذا الكتاب، والعلامة في «المختلف»، والشهيد في «اللمعة»([[479]](#endnote-467)).

**وثانيها:** حرمانها من جميع ذلك، مع إضافه الشجر إلى الآلات في الحرمان من عينه، دون قيمته. وبهذا صرَّح من المتأخِّرين العلاّمة في «القواعد»*،* والشهيد في «الدروس»، وأكثر المتأخِّرين، وادّعوا أنه هو المشهور، بل ادّعوا أنه عين الأول.

**وثالثها:** حرمانها من الرباع ـ وهي الدور والمساكن ـ، دون البساتين والضياع، وتعطى قيمة الآلات والأبنية من الدور والمساكن، دون البساتين، وهو قول المفيد، وابن إدريس، والمصنِّف في «المختصر النافع»، وتلميذه مصنِّف «كشف الرموز».

**ورابعها:** حرمانها من عين الرباع خاصّة، لا من قيمته. وهو قول المرتضى، واستحسنه في «المختلف».

**وخامسها:** إنّ ابن الجنيد منع من ذلك كلّه، وحكم بإرثها من كل شيء، كغيرها من الورّاث([[480]](#endnote-468)).

وقال الشهيد الثاني، بعدما بيَّن آراء الفقهاء المختلفة في هذه المسألة: في بيان مَنْ يحرم الإرث مما ذكر من الزوجات: وقد اختلف الأصحاب فيه أيضاً؛ فالمشهور ـ خصوصاً بين المتأخِّرين، وبه صرَّح المصنِّف في الكتاب ـ اختصاص الحرمان بغير ذات الولد من الزوج. وذهب جماعة ـ منهم: المفيد، والمرتضى، والشيخ في «الاستبصار»، وأبو الصلاح، وابن إدريس، والمصنِّف في «النافع»، وتلميذه الشارح، بل ادّعى ابن إدريس عليه الإجماع ـ إلى أن هذا المنع عامٌّ في كل زوجة، سواء كان لها ولد من الميت أم لا؛ عملاً بإطلاق الأخبار أو عمومها المتناول للجميع([[481]](#endnote-469)).

ويقول المقدَّس الأردبيلي، بعدما ينقل عبارة صاحب «إرشاد الأذهان»، في أن المرأة إن كان لها ولد من زوجها المتوفى ترثه في جميع ما تركه، وإن لم يكن لها ولد لا ترث من الأرض شيئاً، وتدفع إليها قيمة البناء والأدوات والنخل والأشجار: هذه مسأله مشكلة؛ لأنها (أي إذا لم يكن لها منه ولد لم ترث من رقبة الأرض شيئاً وأعطيت حصتها من قيمة الآلات والأبنية والنخل والشجر على رأي) خلاف ظاهر القرآن، وعموم الأخبار الكثيرة، الداّلة على أن الزوجين يرثان كلّ واحد من صاحبه، من جميع ما ترك، كسائر الورثة، فإخراج الزوجة منهما مشكل([[482]](#endnote-470)).

وكتب محمد حسن النجفي صاحب كتاب «جواهر الكلام»: لا خلاف بين المسلمين في أن الزوج يرث من جميع ما تركته زوجته، من أرض وبناء وغيرهما. كما أنه لا خلاف معتدّ به بيننا في أن الزوجة في الجملة لا ترث من بعض تركة زوجها، بل في «الانتصار»: مما انفردت به الإمامية حرمان الزوجة من أرباع الأرض، بل عن «الخلاف» و«السرائر» الإجماع على حرمانها من العقار([[483]](#endnote-471)).

ويرى صاحب الجواهر، بعدما يبيِّن بعض آراء الفقهاء، أن التفصيل بين المرأة ذات الولد وبين غير ذات الولد رأي بلا دليل، والمراد من العقار الأرض مطلقاً، ويعتقد أن النساء محرومات من إرث الأرض مطلقاً([[484]](#endnote-472))([[485]](#endnote-473)).

2ـ إرث الزوجة في القانون الإيراني

المادة 946 من القانون المدني، المقرَّر بتاريخ 18/11/1346هـ، تدلّ على ما تدلّ عليه الآية 12 من سورة النساء، وتصرِّح بأن الزوج يرث من كل أموال الزوجة، ولكنّها بالنسبة إلى الزوجة تعرض عن الآية وظاهرها وعموميتها، واتَّبعت الرأي الأول والثاني للشهيد الثاني في كتاب «مسالك الأفهام»، ثم تنقل عن عدد من الفقهاء الإمامية أنهم قد حرموا الزوجة من الأرض، وقالوا: إنها تستحق من قيمة الأرض وأشجارها.

تقول المادة 946، بعد أن تبيِّن أن الزوج يرث من جميع أموال الزوجة: «...ولكن الزوجة ترث من الموارد التالية فقط: 1ـ من الأموال المنقولة مهما كانت؛ 2ـ من الأبنية والأشجار».

ثم تقول المادة 947: «الزوجة ترث من قيمة الأشجار والأبنية، لا من أعيانها. وأسلوب التسعير هو أنه تسعر الأبنية والأشجار في حالة وجودها على الأرض».

وبعبارة أخرى: الزوجة لا ترث بعد موت زوجها من العمارة التي عاشت فيها طوال سنوات عديدة مع زوجها، بل ترث الربع أو الثمن فقط من قيمة أشجارها وأبنيتها، حسب تسعير المادة 947.

وتكهَّنت المادة 948 من القانون المدني بأنه إذا امتنع الورثة عن دفع حقّ الزوجة فإنها تستحق أن تأخذ حقّها من عين الأرض.

كادت الأسرة في الآونة الأخيرة أن تتكون من الزوجين والأولاد، وقد ضعفت العلاقات الأسرية السابقة إلى حدٍّ ما. وعلى سبيل المثال: إن التوارث بين أحفاد العم والخالة لا يبتني على المحبة والعلاقة، ولا على طلب المتوفى، ولا يساعد العلاقات الأسرية. إن هؤلاء الأقرباء ربما لا يعرف بعضهم بعضاً، وخاصة في المدن الكبيرة، ولا نجد أية صلة بينهم. لذا فقد تغيَّرت الحكمة الموجبة للإرث، أو أوشكت على الفساد. ومن جهة أخرى فإن العلاقة بين الزوجين قد تغيَّرت حسب أخلاق شعبنا الحاضر، فإن المرأة ليست أجنبية التجأت إلى بيت بعلها حسب الضرورة التي اقتضت، وتبقى هناك حتى يفصل الموت بينها وبين زوجها، وعندما يتوفى الزوج فعليها أن ترجع إلى بيت أبيها. هذه الأجنبية هي مركز الحب والأحاسيس والمشاعر لهذه الأسرة الجديدة، وهي تساعد الزوج وتشاطره في الأحزان والآلام، وعندما يتوفى زوجها تحافظ على الأسرة وأواصرها، وهي التي تحمي الأولاد والأحفاد، فجدير بها أن لا تبقى بلا إرث أو أن تبقى ولها سهمٌ قليلٌ، ويرث أبناء العم الذين كانوا يعيشون بمعزل عن المتوفى طوال سنوات عديدة.

بتاريخ 28/1/1430هـ صادق مجلس الشورى الإسلامي على قانون إصلاح بعض مواد القانون المدني. وطبقاً لهذا القانون غيّر المادة 946 على النحو التالي: «الزوج يرث من جميع أموال الزوجة، والزوجة إن كان له ولد ترث الثمن من عين الأموال المنقولة، والثمن من قيمة الأموال غير المنقولة، من العرصة والأعيان؛ وإذا لم يكن له زوجة أخرى فهي ترث الربع من كل الأموال على الترتيب السابق». ثم حذفوا المادة 947 من القانون المدني، وغيروا المادة 948 على النحو التالي: «وإذا امتنع الورثة عن أداء القيمة إليها فهي تستحق أن تطلب حقها من عين الأموال».

حصيلة البحث

نستنتج من المباحث السابقة أننا لا نجد في القرآن الكريم أيّ تصريح بحرمان الزوجة من العرصة. والآية 12 من سورة النساء تنص على مساواة الزوجين في الإرث من كل ما تركه المتوفى منهما. وقد لاحظنا في القسم الأول من البحث أن هناك أحاديث تدل على ظاهر الآية وعموميتها.

يبدو أنه في التعارض بين الأخبار والروايات قد ترجَّح الأخبار التي تلائم الآية السابقة أكثر. وإن بعض خبراء الحقوق قد أشاروا إلى أن المسألة تحتاج إلى تأمُّل أكثر([[486]](#endnote-474)).

من الأحاديث السابقة كلّها نفهم أن هناك إجماعاً بين فقهاء الشيعة على إرث الزوجة التي لها ولد من زوجها المتوفى([[487]](#endnote-475)). وليس هناك أي إجماع بينهم على إرث المرأة التي لا ولد لها من زوجها المتوفى، وإنْ كان الرأي المشهور بينهم يدلّ على أن مثل هذه المرأة محرومة من العرصة.

ومن خلال الدراسة التاريخية لأقوال فقهاء الشيعة نجد آراءً منوَّعةً في المسألة. وقد أوردنا عشرة منها في القسم الأول من البحث. وإن عدم الحصول على رأي متَّفق عليه دليلٌ على أننا لا نستطيع بسهولة أن نغضّ النظر عن ظاهر الآية الشريفة وعموميتها، بل علينا أن نحمل الآية في الاستنتاجات العلمية بقدر الإمكان على ظاهرها، لا على ما ينافي الظاهر.

والروايات التي تنص على ميراث الزوجة من كلّ أموال زوجها المتوفى، أو على الأقل الزوجة التي لها ولد من زوجها المتوفى، قد قبلت هذا الرأي. وعلينا أن نتأمَّل أكثر فأكثر.

لم يناقش أحد من الفقهاء في سند الروايات من القسم الأوّل من البحث، بل صرفوا همّهم إلى شرحها ودراستها. فنرى ـ على سبيل المثال ـ أن صاحب «وسائل الشيعة»، بعد أن ذكر رأي الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق في مسألة حديث: «في النساء إذا كان لهنّ ولد أعطين من الرباع»، كتب قائلاً: ويمكن حمله على رضا الوارث إعطاء العين، في ما عدا الأرض، وبإعطاء العين أو القيمة من الأرض([[488]](#endnote-476)).

ولا شكّ أن مثل هذا الاستنباط من هذا الحديث المذكور خلاف للظاهر، ولا دليل عليه.

استناداً إلى ما ذكرناه في هذا البحث المتواضع نحصل على النتائج التالية:

1ـ لم تفرِّق الآية بين ميراث الزوجين. وإن ظاهر الآية وعموميتها تدلّ على أن الزوجة ترث ممّا تركه زوجها المتوفى. كما أن الزوج يرث من كل ما تركته أيضاً.

2ـ هناك أحاديث صحيحة وصريحة في المجموعة الأولى تتفق مع ظاهر الآية وعموميتها تماماً، ومن جهة أخرى الروايات في المجموعة الثالثة كلّها تؤيِّد ظاهر الآية أيضاً. ولو كان رأي أئمة الشيعة حرمان المرأة من العرصة والأرض للزم أن يذكروا ـ ولو إجمالاً ـ الفرق في ذلك، ولكننا نرى في كلّ هذه الأحاديث أنهم عيَّنوا سهم المرأة من كل ما تركه المتوفى صراحة.

3ـ إن آراء العلماء في المسألة مختلفة تماماً. وقد نرى أن بعضهم ـ كالشيخ الطوسي ـ قد ذكر آراءً مختلفة في مؤلَّفاته. وهذا كله دليل على أنهم مع طول الزمن ومضي الأيام قد حصلوا على آراء جديدة في ضمن دراساتهم، فاختلفت آراؤهم في تأليفاتهم المتأخِّرة عن آرائهم في تأليفاتهم المتقدِّمة([[489]](#endnote-477)).

4ـ إن الإجماع الذي يدَّعيه بعض العلماء في المسألة ليس إجماعاً يدل على قول الإمام وموافقة المعصوم. ولو كان هناك إجماع بعد الشيخ الطوسي لكان هذا الإجماع مستنداً إلى روايات لا نرى فيها رأي الإمام، وقبوله لها([[490]](#endnote-478)).

5ـ إن سورة النساء هي السورة 92 من القرآن الكريم، وقد نزلت على النبي‘ بعد وقعة الأحزاب، وبعد نزول سورة الممتحنة. إذاً قد نزلت السورة في نهاية السنة الخامسة، أو بداية السنة السادسة. ومع ما نرى من رسالة النبي‘ في تبيين الأحكام للمسلمين، كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾ (النحل: 44)، فإن السؤال المتبادر إلى الذهن هو: أَلَمْ يمُتْ رجلٌ متزوج في المدينة من زمن نزول الآية حتى وفاة النبي‘؟ فلماذا كان النبي‘ ساكتاً طيلة هذا الزمن؟ وبأيّ سبب كانوا يعملون بظاهر الآية وعموميتها؟ في الحقيقة لو لم يكن أي حق للزوجة في العرصة والعقار لكانوا قد أعطوا سائر الورّاث حقّ الزوجة، ولكن يجب أن نقول: إن النبيّ‘ والإمام علي× كانا في زمن حكمهما يعطيان المرأة من الأعيان، ولم يَرْوِ أحدٌ من الصحابة والتابعين والمفسِّرين هذه المسألة، ولم يذكرها العلماء في كتبهم.

الهوامش

القمار والألعاب والمسابقات

مطالعة في الموقف الفقهي

ـ القسم الثاني ـ

الشيخ علي دهيني([[491]](#footnote-14)\*)

تمهيد

بعد ما تقدّم تبقى هاهنا تنبيهات لابد من الإشارة إليها:

**الأول:** حرمة التصرف في العوض المأخوذ من المقامرة.

**الثاني:** في تحديد الميزان في الآلات القمارية.

**الثالث:** في جواز بيع الآلات القمارية.

التصرّف في العوض المأخوذ بالقامرة

يتركَّز البحث هنا على جهتين:

**الجهة الأولى:** في استعراض كلمات العلماء في المقام. وهي كثيرة جدّاً، لكنّنا نذكر بعضاً منها مع غضّ النظر عن الترتيب الزمني، فإننا لم نأتِ بكلمات المتقدِّمين في هذا المجال، بل لعل مجمل ما سيذكر هو للمتأخِّرين. ولا أرى ضيراً في ذلك بعد أن كانت كلمات المتأخِّرين في هذه النقطة رجع صدى لكلمات المتقدِّمين. فنقول:

قال السيد أحمد الخوانساري في «جامع المدارك»: لا إشكال في حرمة اللعب بآلات القمار مع الرهن وحرمة العوض؛ للإجماع، والأخبار.

وذكر السيد عبد الأعلى السبزواري في «المهذّب» أنه يحرم التصرف في العوض المأخوذ في القمار؛ لأصالة بقائه على ملك مالكه، وعدم انتقاله إلى غيره، كما في جميع الانتقالات الفاسدة؛ إلاّ برضا مستأنف جديد، بعد إلغاء الشارع رضاه الحاصل حين المقامرة. نعم، لو كان رضاه الأوّل مطلقاً من كلّ جهة، ولم يكن مقيَّداً بالمقامرة أصلاً، صحّ الاكتفاء به في التصرُّف، وإنْ كان خلاف الاحتياط([[492]](#endnote-479)).

وقال السيد الحكيم في «المنهاج»: اللعب بآلات القمار، كالشطرنج، حرام مع الرهن، ويحرم أخذ الرهن أيضاً، ولا يملكه الغالب([[493]](#endnote-480)).

وقال العلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»: القمار حرام، وتعلّمه، واستعماله، وأخذ الكسب به، حتى لعب الصبيان بالجوز والخاتم([[494]](#endnote-481)).

وقال السيد علي الطباطبائي صاحب «الرياض»: ...ولا يملك ما يترتب عليه من الكسب، بل هو سحت، وإنْ وقع من غير المكلَّف فيجب ردّه على مالكه([[495]](#endnote-482)).

وقال السيد الخامنئي في «أجوبة الاستفتاءات»، في معرض الإجابة عن هذا السؤال: ما هو حكم اللعب بالجوز أو البيض ونحوه ممّا له مالية شرعاً؟ وهل يجوز للأطفال مثل هذه الألعاب؟ الجواب: إذا كانت اللعبة بعنوان القمار والمراهنة فهي محرمة شرعاً، والفائز لا يملك ما يفوز به وما يأخذه من الطرف الآخر، أما إذا كان اللاعبون غير بالغين فهم غير مكلَّفين شرعاً، ولا شيء عليهم تكليفاً، وإنْ لم يكن لهم أخذ ما يفوزون به([[496]](#endnote-483)).

وعلى هذا يظهر من كلمات العلماء أن الفائز لا يملك ما أخذ، وبالتالي يجب عليه ردّه إلى صاحبه. هذا إذا كان بالغاً، أما إنْ لم يكن بالغاً لا يملك ما فاز به أيضاً، وبالتالي فهو مكلَّف بعد البلوغ بإرجاع ما أخذ إلى صاحبه؛ فإن الحكم التكليفي ـ وهو الحرمة ـ لم يتعلَّق بذمته، حيث هو غير بالغ، لكن الحكم الوضعي لا يسقط عنه، وبعد البلوغ يكون مكلَّفاً بردّ ما أخذ إلى صاحبه.

**الجهة الثانية:** وهي الأدلة التي طرحها العلماء لإثبات عدم ملكية ما فاز به الغالب؛ فإنه يقع البحث فيها تارة بلحاظ الدليل القرآني؛ وأخرى بلحاظ الدليل الروائي.

أما الدليل الأول، وهو من كتاب الله. قال الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ**﴾ (النساء: 29).

وقد وقعت هذه الآية محلاًّ للنقاش بين العلماء في مجال الفقه الاستدلالي، حيث تمسكوا بها في مجالات متعدِّدة، مثل: الاستدلال بها لإثبات أصالة اللزوم في العقود. وكذا تمسَّكوا بها لإثبات إفادة المعاطاة للملك. وكذلك لتصحيح المعاملات المستحدثة، كالتأمين وغيره. ولكن حديثنا في المقام ليس حول هذه الأمور، بل هو حول حرمة أكل المال بالباطل. ومن الواضح أن المقصود ليس هو الأكل الخارجي، بل هو كناية عن التملُّك، أي لا تتملَّكوا الأموال بالأسباب الباطلة.

والقرينة على ذلك أمران:

أ ـ التعبير بكلمة «بينكم» الدالّة على التداول وانتقال المال من يد إلى أخرى.

ب ـ حصر السبب المباح بالتجارة عن تراضٍ، فإنه بناءً على إرادة الأكل الخارجي لا معنى للحصر بذلك؛ إذ جواز الأكل الخارجي يتحقَّق بإباحته، ولو من دون تجارة.

وعلى أية حال فالآية تدلّ على حرمة أكل المال بالباطل. ومن أبرز مصاديقه الكسب بالمراهنة القمارية.

وأما الدليل الثاني، وهو الاستدلال بالنص الروائي، ففيه روايتان:

**الأولى:** رواية زياد بن عيسى المتقدِّمة، الواردة في تفسير قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ**﴾، حيث قال: كانت قريش تقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك.

وقد وقع النهي في الرواية على أكل المال بالباطل من خلال المقامرة، وهذا يدلّ على عدم التملُّك، وبالتالي وجوب إرجاعه إلى صاحبه.

**الثانية:** موثَّقة السكوني، عن أبي عبد الله×، قال: كان ينهى عن الجوز يجيء به الصبيان من القمار أن يؤكل، وقال: هو سحت([[497]](#endnote-484)). فإن النهي هنا منصبٌّ على الأكل، وهو كناية عن التصرُّف، ممّا يدلّ على عدم تملكه.

وهناك روايات أُخَر في المقام يُستدل بها لإثبات حرمة المال المأخوذ. وقد أعرضنا عن ذكرها؛ لوضوح المطلب.

الميزان في تحديد آلات القمار

وفي هذا التنبيه جهتان من البحث:

**الأولى:** في استعراض كلمات العلماء.

**الثانية:** في المحصلة والميزان الذي على أساسه نقول: إن اللعبة الكذائية من ألعاب القمار أو لا.

**الجهة الأولى:** وسوف نستعرض فيها بعض الآراء للمتأخِّرين المعاصرين، حيث إننا لم نجد هذا البحث في كثير من كلمات المتقدِّمين. ولا ندّعي أننا قمنا باستقراء تام، ولكن في حدود ما أطلعنا عليه لم نجد أنهم أشاروا إلى هذه النقطة، ويعود ذلك ـ على ما أظنّ ـ إلى أنهم اعتبروا أن هذا البحث يرجع إلى العرف، فبالتالي لا داعي للخوض فيه طالما أن الميزان العرفي متحرِّك عبر الأزمنة، تبعاً لاختلاف الألعاب، وطريقة التعاطي بها، حيث قد تكون لعبة في زمنٍ قمارية، وفي زمنٍ آخر ليست كذلك.

وهناك أراء متعدِّدة للمعاصرين في هذا الموضوع، ويمكن إرجاعها إلى رأيين اثنين:

**الرأي الأول:** وهو للسيد الخوئي، حيث **سئل:** هناك الكثير من الألعاب تُخترع بقصد التسلية واللعب، لا بقصد القمار، ويتم اللعب بها بواسطة شخصين أو أكثر، أي إن فيها مغالبة ومنافسة، وبعضها يشبه الآلات المعدّة للقمار، ولكن العرف يرى المغايرة بينهما، فهل يحرم اللعب بمثل هذه الألعاب مع عدم العوض والرهان؟

**فأجاب:** إذا لم تكن من آلات القمار عرفاً فلا بأس باللعب بها من دون رهان.

**وسئل:** المعروف أن لعبة الشطرنج خرجت عن كونها آلة للقمار، فصارت في جميع أنحاء العالم مجرّد لعبة للتسلية والرياضة، فهل تبقى على الحرمة؟

**فأجاب:** نعم، تبقى على الحرمة، والله العالم([[498]](#endnote-485)).

إن ما يفهم من كلام السيد الخوئي في الجواب الأول أن الميزان في تحديد كون آلة من آلات القمار أو لا هو العرف. أما الجواب الثاني فيؤكِّد أنه حتى لو خرجت لعبة الشطرنج عن كونها آلة للقمار فإنها تبقى على الحرمة. ولعل السيد الخوئي في المقام يفرّق بين كون آلة من قبيل: الشطرنج والنرد، فيُقال بحرمتهما مطلقاً، حتى لو خرجت هذه الألعاب عن كونها ألعاباً قمارية؛ بلحاظ ورودها في الرواية، وقد حُرِّمت تحريماً مغلّظاً، أما الألعاب القمارية الأخرى فإنها تحرم مادامت من أدوات القمار، دون ما إذا خرجت عن عنوان القمارية.

**الرأي الثاني:** وهو للشيخ جواد التبريزي. فقد قال في معرض الجواب عن نفس السؤال الثاني: اشتهار خروجها عن آلة القمار لا يكفي في جواز اللعب بها ما لم يحصل العلم بذلك([[499]](#endnote-486)).

وبهذا يظهر الفرق بين ما يتبنّاه السيد الخوئي وما يتبناه الشيخ التبريزي، حيث يرى التبريزي أن الحرمة تدور مدار كونها آلة قمارية أو لا، فمتى ما علمنا أنها خرجت عن عنوان القمارية، وصارت كسائر الألعاب، فإنها تصبح جائزة بلا كلام. نعم، قد يقع النقاش حول كيفية إثبات خروجها عن القمارية.

**الرأي الثالث:** وهو للسيد عبد الأعلى السبزواري في «مهذب الأحكام»، حيث قال: المرجع في تحديد الآلات المعدة للقمار أهل الخبرة بهذا العمل، وهي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار، وما كان أصله من آلات القمار فهجر لا يلحقه حكم آلات القمار، وما كان بالعكس يلحقه الحكم. والدليل على ذلك ما ذكرناه من أن الشارع لم يذكر تحديداً خاصّاً لآلات القمار في الشرع. والروايات التي ذكرت بعض المصاديق إنما هي من باب المثال لما تعارف منها في تلك الأزمنة. فكلُّ ما صدق عليه الاسم عند العرف يتعلَّق الحكم به. وكذلك في حال لعب القمار بآلة معينة تخرج عن كونها عنواناً ومصداقاً لآلات القمار؛ لفرض زوال الموضوع بالهجران. نعم، مع الشك في الهجران يُبنى على العدم([[500]](#endnote-487)).

وهذا الكلام في غاية الوضوح في أن الميزان هو العرف من أهل الخبرة بهذا العمل، وربما تكون آلة في زمن قمارية ولا تكون كذلك في زمن آخر، فالحكم يدور مدار الموضوع الذي يعود أمر تحديده إلى أهل الخبرة بهذا المجال. وهو بهذا الرأي يخالف السيد الخوئي، الذي فرَّق بين ما كان من قبيل: الشطرنج، حيث حُرِّم في الرواية مطلقاً، وما لم يذكر في الرواية، كأيّة آلة قمارية، حيث يحرم الأول مطلقاً، ويحرم الثاني مادام معنوناً بكونه من آلات القمار. وسوف يأتي النقاش حول هذه النقطة في الجهة الثانية من هذا التنبيه.

**الرأي الرابع:** وهو للسيد الخامنئي، في جواب هذا السؤال: ما هو حكم الشطرنج في المجالات التالية:

1ـ صناعة وبيع وشراء آلة الشطرنج.

2ـ اللعب بالشطرنج، مع الشروط، وبدونها.

3ـ افتتاح مراكز لتعليمه، واللعب به في المحافل العامّة وغيرها، والتشجيع على اللعب به.

الجواب: إذا كان المكلَّف يرى بنظره أن أحجار الشطرنج لا تعدّ حالياً من آلات القمار فلا مانع شرعاً من صناعتها، ولا من بيعها وشرائها، ولا من اللعب بها، من دون رهان. كما لا مانع من تعليمه على هذا الفرض([[501]](#endnote-488)).

والمتحصِّل من هذه الآراء أنه قد يقال: إن فيها خلافاً حول نقطتين:

**الأولى:** إن الأعلام الثلاثة ـ السبزواري والتبريزي والخامنئي ـ قد ثبتوا أن العرف هو المرجع دائماً في ما يتعلق بالآلات القمارية، والحكم يدور مدار الميزان العرفي في التشخيص، سواء كان ذلك من قبيل: الشطرنج، ممّا أخذت حرمته في لسان الرواية، أو كان من قبيل: ما ثبتت حرمته بإطلاق حرمة الآلات القمارية، ففي كلتا هاتين الصورتين مع زوال عنوان القمارية يصبح اللعب بهذه اللعبة جائزاً بلا إشكال. وذلك على عكس ما ذكره السيد الخوئي من التفرقة بين الحالتين، ببقاء الحرمة في الشطرنج، دون الآلات الأخرى.

**الثانية:** ما هو الميزان في هذا العرف؟ هل هو عرف الناس أو عرف أهل الخبرة بهذا العمل؟ وهناك فرق واسع بين العرفين، حيث إن العرف الأول هو لسائر الناس، بما فيهم أهل التديُّن، أما العرف الثاني فهو عرف النوادي والقاعات الخاصّة بممارسة هذه الألعاب القمارية. وقد تكون هناك لعبة قمارية طبقاً للميزان العرفي الخاصّ، ولا تكون كذلك في عرف سائر الناس.

**الجهة الثانية:** ميزان القمارية.

والمناسب أن يقال: إن العرف يقصد به عرف أهل الخبرة بهذا العمل، أي حيث تقام ألعاب المراهنة والقمار. فهناك ـ طبقاً لتلك الأعراف ـ إنْ كانت اللعبة من الألعاب القمارية فهي حرام، وإنْ لم تكن كذلك فهي حلال، حيث إن أهل التديُّن ليس لهم أيُّ عرف في سيرتهم لكون لعبة معينة قمارية. وهذا ما أخذ في لسان الرواية، من أن كل ما تقومر عليه فهو من الميسر. ومحل إقامة المقامرات هو النوادي والقاعات الخاصة بهذه الأمور، فهم أهل الخبرة، والعرف بيدهم.

ثم إنه قد يعلّق على بعض ما ذكر، أو لم يذكر في المقام ولكن له علاقة بمحل البحث، بما يلي:

**أولاً:** إن التفرقة التي جاء بها السيد الخوئي بين ما كان من قبيل: الشطرنج وغيره لا داعي لها، بل المفروض أن يأخذ الجميع حكماً واحداً، فلا أحد يحتمل أن لهذه اللعبة خصوصية غير كونها من آلات القمار، وإنْ كان التحريم فيها شديداً، فإن الآلة القمارية متى خرجت عن هذا العنوان لم يعُدْ هناك أيّة مشكلة في الحكم بجوازها. وبالتالي فالصحيح هو المسلك الآخر الذي لم يفرِّق بين الصورتين.

**ثانياً:** هل المطلوب خروج عنوان الآلة القمارية من العرف الخاصّ، أي في بلد ما، أم يشترط عدم كونها آلة قمارية في كل البلاد، للحكم بجواز اللعب؟

قد يقال: يكفي أن لا تكون آلة قمارية في بلد ما للحكم بجوازها في ذلك البلد، أي طالما أن العرف في بلد ما لا يصنِّفها آلة قمارية فتجوز، وإنْ كانت تصنَّف في بلاد أخرى قمارية. وهذا من قبيل الكثير من العناوين العرفية في الفقه، مثل: عنوان ما يباع بالعدّ أو الكيل أوالوزن، فيصح التفاضل في الأول، دون الثاني. وهذا يختلف من عرف لآخر. وكما هو الحال في ما يسجد عليه، حيث قد يؤكل في بلد دون آخر، فالميزان هو عرف كلّ بلد، دون سائر البلدان.

وفي مقابل هذا قد يقال: إن التحديد العرفي في المقام تابع للسان الروايات التي ذكرت عنوان ما تقومر عليه، وهذا العنوان يصدق فيما إذا كانت هناك بعض البلدان تلعب بلعبة ما قماراً، فيكفي للحكم بالحرمة انطباق العنوان ولو في بعض البلدان. فحتى يُحكَم بالحلّية والجواز المفروض أن لا يبقى محلٌّ لممارسة الرهان والقمار في كل البلدان. فالهجران لا يتحقَّق إلا إذا كان عامّاً.

ولكن يرِدُ عليه: إنه بالرغم من هذا العنوان ينبغي أن يقال: إن لكل مجتمع وبلد عرفه الخاصّ، فالحكم تابع لذلك العرف، ولا علاقة له بسائر الأعراف في سائر البلاد.

حكم بيع آلات القمار

ونشير هنا إلى مطلبين:

**الأول:** في استعراض آراء العلماء حول هذه المسألة.

**الثاني:** في عرض الأدلة، ومعرفة مستوى دلالتها على الحكم.

**أما المطلب الأول،** وهو آراء العلماء، فقد قمتُ بتتُّبع عدد كبير من المصادر الفقهية؛ لمعرفة أقوال الفقهاء في هذه المسألة، ولم أجد مخالِفاً في الحكم بعدم جواز التكسُّب بالآلات القمارية.

قال الشيخ المفيد في «المقنعة»: وكل ما حرَّمه الله على خلقه فلا يجوز الاكتساب به، ولا التصرف فيه. فمن ذلك عمل الخمر، والشطرنج، والنرد، وما أشبه ذلك، حرامٌ بيعه وابتياعه([[502]](#endnote-489)).

وكذا في «تذكرة الفقهاء»، و«مجمع الفائدة والبرهان»، و«مفتاح الكرامة»، و«المسالك» و«رياض المسائل»، و«جامع المدارك».

وأما الشيخ النجفي فقد قال في «الجواهر»: النوع الثاني ممّا يحرم التكسب به لتحريم ما قصد به من الغايات التي وضع لها الشيء، كآلات اللهو، مثل: العود والزمر...، وآلة القمار، كالنرد، والشطرنج، ونحو ذلك، بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع بقسمَيْه عليه، والنصوص([[503]](#endnote-490)).

أما السيد الخميني فقد استدلّ على حرمة الاكتساب بما يكون المقصود منه الحرام، ولو شأناً، كآلات القمار، برواية أبي الجارود، عن أبي جعفر×. وكذا رواية أبي بصير ، عن أبي عبد الله×، قال: بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت.

وكذا في صحيحة معمر بن خلاد، حيث يفهم منها إلغاء الخصوصية عن آلة دون أخرى، بحيث يشمل الحكم بالحرمة كل آلات القمار([[504]](#endnote-491)).

**المطلب الثاني**: في عرض الأدلة في المقام.

ولكن قبل الإشارة إلى عرض الأدلة ينبغي التنبيه إلى أن مورد البحث هنا ما يكون معدّاً للمقامرة، كالنرد والشطرنج ونحوهما، ممّا يعدّ آلة قمار بالحمل الشائع، وإلاّ فلا وجه لحرمة بيعه، وإنْ اتفقت المقامرة به في بعض الأحيان، كالجوز والبيض ونحوهما. كما لا يجوز إتلافه؛ لكونه تصرُّفاً في مال الغير بغير إذن منه، ولا من الشارع.

ثم إن البحث في عرض الأدلة يقع على نحوين:

**النحو الأول:** في عرض الأدلة العامة، التي تشمل المقام، وهو آلات القمار، وذلك من خلال عرض الأدلة على حرمة التكسُّب بما يحرم لتحريم ما يقصد به، وهو على أقسام: منه ما لا يقصد من وجوده إلا الحرام، مثل: هياكل العبادة المبتدعة، وآلات القمار، وآلات اللهو، وغيره.

وقد استدل في المقام بعدّة أدلة نذكر بعضاً منها:

**الأول:** الدليل القرآني، وهو في آيات ثلاث: قال تعالى: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَْوْثانِ**﴾ (الحج: 30).

وقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَْنْصابُ وَالأَْزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ**﴾ (المائدة: 90).

وقال تعالى: ﴿**وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ**﴾ (المدثر: 5).

وهو استدلال مبنيٌّ على أن بيع هياكل العبادة، وآلات القمار، والاكتساب بها، منافٍ للاجتناب المطلق. كما أن المراد من الأنصاب هو الأوثان والأصنام، وآلات القمار. والمراد من الرجز الرجس، ومن الهجر الاجتناب.

**الثاني:** ما جاء في مواضع عديدة من رواية تحف العقول، مثل قوله×: فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهيٌّ عنه، وكذا إنّما حرم الله الصناعة التي هي حرام كلّها يجيء منها الفساد محضاً، نظير: البرابط، والمزامير، والشطرنج، وكل ملهوّ به، والصلبان، والأصنام([[505]](#endnote-492)).

ولكن يرِدُ على الاستدلال برواية تحف العقول: **أولاً:** قصورها من حيث السند، وعدم استيفائها لشروط حجية أخبار الثقة؛ فإن راويها أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة الحرّاني أو الحلبي وإنْ كان رجلاً فاضلاً، وكتابه مشتمل على الدرر واليواقيت من مواعظ أهل البيت^، وقد اعتمد عليه جملة من الأصحاب، ومنهم: الحرّ العاملي في «الوسائل»، كما في الفائدة الرابعة من الخاتمة، حيث عدّ هذا الكتاب من جملة الكتب المعتبرة، إلا أنه لم يذكرها مسندة، بل أرسلها عن الصادق×، فلا تكون مشمولة لأدلّة حجّية خبر الواحد. ودعوى قيام القرينة على اعتبار رواتها المحذوفين غير صحيحة؛ لأن القرينة على اعتبارهم إنْ كانت هي النقل عنهم فهذا ممنوع؛ لأن النقل أعمّ من الاعتبار؛ وإنْ كانت شيئاً آخر غير النقل فلم يصل إلينا ما يدلّ على اعتبارهم، بل حتى لو صرّح باعتبارهم عنده فهذا لا يكفي لاعتبارهم عندنا ما لم يذكر سبب التوثيق.

وقد يُدّعى انجبار ضعف هذا الكتاب، ومنه هذه الرواية، بعمل المشهور. ولكن هذا مردود كبرى وصغرى. أما الكبرى فلعدم كون الشهرة في نفسها حجّة، فكيف تكون موجبة لحجّية الخبر، وجابرة لضعف سنده؛ وأما منع الصغرى فلعدم ثبوت عمل المتقدِّمين بها.

**وثانياً:** إن النهي فيها وارد في الحرمة التكليفية، فلا دلالة فيها على الحرمة الوضعية، حيث ورد فيها: «فهو حرام بيعه وشراؤه».

والنتيجة عدم الاعتماد على هذه الرواية في مقام الاستدلال.

**الثالث:** النبوي المشهور: إن الله إذا حرَّم شيئاً حرَّم ثمنه([[506]](#endnote-493)).

ولكن يرِدُ عليه أنّه ضعيف سنداً، فلا يركن إلى الاستدلال به.

**الرابع:** إنه قد ورد المنع في عدد من الروايات عن بيع الخشب ممَّن يعمله صليباً أو صنماً، فإذا حرم هذا حرم غيره بطريق أولى. ومن تلك الروايات:

1ـ ابن أذينة، قال: كتبتُ إلى أبي عبدالله× أسأله عن رجل له خشب، فباعه ممَّن يتَّخذه برابط؟ فقال: لا بأس به؛ وعن رجل له خشب، فباعه ممَّن يتخذه صلباناً؟ فقال: لا([[507]](#endnote-494)).

2ـ عمرو بن حريث، قال: سألت أبا عبدالله× عن التوت أبيعه يصنع للصليب والصنم؟ قال: لا([[508]](#endnote-495)).

وكلتا الروايتين تامٌّ من حيث السند.

وأما دلالةً فيُقال: إذا حرم هذا فإن آلات القمار تحرم بطريق أولى. إضافةً إلى إمكانية الاستدلال بالسيرة القطعية المتَّصلة إلى زمان الإمام المعصوم× على حرمة هذه المصاديق من هياكل العبادة المبتدعة، وآلات القمار، وغير ذلك ينطبق عليه العنوان الذي ذكرناه.

**النحو الثاني:** في عرض الأدلة الخاصة في المقام، وهي عدّة روايات:

1ـ رواية أبي الجارود، عن أبي جعفر×، في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، قال: أما الخمر فكلّ مسكر من الشراب ـ إلى أن قال: ـ وأما الميسر فالنرد والشطرنج، وكل قمار ميسر، وأما الأنصاب فالأوثان التي كانت تعبدها المشركون، وأما الأزلام فالأقداح التي كانت تستقسم بها المشركون من العرب في الجاهلية. كل هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرَّم، وهو رجس من عمل الشيطان، وقرن الله الخمر والميسر مع الأوثان([[509]](#endnote-496)).

وهي واضحة في الدلالة على المقصود. ولكنها ضعيفة سنداً؛ بأبي الجارود، حيث لم يوثَّق في كتب الرجال.

2ـ رواية الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه^ ـ في حديث المناهي ـ، قال: نهى رسول الله‘ عن اللعب بالنرد والشطرنج والكوبة والعرطبة، وهي الطنبور، والعود، ونهى عن بيع النرد»([[510]](#endnote-497)).

وهذا الخبر تامٌّ من حيث الدلالة. ولكنه ضعيف سنداً؛ لجهالة بعض رواته، وهو شعيب بن واقد.

3ـ رواية أبي بصير، عن أبي عبدالله×، قال: بيع الشطرنج حرام، وأكل ثمنه سحت، واتخاذها كفر، واللعب بها شرك، والسلام على اللاهي بها معصية وكبيرة موبقة...([[511]](#endnote-498)).

وهي رواية صحيحةٌ سنداً. وواضحة الدلالة على حرمة بيع الشطرنج. وهو لا يعدو كونه مثالاً لآلات القمار، وليس له خصوصية.

فالنتيجة أن النصوص دلّت على حرمة بيع آلات القمار.

وقفة مع أحكام السبق والرماية

وفيه عدة مطالب:

1ـ المعنى اللغوي والاصطلاحي للسبق والرماية

أما المعنى اللغوي فقد جاء في كتاب «العين»، للخليل: السَّبْق القدمة، ونقول: له في الجري وفي الأمر سبق. وسبقه وسابقه أي سبق الناس إليه. وأما السَّبق فهو الخطر يوضع بين أهل السباق([[512]](#endnote-499)).

وجاء في لسان العرب: السَّبْق: القدمة في الجري وفي كل شيء. والسَّبْق: الخطر الذي يوضع بين أهل السباق، أو ما يُجعل من المال رهناً على المسابقة([[513]](#endnote-500)).

وفي المفردات للراغب الأصفهاني: أصل السَّبْق التقدم في السير، ثم يُتجوَّز به في غيره من التقدُّم([[514]](#endnote-501)).

ومثل هذه المعاني وردت في «المصباح المنير»، و«القاموس المحيط»، إضافة إلى «تهذيب اللغة»، للأزهري.

وبهذا يظهر أن معنى السَّبْق والسَّبَق في اللغة في غاية الوضوح، ولا خلاف فيه.

أما الرمي فقد جاء في كتاب العين: رمى يرمي رمياً فهو رامٍ. قال تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى**﴾ (الأنفال: ١٧). والرماء: الربا. والارتماء: أن يترامى الشيء بين الشيئين. والمرماة: السهم الذي يتعلم به الرمي([[515]](#endnote-502)).

وكذلك جاء مثله في لسان العرب([[516]](#endnote-503)).

وأما في المفردات فقال: الرمي يقال في الأعيان كالسهم والحجر، نحو: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى**﴾، ويقال في المقال كنايةً عن الشتم، كالقذف([[517]](#endnote-504)).

وبهذا يظهر أن المراد من الرمي الإلقاء.

وأما المعنى الاصطلاحي فإننا بعد تتبُّع العديد من المصادر الفقهية، للمتقدِّمين والمتأخِّرين، وجدنا أنها لم تتعرّض بتاتاً لتعريف السبق والرماية اصطلاحاً. ولعلّ هذا يعود إلى وضوح المعنى، وإنْ كان هناك خلافٌ كما سيأتي حول كون هذه المعاملة عقداً أو جعالة. ومن جملة المصادر التي لم تذكر تعريفاً اصطلاحياً الشيخ في «الخلاف» و«المبسوط»، وابن البرّاج في «المهذب»، وابن إدريس في «السرائر»، والمحقِّق الحلي في «الشرائع»، والأردبيلي في «مجمع الفائدة والبرهان»، إضافةً للفاضل جواد الكاظمي في «مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام»، ومعهم صاحب الجواهر أيضاً.

أما الشيخ البحراني فقد ذكر في «الحدائق الناضرة» المعنى اللغوي، دون الاصطلاحي.

وقد تعرّض لبيان التعريف كلٌّ من:

**الأوّل:** قال الشهيد الثاني في «الروضة»: السبق والرماية: وهو عقد شُرِّع لفائدة التمرُّن على مباشرة النضال، والاستعداد لممارسة القتال. والأصل فيه قول النبي... ([[518]](#endnote-505)).

وكذا جاء قريب منه في «مسالك الأفهام» أيضاً([[519]](#endnote-506)).

**الثاني:** قال السيد الطباطبائي في «الرياض»: المسابقة هي إجراء الخيل وشبهها في حلبة السباق؛ ليعلم الأجود منها، والأفرس من الرجال. والمتسابقين وبتحريك الباء العوض المجعول رهناً. وأما الرماية فهي المفاضلة بالسهام؛ ليعرف حذق الرامي، ومعرفته بمواقع الرمي([[520]](#endnote-507)).

**الثالث:** السيد علي السيستاني في منهاج الصالحين، حيث قال: السبق هو المعاملة على إجراء الخيل وما شابهها في حلبة السباق؛ لمعرفة الأجود منها، والأفرس من المتسابقين. والرماية هي المعاملة على المناضلة بالسهام مثلاً؛ ليُعلم حذق الرامي، ومعرفته بواقع الرمي([[521]](#endnote-508)).

وهذا التعريف قريبٌ جدّاً أو هو عين تعريف صاحب «رياض المسائل». وكذلك هو ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية في «فقه الإمام الصادق×»([[522]](#endnote-509)).

2ـ في أن السبق عقد أو جُعالة

ما يهمّنا في هذا المطلب هو استعراض آراء العلماء فيه. ولا نبغي من وراء طرح هذا البحث الدخول في عرض الأدلّة؛ لنصل من خلالها إلى نتيجة نهائية بإثبات رأي وإبطال آخر، وإنّما الهدف هو الإطلاع على حقيقة الخلاف بين العلماء في هذه النقطة. ثم إن الخلاف حولها تترتب عليه بعض الثمرات في عالم الأحكام، كما سيظهر من خلال البحث.

وقد تعدّدت آراء العلماء حول هذه النقطة إلى حدٍّ يمكن لنا الادعاء أن هناك نظريات ثلاث في المقام.

**النظرية الأولى:** وهي التي يؤمن أصحابها بأن المسابقة من العقود الجائزة. وممن تبنّى هذه النظرية الشيخ الطوسي في «الخلاف»، حيث قال: عقد المسابقة من العقود الجائزة، مثل: الجعالة. والدليل أن لا دليل على لزومه، فيجب نفي لزومه([[523]](#endnote-510)).

وممَّن تبنّاها أيضاً المحقِّق الكركي في «جامع المقاصد»، حيث قال: عقد المسابقة والرماية لازم، كالإجارة. وقيل: جائز، كالجعالة. وهو الأقرب. فلكل منهما فسخه قبل الشروع([[524]](#endnote-511)).

وكذلك فقد قالت الحنفية: عقد المسابقة بالعوض ليس من العقود اللازمة على المشهور، وإنّما يبيح أخذ المال إذا استكمل الشروط. وإذا امتنع عن الدفع لا يجبر([[525]](#endnote-512)).

أما الحنابلة فقالوا: تصحّ المسابقة بالعوض (الرهان). وهي عقد جائز؛ لكل واحد من المتعاقدين فسخه، ولو بعد الشروع فيها، إلا إذا ظهر لأحدهما فضلٌ على صاحبه، مثل: أن يسبق بفرسه في بعض المسافة، أو يصيب بسهامه أكثر منه، فإنه في هذه الحالة لا يجوز للمفضول فسخ العقد، وإنّما يجوز فسخه للذي فضل([[526]](#endnote-513)).

النظرية الثانية: **وهي التي يؤمن أصحابها أن هذا العقد لازم. ولها العديد من الأنصار، ونذكر منهم:**

1ـ ابن إدريس في «السرائر»، حيث قال: اختلف الناس في عقد المسابقة، هل هو من العقود اللازمة أو الجائزة؟ قال قوم: هو من العقود الجائزة. وهو الذي اختاره شيخنا في مسائل خلافه؛ وقال آخرون: هو من العقود اللازمة. وهو الذي يقوى في نفسي؛ لقوله تعالى: **﴿أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ﴾** (المائدة: ١). وهذا عقد يجب الوفاء به([[527]](#endnote-514)).

أما المحقِّق الحلّي في «شرائع الإسلام» فقال: عقد المسابقة: وهو يفتقر إلى إيجاب وقبول. وقيل: هي جُعالة، فلا تفتقر إلى قبول، ويكفي البذل. وعلى الأول فهو لازم، كالإجارة؛ وعلى الثاني هو جائز، شرع فيه أو لم يشرع([[528]](#endnote-515)).

وأما العلامة الحلي فقد قال في «تذكرة الفقهاء»: اختلف الفقهاء في عقد المسابقة، هل هو لازم، كالإجارة، أو جائزٌ، كالجعالة؟ قال البعض بالأوّل. وهو الأقوى؛ لقوله: ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾، ولأنه عقد يشترط فيه أن يكون المعقود عليه معلوماً من الطرفين؛ والثاني: جائزٌ؛ لأنه عقد يبذل فيه العوض على ما لا يوثق به، ولا تتحقَّق القدرة على تسليمه([[529]](#endnote-516)).

وهذا الرأي قد تبنّاه الكثير من العلماء، ومنهم: الشهيد الأول في «اللمعة الدمشقية»([[530]](#endnote-517)).

وذهبت الشافعية من أهل السنة إلى هذا الرأي، فقالوا: وعقد المسابقة إذا استكمل الشروط لازمٌ يجبر على تنفيذه([[531]](#endnote-518)).

**النظرية الثالثة:** وهي نظرية الشهيد الثاني في «مسالك الأفهام»، حيث قال: اختلف الأصحاب وغيرهم في لزوم عقد المسابقة وجوازه؛ فذهب المصنّف، وقبله ابن إدريس، وجماعة، إلى لزومه؛ لعموم ﴿**أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ**﴾، «والمؤمنون عند شروطهم؛ وذهب الشيخ، والعلامة في «المختلف»، إلى جوازه؛ لأصالة عدم اللزوم، مع القول بموجب الآية، فإن الوفاء بالعقد العمل بمقتضاه من جواز ولزوم، ثم أضاف قائلاً: ويمكن أن يُجعل عقداً برأسه، نظراً إلى تخلّف بعض خواصّها عن كلٍّ من الأمرين، ويقال حينئذ بلزومها؛ لعموم الآية. وهذا أجود([[532]](#endnote-519)).

وممَّن يذهب إلى هذه النظرية المحقِّق النجفي في «الجواهر»، فإنه ـ بعد أن ذكر الخلاف في كون المسابقة عقداً، فتكون لازمةً، كالإجارة، أو جائزةً، فتكون كالجعالة ـ قال: وإنْ كان التحقيق خروجه عنهما معاً؛ ضرورة انتفاء جملة من خواصّ كلٍّ منهما فيه، كالعوض. فالظاهر عدم اعتباره فيه؛ لإطلاق الأدلة وعمومها، أو عدم معلومية السابق، أو عدم رجوع العمل للجاعل([[533]](#endnote-520)).

وبالتالي فإن أصحاب هذه النظرية وإنْ سلّموا أن المسابقة هي من العقود، ولكنها ليست كبقية العقود، حيث تبيّن أن لها أحكاماً خاصّة بها.

وقد تكون هناك نظريات أخرى، كما وجدنا في بعض الموسوعات الفقهية، لكنْ لا داعي لذكرها في المقام.

نعم، إن هذا الخلاف قد تترتَّب عليه بعض الآثار، من جواز الفسخ وعدمه، فإنه بناءً على اللزوم لا مجال للفسخ، وأما بناءً على الجواز فلا بأس به.

3ـ النظريات في موارد جريان السبق والرماية

وهي في المقام ثلاث:

1ـ النظرية التي تحصر موارد جريان السبق والرماية في دائرة العناوين التي ذكرها النصّ، كالخف والحافر والنصل.

2ـ النظرية التي تعمِّم الحكم إلى كل الوسائل الحربية، ولو اختلفت من زمن لآخر. فعلى هذه النظرية تصحّ المسابقة والمراهنة على كل الوسائل الحربية في هذا الزمن.

3ـ النظرية التي توسِّع الحكم بجواز المسابقة والمراهنة إلى كل ما كان فيه منفعة عقلائية معتدّ بها للمجتمع، سواء كان ذلك في إطار الوسائل الحربية أو لا، كما هو الحال في كثير من العلوم والمعارف التي يحتاجها المجتمع، كعلم الطب والذرّة والبيئة والزراعة وغيرها من العناوين. وسوف نتحدث عن هذه النظريات تباعاً.

**النظرية الأولى:** وهي النظرية التي اقتصرت في موارد جريان السبق والرماية على مورد النص تحديداً، ولم تعتبر أنّ ما هو مذكور في النص من باب التمثيل لمطلق الأدوات والوسائل الحربية. وقد تبنّى هذه النظرية العشرات من العلماء. ونذكر بعضاً من كلماتهم، ونحيل القارئ إلى عناوين أخرى لمزيد من الاطّلاع حول هذه النقطة.

قال الشيخ الطوسي في «المبسوط»: فالكلام في ما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز. وما تضمَّنه الخبر في النصل والحافر والخف. فالنصل ضربان...، وأما الخفّ فضربان: إبل؛ وفيلة. فأما الإبل فيجوز المسابقة عليه، دون الفيل. وأما المسابقة بالمصارعة والطيور فلا تجوز([[534]](#endnote-521)).

وقال ابن إدريس في «السرائر»: فالكلام في ما يجوز المسابقة عليه وما لا يجوز. فما تضمّنه الخبر تجوز المسابقة به، من النصل والحافر والخفّ، وأما ما لم يرِدْ فيه الخبر فمذهبنا أنه لا تجوز المسابقة به، مثل: المسابقة بالطيور، والمصارعة([[535]](#endnote-522)).

وقال الشيخ البحراني في «الحدائق»: قد صرّح الأصحاب بأنه يقتصر في جواز المسابقة على النصل والخف والحافر؛ وقوفاً على مورد الشرع. وهذا يعني أن هذه المعاملة على خلاف الأصل، بمعنى القواعد الشرعية؛ لاشتمالها على اللهو واللعب والقمار. فالأصل أنها لا تصحّ، إلا ما ورد الشرع بالإذن فيه([[536]](#endnote-523)).

وأما صاحب الجواهر فقال: لا ريب أن الأصل عدم ترتب آثار هذا العقد. وحينئذ يقتصر في الجواز على النصل والخف والحافر؛ وقوفاً في ما خالف الأصل على مورد الشرع([[537]](#endnote-524)).

وهناك الكثير ممَّن ذهب إلى هذه النظرية، ونذكر بعضاً منهم في الهامش([[538]](#endnote-525)).

ولكن يمكن الادّعاء أن أصحاب هذه النظرية على قسمين؛ حيث إن بعضاً منهم قد استدلّ على جواز المسابقة والمراهنة في هذا الباب بالدليل القرآني والنصوص الروائية، كما فعل الشيخ في «المبسوط»، وابن البراج في «المهذب»، وابن إدريس في «السرائر»، إضافةً إلى السيد الطباطبائي في «رياض المسائل»، والشيخ النجفي في «جواهر الكلام»، وغيرهم الكثير([[539]](#endnote-526)).

ويمكن القول: إنه وإنْ كانت كلمات الذين استدلوا بالآية تشير إلى حصر الجواز في المصاديق التي ذكرتها الرواية إلا أن للآية إطلاقاً ولساناً آبياً عن التخصيص والتقييد، بناءً على أنها تدلّ على جواز المراهنة في هذا الباب، وهي آية الإعداد. أما اقتصارهم على مصاديق الرواية فيعود إلى أن هذه الأدوات كانت هي الوسائل الحربية التي يعتمد عليها في زمنهم**،** وإلا فكيف يُعقل أن تكون الآية تحمل لساناً بضرورة وجوب الإعداد لمواجهة العدو، ودفع أو رفع عدوانه، بل وإرهابه، بهذه المصاديق التي لم يَعُدْ لها أيُّ وزن أو حساب في موازين الحرب في الزمن الحالي، فلذا نرى أنه يسهل الادّعاء أنه لا مجال لتخصيص الآية بما ذكر في الرواية من مصاديق.

فالنتيجة أنه ينبغي أن يُحسَب هؤلاء من أنصار النظرية الثانية، لا الأولى.

أما القسم الثاني ممَّن استدل بالنصوص الروائية، دون الآية، فيُفهم من كلماتهم الاقتصار على المصاديق المذكورة، دون الشمول لكافة الوسائل الحربية([[540]](#endnote-527)).

**النظرية الثانية:** وهي التي عمَّمت الحكم بجواز المسابقة مع الرهن لكافة الوسائل الحربية في كلّ زمن. وفي هذا الزمن أصبحت الوسائل والأدوات الحربية مختلفة ومتعدّدة كثيراً، بحيث دخل فيها عالم التقنيات الحديثة، من وسائل الرصد والمراقبة، كالأقمار الاصطناعية، وأجهزة التنصُّت، إلى عشرات من الأدوات الأخرى. يُضاف إليها علم الذرة، وما أنتجته من أسلحة بمقدورها إفناء الكون في دقائق، مع مختلف الأسلحة الجوية والبرية والبحرية.

ومن أصحاب هذه النظرية ـ بحسب تتبُّعنا في حدود الاستقراء الناقص، ولو قمنا باستقراء تامّ لوجدنا غيرهم أيضاً ـ:

1ـ الشهيد الثاني في «المسالك»، فإنه وإنْ لم يتبنَّ هذه النظرية، ولكنه أشار إليها كاحتمال يمكن أن يجد مَنْ يتبنّاه، فقد قال: يظهر من التعليل أن هذا العقد مخالف للأصل، فيقتصر في جوازه على مورد أذن الشرع فيه، وهو الثلاثة المذكورة.... ويمكن أن يُقال: إن عموم الأمر بالوفاء بالعقود، وإجماع الأمّة على جوازه في الجملة ـ كما نقله جماعة من الفقهاء ـ، ووجود الغاية الصحيحة، بل ما هو أفضل الغايات، وهو الاستعداد للجهاد...، يقتضي جوازه مطلقاً([[541]](#endnote-528)).

2ـ الفاضل جواد الكاظمي في «مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام»، فإنه ذكر، تفسيراً لآية الإعداد (الأنفال: 61)، أن المقصود من الإعداد هو كل ما يتقوى به في الحرب، قال: وجه الاستدلال أنه تعالى أمرنا بإعداد الرمي ورباط الخيل للحرب ولقاء العدو. والإعداد لذلك إنما يحصل بالتعلُّم، والنهاية في التعلم بالمسابقة والرماية، وبذلك يكمل كلّ واحد نفسه في بلوغ النهاية والحذق فيه، فيتمّ الاستدلال([[542]](#endnote-529)).

ويُفهم من هذا الكلام ـ بعد ضم الفقرة الأولى إلى الثانية ـ القول بالتعميم.

3ـ السيد محسن الحكيم في «تعليقته على منهاج الصالحين»، حيث قال: الصحة محتملة في ما يستجد من أدوات الحرب والتحرك العسكري، كالبندقية والسيارة ونحوهما. والقول بذلك ليس ببعيد([[543]](#endnote-530)).

4ـ الشيخ محمد جواد مغنية في «فقه الإمام الصادق×»، حيث قال: إنه لا اعتبار بالحافر والخف والنصل، وإنّما الاعتبار بالسلاح المعروف المتداول. والرسول الأعظم‘ إنما ذكر هذه الثلاثة لأنها السلاح المعروف ـ دون غيرها ـ في عصره. وليس هذا اجتهاداً منا في قبال النص، وإنما هو اجتهاد صحيح ومركَّز في تفسير النص، يتّفق كل الاتفاق مع مقاصد الشريعة السمحة الغراء([[544]](#endnote-531)).

كما يمكن مراجعة العديد من المصنّفات الفقهية والرسائل العملية التي تتبنّى هذه النظرية([[545]](#endnote-532)).

**النظرية الثالثة:** وهي التي تعمّم الحكم بجواز المسابقة رهاناً لكل المسابقات التي تترتَّب عليها منفعة معتد بها، سواءٌ على المستوى الفردي أو الاجتماعي. وهذا لا ينحصر بالتأكيد في دائرة الوسائل الحربية، بل يشمل العديد من العلوم والاختصاصات العلمية في هذا الزمن، كالطب، والزراعة، والبيئة، وعلوم الفضاء، إلى غير هذه العناوين العلمية، التي تؤدّي إلى رقي المجتمع وازدهاره، وتحافظ على صلابته في مواجهة الأخطار، فإن المجتمعات إنما ترقى وتزدهر بالعلوم والإبداعات، وخاصّة في مثل هذا الزمن، حيث هناك العديد من التحديات التي تفرض على المجتمعات البحث عن بدائل لتوليد الطاقة مثلاً، وللحدّ من تدهور السلامة البيئية في العالم، إضافةً إلى العديد من الأمراض والمشاكل الصحية، التي ما زالت تواجه الإنسان بكبرياء، ويقف الإنسان في وجهها عاجزاً عن وضع حدٍّ لها، أو إسقاط وإفناء فتكها بعالم البشرية. فانطلاقاً من فكرة رقي المجتمع والحفاظ عليه يُقال بجواز المراهنة في كل هذه المسابقات، التي تؤدّي إلى نوعٍ من المنافسة الشريفة بين أهل العلوم المتعددة. وهذا من شأنه أن يغني الحركة العلمية والإبداعية في المجتمع.

وهذه النظرية رائعة جداً على المستوى التنظيري، ولكن المطلوب في عالم الفقه البحث عن الدليل الشرعي لإثبات حكم الوقائع المختلفة، فينبغي أن ينصبّ البحث حول وجود دليل لإثبات هذه النظرية أو لا.

وممن تبنّى هذه النظرية ـ في حدود ما اطّلعنا عليه ـ السيد محمد صادق الصدر في كتاب «ما وراء الفقه»، والشيخ يوسف صانعي في بعض أبحاثه الفقهية. فقد ذكر السيد الصدر أنه إذا أردنا أن نستنتج المنع المطلق من صحيحة حفص، عن أبي عبدالله×، حيث قال: لا سبق إلاّ في خف أو حافر أو نصل؛ بدليل وقوعه في سياق النفي الدالّ على العموم، عدا المذكورات، أمكن الجواب **أوّلاً:** يمكن التعميم لكل المسابقات التي تتعلق بالتدريب على أساليب الحرب.

**وثانياً:** يمكن التعميم لكل المسابقات التي تنتج منافع اجتماعية عامة.

**وثالثاً:** يمكن التعميم لكل المسابقات النافعة على المستوى الفردي والاجتماعي. والتعميم الثاني والثالث يمكن فهمه من نفس تلك النصوص، والمقصود من النفع أعمّ من أن يكون مالياً أو كمالياً للفرد والمجتمع([[546]](#endnote-533)).

أما الشيخ صانعي فقال: إن المورد الوحيد المحرَّم من المسابقات هو اللعب بآلات القمار وأدواته برهان وعوض، أما سائر أنواع الألعاب الأخرى فمحكومة بالرخصة والجواز. فمن هنا؛ وانطلاقاً من وجود أغراض عقلائية وأهداف مفيدة كثيرة في هذه المسابقات، مثل: نشر وإشاعة الثقافة الإسلامية على الصعيد العالمي، وتربية روح الشهامة، وكشف الطاقات النخبوية، والحيلولة دون مفاسد عديدة، كالإدمان على المخدرات، وارتكاب الفحشاء، كان إدراج هذه الألعاب في عداد اللهو واللعب المنهي عنه في الشريعة بعيداً عن الصواب والصحة([[547]](#endnote-534)).

4ـ الموقف من المراهنة في السبق والرماية

4ـ 1ـ النص القرآني

أما النص القرآني فسوف نذكر آيتين يمكن أن يُستَدَلّ بهما لإثبات جواز المراهنة في كتاب السبق والرماية.

**الآية الأولى:** ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**﴾ (الأنفال: ٦٠).

وأما وجه الاستدلال بالآية ـ كما ذكره الشيخ في المبسوط([[548]](#endnote-535))، وتبعه تقريباً في بيان وجه الدلالة ممَّن تبنّى دلالة الآية كلُّ مَنْ جاء بعده ـ فهو أن الله تعالى أمرنا بالإعداد، وهو يحصل([[549]](#endnote-536)) بالتعلم، والنهاية في التعلم بالمسابقة والرماية، وبذلك يكمّل كل واحد نفسه في بلوغ الاستعداد، فيتمّ الاستدلال.

ولكنْ قد يرِدُ على الاستدلال بهذه الآية:

**أولاً:** إن أقصى ما تدل عليه هو وجوب الاستعداد والتأهيل لمواجهة العدو، لا أكثر.

**ثانياً:** إن الاستعداد الكامل يحصل ولو لم تتحقّق المسابقة، كما هو الحال في زماننا، حيث إن المجاهد يستعدّ بأفضل مستوى ممكن، من دون حاجة للمسابقة بين المتدرِّبين، وإنْ كانت المسابقة تخلق جوّاً من المنافسة والحماس. ولكن يكفي في مقام ردّ هذا الاستدلال القول: إن الإعداد يتحقَّق ولو من دون مسابقة.

أما إذا قيل: إن الآية قد أمرت بالإعداد المطلق، وهو يشمل كونه بمراهنة أو بدون مراهنة.

فإنه يقال: إن الآية ليست في مقام البيان من هذه الجهة، بل هي تدل على أصل وجوب الإعداد لمواجهة العدو، أما سائر التفريعات فينبغي أن يُستفاد حكمها من محلٍّ آخر.

وأما إذا قيل: إن هذه الآية «يستدل بها لإثبات جواز المراهنة في المسابقات في كافة الوسائل الحربية فحسب، بل تشمل الاستدلال لإثبات النظرية الثالثة، وهي التي تعمّم الحكم بالجواز إلى كل المسابقات التي تترتَّب عليها منفعة معتدّ بها، سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، وذلك من خلال لفظ «القوة»، حيث قالت: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ**﴾. والقوة كما تنطبق على الإعداد الحربي تنطبق على الإعداد في سائر المعارف والعلوم التي تؤدي إلى رقي المجتمع وازدهاره.

فيرِدُ عليه: إن المقصود من القوة هنا هي القوة في مواجهة العدو، وهي تنطبق على الإعداد الحربي؛ بقرينة أن الآية قالت: ﴿**وَأَعِدُّواْ لَهُم**﴾، أي لمواجهتهم، ولم تقل: وأعدوا لكم. إضافة إلى أنّها عبرَّت أخيراً: ﴿**تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ**﴾، وهو ينطبق تماماً على الإعداد الحربي، فهو الذي يرهب الأعداء، ويزرع الخوف والرعب في قلوبهم.

والخلاصة: إن الآية لا علاقة لها بتاتاً بجواز المراهنة في كتاب السبق والرماية.

**الآية الثانية:** ﴿**قَالُواْ يَا أَبَانَا إِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِندَ مَتَاعِنَا...**﴾ (يوسف: 17).

ووجه الاستدلال أن الآية دلت على جواز المسابقة بشكل مطلق، وهو يشمل كونها عن مراهنة أو لا.

ولكن يرِدُ على هذا الاستدلال:

**أولاً:** إن التسابق من التفاعل، فقد يكون تسابقاً في العدو أو في الرمي أو نوع آخر، وهي ليست في مقام البيان لجهة الشمول لكافة أنواع المسابقة.

**ثانياً:** لو سلّمنا أن المقصود هو السبق المصطلح فليس فعل أخوة يوسف حجّة علينا، فلا حجية لفعلهم.

**ثالثاً:** هناك نقاش مفصَّل في حجية شرع مَنْ قبلنا. وهو محل خلاف بين العلماء؛ فإن صاحب مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام يرى حجيته؛ بينما الشيخ النائيني على عكسه.

وقد استدلّ الذين قالوا بحجّية شرع مَنْ قبلنا بروايات عن الإمام المعصوم× في موارد متعدِّدة، استدلّ بها الإمام بأحكام من الشرائع السابقة، ولا خصوصية للمورد. إضافة إلى الاستدلال بالاستصحاب. وقد وقع نقاش في كلا هذين الدليلين. ويمكن مراجعة هذا البحث في محلّه من علم الأصول.

والنتيجة أنه يمكن الادّعاء بأنه لا يوجد دليلٌ قرآني يثبت جواز المراهنة في المسابقات، سواء تبعاً للنظرية الأولى أو الثانية أو الثالثة. فينبغي أن يتوجه البحث إلى الدليل الروائي.

4ـ 2ـ الدليل الروائي

الدليل الروائي: وهو استعراض النصوص الشرعية الواردة على لسان النبي‘ والإمام×. ونحن لا نسعى لاستعراض كافة الروايات المدّعى دلالتها في المقام، حيث وجدتُ بعد التتبع ـ أنها على قسمين: قسم يدل على الجواز؛ وقسم لا علاقة له بمحل البحث. وقد آلينا على أنفسنا أن نستعرض الطائفة التي نرى أنها تدل على محلّ البحث، إضافة لعدم طرح كافة النصوص الدالّة، بل يكفي طرح عدد من النصوص التي نرى أنّها دالة على محل الكلام.

1ـ رواية غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله×، عن أبيه، عن علي بن الحسين×، أن رسول الله‘ أجرى الخيل، وجعل سبقها أواقي من فضة([[550]](#endnote-537)).

والرواية صحيحةٌ سنداً. وهي من ناحية الدلالة واضحة في أن النبي جعل السبق أواقي من فضة. وهي بهذا دالّة على جواز الرهان في أمثال هذه المسابقات.

ولكن قد يُناقَش في دلالة هذه الرواية من ناحيتين:

**الأولى:** إن الرواية لا تذكر حديثاً عن رسول الله‘، وإنما تحكي عن فعله، والفعل دليلٌ صامت، يقتصر فيه على القدر المتيقَّن، وهو غير معلوم في المقام.

**الثانية:** إن الرواية تذكر أن النبي جعل السبق أواقي من فضة، ولكنها لا تذكر ما إذا كان رسول الله‘ واحداً من المتسابقين أو لا. وفرق بين الحالتين في مقام الاستدلال، فإنّه قد يقال باختلاف حكم المسابق عن غيره على مستوى إعطاء الرهن.

ونكتفي بهذا في هذه الرواية، ولا ندخل في جدل حول ردّ هذين الإشكالين.

2ـ رواية محمد بن علي بن الحسين، قال: قال الصادق×: إن الملائكة لتنفر عند الرهان، وتلعن صاحبه، ما خلا الحافر والخف والريش والنصل، وقد سابق رسول الله‘ أسامة بن زيد، وأجرى الخيل([[551]](#endnote-538)).

وقد يناقش في هذه الرواية سنداً؛ بلحاظ الخلاف المبنائي في أن مراسيل الصدوق إذا كانت بنحو «قال» هل هي حجّة أو لا؟ فبناءً على الأول يمكن الاعتماد عليها؛ وعلى الثاني ليس من مجال للركون إليها. وهذا هو الصحيح.

وأما دلالة فقد وقع نقاش في دلالة النفور واللعن على الحرمة، فلا مجال لإعادته مرة ثانية.

3ـ رواية حفص، عن أبي عبد الله×، قال: لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل، يعني النضال([[552]](#endnote-539)).

وهي صحيحة سنداً. ومتنها في غاية الوضوح دلالةً على المطلوب.

4ـ رواية عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله×، قال: سمعته يقول: لا سبق إلا في خفّ أو حافر أو نصل، يعني النضال([[553]](#endnote-540)).

وهي صحيحة سنداً. وهي دالّةٌ كالسابقة.

5ـ رواية العلاء بن سيابة، عن أبي عبد الله×، قال: سمعته يقول: لا بأس بشهادة الذي يلعب بالحمام، 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 قمار حرام([[554]](#endnote-541)).

وقد تقدمت هذه الرواية معنا في ما سبق. وذكرنا أن فيها نقاشاً سندياً مبنائياً، فبناءً على الأخذ بها سنداً يصحّ الاستدلال بها، حيث لا غبار على دلالتها على المطلوب، وقد ذكرنا أنها معتبرة سنداً.

والمتحصِّل من مجموع هذه الروايات جواز المراهنة في ما ذكر من عناوين في الرواية، ولكنّ السؤال: هل هذه العناوين قد أخذت من باب التمثيل للأدوات والوسائل الحربيّة أم أن المقصود التحديد، فلا مجال للتعدية منها إلى غيرها؟

النقطة الأخيرة المتعلِّقة بهذا المطلب هي في إمكانية تسرية الحكم من هذه العناوين إلى غيرها.

وهناك عدّة وجوه لتسرية الحكم إلى كافة الوسائل الحربية، وهي:

**الأول:** إنه بناءً على تمامية الاستدلال بآية ﴿**وَأَعِدُّواْ**﴾ على جواز المراهنة في المسابقات في الخف والحافر والنصل فلا مجال للحصر في هذه العناوين الثلاثة، حيث إن الآية أفادت الجواز، فلها جنبة شمولية تأبى عن التقييد أو التخصيص، ولا يقبل العرف أن يكون الإعداد محصوراً بهذه الأدوات في الزمن التي أصبحت فيه بالية، ولا قيمة لها في موازين الحرب.

**الثاني:** بناء على استفادة العلة من هذا الكتاب (السبق والرماية)؛ إما على نحو القياس المنصوص العلة؛ أو على نحو تنقيح المناط، فإنه يُقال: إنّ كافة الروايات في هذا الباب إنما يقصد بها الإعداد لمواجهة العدو. وهذه علة سيالة في الزمان والمكان والأدوات.

**الثالث:** وهو الذي يرتكز على نظرية مقاصد الشريعة. وهو يفترق عن الوجه الثاني بأنّ الثاني يعتمد على تسرية الحكم من لسان الروايات التي تصرِّح بنحو وآخر بعلة التشريع، أما هذا الوجه فيعتمد على استنباط العلة من الخلفية التشريعية لهذا الحكم.

ولكنْ يرِدُ عليه: إن هذا الأسلوب من الاستدلال غير معتمد عند الفقهاء. وقد يقال بوجود إجماع على رفض هذه النظرية. إضافة إلى عدم وجود دليل واضح يسمح لنا باستخدام هذه الطريقة. ولكن يبقى الاعتماد على الوجهين الأوّلين في تسرية الحكم إلى كافة الوسائل الحربية.

وأما النظرية الثالثة، وهي التي تعمِّم جواز المراهنة إلى كافة الألعاب والمسابقات التي تترتب عليها منفعة معتد بها في مختلف المجالات العلمية، سواء في الجانب الحربي أو غيره، فإنها وإنْ كانت نظرية جيدة على المستوى التنظيري للفكر الإسلامي، ولكنّها بحاجة إلى إثبات أن روايات «لا سبق إلا في كذا...» هي على نحو نفي الأفضلية، كما هي الحال في «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد». ولكن هذا الاستظهار بعيدٌ، أو بحاجة إلى إثبات أن لا فرق بين التشريع الهادف إلى حماية المجتمع من العدو، كما في كتاب السبق، وبين التشريع الهادف إلى رقي المجتمع وازدهاره للقول بجواز المسابقة في كل ما تترتَّب عليه منفعة معتد بها.

والمتحصِّل أن ما يثبت هو النظرية الثانية، التي عمَّمت الحكم إلى كافّة الوسائل الحربية في كل زمن. وعليه تجوز المسابقة رهاناً في هذا الزمن في كل الأسلحة الجوية والبرية والبحرية، وأدوات التنصُّت، وأجهزة المراقبة، وغيرها.

ملاحظات ختاميّة

لابد من الإشارة في ختام البحث إلى عدد من التنبيهات، التي توضِّح ما قد يكون بقي خفياً في ثنايا البحث، وهي:

أـ حرمة بعض الألعاب من جهة ترتُّب عنوان الضرر أو الإضرار بالغير

والمقصود من هذا التنبيه الإشارة إلى أن بعضاً من الألعاب والمسابقات وإنْ كانت حلالاً بالعنوان الأوّليّ، فإنها إنْ ترتَّب عليها عنوان الضرر، وذلك من جهة عدم امتلاك خبرات للقيام بها، كما هو الحال في الألعاب الهوائية، أو السباحة في أعماق معيَّنة من الماء، أو تسلُّق الجبال في أوقات هطول الثلج، أو...، فإنها إنْ كانت تؤدي إلى الضرر، بلحاظ نفس المسابقة، أو بلحاظ عدم وجود خبرة للقيام بها، بالنظر لبعض المكلَّفين، فسوف ينطبق عليها عنوان التحريم؛ بلحاظ أنها تؤدي إلى التهلكة، أو ترتُّب ضررٍ معتدٍّ به.

وكذلك الحال فيما إذا كانت بعض الألعاب تؤدي إلى الإضرار بالآخرين، كما هو الحال في لعبة الثيران في إسبانيا، حيث يتحرك النّاس، ثم تتحرك الثيران خلفهم بقوّة، وفي غالب الحالات تؤدي إلى إزهاق بعض الأرواح، مع عدم ترتُّب منفعة على ذلك؛ أو بعض الألعاب التي تؤدي إلى إتلاف ممتلكات الآخرين، فإنّ كلّ هذه العناوين سوف ينطبق عليها الحكم بالتحريم.

ب ـ حرمة المراهنة في المسابقات المحرمة أو عديمة الفائدة

إنه بناءً على كلّ ما تقدّم في القسم الأول أو الثاني لا يشمل الحكم بجواز المراهنة في بعض المسابقات، مثلَ مسابقات الغناء، أو المسابقات التي هي عديمة الفائدة، مع المراهنة عليها.

ج ـ الفرق بين الرهان والجائزة

إن عنوان الرهان، الذي بيّنّا حرمته في المسابقات والألعاب على التفصيلات المتقدّمة، يتحقق فيما إذا كان من أحد اللاعبين إلى الآخر، ولا يتأتّى فيما إذا كان من طرف ثالث، كما هو الحال في المسابقات التي تجريها المحطّات التلفزيونية أو الإذاعية أو المجالس البلدية والجمعيات والوزارات في مجالات معينة. فلا يشملها الحكم بحرمة الرهان. كما لابدّ من الإشارة إلى أن جواز المراهنة في بعض الألعاب، كالمسابقات في الوسائل الحربية، إنّما يصحّ فيما إذا كان من نفس اللاعبين والمتسابقين، ولكن إذا كان من المشاهدين والمتفرجين، كما يحصل في الغرب، حيث يتراهن طرفان أو شخصان في الألعاب الرياضية على أن الفريق الفلاني سيربح، وتتمّ المراهنة على أن يدفع من أخطأ رأيه للآخر مبلغاً من المال، فهذا من الرهان الحرام.

دـ الألعاب الورقية

إن عنوان حرمة الألعاب القمارية قد ينطبق على أوراق اليانصيب، أو على الألعاب القريبة منها، كما هو الحال في الألعاب الورقية، حيث يختار كلُّ شخص رقماً أو رقمين أو أكثر ويدفع مقابلهما بدلاً مالياً، وهكذا يفعل غيره، حتى تمتلئ المربعات الرقمية، فيتمّ فتح الرقم السرّي، على أن تكون الجائزة التي يحملها الرقم السرّي لمن انطبق الرقم السرّي مع رقمه. وهذه الألعاب لا تختلف عن لعبة المقامرة بالجزور في زمن النبي‘.

النتيجة النهائية

إن الخلاصة التي يمكن الانتهاء إليها من الفصل الأول تتمثَّل بتحريم الإسلام للألعاب والمسابقات التي لا يرجى منها فائدة معتدّ بها بنظر العقلاء، على نحو المراهنة، كما هو الحال في أدوات القمار. كما نلحظ في الفصل الثاني ـ حيث تبيَّن جواز المراهنة في الألعاب والمسابقات الحربية ـ أن الإسلام يهدف لتوجيه أنصاره وأتباعه باتجاه الألعاب الهادفة، التي من شأنها أن تكسب الإنسان خبرة في مجال المواجهة مع عدوّه، أو في مجال الحفاظ على المجتمع ورقيّه، بدلاً من الغرق في الألعاب والمسابقات العبثية، التي قد تؤدي إلى الكثير من المشاكل والأضرار في مجالات متعدِّدة بين الناس، كالأضرار المالية والاجتماعية والنفسية التي تولِّدها. ويمكن القول في نهاية المطاف: إن النظرة العامة إلى ظاهرة الألعاب ـ كما ذكرنا في هذا البحث ـ تكشف بعداً ثقافياً ومعرفياً آخر من الأبعاد التي يختزنها الإسلام في شبكة معارفه وقيمه، وتشير إلى أن الإنسان ـ حتى في الوقت الذي يمارس فيه بعضاً من الألعاب ـ ينبغي أن يمتلك بعداً كمالياً من وراء ذلك.

ويمكن لنا ذكر النتائج ضمن البيان التالي:

**أولاً:** قام الدليل القرآني والروائي على حرمة الصورة الأولى، وهي اللعب بآلات القمار مع العوض. بل يمكن القول: إن حكم هذه الصورة محل وفاق بين المسلمين.

**ثانياً:** قام الدليل على حرمة الصورة الثانية، وهي اللعب بآلات القمار من دون عوض، من خلال الروايات التي دلت على حرمة اللعب بالشطرنج ـ مثلاً ـ بشكل مطلق، من دون ذكر لقيد اللعب به مراهنة، إضافة إلى بعض الروايات التي حملت لسان «كل ما تقومر عليه فهو ميسر».

**ثالثاً:** ظهر معنا وجود العديد من الروايات التي دلت على حرمة الصورة الثالثة، وهي اللعب بغير آلات القمار مع العوض.

**رابعاً:** تبيّن معنا عدم وجود دليل يمكن التمسك به لإثبات حرمة الصورة الرابعة، وهي اللعب بغير آلات القمار من دون عوض. وما ذكر من الإجماع، والروايات، وانطباق مفهوم القمار، وعنوان اللهو واللعب، لم ينهض لإثبات الحرمة. وعليه فهذه الصورة جائزة.

**خامساً:** يتفرَّع على ما ذُكر حرمة التصرف بالعوض المأخوذ بالمقامرة، بل يجب رده إلى مالكه.

**سادساً:** إن المرجع في تحديد مصاديق آلات القمار هو العرف. والمقصود به عرف أهل المراهنة. فإن كانت بحسب عرفهم من آلات القمار ينطبق عليها الحكم بالحرمة؛ وإلا فلا.

**سابعاً:** إذا خرجت بعض العناوين المذكورة في الروايات عن عنوان القمارية، كالشطرنج، يزول عنها حكم الحرمة.

**ثامناً:** دلت النصوص على حرمة بيع آلات القمار.

**تاسعاً:** إن الرهان في السبق والرماية قد خرج عن حكم الحرمة؛ بالدليل. وقد وقع خلاف في مجال جريانه على أقوال ثلاثة:

أ ـ حصر موارده بالعناوين التي ذكرت في النصوص الروائية.

ب ـ التعميم لكل الوسائل الحربية، بما يشمل كل الأسلحة المتطورة والمتنوعة في هذا الزمان، البرية والبحرية والجوية، بل أجهزة التنصت، ووسائل الرصد، والمراقبة، ومنها: الأقمار الصناعية.

ج ـ التعميم لكل ما تترتَّب عليه منفعة عقلائية للمجتمع، سواء كان في مجال الوسائل الحربية أو غيرها، كالطب، والذرة، والبيئة، والزراعة، وغيرها. وقد تبيّن معنا أن الصحيح هو القول الثاني.

**عاشراً:** قد تحرم بعض الألعاب بانطباق عنوان الضرر والإضرار بالغير عليها، كما ذكرنا ذلك في مطاوي البحث.

**الحادي عشر:** ذكرنا عدم حرمة الألعاب التي تُقام من قبل طرف ثالث خارج عن مجال المسابقة، والتي تقدَّم فيها الجوائز إلى الفائزين من قبل هذه الجهة المحايدة. فهذه لا ينطبق عليها عنوان الرهان، كما هو حال المسابقات التلفزيونية، والجمعيات، والنوادي، وغيرها من المؤسسات.

**الثاني عشر:** ذكرنا أن المراهنة إنّما تجوز إذا كانت من قبل شخصين في مقام المسابقة في الوسائل الحربية، ولكن المراهنة لا تجوز أبداً إذا كانت من قبل المشاهدين والمتفرِّجين على الفرق المتبارية، كما يحصل في الغرب مع مشاهدة كرة القدم مثلاً.

الهوامش

التشريع الجنائي الإسلامي

وعلم «ضحايا الجريمة» الوقائي

د. السيد محمود مير خليلي([[555]](#footnote-15)\*)

مقدّمة

من الموضوعات التي أثارت انتباه علماء الإجرام، كوضع يسبق الجناية، ويؤثّر في وقوعها، شخص «المجنيّ عليه»، أو «الضحيّة». لقد ساهم الفشل الذي منيت به أساليب ردّ فعل المجتمع إزاء مسألة مكافحة الجريمة في إيجاد أرضيّة لتحوّلات جديدة في الفكر الجزائي والتشريع الجنائي، وكان من حصيلته أن ظهر في العقود الأخيرة علم الإجرام المبنيّ على معرفة «ضحايا الجرائم». فعادةً ما يضع الضحيّة نفسُه سلسلةً من الظروف والإمكانات بين يدي الجاني; ويوفّر له بذلك الفرص لارتكاب جريمته. ومن ثمّ فإنّ بعض الدراسات المعنيّة بخطر التضرّر الجنائي و«ضحايا الجريمة» يمكن أن تدور حول أسلوب حياة الأشخاص. الهدف النهائي لعلم «ضحايا الجريمة»، وتحليل دور «الضحيّة» في العمليّة الإجراميّة، وسائر الأبحاث المطروحة، إنّما هو الوقاية من الوقوع ضحيّة للجرائم، وتقليل موارده.

إضافةً للإشارة الإجماليّة للمباحث النظريّة لعلم «ضحايا الجريمة»، نتعرّض في هذه المقالة إلى بيان بعض الطرق الإستراتيجيّة لحماية ضحايا الجرائم في مختلف مراحل وقوع الجريمة، والحدّ من هذه الظاهرة، ولاسيّما من وجهة نظر التشريع الجنائي الإسلامي.

يُعنى البحث بمعرفة كيفيّة تعاطي التشريع الجنائي الإسلامي مع موضوع التضرّر الجنائي والوقوع ضحية الجريمة، والطرق التي ينتهجها لمساندة المجنيّ عليهم وضحايا الجرائم، وكيف ينظر إلى تصرّفات المجنيّ عليه بصفته أحد عوامل حصول الجريمة؟ ثمّ هل لوحظت هذه التصرّفات بشكل عامّ في هذا التشريع؟ وهل يقف الإسلام إلى جانب المجنيّ عليهم بصفتهم ضحايا، ولاسيّما الفئات الخاصّة، الذين هم عرضة أكثر من غيرهم لأن يكونوا كذلك؟

محاور الدراسة

أ ـ المفاهيم، المبادئ، والخلفيّة التأريخيّة.

ب ­ـ أنواع ضحايا الجرائم، أو أقسام المجنيّ عليهم.

ج­ ـ بحث عوامل التضرّر الجنائي والوقوع ضحيّة للجرائم.

د ـ حماية ضحايا الجرائم والمتضرّرين جنائياً.

هـ ـ البحث في التعاليم الدينيّة والأخلاقيّة عن طريق الحدّ من ظاهرة ضحايا الجريمة.

و ـ حماية فئات خاصّة من المتضرّرين والضحايا.

ز ـ نتيجة البحث.

أـ المفاهيم، المبادئ، والخلفيّة التأريخيّة

قبل الدخول في المباحث الأصليّة المتعلّقة بـ «ضحايا الجريمة»، والتضرّر الجنائي، وطرق الوقاية منه، لابدّ من بيان بعض المفاهيم، ومنها: المتضرّر أو الضحيّة؛ التضرّر الجنائي والوقوع ضحيّةً لجريمة؛ والبحث في خلفيّة وتاريخ ظهور وانتشار هذه المفاهيم.

1ـ المفاهيم

عُبِّر في النصوص الفقهيّة عن المتضرّر من الجناية بعنوان المجنيّ عليه، أي الشخص الذي تمّ ارتكاب الجُرْم أو الجناية في حقّه. بَيْدَ أنّه يجري التعبير عن المتضرّر من كلّ جريمة باصطلاح خاصّ به; فمثلاً: المجنيّ عليه بسرقة ماله يسمّى المسروق منه، وقد يعبَّر عن التي تعرّضت لجريمة الاغتصاب بالمزنيّ بها([[556]](#endnote-542))، كما يطلق على المتضرّر بدنيّاً بالمجروح، أو ما أشبه.

أمّا علماء الإجرام المعاصرون، ومؤسّسو علم «ضحايا الجريمة»، فقد قدّموا تعريفات مختلفة عن مفردات «المجنيّ عليه»، أو «ضحيّة الجريمة» و«التضرّر الجنائي»، ذات أهمّية كبيرة في بيان مكانة هذه المفردات، ودورها في التشريع الجنائيّ.

فالمتضرّر الجنائي، الذي يسمّى «بالمجنيّ عليه» أو «الشاكي» في القوانين الجزائيّة، هو الشخص الذي يلحقه الضرر أو الأذى أو الألم عقيب وقوع جرم ما، سواءٌ كان ذلك الضرر أو الأذى ماليّاً أو بدنيّاً أو على شكل ألم أو عناء روحي أو عاطفي.

ويتوقّف تعريف التضرّر الجنائي على تعريف المتضرّر من الجريمة، أو المجنيّ عليه. فالتضرّر الجنائي يطلق على حالة «الوقوع ضحية تصرّف جنائي». أمّا «المتضرّر الجنائيّ»، أو المجنيّ عليه، فهو ضحيّة الجناية، أي الشخص الذي وقع عليه الظلم من الجاني، أو العوامل المولّدة للجريمة أو الظروف الاجتماعيّة.

ورد في بعض التعاريف: «المجنيّ عليه: هو الذي تعرّض كيانه الشخصيّ للتجاوز والضرر من قبل عامل خارجيّ، معروف له وللمجتمع»([[557]](#endnote-543)).

وبعبارة واضحة: ينبغي القول: إنّ المجني عليه هو الذي وقعت عليه جناية، وأُصيب بالضرر في كيانه المعنوي أو الجسمي أو المالي.

يسعى الباحثون في مفهوم «المجنيّ عليه» ودوره في «الجريمة» اليوم للإجابة عن التساؤل التالي: لِمَ يكون بعض الناس عرضة لوقوع جناية عليهم، فيتضرّرون جنائيّاً، أو يكونون ضحايا، في حين لا يلقى غيرهم هذا المصير؟ إنّ التعريفات الجديدة للمجنيّ عليه، أو ضحيّة الجريمة والمتضرّر جنائيّاً، تنظر إلى وضع المجنيّ عليه وموقعه، وتسير في إطار الوقاية الموضوعيّة; بمعنى تغيير هذه الفرص والمواقع؛ للحيلولة دون التضرّر الجنائي، وصيرورة الشخص مجنيّاً عليه، وضحيّةً لجناية ما.

2ـ مبادئ علم ضحايا الجريمة

إنّ لمحاولات التصدّي للظلم والجور، والحدّ من ارتكاب سلوك إجرامي ضدّ الأفراد جذوراً في التأريخ البشري. وله مبادئ عقليّة وقيميّة. فظلم الآخرين وارتكاب جريمة بحقّهم يعدّ أمراً قبيحاً ومذموماً في نظر العقل. والأبعاد القيميّة للمبدأ المذكور تشير إلى أنّ الدفاع عن حقوق المظلومين، والذين تعرّضوا للجور بسبب الجريمة، يعدّ جزءاً من رسائل حقوق الجزاء، بل من أهداف التشريع الجنائيّ لأيّ مجتمع.

ويكتب عزّت عبد الفتّاح في هذا الصدد: «إنّ الدفاع عن ضحايا الجريمة ومساعدتهم ينبغي أن يعدّ جزءاً من القيم الأساسيّة للمجتمع. فمسؤولية المجتمع تجاه ضحايا الجريمة يجب أن يتغلغل عقائديّاً في أعماق النظام العامّ له. ومن ثمّ فإنّ إيجاد المصادر القانونيّة التي تضمن حقوق ضحايا الجريمة تحظى بأهمّية بالغة. إذا أردنا أن تكون الخطوات والسياسات الآنفة، إضافةً إلى الملاحظات الإنسانيّة حول ضحايا الجريمة وأوضاعهم، تستند إلى معايير أخرى أيضاً يجب علينا إذاً أن نعيّن الأسس الحقوقيّة والاجتماعيّة لتعهّد المجتمع والتزاماته، وكذلك مسؤوليّة الجاني إزاء المجنيّ عليه»([[558]](#endnote-544)).

ونرى في المدارس الإلهيّة، ولاسيّما في التشريع الجنائيّ الإسلاميّ، أنّ الدفاع عن ضحايا الجريمة يعدّ من القيم الدينيّة والإلهيّة الرفيعة، ويُنظر إلى الخصومة مع الظالم والمتجاوز، وإعانة الأشخاص الضعفاء والمعرّضين للظلم والتجنّي، على أنّها أمور قيميّة وضروريّة. فالقرآن الكريم يؤكّد هذا المبدأ. وهو يرفض فعل الظلم وتحمّله، قال تعالى: ﴿**فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ**﴾ (البقرة: 279).

وفي وصيّة للإمام عليّ× يحثّ على مواجهة الظلم، وإعانة مَنْ وقع عليه، فيقول: **«**كونا للظالم خصماً، وللمظلوم عوناً»([[559]](#endnote-545)).

لابدّ من الالتفات إلى أنّ المجنيّ عليه لا ينبغي أن ينظر إليه على أنّه شخص منفعل ومتأثّر فحسب، بل يجب أن يُؤخَذ بنظر الاعتبار أيضاً أنّ تصرّف المجني عليه وسلوكه وموقعه وظروف معيشته هي التي جعلت فيه قابليّة التضرّر من الجناية.

بهذه النظرة إلى المجني عليه أو ضحيّة الجريمة، والتي هدفها تقليص دوره، وتقليل أثره، في تحقّق الجريمة، تغدو ضرورة الدراسة الأوسع للمجنيّ عليه واضحة.

إنّ حماية ضحايا الجرائم ومساندتهم، سواء مادّياً أو معنويّاً أو قانونيّاً أو قضائيّاً، سيساعدهم على استعادة قدراتهم، وتلافـي نقاط الضعف عندهم، وعلى تحرّرهم من العزلة والاكتئاب الاجتماعي، وكذلك على تقليص خطر نزعة الانتقام وارتكاب الجرائم لديهم، عبر الحدّ من الأضرار الروحيّة التي لحقتهم; وذلك لأنّ حالات الانتقام الفردي غالباً ما تنشأ من عدم الثقة بالمحاكم الجزائيّة ورجال القضاء، وربما التشاؤم واليأس من نتيجة الرجوع إليهم.

3ـ نبذة تأريخيّة

منذ أواسط القرن العشرين بدأت دراسة دور «المجني عليه» في عمليّة وقوع الجناية تتّخذ صورة علميّة ومنظّمة لدى علماء الإجرام. ولكن هذا لا يعني أنّ تاريخ حقوق الجزاء كان غافلاً عن هذه القضية. فالمجني عليه، ومنذ ولادة حقوق الجزاء في المجتمعات التاريخيّة، وحتّى العهود القريبة، كان يلعب دوراً مهمّاً في الدعاوى الجزائيّة. الحقيقة أن (المجنيّ عليه) وحده كان يمثِّل فيها نصف المشهد. فابتداءً بقانون الهيتيين، وحمورابي، وصولاً إلى القوانين الإيرانيّة، وروما القديمة، والحضارات العريقة، كالمصريّة، والصينيّة، ومن الأديان الإلهيّة الكبرى، كالشريعة الموسويّة في القرون الوسطى، حتّى الدين الإسلامي الحنيف، كانت كلّها تؤكّد أهمّية دور المجنيّ عليهم في الدعاوى الجزائيّة، وتدعو إلى تعويض ما لحقهم من خسائر([[560]](#endnote-546)).

لقد أولى التشريع الجنائي الإسلامي عناية خاصّة بالمجنيّ عليهم. فبالإضافة إلى الاهتمام الجزائي بهم اتّخذ مواقف خاصّة لحمايتهم، تعدّ ذات أهمّية فائقة في بحث السير التاريخي للاهتمام بضحايا الجريمة. وحيث إنّ أبحاث هذه الدراسة ـ إضافة إلى قيمتيها النظريّة والعمليّة ـ تكشف عن خلفيّة هذا الموضوع في التشريع الجنائي الإسلامي، منذ أكثر من أربعة عشر قرناً حتّى اليوم، لذلك سنتجنّب الخوض التفصيليّ في هذه الأبحاث وتكرارها في هذه الفذلكة.

يرى كثيرون في الغرب، ومنهم: عزّت فتّاح، أنّ «فون هنتيغ» هو مؤسّس علم ضحايا الجريمة الحديث، ويعدّون كتابه دستور هذا العلم وميثاقه.

وهذا يعني أنّ علم ضحايا الجريمة ولد بعد حوالي سبعين عاماً من ظهور علم الإجرام. لقد أدرك علماء الإجرام تدريجيّاً أنّه من أجل عرض دراسة وافية وشاملة للجريمة لابدّ أن تتزامن محاولتهم هذه مع دراسة الجاني والمجنيّ عليه، وكذلك وضعه قبل ارتكاب الجريمة، ومن ثمّ فإنّ دراسات علم الإجرام ينبغي أن تتّجه صوب المجنيّ عليه وشخصيّته([[561]](#endnote-547)).

ب ـ أنواع المجنيّ عليهم

يمكن تقسيم المجني عليهم ـ حسب الدور الذي يؤدّونه في وقوع الجريمة ـ إلى قسمين رئيسيّين:

**الأوّل**: هم المجني عليهم الأبرياء تماماً، كالأطفال، والمجانين، والأشخاص الذين اتّخذوا كلّ الاحتياطات اللاّزمة لعدم وقوع الجريمة، ولكنّهم أصبحوا ضحيّةً للجريمة، وعرضةً لها، مصادفةً.

**الثاني:** هم المجنيّ عليهم المؤثّرون في وقوع الجريمة، أي الأشخاص الذين كانت لهم مشاركة بنحو ما في وقوع الجريمة، مثل: المجنيّ عليهم المغفَّلون، أو قليلو الاطّلاع.

ولا يخفى أنّ دور المجنيّ عليهم في وقوع الجرائم ليس على مستوى واحد، بل يبدأ من عدم الانتباه والحذر، فالإثارة والتحريك، وصولاً إلى الجاني الذي يصبح هو ضحيّة أيضاً.

وكذلك يمكن تقسيم المجنيّ عليهم ـ حسب معدّل الضرر الذي يلحقهم ـ إلى أقسام مختلفة. فللمجني عليهم ظروف مختلفة من حيث قابليّة التأثُّر بالجريمة. ومن البديهي أنّ ظروف ارتكاب بعض الجرائم ليست متساوية فيما بين الرجال والنساء. كما أنّ ظروف تضرّر الأطفال تختلف عن ظروف تضرّر كبار السنّ. وهكذا يختلف الأشخاص ذوو القوى العقليّة الأضعف، كالبله، عن غيرهم، فيكونون عرضة للتضرّر الجنائي، ويصبحون ضحايا، أكثر من غيرهم.

فالأطفال يختلفون عن كبار السنّ من حيث الخصوصيّات البدنيّة، والنفسيّة، والشخصيّة. كما أنّهم من الناحية الحقوقيّة والقانونيّة غير مسؤولين جزائيّاً ـ كالراشدين ـ عن أعمالهم الجرميّة. وقد وجدت جنح الأطفال والناشئة مكانة خاصّة في كثير من العلوم الجنائيّة، كعلم الإجرام، وحقوق الجزاء.

وهناك فئة أخرى من ضحايا الجريمة يمكن تسميتهم بضحايا العدالة، أو المحاكم الجزائيّة، ويجري التحقيقُ بشأنهم تحت هذا العنوان. ففي كثير من الحالات لا يكون الأشخاص ضحايا جرائم الجناة، بل يكونون ضحايا الجهاز القضائي، ويُعرَفون بضحايا القضاء. إنّ المتّهمين والمحكومين الأبرياء الموقوفين بسبب اتّهامات جزائيّة هم من هذه الطائفة من الضحايا والمتضرّرين الجنائيّين، فضلاً عمَّنْ أدانتهم المحاكم، وأصدرت بحقّهم أحكاماً عقابيّة، رغم كونهم في حقيقتهم أبرياء. والسبب الرئيس لمثل هذه الحالات هي التحقيقات أو الاعتقالات غير الصائبة. وكذلك سائر الحالات المتعلّقة بنقض حقوق المتّهمين.

لقد أولى الإسلام عناية فائقة، واهتمّ اهتماماً بالغاً، بتعويض الخسائر الواردة في هذه الحالات؛ انطلاقاً من قاعدتي: «التسبيب»؛ و«لا ضرر»، الفقهيّتين، ولو لم يكن المسبّب في حدوث الخسارة مقصِّراً. ولهذا نراه قد عيَّن تعويضاً حتّى للضرر الجسماني الناشئ من الخطأ المحض، والذي لا يعدّ المسبِّب مقصِّراً فيه أبداً. وقد سمّاه دية الخطأ.

ج ـ عوامل التضرّر الجنائي

للتضرّر الجنائي ـ كما للفعل الجنائي ـ علل وعوامل مختلفة. وطائفة كبيرة منها مشتركة. إنّ أهمّ سبب وراء ارتكاب الجرائم في المجتمع هو وجود العلل والعوامل المشجّعة على الجريمة، ووجود أشخاص لديهم الدافع القوي للإجرام. بَيْدَ أنّنا سنركّز هنا على العوامل التي تتمحور حول توجُّهات المجنيّ عليهم، فنشير في ما يلي إلى بعض هذه العوامل من وجهة نظر علم ضحايا الجريمة:

1ـ مشاركة المجني عليه في الجناية

للمجنيّ عليه في موارد كثيرة مشاركة ما ـ قلّت أو كثُرت ـ حتّى في العنصر المادّي للجريمة أو تسهيلها. ويمكن الإشارة إلى نماذج منها. لا شكّ أنّ هذه المشاركة قد تكون واعية أحياناً؛ وقد تكون ناجمة عن غفلةٍ، أو ضعف القوى الجسميّة أو العقليّة أحياناً. فأنواع السلوك الجنسيّ المبتني على رضا الطرفين، والمستحقّة للعقوبة القانونيّة، هي من هذا القبيل. ومثال هذه الحالة: الصبيّ الذي يرضى بممارسة الجنس معه، ولكنّ رضاه لا يبرّر للمجرم ارتكاب هذا الجرم، أو الصبيّة التي تجنح إلى الفرار من بيت أبيها ـ مثلاً ـ؛ بقصد الزواج، أو العيش مع خطيبها، ثمّ تشارك مشاركة كاملة في التخطيط لاختطافها.

وفي بعض الحالات يوفِّر المجنيّ عليه، ومن خلال حركة أو تصرّف خاطئ، أو ناجم عن غفلة، وربما عن وعي وتعمّد، فرصة للجاني لارتكاب جرمه.

إنّ مَنْ يضع أدوات ارتكاب الجريمة تحت تصرّف الشخص المهاجم، أو يثيره ويدفعه للمبادرة، نموذجٌ لتسهيل ارتكاب الجريمة، والمجنيِّ عليه الذي يجعل من نفسه عرضةً وضحيّةً للجريمة.

ويمكن القول: إنّ مَنْ يقصّر في اتّخاذ التدابير الاحتياطيّة اللازمة لمواجهة الجريمة ـ مهما كان باعثه ـ، ويبقى متفرّجاً وغير مبالٍ لما يحدث، يكون قد سهّل وقوع تلك الجريمة، وهيّأ ظروفها كي تقع.

2ـ عدم المحافظة على الأغراض

يجب على المجنيّ عليهم، الذين يكونون هم أو أموالهم عرضة للجريمة، اتّخاذ التدابير المناسبة للحذر وللمحافظة عليها. أمّا ترك ما هو غرض للجاني عرضة له فهو من العوامل التي تدفع المجرم لتنفيذ هدفه الإجرامي من دون أيّ رادع، إضافةً إلى سَوْق بعض الأفراد نحو الجريمة، والتقليل من مخاطرها، وإيجاد الحافز للمجرمين بصورة عامّة.

أمّا المحافظة على الأشياء التي يستهدفها المجرمون عادةً فتؤدّي إلى تقليل المكاسب المتوقّعة من الجريمة، وتعسِّر أو تعذّر ارتكاب العمل الإجرامي. و قد تمّ في كلام الفقهاء والحكماء وأئمّة الدين ـ أيضاً ـ الحثّ على الاحتياط في حفظ الأموال، والحيلولة دون تعريضها للعدوان. ومثالها البارز: القول المعروف: «استر ذهبك وذهابك ومذهبك»([[562]](#endnote-548)).

في التشريع الجنائي الإسلامي كلّ إنسان مكلَّفٌ ابتداءً بحفظ نفسه وماله، بحيث إنّه ـ حتّى في التشريع الجزائي ـ لو لم يضع الفرد أمواله في حرز مناسب، ثمّ تعرّضت للسرقة، فإنّ حمايته الجزائيّة تخفّ، وتتبدّل السرقة المستوجبة للحدّ إلى السرقة التعزيريّة؛ بسبب هذا التقصير.

وللحدّ من جرائم مالية، كالخيانة في الأمانة، والاحتيال، والتدليس، التي ترتكب عادةً على أساس ثقة المجنيّ عليه بالجاني، تمّ التشديد في التشريع الجنائي الإسلامي على الدقّة في انتخاب الفرد المعتمد، وتجنُّب الثقة العمياء بأيٍّ كان. قال تعالى: {وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ} (النساء: 5).

ولقد استشهد الإمام الصادق× بهذه الآية الكريمة في بيان أسلوب وقائي، حين أراد ولده إسماعيل أن يستثمر أمواله لدى رجل من قريش، فمنعه؛ لأنّه كان يشرب الخمر. فقد روي أنّه: «كانت لإسماعيل بن أبي عبد الله× دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبتِ، إنّ فلاناً يريد الخروج إلى اليمن، وعندي كذا وكذا دينار، أفترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله×: يا بُنيّ، أما بلغك أنّه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: يا بُنيّ، لا تفعل...، ولا تأتمن شارب الخمر؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول في كتابه: {وَلاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمْ}، فأيّ سفيه أسفه من شارب الخمر، إنّ شارب الخمر لا يزوّج إذا خطب، ولا يشفَّع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانة، فمن ائتمنه على أمانة فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره، ولا يخلف عليه([[563]](#endnote-549)).

3ـ وجود الفرص والظروف المناسبة

إنّ وجود الفرص والظروف المناسبة لارتكاب الجريمة كانت وما زالت أحد العوامل المهمّة في وقوع الجرائم، وتشجيع الأشخاص الذين عندهم هذا الدافع نحو ارتكاب العمل الإجرامي، بل إنّها قد تخلق هذا الدافع أحياناً. إنّ التعاطي مع فرص الجريمة كعامل مؤثّر وحاسم يجعل المجتمع يعرف أنّ أحد أهمّ طرق الحدّ من وقوع الجريمة هو السعي لإعدام هذه الفرص، أو ـ في الأقلّ ـ تقليلها.

لا شكّ أنّ أثر الفرص ليس حاسماً وقطعيّاً دائماً؛ بحيث ينظر للمجرم كعنصر ثابت لا أثر له، كما قد يُتصوّر في بعض مدارس «علم الإجرام». ولكنّ فرص الجريمة ـ على كلّ حال ـ هي بمثابة المتغيّرات التي تنتهز لو كُتب لها الغلبة، وكانت كفّة المنافع الحاصلة من الجريمة أرجح من كفّة الأخطار المحتملة منها. وفي مثل هذه الحالة يتمّ ارتكاب الجريمة غالباً. وعلى العكس من ذلك كلّما قلّت هذه الفرص، ورجحت مخاطر الجريمة على منافعها، تقلّص احتمال وقوع الجريمة. وهاهنا تحظى إرادة الأفراد الذين لديهم الاستعداد للجريمة، وأسلوب تعامل الأفراد المؤهَّلين لأن يكونوا ضحاياها، بالأهمّية البالغة.

إن الأماكن المؤهَّلة لارتكاب الجريمة هي الأخرى تزيد من خطر حصول الجريمة. فمثلاً: وجود الشوارع والأزقّة المظلمة، أو قليلة الإضاءة، تزيد من خطر سرقات الشوارع، واختطاف الحقائب; لأنّ إمكانيّة التعرّف على المجرم والإمساك به تقلّ في مثل هذه الظروف. كذلك فإنّ وجود الخرائب والأماكن المتروكة والمهجورة، والسكنى في الضواحي والمناطق غير المأهولة، وسائر العناصر الموضوعيّة التي لا علاقة لها بسلوك الجاني أو المجنيّ عليه، تعدّ بنفسها من العوامل المؤثّرة في وقوع الجناية على الأشخاص.

4ـ ضعف المجنيّ عليه

يُعَدُّ الضعف البدني والذهني والمالي وغيرها من موجبات التضرّر الجنائي. فالشخص الذي يحمل نزعة العدوان، كالضرب والجرح والسرقة، أو القتل ونحوها، أو عنده جنوح نحو أمثال هذه الجرائم، لو اعتبر الشخص المقابل أقوى منه بدنيّاً فمن الممكن أن يغضّ النظر عن ارتكاب جريمة في حقّه. أمّا إذا رآه أضعف منه فإنه لن يتردّد في الاعتداء عليه. وهكذا يكون الشخص الضعيف من الناحية الذهنيّة أكثر عرضة من غيره للجرائم الماليّة، كالنصب، والاحتيال.

وفي العنف الذي تتعرّض له النساء من قبل أزواجهنّ، والمنتشر كثيراً، يمكن الإشارة ـ فضلاً عن سائر العلل والعوامل ـ إلى الضعف الجسمي للمرأة مقابل زوجها، والذي يعدّ أحد أسباب تضرّر النساء، ووقوعهن ضحايا جرائم العنف الأُسري. وسوف نتعرّض في المبحث الثاني من هذا الفصل إلى طرق الوقاية من تضرّر الأشخاص الضعفاء.

وبالإضافة إلى كون الإدمان ـ كسائر الآفات الاجتماعيّة والنفسيّة ـ يؤدّي إلى التضرّر الجنائي فإنه هو نفسه نوع من التضرّر الجنائي. فأوّل ضربة يوجّهها الإدمان هي لكيان الأُسرة، ولاسيّما الأولاد. فالمراهقون المدمنون هم ضحايا الإدمان. وتشير إحصاءات ومعلومات مكتب السيطرة على المخدّرات إلى هبوط سنّ الابتلاء بالاستهلاك المدمّر للمخدّرات في جميع أنحاء العالم، وأنّه في حالة تزايد بين المراهقين، بحيث يعدّ هذا الأمر ثالث أزمة عالميّة([[564]](#endnote-550)).

د ـ حماية ضحايا الجرائم

ينبغي اتّخاذ خطوات من قبل المجتمع أو الأشخاص المعرَّضين للتجنّي، من أجل حماية أنفسهم والمحافظة عليهم، ليكونوا في مأمن من خطر الجريمة. وحسب هذه النظرة لو لم يسْعَ أفراد المجتمع إلى تأمين أنفسهم فإن هذا يعني أنّهم يقومون بتسهيل ارتكاب الجريمة، ويلعبون بلا أُباليّتهم دوراً مهمّاً في حصول ظاهرة الإجرام.

إنّ على الحكومات ـ إضافة إلى مسؤوليّتها في حماية المتضرّرين جنائيّاً ـ أن تتّخذ التدابير اللازمة للوقاية من حصول التضرّر الجنائي لهم، وأن تعمد إلى القيام بخطوات تقنينيّة وتنفيذيّة للحدّ من توفّر أرضيّات التجنّي وظاهرة ضحايا الجرائم. فتعليم المتضرّرين جنائيّاً ـ بالفعل أو بالقوّة ـ، وتوعيتهم، والترخيص القانوني للدفاع المشروع، نماذج من الحماية التقنينيّة للمتضرّرين. ونشير في ما يلي إلى موارد من هذا القبيل من الحماية، وضرورتها:

1ـ تعليم الضحايا والمتضرّرين وتزويدهم بالمعلومات في الوقت المناسب

يؤدي العلم والوعي إلى رفع كثير من معضلات ومشكلات الحياة الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان. وأغلب المعضلات الاجتماعيّة، ولاسيّما معضلة الجريمة وضحاياها، ناشئة من الجهل، والغفلة، وعدم الالتفات. ما نبحثه هنا هو تأثير الوعي والعلم على التضرّر الجنائي، وحفظ وسلامة الأفراد، لئلا يقعوا فريسة الجرائم.

في التشريع الجنائي الإسلامي آيات وروايات كثيرة في فضل العلم والوعي. ويشير بعضها إلى أثرهما في سلامة الإنسان، والحيلولة دون التجنّي عليه; لأنّ الجهل أساس جميع المشكلات والانحرافات والمعضلات، وبإزالته يزول القسم الأعظم من المشكلات من المجتمع([[565]](#endnote-551)).

فالمبادرة لتوعية الناس في مجال الجرائم، والأساليب التي يلجأ إليها الجناة، والتوصيات والتعليمات اللازمة للفئات المتضرّرة الخاصّة، هي المقصودة في هذا النهج. وقد تعرّض الفقهاء في كتبهم إلى هذا الموضوع من الناحية الفردية. فمثلاً: لو أصبح شخص معرّضاً لخطر وقوع جناية عليه فإنّ على سائر الأفراد العالمين بالموضوع ـ إضافةً إلى منع الشخص الموشك على الجناية من ارتكاب جنايته ـ إطلاع المجنيّ عليه بالقوّة (أي المرشّح لأن يصبح مجنياً عليه) على الموضوع([[566]](#endnote-552)).

2ـ جواز الدفاع المشروع

حين يكون الفرد مهدّداً بحصول جناية عليه، ويكون المجتمع عاجزاً عن حمايته، لا يمكن أن يُحرم من حقّه الطبيعي في الدفاع، وأن نتوقّع منه أن يتحمّل الجريمة، ثمّ يقوم أولياؤه بعد موته بطرح قضيّته لدى المراجع القانونيّة. إنّ الدفاع المشروع ليس حقّاً مسلّماً ومقنّناً للشخص الذي يتعرّض للعدوان فحسب، بل إنّ لسائر الأفراد أيضاً حقّ الدفاع المشروع عنه. يقول الإمام الصادق×: «إذا قدرت على اللّص فابدره، وأنا شريكك في دمه»([[567]](#endnote-553)).

والجملة الأخيرة كناية عن أنّه لا توجد أيّة مسؤوليّة جزائيّة ومدنيّة، وأنّ الشخص الذي يتعرّض لهجوم لديه المرخِّص القانوني بقتل اللّص، أي السارق المسلّح؛ ليحمي نفسه من هجومه.

في رواية أخرى عن أبي عبد الله× قال**:** «اللص محارب لله ولرسوله، فاقتلوه، فما دخل عليك فعليَّ»([[568]](#endnote-554)).

يقول المحقّق الحلّي في «شرائع الإسلام»: «اللص محارب، فإذا دخل داراً متغلّباً كان لصاحبها محاربته، فإن أدى الدفع إلى قتله كان دمه هدراً ضائعاً، لا يضمنه الدافع. ولو جنى اللص عليه ضمن. ويجوز الكفّ عنه. أما لو أراد نَفْسَ المدخول عليه فالواجب الدفع. ولا يجوز الاستسلام والحال هذه. ولو عجز عن المقاومة، وأمكن الهرب، وجب»([[569]](#endnote-555)).

وقال الشهيد الثاني في «شرح اللمعة»: «وكذا يجوز الدفع عن غير مَنْ ذكر، مع القدرة. والأقرب وجوبه مع الضرورة، وظنّ السلامة (معتمداً) في الدفاع مطلقاً على الأسهل فالأسهل، كالصياح، ثم الخصام، ثم الضرب، ثم الجرح، ثم التعطيل، ثم التدفيف . ودم المدفوع هدر حيث يتوقف الدفاع على قتله، وكذا ما يتلف من ماله إذا لم يمكن بدونه. ولو قُتِل الدافع كان كالشهيد في الأجر»([[570]](#endnote-556)).

وفي خصوص أدلّة إثبات الدعوى يجب أخذ تمهيدات بنظر الاعتبار، ما لم تخلق أرضيّة للاستغلال. فلو أنّ أحداً قتل آخر في منزله، وادّعى أنّ المقتول كان يقصد العدوان عليه، أو على ماله، وأقام بيّنة على أنّ المقتول كان يحمل سيفاً وقد اتّجه صوب صاحب المنزل، فهذا بنفسه يُعَدّ قرينة معتبرة على دعوى القاتل، فيسقط عنه الدية والقصاص، ولو أنكر ورثة المقتول هذا الأمر([[571]](#endnote-557)).

3ـ مقارنة دور قوانين التأمين الإجباري ودية العاقلة في تقليل ضحايا الجرائم

صحيح أنّ نتيجة إلزاميّة التأمين تعويض الخسارة على المجني عليه بعد ارتكاب الجرم، ولكن حيث إنّ هذه الخطوات تتّخذ قبل ارتكاب الجرم، أوّلاً، وتؤدّي إلى كثير من الخطوات الرادعة والوقائيّة، ولاسيّما من قبل شركات التأمين، ثانياً، فهي تتعلّق بالتدابير السابقة لوقوع الجريمة. إنّ توفير التأمين من شأنه إيجاد إمكانات مؤثّرة، يمكن عن طريقها عرض حوافز ماليّة؛ لتشجيع اتّخاذ التدابير الوقائيّة من الجريمة.

فمن خلال التأكيد على نصب أجهزة الحماية كشرط للاستفادة من غطاء التأمين يمكن لشركات التأمين أن ترفع من معدّل اتخاذ التدابير الأمنيّة، ولو أنّ هذا يتطلّب الانتباه إلى أن لا تتحوّل النفقات الإضافيّة إلى مانع للذين هم زبائن بالقوّة لخدمات شركات التأمين.

وفي المناطق الفقيرة، حيث الاتّجاه إلى تحمّل الجرائم أكثر، تزداد الحاجة ـ إزاء الآثار الناجمة من مواجهة الجريمة ـ إلى الإجراءات الأمنية، وإلى التأمين أيضاً.

ولمّا كان حقّ التأمين في مثل هذه المناطق كثيراً جدّاً فلعلّه من الضروري منح الفقراء تخفيضات معيّنة، أو في الأقلّ تبنّي التخفيف والتشجيع للأشخاص الذين أقدموا على نصب أجهزة الحماية. فشركات التأمين التي تتحمّل مسؤوليّة تعويض الخسائر الناجمة من أخطاء الزبائن تسعى لتقليل أخطائهم إلى أقلّ حدٍّ ممكن، وأن تحول دون تضرّرهم.

ومن المناسب لهذه الشركات أن تشارك في التصاميم المنطقيّة والوقائيّة، وأن تقلّل من نفقاتها، من خلال المساعدة في إيصال المعلومات والتوعية والتثقيف، في سبيل الحدّ من المخالفات التي تؤدّي إلى التضرّر الجنائي.

ولا يحضر دور «الدية» في تعويض الخسارة الحاصلة، بل ينبغي أن يكون لها دور رادع في الموارد المشابهة. فعندما يكون أقرباء الإنسان على اطّلاع على هذا الحكم الإسلامي، وأنّ على كلّ واحد منهم أن يتحمّل قسماً من دية خطأ قريبه، فإنّ هذا سوف يؤدّي بلا شكّ إلى أن يسعى بعضهم في دعوة بعض إلى مزيد من الاحتياط في القضايا التي قد تؤدّي إلى حدث ما، لكي لا تحصل خسارة، ولا يضطرّوا لدفع الدية.

قد يرِدُ إشكالٌ مفاده: إنّ مسألة وجوب الدية على العاقلة يتعلّق بالخطأ المحض، وسواء أكان دفع الدية من قبل الجاني نفسه أو ذويه، فإنّ هذا لا يمكن أن يلعب دوراً في هذا المجال؛ لأنّه لم يكن ثمّة عمدٌ أصلاً.

ولكنْ يُجاب عن ذلك بأنّ الأخطاء التي تصدر عن الإنسان قد تكون خارجة عن اختياره، ولكنْ لو بُذل احتياط أكثر في مقدّماته فمن المسلّم أنّ نسبة الأخطاء سوف تكون أقلّ. إذاً فإنّ الأخطاء ـ مع كونها أخطاء ـ لها مقدّمات اختياريّة([[572]](#endnote-558)).

ومن هذا القبيل مسؤوليّة ربّ العمل في موارد عدم احتياط العمّال. فإذا عرف ربّ العمل أنّ أية جريمة غير عمديّة تحدث في معمله قد تؤدّي إلى مسؤوليّة جزائيّة أو مدنيّة فسيبذل غاية الدقّة والاحتياط؛ للحدّ حتّى من وقوع الحوادث والجرائم غير العمديّة.

4ـ إعدام ظروف التضرّر الجنائي

إن أحد الأهداف الأصليّة والمهمّة للوقاية الموضوعيّة تفويت الفرص والظروف المناسبة للتضرّر الجنائي، والحيلولة عن هذا الطريق دون وقوع ضحايا جرائم. ينبغي التخطيط للأوضاع والظروف بحيث لا يجد الشخص الذي يهمّ بالإجرام فرصة لارتكاب الجريمة، ومن ثمّ لا يتحقّق التضرّر الجنائي. وهذه الفرص تشمل موارد وحالات كثيرة، نشير في ما يلي إلى بعضها:

1ـ المحافظة على الأغراض، بحيث يتعذّر أو يتعسّر وصول الجاني إليها، والتعدّي عليها.

2 ـ تفويت الظروف، وتغيير البيئة، المناسبة لارتكاب الجريمة. على سبيل المثال: يمكن الإشارة إلى إضاءة الأزقّة المظلمة، وتسطيح الخرائب.

3 ـ حضور الشرطة في الأماكن التي يكثر فيها خطر التضرّر الجنائي.

4 ـ إشراف الوالدين ومراقبتهم لأولادهم؛ للحيلولة دون أن يكونوا جناة أو ضحايا.

5 ـ الإشراف الإلكتروني، ونصب كاميرات الفيديو في الأماكن التي يزداد فيها الخطر، بحيث تزيد من احتمال التعرّف على الجناة، واعتقالهم، ومن ثمّ تقلّل من خطر التضرّر الجنائي.

6 ـ إلزام المجنيّ عليهم والجُناة بالقوّة برعاية بعض الإجراءات الأمنيّة، التي تؤدّي مراعاتها إلى تقليل خطر التضرّر الجنائي، مثل: الإلزام بالاستفادة من خوذة الأمان، وحزام الأمان.

7 ـ تجنّب الإثارات التي تؤدّي إلى انجذاب الجناة صوب المجني عليهم. فمثلاً: ينبغي رعاية الحجاب في التشريع الجنائي الإسلامي.

هـ ـ نماذج من التعاليم الدينيّة والأخلاقيّة التي تقلّل من التضرّر الجنائي

في النصوص الإسلاميّة، سواء الآيات القرآنيّة الكريمة أو الروايات والأحاديث الشريفة أو الأبواب الفقهيّة المختلفة ـ أعمّ من المعاملات والإرث والوصيّة وغيرها ـ، تواجهنا أحكام شُرِّعت بهدف حماية ضحايا الجرائم، أو من أجل المحافظة على أموالهم. ونشير في ما يلي إلى نماذج من الأحكام والقوانين الإسلاميّة، التي نتيجتها الحدّ من التضرّر الجنائي، وتقليل ضحايا الجريمة.

1ـ إيجاد ثقافة مناهضة الظلم في المجتمع

من العوامل التي تسهّل وقوع الجريمة، وتحرّض الجناة على اصطياد ضحاياها، قبول الظلم، وعدم مقاومة الجناة. فسلوك كثير من المجنيّ عليهم في جرائم مثل: النصب، والضرب، والجرح، والابتزاز، ونحوها، يعدّ محرِّكاً ومشجّعاً للجناة. فبعد أن يذمّ القرآن الكريم جريمتي إعطاء الربا وأخذه يؤكِّد رفضه لإيقاع الظلم وتحمُّله معاً. يقول تعالى: {لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ} (البقرة: 279).

لمّا كان كثيرٌ من المجرمين يرى أرضيّة ارتكاب الجريمة مساعدة، والمجنيّ عليه بالقوّة فاقداً لأيّ حافز وقدرة على الدفاع، يتعزّز لديه دافع ارتكاب الجريمة، ويُقدِم على ارتكابها. ومن هنا نرى في التشريع الجنائي الإسلامي التأكيد على التصدّي للجور والتعدّي، وإعانة الشخص المعرّض للتجنّي، إضافة إلى وجوب النهي عن المنكر، وتحذير المجرم من ارتكاب العمل الإجرامي.

وقد تمّ في كثير من الروايات التأكيد على حماية أرواح الآخرين وأموالهم وأعراضهم، وعدّ من واجبات الإنسان في المجتمع. فقد روي عن الإمام السجّاد× قوله: «وأمّا حقّ جارك فحفظه غائباً، وإكرامه شاهداً، ونصرته إذا كان مظلوماً»([[573]](#endnote-559)).

وقد طرح القرآن الكريم هذا الموضوع صراحة، فقال تعالى: {**لاَ يُحِبُّ اللهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنْ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ**} (النساء: 148).

ويقول الطبرسي في تفسير هذه الآية: «استثني من الجهر الذي لا يحبه الله جهر المظلوم، وهو أن يدعو على الظالم، ويذكره بما فيه من السوء. وقيل: هو أن يُبدأ بالشتيمة فيردّ على الشاتم ينتصر منه»([[574]](#endnote-560)).

2ـ إشاعة ثقافة الصبر والحلم والمداراة

من العوامل المؤثّرة في بروز الجناية إثارة الجاني من قبل المجني عليه. إنّ الجناة بالقوّة، ولاسيّما تلك الفئة المصابة بالعُقد النفسيّة والمشكلات الروحيّة والعصبيّة، يثارون بأقلّ ضغط نفسيّ، ويقدمون على ارتكاب الجريمة. وعلى هذا فأوّل تعامل مثير من قبل مخاطبي هذا النمط من الناس يؤدّي إلى إيجاد الأرضيّة لارتكاب الجريمة، ويبعث على تحريك المجرم نحو الجريمة، وتنفيذ مقاصده الإجراميّة. وكذلك فإن الحلم وتحمّل الأفراد سوف يؤدّي إلى إزالة أرضيّة ارتكاب الجريمة.

وقد تمّ في النصوص الإسلاميّة طرح هذا النوع من الردع، وإزالة أرضيّة الجريمة، في قالب التوصية بالصبر والحلم. فالقرآن الكريم، بعد أن يبيّن ضرورة التصدّي للمجرمين، ويعدهم بالعذاب الأليم، يثمّن صبر الضحيّة والمتضرّر الجنائي. قال تعالى: {وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الأُمُورِ} (الشورى: 43).

ولا شكّ أنّ هذا التعامل إنما هو من أجل الحدّ من تشديد الجناية، أو الحدّ من تبدّل الخفيف منها (كالإهانة والسبّ) إلى الشديد (كالضرب المُبرح والجرح أو القتل). فقد بيّنت أحاديث المعصومين^ نتيجة الصبر والحلم إزاء الجاهلين والوقحين في دفع شرّهم وحثّت على ذلك. فقد روي عن رسول الله‘ قوله: «يا علي، ثلاث مَنْ لم يكنَّ فيه لم يتمّ عمله: ورع يحجزه عن معاصي الله عز وجل؛ وخلق يداري به الناس؛ وحلم يردّ به جهل الجاهل»([[575]](#endnote-561)).

كما جرى التركيز على ضرورة التحلّي بالصبر والهدوء إزاء مثل هذه التصرّفات في كلام للإمام الصادق×، قال: «وإن أحقّ الناس أن يتمنّى حلم الناس أهل السفه، الذين يحتاجون أن يعفى عن سفههم»([[576]](#endnote-562)).

3ـ التقيّة والتورية

التقيّة عبارة عن كتمان العقيدة، بل تشمل التظاهر في بعض الحالات باعتناق عقيدة الآخر. فلقد عرّف الشيخ الأنصاري التقيّة، في كتاب له يسمّى «التقيّة»، بقوله: «التقية: إيمان في القلب، وإظهار خلافه في الخارج؛ لأسباب، كالخوف و... والنفاق: كفر في القلب، وإظهار الإيمان في الخارج، لا يتجاوز اللسان. فهل يا ترى التقية والنفاق متساويان؟!»([[577]](#endnote-563)).

لقد شُرّع هذا الحكم بهدف حماية الأفراد من التضرّر الجنائي، والوقوع ضحايا الجريمة. وقد تمّ التأكيد عليه، وعُدّ من الواجبات.

وقد بحث الفقهاء في كتبهم موضوع التقيّة، وحكموا بوجوبها، وأشاروا إلى أنّ الهدف الأصلي والغاية من تشريعها في الشريعة الإسلاميّة المقدّسة هو حفظ أموال وأعراض ونفوس المؤمنين وسائر شؤونهم([[578]](#endnote-564)).

تقسّم التقيّة ـ من حيث الحكم ـ إلى قسمين: واجب؛ ومستحبّ. ومورد التقيّة الواجبة دفع الخوف عن النفس أو العِرْض، أو إلحاق الضرر بالنفس أو الغير، وتدور مدار ما يجب حفظه شرعاً وعقلاً([[579]](#endnote-565)).

روي عن الإمام الباقر× قوله: «التقيّة ديني، ودين آبائي». كما أنّ هناك روايات كثيرة أكّدت مسألة حفظ الدماء، والتصدّي للتضرّر الجنائي([[580]](#endnote-566)).

تمتدّ حدود التقيّة إلى حيث لا تؤدّي إلى الضرر الأهمّ، أو سفك دم إنسان بريء؛ لأنّ تشريعها إنّما كان من أجل حفظ الدماء، والحيلولة دون وقوع جناية، ولا ينبغي أن تلحق الأذى والضرر بسائر الأبرياء. لذا لا يجوز ارتكاب القتل، أو إلحاق الضرر البدني الشديد، تقيّةً: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم، فإذا بلغت التقيّة الدم فلا تقيّة»([[581]](#endnote-567)).

أمّا التورية فهي أن تتحدّث بطريقة لا يُقال فيها الصدق، ولا الكذب. فهو نوع من الإخفاء المتّبع من أجل النجاة. وبعبارة أخرى: هي أن تتحدّث بطريقة يكون الكذب فيها قابلاً للانطباق على الصدق.

يقول الشيخ المفيد في «المقنعة»: «والتورية: أن يضمر عند اليمين خلاف ما يظهر. ينوي أنه ليس عندي شيء مما تستحلفني عليه تستحقّه مني. فإنْ لم يحسن التورية، وكانت نيته حفظ الأمانة، ومنع الظالم مما لا يستحقّه، أجزأته النية، وكان مأجوراً. وكذلك اليمين في الدفع عن أذى المؤمنين، وحقن دمائهم، وحراسة أموالهم»([[582]](#endnote-568)).

ويقول السيد الخوئي في «مصباح الفقاهة»: «وأما التورية، وهو أن يريد بلفظ معنى مطابقاً للواقع. المعروف بين أهل اللغة وغيرهم أن الكذب نقيض الصدق، فصدق الكلام بالمطابقة، وكذبه بعدم المطابقة، وإنما الكلام في بيان معنى المطابق (بالكسر)»([[583]](#endnote-569)).

وفي رواية عن أبي عبد الله×، وقد سئل عما يجوز من النية على الإضمار في اليمين؟ فقال: «قد يجوز في موضع، ولا يجوز في آخر، فأما ما يجوز فإذا كان مظلوماً، فما حلف به، ونوى اليمين، فعلى نيّته، وأما إذا كان ظالماً فاليمين على نيّة المظلوم». ويدلّ على أنّ المعتبر في اليمين على نيّة المظلوم من الخصمين، ولا ينفع للظالم التورية لو حلف»([[584]](#endnote-570)).

4ـ التوصية بالاحتياط في العقود والإيقاعات

من العوامل المهمّة في الجرائم الماليّة الثقة في غير محلّها، والتي تؤدّي غالباً إلى جرائم مثل: النصب، والاحتيال، والخيانة في الودائع الماليّة، وأمثالها. وإن الاطّلاع على الوقائع الحقوقيّة والحقائق القانونيّة، والاحتياط في تدوين وتنظيم العقود والوثائق التي تكون منشأً للحقوق والتكاليف، من شأنه الحدّ من أغلب موارد سوء التصرّف في الأموال.

وضمن التنبيه على ضرورة الإشهاد أثناء المعاملات غير النقديّة، أو أخذ الرهن، أو كتابة المعاملات، يبيّن الله تعالى في القرآن الكريم([[585]](#endnote-571)) أحكاماً؛ للحيلولة دون التضرّر الجنائي. ونتعرّض لبيانها في ما يلي باختصار، من دون بيان الآية لطولها:

1ـ هذه الآية نموذج من التفات القرآن الكريم، والتشريع الجنائي الإسلامي عموماً، لتعليم الأفراد الذين هم عرضة للوقوع ضحايا الجريمة، لتتمّ نوعاً ما حمايتهم من الأفراد الجُناة بالقوّة.

2ـ أن تكون المعاملات مكتوبة، واستلام سند الوصول عند تحويل البضاعة بصورة غير نقديّة؛ لغرض الإحكام والاحتياط، وللحيلولة دون التصرّف السفهيّ ـ الإجرامي أو غير الإجرامي ـ بالأموال.

3ـ أكّدت الآية أنّ على المدين ـ أوّلاً ـ أن يكتب أو يملي؛ ليعدّ إقراراً بحقّه، ولا يمكنه الإنكار. ولو أملى الآخرون فإنّه يجب ـ ثانياً ـ حضور الشهود، إضافة إلى الكتابة; لئلاّ يمكن التهرّب والتملّص.

4ـ للحيلولة من استغلال السفيه أو غير الرشيد والأفراد الضعفاء عُدَّ حضور وليّهم شرطاً في صحة المعاملات الماليّة.

5ـ أكّدت الآية الاستفادة من شهادة الشهود؛ من أجل الاحتياط والحيلولة دون وقوع الجرم.

6ـ علّمنا الله تعالى في هذه الآية اتّخاذ تدابير لحماية المتضرّر الجنائي، وقدّم لنا التعليمات اللاّزمة في هذا المجال.

وفي ذيل الآية جرى أيضاً تأكيدٌ هذا الموضوع، حيث قال تعالى: {وَيُعَلِّمُكُمْ اللهُ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْء عَلِيمٌ}.

7ـ هذا النوع من التعامل مع الأمور الماليّة، من حيث الاحتياط والوقاية من احتمال وقوع الجرم، يمكن أن يتّخذ أُنموذجاً في مجالات مختلفة.

إنّ الإلزام بالتسجيل الرسمي لبعض المعاملات، كالأموال المنقولة، وغير المنقولة، ووسائل النقل، يمكن أن يؤدّي إلى تقليل كثير من الجرائم الماليّة.

ومن التدابير الوقائيّة التي تمّت الإشارة إليها في القرآن الكريم الإيصاء باتّخاذ الشهود حين الوصيّة. وهذه الخطوة تحول أيضاً دون كثير من الجرائم المالية، كالنصب، وتحريف الوصيّة، وخاصّة جعل إضافات أثناء تنظيمها، والاستفادة من السند المزوّر. ولهذا السبب حظيت بالاهتمام([[586]](#endnote-572)).

و ـ حماية فئات خاصّة من الضحايا والمتضرّرين

بعض فئات المجتمع لديها استعداد للتضرّر؛ بسبب طبيعتها الاجتماعيّة أو البدنيّة الضعيفة من حيث المواصفات الفسيولوجيّة، من قبيل: الجنس، أو السنّ، كالنساء والأطفال والمسنّين والمحجورين وأمثالهم، فيكونون أكثر عرضة للتضرّر الجنائي.

ولم يغفل التشريع الجنائي الإسلامي عن تعليم هؤلاء الأفراد، وإيجاد ثقافة الحلم والصبر والمحافظة لديهم. وتعدّ التدابير التي اتّخذها لحماية الضحايا والمتضرّرين بالقوّة من العوامل المؤثّرة في هذا المجال. ونتعرّض هنا لبيان بعض طرق حماية المتضرّرين في مراحل وقوع الجناية والضرر الجنائي المختلفة من وجهة نظر التشريع الجنائي الإسلامي.

1ـ النساء

النساء أكثر عرضة لجرائم خاصّة؛ بسبب طبيعتهنّ الجسميّة والروحيّة والعاطفيّة والاجتماعيّة الخاصّة. ولذا شرّعت لهنّ أحكام مختلفة، كالحجاب؛ من أجل المحافظة عليهنّ في البُعدَيْن الاجتماعي والفردي.

قد يتصوّر البعض أنّ النساء أكثر عرضة للوقوع ضحايا الجرائم، ولكن من البديهي أنّ الأمر ليس كذلك في جميع أنواع الجرائم. ومع ذلك فإنّهنّ معرّضات بصورة أشدّ وأكثر من الرجال لنوع من الجرائم الخاصّة، كالاعتداءات الجنسيّة، والعنف الأُسري، والزوجي، وأمثالها.

1ـ1ـ الحجاب

لا يختصّ الحجاب بالإسلام، بل جاءت التوصية به في كثير من الأديان والمدارس والحضارات. فحجاب المرأة على المستوى الفردي يبعث على أمنها، كما أكّد القرآن ذلك. وكذلك فعل الإمام عليّ× في نهج البلاغة، حيث صرّح قائلاً: «واكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إيّاهنّ؛ فإن شدة الحجاب أبقى عليهنّ، وليس خروجهنّ بأشدّ من إدخالك مَنْ لا يوثَق به عليهنّ»([[587]](#endnote-573)).

**ثانياً:** إنّ فقدان المرأة حجابها يفقدها شخصيّتها، ويقوّي النظرة الشيئيّة لها. ومن ثمّ تقع ضحيّة الاستغلال السيّئ لطلاّب الشهوة، وأصحاب الأفكار المنحرفة، والأحلام المريضة، الذين ينظرون إليها كأداة لتلبية نزواتهم، وإشباع شهواتهم.

**ثالثاً:** الحجاب حكمٌ تكليفيّ، وتترتّب عليه آثار، أهمّها: تمسّك المرأة بالأوامر الإلهيّة، الأوامر التي صدرت باقتضاء خلقتها، ومتناسبة مع حاجاتها.

أمّا في البُعد الاجتماعي، وفي نظرة عميقة، يمكن ذكر بعض آثار حفظ حجاب المرأة في المجتمع، ومنها:

1ـ يؤدّي الحجاب إلى ترسيخ قواعد الأسرة.

2ـ من شأن الحجاب توفير موجبات سيادة الهدوء في المجتمع، ويستتبع استقرار المجتمع إلى حدٍّ ما.

3ـ حيث إنه في ظلّ الحجاب تتحقّق اللذّات المشروعة فقط فإنّ ذلك يؤدّي إلى سلامة المجتمع، وتعميق نوع من الصحّة النفسيّة والاجتماعيّة، والثبات الاجتماعي.

4ـ يمنح الحجاب المرأة في المجتمع الحرّية المطمئنّة، الخالية من الهواجس([[588]](#endnote-574)).

إن دافع بعض الجناة هو سرقة حليّ الضحايا. ولهذا فإن سترها خارج المنزل ـ إضافة إلى كونه واجباً شرعيّاً ـ يعدّ خطوة على طريق زيادة معدّل الأمن النسوي. قال الله تعالى في كتابه الكريم: {وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلاَ يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا} (النور: 31).

وممّا يؤسف له أنّ ثقافة عري المرأة، وحضورها في المجتمع بحقوق وواجبات مشابهة ومساوية للرجال، صار سبباً لتصدُّع الأسرة، التي تعدّ الكيان الأصلي للتربية الاجتماعيّة للأفراد، وعجزها عن القيام بدورها الأساسي والحيوي، أي تربية الجيل الصاعد. وهو ما صار سبباً لاستفحال معضلة الجريمة في المجتمعات. وهذه الحقيقة لم تَعُدْ تخفى على أحد، وقد اعترف بها حتّى علماء الإجرام الغربيّون([[589]](#endnote-575)).

ويشير القرآن الكريم في آية أخرى إلى هذا الموضوع، ويعرّف الحجاب كعامل رادع. يقول تعالى: {**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لاَِزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلاَبِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ**} (الأحزاب: 59).

النقطة الوقائيّة الأساسيّة والمهمّة جدّاً في الآية أعلاه أنّها تقول: إنّ على المرأة أن تستر نفسها؛ لئلاّ تُعرَف، وتتعرّض للأذى والتجنّي. وهذا يُظهر أنّ الجناة في الجرائم ضدّ المرأة يختارون ـ في الغالب ـ نماذج خاصّة، وأنّ لديهم اندفاعاً أكثر تجاه هذه النماذج، وأنّ ارتكاب الجريمة ضدّ المحجّبات والعفيفات أقلّ عادةً. ولهذا توصى المرأة برعاية الحجاب؛ لتعرف كامرأة عفيفة، ولا تتعرَّض للتجنّي والأذى.

وعُنيت آية أخرى في القرآن الكريم بالتضرّر الجنائي النسوي، وحذّرت من إيجاد أرضيّة التجنّي. قال تعالى: {ولا تخضعن بالقول فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً} (الأحزاب: 32).

والمقصود بالذين في قلوبهم مرض ذوو النظرات المريبة، والذين يمكن للأعمال المثيرة أن تدفعهم للقيام بخطوات إجراميّة.

يسعى التشريع الإسلامي لتوجيه الغريزة الجنسيّة الوجهة الصحيحة، من خلال ترويج الزواج البسيط، سواء الدائم أو المؤقّت. ومن جهة أخرى يعارض بشدّة الفوضى والاختلاط غير المنضبط بين النساء والرجال; لأنّ أوّل نتيجة أكيدة لذلك هو انهدام كيان الأسرة، وسيل من المعضلات والانحرافات الاجتماعيّة. لذا تراه في هذا المجال يقوم بتحذير الأشخاص المعرّضين للوقوع ضحايا الجريمة والتضرّر الجنائي من القيام بأيّ عمل مثير، لا يبخل بتعليمهم أدقّ التفاصيل، حتّى في آيات القرآن الكريم.

درس بعض الباحثين السفور والتبرّج وفق نظريّة العرض والطلب. في هذه النظريّة يمثّل المجرم والمنحرف معيار الطلب، بينما يمثّل المجني عليه معيار العرض، وينظر إلى دور المجني عليه بمثابة مولّد الجناية. ولقد اهتمّ التشريع الجنائي الإسلامي وقائيّاً بتحديد العرض، ودعا النساء إلى رعاية الحجاب وعدم التبرّج. كما أمر في مجال الطلب الرجال بالعفّة، وغضّ البصر عن الأجنبيّات شرعاً([[590]](#endnote-576)).

1ـ2ـ الطلاق

في أبحاث علم فلسفة الاجتماع عُدّ الطلاق أحد المعضلات الاجتماعيّة، ومن العوامل المولّدة للجريمة. أمّا في علم «ضحايا الجريمة» الوقائيّ فإنّ هذا الأمر يُنظر إليه من زاوية أخرى. فمن موارد حماية ضحايا الجريمة الإيصاء بالطلاق للنساء اللّواتي يتعرّضن للأذى من قِبَل أزواجهنّ، ويعتبرن ضحايا نوعاً ما. لقد سمح الإسلام للمرأة أن تطلب من الحاكم إجبار زوجها على تطليقها إنْ لم تَعُدْ تشعر بالأمان في الأسرة، وكانت تخشى من وقوع الضرر الجسمي أو المعنوي لها([[591]](#endnote-577)). وبالنسبة للنفقة إذا لم يدفعها الزوج، ولم يتمكّن الحاكم من إجباره على دفعها، وأدّى إلى العسر والحرج بالنسبة للمرأة، يقوم القاضي بتطليق المرأة، بناءً على طلبها. وقد عُدَّ ترك النفقة في قانون العقوبات الإسلامي جريمةً يُعاقَب عليها.

لقد وافق التشريع الجنائي الإسلامي على اعتبار الطلاق حلاًّ نهائيّاً للوقاية من الجريمة; لأنّه يؤكّد ـ من جهة ـ على حفظ الكيان الأسري بصفته العامل الرئيس في حفظ استقرار المجتمع وأوّل مركز للتربية الاجتماعيّة للفرد، ويسعى لترسيخه عبر الأساليب المختلفة، ويذمّ ـ من جهة أخرى ـ الطلاق، ويعدّه أبغض الحلال عند الله تعالى([[592]](#endnote-578)).

تتمحور نظرة الإسلام في هذا المجال حول دفع الأفسد بالفاسد، فيجيز للمرأة في موارد العسر والحرج التقدّم بطلب الطلاق. وطبعاً ليس كلّ طلاق باختيار الرجل مطلقاً، كما نرى في الطلاق الخلعي والمباراة؛ ففي الأوّل إذا لم تكن المرأة راضية باستمرار الزوجيّة تستطيع أن تنفصل عنه ـ وبتعبير الفقهاء: تخلع نفسها ـ مقابل التنازل عن كامل صداقها، وفي الطلاق الثاني (المباراة) حيث يكون الطرفان غير راضيين بالاستمرار يمكن للمرأة أن تنفصل مقابل التخلّي عن بعض المهر للزوج([[593]](#endnote-579)).

2ـ الأطفال

الأطفال والمراهقون، ونظراً لأوضاعهم الجسميّة والشخصيّة، عرضة للاستغلال والتجنّي. وحيث إنّ الجناة يبحثون عن الأهداف الضعيفة؛ لأنّها تحقّق لهم نسبة أكبر من النجاح، وبأقلّ ما يمكن من الخطر، لذلك فإنّ عدم المحافظة على الأطفال، ولاسيّما الأيتام ومَنْ لا قيّم لهم، ينجرّ إلى وقوعهم ضحايا للجنايات بأشكال مختلفة. فإذا كانت أموالهم بأيديهم كانت عرضة للجرائم المختلفة.

في التشريع الجنائي الإسلامي تحظى رعاية هذه الشريحة من المجتمع بأهمّية بالغة، حتّى أنّه لا يجوز بيع مال اليتيم إلاّ بإجازة من وليّه، وإذا لم يراعِ الوليّ مصالح الطفل تسقط ولايته([[594]](#endnote-580)).

في مجال حماية الأطفال الذين فقدوا أولياءهم، وللحيلولة دون أيّ استغلال أو تصرّف سيّئ لأموالهم، أو إلحاق حيف أو ميل بهم، يقول الله تعالى: {وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافاً وَبِدَاراً أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللهِ حَسِيباً} (النساء: 6).

لقد تمّ التأكيد في هذه الآية الكريمة على نقطتين:

**الأولى:** إحراز الرشد عند اليتيم، وقدرته على إدارة أمواله؛ لئلاّ يساء استغلاله ماليّاً.

**والثانية:** ضرورة الاستشهاد حين تسوية الحساب وإعطاء اليتيم أمواله؛ ليحال دون تضييع حقوقه، ولئلاّ يتّهم مؤتي الأموال أيضاً.

إذا شاعت التصرّفات المضرّة ضدّ الأطفال يتّخذ المشرّع خطوات إزاء جرميّة هذه الأعمال، ولاسيّما مرتكبيها، وأخرى لحماية الأطفال ووقايتهم من الضرر الجنائي. وبعد تشخيص التصرّفات المنشئة للضرر ضدّ الأطفال، والتي لها أثر مباشر في التضرّر، تأتي الخطوة التالية، وهي تشديد العقوبات في حقّ المرتكبين لهذا النوع من الجرائم؛ من أجل حماية الأطفال. وبناءً على هذا فإنّ ردّ فعل المجتمع إزاء الأشخاص الذين يرتكبون مثل هذه الجرائم ينبغي أن يكون شديداً؛ ليتمّ القضاء ـ عن هذا الطريق ـ على مثل هذه التصرّفات([[595]](#endnote-581)).

ز ـ نتيجة البحث

من وجهة نظر التشريع الجنائي الإسلامي يعدّ الاهتمام بالمجنيّ عليه في العمليّة الجزائيّة أمراً ضروريّاً لابدّ منه. ولا يمكن الوصول إلى هذا الهدف، والذي يعني وجود الأمن في المجتمع، وزوال الخوف من التضرّر الجنائي، دون الالتفات إلى المجنيّ عليهم وضحايا الجرائم.

وللوصول إلى هذه الأمنية والطموح يُقترح:

**أولاً:** أن لا نسمح بإضعاف الثقافة الإسلاميّة الغنيّة والقيّمة، وحلول الثقافة العلمانيّة واللادينيّة البائسة محلهّا; لأنّ القيم الإسلاميّة السائدة في المجتمع، كقيمة الأخوّة، والمواساة، والتعاطف، واحترام الجار، والشعور بالمسؤوليّة إزاء سعادة الآخرين وشقائهم، وآلاف التعاليم الدينيّة الأخرى، تبعث على بناء المجتمع وفق أسس صحيحة، وأن تثمر حلول التشريعات الجنائيّة، ومن ثمّ تصل الجريمة إلى أدنى مستوياتها.

**ثانياً:** علينا العمل على إزالة أرضيّة وقوع الجريمة في المجتمع، كما رأينا نماذج من ذلك في التشريع الجنائي الإسلامي، وخاصّة في مجال الفئات الخاصّة من الضحايا. ويبدأ تغيير هذه الأرضيّة من السيطرة على الجناة بدنيّاً، وإلكترونيّاً، وبوليسيّاً، ويشمل حتّى تغيير الظروف الفيزيائيّة للبيئة، مثل: تصاميم الطرق والشوارع والأبنية، وبشكل عام كلّ نوع من التغيير في المحيط؛ بهدف تقليل حصول الجريمة والتضرّر الجنائي. ومن الخطوات المهمّة التي يمكن أن تتّخذ في هذا المجال أيضاً المحافظة على الأهداف التي يتعقّبها الجناة عادةً، وجعل الأموال في مكان آمن، والمحافظة على الأفراد الذين هم أكثر عرضة للوقوع ضحايا الجريمة، إضافةً إلى بثّ الوعي بينهم. هذه الأمور من شأنها أن تقلّل الدافع، والتسويل النفسي، أو القدرة، لدى المجرمين في تحقيق أهدافهم الإجراميّة.

**وثالثاً:** ينبغي تبنّي سياسة عقوبات جنائيّة منسجمة ومنطقيّة وموزونة، تنظر إلى المجنيّ عليه كعنصر إنساني مهمّ في عمليّة وقوع الجريمة، الأمر الذي يقلّل من معدّلات التضرّر الجنائي. ويمكن لأسلوب تنظيم القوانين الجزائيّة، ولاسيّما في تعيين الجرائم القابلة للصفح وغير القابلة للصفح، أو القرارات الشكليّة للجزاء، أن يترك أثراً جيّداً في إحقاق حقوق المجنيّ عليهم، وأن يحول دون التجنّي عليهم مجدَّداً.

وبكلمة واحدة: لا يمكن تدوين تشريع جنائي فاعل اليوم من دون العناية الخاصّة بالمجنيّ عليهم وضحايا الجرائم. وقد حظي هذا الأمر بالاهتمام البالغ في تعاليم التشريع الجنائي الإسلامي.

الهوامش

حقّ تصرّف الإنسان بجسده وأعضائه

دراسة في موقف الشريعة الإسلامية

د. حسين شفيعي([[596]](#footnote-16)\*)

مدخل

يحتل بحث حقوق الإنسان اليوم في المحافل العلمية والحقوقية جذابية خاصة على صعيد العلوم الإنسانية، ويتوقف نجاح أية مدرسة من المدارس الفكرية الإنسانية على قدرتها في الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بقضايا حقوق الإنسان، وضمان حقوقه على جميع الأصعدة، وهذا ما يجعلها مقبولة وشرعية لدى النخب الفكرية والعلمية في المجتمع الإنساني.

ومن البديهي أن للإسلام توصيات كثيرة في مجال حماية جسد الإنسان والدفاع عنه. وهذا الاهتمام الحقوقي في حفظ الكيان الجسدي للإنسان ينبعث من رؤية الإسلام في تكريم شخصية الإنسان بما هو إنسان؛ وذلك لأنه يحتل في الثقافة الإسلامية موقع خليفة الله في الأرض، وأفضل مخلوق خلقه الله في هذا الوجود. ولذا فإن مشروع بحث حقوق جسم الإنسان يمثّل مظهراً من مظاهر اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان بشكل عام. ولا تقاس مكانة ومنزلة الإنسان في الإسلام بما هو موجود في الفكر الغربي «أومانيسم» اليوم؛ لأن الإنسان في رؤية الإسلام يمثّل أعلى مظاهر القيم والخصائص التي تؤهِّله لمقام خليفة الله على الأرض.

ومن هذا المنطلق تُطرح مباحث مختلفة في هذا الموضوع، ومن ضمنها: ملكية الإنسان لجسده وأعضائه. فمنذ فجر تاريخ الإنسان طُرِحَ السؤال التالي: هل الإنسان يملك جسمه وأعضاءه ملكيةً تجعله حرّاً في التصرّف فيها كيف يشاء، أم لا؟ وما هي حدود جواز تصرف الإنسان ببدنه؟ ومن هنا، وبالنظر إلى التقدم الكبير الذي أحرزته البشرية في علم الطب، وما أنتجه من قدرة الإنسان على إحداث تغييرات جديدة، وتصرفات واسعة في جسم الإنسان، ونجاح البشر في مجالات جديدة على هذا الصعيد، مثل: زرع الأعضاء، وتغيير الجنس، والتلقيح الاصطناعي، والتعقيم باعتبارها وسيلة علاجية لتحديد النسل، والاستنساخ، اتَّخذ بحث جواز تصرف الإنسان في جسمه، لدى الفقهاء، وعلماء القانون والأطباء، أبعاداً واسعة وحسّاسة للغاية.

وبناء على ذلك فإن اختلاف النظرة إلى سلطة الإنسان على بدنه وملكيته له أدى إلى رؤى مختلفة على صعيد الفقه والقانون تجاه هذا الموضوع. فعلى سبيل المثال: يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين([[597]](#endnote-582))، لدى حديثه عن عدم جواز الاستنساخ: «فهذا حرامٌ. ودليلنا على هذا أن الأصل الأول في خلقة الله أن الإنسان غير مسلّط على جسده بصورة مطلقة، ولا يجوز له أن يتصرف في جسده إلا في الحدود التي نصّ عليها شرع الله. وبطبيعة الحال فإنّ الإنسان غير مسلط على أجساد الآخرين بأية صورة من الصور. فالتصرّف بهذا الجسد بما يؤدّي إلى إنتاج نسخ منه هو أمر ـ بحسب الأصل الأول في الشريعة ـ محرَّمٌ وممنوع» ([[598]](#endnote-583)).

في هذه الرؤية عُدَّ الاستنساخُ تصرُّفاً خارجاً عن حدود الشريعة، وبُنِيَ الاستدلال على أنّ الإنسان لا يملك سلطةً على بدنه، وحتى لو كان له مثل هذه السلطة فإنها سلطةٌ محدودةٌ بالحدود التي تعيّنها الشريعة.

إن الكثيرين من الذين أثبتوا جواز تصرُّف الإنسان في جسده في بداية الأمر أعقبوا ذلك بقولهم: إنه لما كان جسم الإنسان وديعةً إلهيةً فإن الإنسان ليس حرّاً في التصرف بها كما يشاء. والواقع أن هذا القدر من الدعوة لا إشكال فيه. أما أن يستنتج الباحث من هذه القضية الموجبة الكلية قضية سالبة كلية، أي أنه للإنسان أي حق في التصرف في جسمه، فإنه استنتاج أكبر مما تسمح به مقدمات القضية؛ لأنه كما يقول علماء المنطق: إن النتيجة لا يمكنها أن تذهب أبعد من المقدِّمات. فنحن إذا أثبتنا أن الإنسان لا يملك الحق في التصرُّف ببدنه كما يشاء، ودون أي ضابط، لا يمكننا أن نستنتج من ذلك منع جميع تصرفات الإنسان في بدنه على الإطلاق. وبناءً عليه فإن منع الاستنساخ استناداً إلى أنه تصرف غير شرعي وغير مجاز في بدن الإنسان يحتاج إلى دليل آخر.

ويرى بعض الفقهاء المعاصرين أن الإنسان يملك بدنه. فمثلاً: يقول السيد الموسوي الأردبيلي([[599]](#endnote-584)): «في نظري إن الإنسان يملك نفسه، وأعضاءه، وأجزاء بدنه، سواء الأعضاء والأجزاء الظاهرية، كالشعر، والجلد، أو الأعضاء الداخلية، كالدم، والكلية، والدماغ، والقلب، وغيرها... ولكن هذه الملكية تختلف عن ملكية الأشياء الأخرى، كملكية المال والبستان والبيت... فمثلاً: لا يملك الإنسان أن يقتل نفسه، أو يـبيعها»([[600]](#endnote-585)).

وبناءً على ذلك فمن جهة يطرح بحث ملكية الإنسان لنفسه، ومن جهة أخرى فإنّ تصرفات الإنسان في جسمه، التي قد تؤدي إلى إحداث اختلالات ومشاكل له، تتعارض مع مجموعة من القوانين المتعلقة بمجال حماية حق الحياة للإنسان، وسلامة جسمه، «ولذا يعدّ الجسم من أكثر عناصر الحياة الإنسانية تقديساً، ولا يجوز أن يكون محلاًّ لأيّ اتفاق، إلاّ من أجل صيانته، أو حفظه، وعلى نحو يعد المساس به انتهاكاً لحرمة أو معصومية الكيان الجسدي للإنسان»([[601]](#endnote-586)).

وتحقيقاً لذلك تُعَدُّ حرمة الإنسان وسلامته من أهم الحقوق التي يتمتَّع بها الفرد والمجتمع على السواء. ولذا من الجدير أن نبحث الفروع التالية:

**الفرع الأول:** ملكية الإنسان لجسمه، وسلطته عليه.

**الفرع الثاني:** حماية الشريعة لجسم الإنسان.

**الفرع الثالث:** حماية القانون لجسم الإنسان.

1ـ ملكية الإنسان لجسمه، وسلطته عليه

يرى الإسلام أن الملكية المطلقة هي لله تعالى فقط، وكل ملكية غير ملكية الله هي ملكية مشروطة. فالملكية الحقيقية منحصرة أساساً بالله وحده، وهو الذي يأذن للإنسان بالملكية، ويعطيه حق التصرُّف، وهو الذي سخَّر العالم للإنسان، كما قال الله تبارك وتعالى: **﴿وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾** (الزخرف: 85)، وقوله تعالى: **﴿وَللهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما بَيْنَهُما﴾** (المائدة: 17)، وغير ذلك من الآيات الدالّة على أن جميع الكائنات لله وحده، خلقاً، وعدماً، وملكاً، وتصرُّفاً. وقد شاءت إرادته تعالى أن يستخلف الناس في الأرض، كما قال تبارك وتعالى: **﴿وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاء الأَرْضِ﴾** (النمل: 62). ومن البديهي أن الاستخلاف في الأرض يدل على حكومة الإنسان وسلطته على نفسه وعلى الظواهر، مثلما قال الله تعالى في حق تسلط الإنسان على الأمور المالية: ﴿**آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾** (الحديد: 7). وبناءً على ذلك فإن الاستخلاف يقتضي ملكية الإنسان لنفسه وللظواهر، ولذلك فإن الإنسان يملك سلطة مشروطة على جسمه وأعضائه، كما له الحق في التصرف في الطبيعة، ولكن تصرُّف الإنسان محدود ضمن ضوابط معينة؛ إذ عليه أن يراعي قوانين الله تعالى. ولذا فإن أغلب فقهاء الشيعة المعاصرين «قبلوا ـ صراحة أو تلويحاً ـ بملكية الإنسان لجسده. واستناداً إلى هذه الملكية أجاز بعضهم تصرّف الإنسان في جسده، وأجازوا بالتالي بيعه أعضاء بدنه، وهو أعلى شكل من أشكال الملكية»([[602]](#endnote-587)).

وعلى سبيل المثال: أجاز الإمام الخميني& في رسالته «تحرير الوسيلة» قطع الإنسان لعضو من أعضاء بدنه، وبيعه له أثناء حياته([[603]](#endnote-588)).كما أنه أشار، أثناء بحثه في موضوع تسلط الإنسان على ماله ونفسه، إلى العرف الرائج في هذا العصر، الذي يقدّم فيه الإنسان جسمه بعد الموت إلى المختبرات الطبية، ويجيز له في حياته أن يبيع دمه، فيعدّ مثل هذه الأمور مجازة؛ استناداً إلى القاعدة العقلية التي تنصّ على تسلُّط الشخص على نفسه([[604]](#endnote-589)).

وبالطبع لا يعدّ الإمام& ملكية الشخص لبدنه مماثلة لملكيته للأشياء، بَيْدَ أنه لا يستنتج من هذا الفرق بين الملكيتين عدم امتلاك الإنسان لحق التصرُّف في جسمه، بل يرى أن الإنسان يمكنه التصرف في جسمه بأي نحو من الأنحاء، باستثناء الموارد التي يوجد فيها منع قانوني أو شرعي([[605]](#endnote-590)).كما أنّه يشترط أن لا يؤدي بيع الأعضاء إلى وفاة صاحب العضو، أو إحداث ضرر فاحش في جسمه.

ولا يرى هؤلاء الفقهاء تعارضاً بين ملكية الإنسان لجسده وحرمة قتل النفس. وإن تحريم قتل النفس لا يعني بالضرورة نفي ملكية الإنسان لجسمه. كما أن القول بملكية الإنسان لجسمه لا يفيد بالضرورة تجويز الانتحار([[606]](#endnote-591)).

وبالطبع يشترط جميع الفقهاء في جواز إعطاء أعضاء البدن أن لا يؤدي هذا لوفاة المعطي. ويقول الشيخ صانعي([[607]](#endnote-592)) في هذا الصدد: «يحق للإنسان أن يهدي في حال حياته أي عضو من أعضاء جسمه، ويقدِّمه لشخص آخر، أو مركز طبّيّ، أو يبيعه مقابل مبلغ من المال، بشرط أن لا يؤدي فقدانه لهذا العضو إلى وفاته، أو إلى حدوث ضرر مذموم في نظر العقلاء». ويقول كذلك: «لا مانع من إهداء الحي لعضو من أعضائه إلى شخص آخر؛ لينقذه من مرض عُضال، بشرط أن لا يؤدي ذلك لضرر فاحش في جسم المعطي»([[608]](#endnote-593)).

ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في هذا الصدد: «أما أعضاؤه، ودمه، وعظامه، وجلده، وسائر أجزاء جسده، فإن التصرف فيها من شأنه أن يؤول إلى أحد قسمين:

**القسم الأول:** تَصرُّف يسري بصاحبه إلى الموت ـ يقيناً أو ظناً، ولو ظناً غير راجح ـ، فهذا القسم من التصرُّفات يتعلق بحقوق الله عز وجل بالتبعية، واللزوم، ومن ثم فلا يجوز للإنسان أن يقدم على هذا النوع من التصرّف بأعضائه مهما كانت الأسباب.

**القسم الثاني:** تصرُّفٌ ليس من شأنه أن يسري بصاحبه إلى الموت، لا يقيناً ولا ظناً، بل الشأن فيه أن لا يعقب أي ضرر بأصل الحياة، بل تبقى سالمةً مستقرةً، فهذا التصرف ضمن هذا القيد من حق العباد، أو بتعبير أدقّ: حق العبد متغلِّب فيه على حق الله»([[609]](#endnote-594)).

وخلاصة ما سبق أنه يوجد من الناحية الفقهية رأيان في هذا الموضوع.

أـ رأي يرى أن الإنسان لا يملك نفسه، بل الإنسان ملك لله؛ ولذلك لا يحق للإنسان أن يقوم بقتل نفسه، أو أن يُحدِث ضرراً في جسمه، أو يطلب من شخص أن يُعرِّض جسمه للخطر. ولذلك يقول هذا الفريق من الفقهاء: ليس هناك حقٌّ مهما كان نوعه أو شكله لا يعود من حيث الأصل لله سبحانه. وتُستفاد هذه النتيجة من كلام الإمام الشاطبي([[610]](#endnote-595)) عندما قال: إن كل حكم شرعي ليس بخالٍ عن حق الله([[611]](#endnote-596)).

ب ـ فريق ثانٍ من الفقهاء يقبل بملكية الإنسان لجسمه، لكنّه لا يراها مماثلة لملكيته للأشياء. ولذلك لا يحق للإنسان أن يتصرف في جسمه كما يحلو له، بل تحرم عليه بعض التصرفات في جسمه، مثل: الانتحار؛ لأن الشريعة تُقيِّد تصرف الإنسان ضمن ضوابط محددة ومصالح. وبناء عليه إذا كانت روح الإنسان في خطر؛ بسبب مرض في الكلية، جاز لإنسان آخر أن يهديه إحدى الكليتين. وهذا الفريق من الفقهاء لا يستنتج من ملكية الإنسان لجسمه حق الإنسان في تعريض كرامته للأذى، بل يقولون: إن ملكية الإنسان تدلّ في حد ذاتها على الكرامة الإنسانية، ولكن الإنسان لا يجوز له أن يستفيد من هذه الملكية بنحو غير مشروع. ولذلك يرى هذا الفريق من الفقهاء أن تصرفات الإنسان محدودة بحدود الشريعة. فمثلاً: لا يملك الفرد أن يذهب بماء وجهه، وحيثيته، ولا يجوز له أن يقوم بإفشاء أسراره، وفضح معاصيه؛ بحجّة امتلاكه لحقّ ملكية عرضه، بل كل هذه الأمور مقيَّدة بحدود الشريعة.

وجهة النظر القانونية

توجد اليوم في قوانين الدول مجموعة من القوانين تنص على حماية الكيان المادي والمعنوي للإنسان، ومن ضمنها: حق الحياة الخاصّة، والحقوق الشخصية. ولا يرى الفكر الحقوقي الجديد أن الحق في الحياة الخاصة حق ملكية؛ لأن مفهوم حق الملكية كما يُعرّفه القانون المدني هو «حق لمالك الشيء وحده، في حدود القانون، استعماله، واستغلاله، والتصرف فيه ببيعه»([[612]](#endnote-597)).

«كما هو واضح من التعريف السابق فإن حقّ الملكية محلّه بالضرورة شيء مادي مملوك لشخص، أو لعدة أشخاص. وهو يمنح لصاحبه سلطات يمكنه من خلالها ممارسة هذا الحق. ولكن هل يمكننا القول: إن الحق في الحياة الخاصة هو حقيقة حق ملكية؟ ويتجلى الضعف في التأسيس لصورة أوضح عند الحديث عن ملكية الشخص لصورته، أو خصوصياته، أو أسراره. إنه قول بعيد عن الصحة بشكل مطلق. فالصورة التي يلتقطها المصوِّرون، أو التمثال الذي يقوم الفنّان بإنجازه، لا يُعدّان ملكاً للشخص الذي أخذت له صورة، أو نُحِت التمثال على صورته، وإنما هي ملك للفنان من حيث المبدأ، ما لم يوجد اتفاق مخالف»([[613]](#endnote-598)).

وبناءً عليه فإنه من وجهة نظر الحقوقيين (أي رجال القانون) يدخل حق الحياة الخاصة ضمن الحقوق الشخصية للإنسان.

والمقصود من الحقوق الشخصية: «مجموعة الحقوق التي تنصب على الشخصية ومقوّماتها ومظاهر نشاطها، أي إن هذه الحقوق تـثبت للشخص بصفته الآدمية. وبالتالي فإن هذه الحقوق تستمد وجودها من الوجود الإنساني للشخص. فهي لا ترتبط بوضع معين أو بحالة عقلية محدَّدة، وإنما تكون للشخص، وتتصل به، وتحافظ على ذاته الآدمية، وبدونها لن يكون الشخص آمناً على حياته وحريته ونشاطه»([[614]](#endnote-599)).

وعلى هذا فالحقوق التي تحمي الكيان المادي للإنسان تشمل حق الحياة والسلامة الجسدية، حيث يمنع الغير من الاعتداء على حياة الشخص أو التعرض له، تحت طائلة الجزاء. وليس أدل على صواب هذه الحماية من عقوبة الإعدام أو الأشغال الشاقة، التي تُفرض على كلّ مَنْ يتعدّى على حياة الآخرين.

وقد أجيزت بعض التصرفات التي تقع على الأجزاء القابلة للانفصال عن الجسم، ومن دون أن تمس بالسلامة الجسدية، مثل: الشعر، التبرُّع بالدم، الإرضاع، أو بالكرامة الإنسانية، سواء كانت مثل هذه التصرفات مجانية أم لا([[615]](#endnote-600)).

2ـ حماية الشريعة لجسم الإنسان

إن النفس الإنسانية من المنظور الإسلامي محترمة، ومكرَّمة، ومصونة، ومحقونة الدم. فلا تُنال إلا بحقّ، ويحرم الاعتداء عليها، أو الإضرار بها، إلاّ إذا أخلَّت بما وجب عليها، وخرجت عن حدود الشرع. وقد وصلت الشريعة الإسلامية في مبلغ حرصها على حماية الأنفس إلى شأوٍ بعيد، لم تكد تصل إلى مثله أيّة شريعة أخرى من شرائع العالم، قديمها وحديثها. ويـبدو ذلك الحرص أبعد ما يكون في العقوبات ذات الجانب الثنائي، الدنيوي والأخروي، التي تقرِّرها في حالات الاعتداء على النفس. كما يـبدو أيضاً من خلال عمومها. فهي لم تقتصر على مجابهة الغير، ومنعه من الانتقاص من هذا الحق، وإنما وقفت أيضاً في مواجهة الشخص ذاته. ولمزيد من الإيضاح أجد لزاماً إيراد صور تلك الحماية.

نماذج لحماية النفس في الفقه الإسلامي

1ـ من الجانب السلبي «حفظ الكيان الإنساني من الخلل أو الاعتداء عليه»([[616]](#endnote-601))

أـ تحريم الانتحار

يصرح التشريع الإسلامي بأنه «لا يحق للإنسان أن يقتل نفسه([[617]](#endnote-602))، فإن فعل فإن العقوبة الدنيوية تسقط؛ لتعذر إقامتها، ويبقى الإثم الأخروي، يحمله المنتحر ليحاسب عليه. قال تعالى: **﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيراً**﴾ (النساء: 29ـ30).

ب ـ تحريم قتل النفس، أو الإذن بالقتل

إن جناية الإنسان على أخيه الإنسان، سواء كان بالقتل، أو بقطع طرف من أطرافه، أو نحو ذلك، تعدّ نقصاً ونقضاً لبناء هذا الكيان الذي شيَّده الله تعالى، ونفخ فيه من روحه. فعصمة الإنسان، وحرمة دمه، أمرٌ ثابتٌ في كتاب الله تعالى، وفي السنّة الشريفة. وتبدو تلك العصمة جليّةً من خلال قوله جلَّ ثناؤه: **﴿وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ**﴾ (الإسراء: 33). وأيضاً لا يجوز الإذن بالقتل. «وهذا التحريم متَّفق عليه عند جميع الفقهاء، غير أنهم اختلفوا حول العقوبة التي توقع على الجاني»([[618]](#endnote-603)).

وتبدو العصمة جليّة أيضاً من قوله تعالى: **﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً**﴾ (النساء: 93)، وقوله تعالى: **﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً**﴾ (المائدة: 32).

وهذا التعبير القرآني بجعل قتل النفس مساوياً لقتل جميع البشر تعبيرٌ لا سابق له، وإعجازٌ قرآنيٌّ؛ إذ هو أقوى دفاع عن حقوق الإنسان، وأعلى تعبير عن حماية الروح الإنسانية؛ إذ يصوِّر القرآن بهذا التعبير القوي عمق أهميّة روح الفرد، وأن كفّة ميزان روح فرد واحد من البشر ثقيلة جدّاً إلى هذا الحدّ، الذي يجعل أيّ إنسان يمتنع عن التجرؤ على انتهاك هذا الحرم المقدس. ولم يكتفِ الشارع الحكيم بالعقاب الأخروي جزاءً للاعتداء على النفس، فتراه يشرِّع القصاص في حالة القتل العمد، تأميناً للسلامة المطلقة بين الناس. قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى**﴾ (البقرة: 178). ولم ينظر إلى هذه العقوبة بأنها انتقام من القاتل، وإرضاء للعدالة فحسب، بل نظر إليها باعتبارها وسيلة للزجر، وصيانة لحياة الأفراد. قال عزّ وجلّ: **﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ (البقرة: 179). كما أنه توجد لدينا روايات وآيات كثيرة تدلّ على حرمة أعضاء بدن الإنسان، نمتنع عن ذكرها جميعاً؛ طلباً للاختصار.

ج ـ عصمة النفس ثابتة، ولا تزول إلا بحقٍّ قام عليه الدليل

وهذا الباب يتضمن أحكاماً مفصَّلة في كتب الفقه.

د ـ تأخير تنفيذ القتل لمَنْ وجب قتله إذا خشي من قتله على غيره

إذا وجب القصاص أو الرجم على المرأة الحامل فيجب تأخير القصاص أو الحدّ إلى ما بعد الولادة. بل تجاوز الأمر ذلك، فإذا لم يتوفّر للطفل مَنْ يكفله غيرها فإنها تترك لحضانته حتّى يفطم، ويوجد مَنْ يكفله، ثم يقام عليها الحدّ.

هـ ـ تشريع الدفاع عن النفس في حال الاعتداء غير المشروع

«للإنسان أن يدفع عن نفسه وحريمه وماله ما استطاع. ويجب اعتماد الأسهل. فلو اندفع الخصم بالصياح اقتصر عليه، إنْ كان في موضع يلحقه المنجد؛ وإنْ لم يندفع عول على اليد؛ فإنْ لم يُغْنِ فبالعصا؛ فإنْ لم يكفِ فبالسلاح، ويذهب دم المدفوع هدراً»([[619]](#endnote-604)).

2ـ من الجانب الإيجابي: «الإيجاد، والتنمية، والرعاية»

يدافع الله عن حقوق الإنسان ويرعاها منذ لحظة تكوينه، وهو لا يزال في مرحلة الإيجاد كائناً ضعيفاً. وتستمر هذه الحماية الربانية حتى آخر لحظة من مراحل حياة الإنسان، حين يُرَدّ إلى أرذل العمر، حيث لا يجوز لأحد أن يتعرَّض له بأي سوء.

أـ تشريع الزواج لإيجاد النفس بالتوالد والنسل

إنّ أدلة تشريع الزواج في الكتاب والسنة كثيرة، وحثّه على ذلك؛ لأنه الوسيلة المشروعة لاستمرار الحياة، وبقاء النوع البشري، كما قال الله تعالى: **﴿لِّلرِّجَالِ نَصيِبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاء نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً**﴾ (النساء: 7).

ب ـ رعاية الجنين([[620]](#endnote-605))

خصَّ الفقه الإسلامي الجنين بعناية كبيرة، بدءاً من تكوينه. وتبدو تلك العناية جلية من خلال الاهتمام بحياته، وبكل طور من أطواره. فقد شرَّع له من الأحكام ما يكفل بقاءه.

ومن تلك الأحكام:

1ـ فرض العقوبات على مَنْ يعتدي عليه([[621]](#endnote-606)).

2 ـ إيجاب النفقة على الأب بالنسبة للحمل، ووجوب الحضانة([[622]](#endnote-607)).

3 ـ تأجيل العقوبة المستحقّة على الأم حتى تضع حملها؛ حفاظاً على حياة الجنين.

4 ـ حجز نصيبه من الأرض، وصحة الوصية والهبة له، والوقف عليه.

ج ـ وجوب رعاية النفس وتربيتها

في الشريعة الإسلامية حيثما أدت عبادة الله إلى ضررٍ على الإنسان وجسمه فإنّ الله يسقط التكليف عن الإنسان. مثل: الصوم في حالة المرض، أو التيمم بدلاً عن الوضوء أو الغسل. وهذا يدلّ على أن الشريعة مبنيّةٌ على رعاية جسم الإنسان. ولذلك فلا يجوز إيقاع الجسم في العسر والحرج. ومن جهة أخرى شرَّع الله حقوقاً للأولاد، كإيجابه على الوالد النفقة على أولاده. كما أوجب حقّ الولاية للأب على أبنائه حتّى يبلغوا سنّ الرشد والاكتفاء الذاتي. وكل هذا إنْ دلَّ على شيء فإنّه يدلّ على تأكيد النظام الحقوقي الإسلامي على رعاية النفس. ويقول صاحب الجواهر، في بيان مقدار نفقة الزوجة، ما نصّه: «وأما الكلام في قدر النفقة فضابطه القيام بما تحتاج المرأة إليه من طعام، وإدام، وكسوة، وإسكان، وآلة الادّهان، تبعاً لعادة أمثالها من أهل البلد؛ للأصل، وإطلاق الأوامر بالإنفاق، كتاباً وسنّةً»([[623]](#endnote-608)).

إن هذه الحقوق التي يعطيها النظام الإسلامي للمرأة تبيِّن أن الإنسان لابد أن يتمتع بالضروريات اللازمة لحياته. ومن الناحية القانونية فإن هذه الحقوق تؤكِّد على مكانة الإنسان ومنزلته. وقد أوكل الشارع هذه الأمور للعرف.

3ـ حماية القانون لجسم الإنسان

إن حماية جسم الإنسان في القانون الوضعي تظهر في المواد التي نصَّت عليها القوانين الوضعية. إن الحق في حماية جسم الإنسان هو من الحقوق التي يشملها قانون العقوبات بالحماية. وإنّ الجسم هو الكيان الذي يباشر وظائف الحياة، وهو محل الحق في سلامة الجسم، وهو الموضوع الذي تقع عليه أفعال الاعتداء على هذا الحق([[624]](#endnote-609)).

«وللحق في سلامة الجسم جانب موضوعيّ يتمثل في التكامل الجسدي لجسم الإنسان، وجانب فرديٌّ يتمثل في حق الفرد في أن يكون جسمه مكفول الحماية، ولا يقوم أحدٌ بالاعتداء عليه. وهناك جانب متعلِّق بالمجتمع الذي له حقٌّ في حماية الجسم من الاعتداءات التي تقع عليه»([[625]](#endnote-610)).

وتتّضح أهمية العلاقة بين حق الحياة وحق سلامة الجسم في بيان تحديد نطاق الحق في سلامة الجسم. فنطاقه يشمل كل الوظائف التي يـباشرها الجسم في الحياة، بما في ذلك أقل الوظائف أهمية. ويتبيَّن في الوضع الذي يتخذه الجسم، ويتحدد به النمو الذي تسير وفقاً له وظائف الحياة، نصيب الجسم من الصحة والمرض. وعلى هذا يتحقق المساس بالتكامل الجسدي بمجرد العبث بمادة الجسد على نحو يخلّ بتماسك الخلايا، أو بضعفه. كما يتحقق المساس بإدخال تعديل على مادة الجسم مهما كان هذا التعديل([[626]](#endnote-611)).

واليوم «مع تطور الوسائل الفنية للتطبيب والعلاج أصبحت الأمراض أقل تهديداً للبشرية. وكانت وسيلة العلم في ذلك ولا تزال هي التجارب العلمية. فقد ساعدت على اتساع آفاق المعرفة بالأمراض ومسبِّباتها، وطرق علاجها. ومع ذلك فإن التجارب تشكل اعتداءً وانتهاكاً خطيراً لمبدأ معصومية الجسد الإنساني. نحن إذاً أمام مصلحتين متعارضتين: مصلحة البشرية في التخلص من الأمراض الفتاكة، أو على الأقل جعلها أقلّ تهديداً؛ والمصلحة في حماية حق الإنسان في الحياة وسلامة جسده.

وقد أجرى العلماء تجارب كثيرة على النبات، ثم الحيوان، حتى تمكنوا من استنساخ النعجة «دوللي»، ولم يتم لهم ذلك إلاّ بعد 275 محاولة، مما يعني أن استنساخ الإنسان سوف يحتاج إلى عدد أكبر من التجارب، ما يجعل البحث من جديد عن مدى مشروعية التجارب على جسم الإنسان ذا أهمية بالغة. وإذا كان الاستنساخ يهدف إما إلى استنساخ إنسان كامل، أو عضو من أعضائه؛ بقصد استخدامه في الزرع، فإنه يثير أيضاً مشكلة نقل الأعضاء وزراعتها»([[627]](#endnote-612)).ويستخلص من ذلك أن في سلامة الجسم مصلحة الفرد والمجتمع، ويقرّها الشارع ويحميها.

ولأجل ذلك اهتم المشرِّع الجزائري بحماية الحق في سلامة الجسم.

وفي قانون العقوبات الفرنسي تكلَّم المشرّع على الجرح، والضرب، والعنف، أو التعدي، ثم إعطاء موادّ ليس من شأنها أن تحدث الموت، ولكنها ضارّة بالصحة، وأخيراً التعدي أو العنف الخفيف، وإلقاء أجسام صلبة، أو قاذورات، على المجنيّ عليه.

ويستعمل المشرِّع الألماني تعبير الإيذاء البدني للتعبير عن كل جرائم الاعتداء على سلامة الجسم.

وأما المشرع الإيطالي فيستعمل تعبير التعدي، وتعبير الإيذاء الشخصي([[628]](#endnote-613)).

واستخدم المشرِّع اللبناني تعبير الإيذاء، وهو أكثر شمولاً([[629]](#endnote-614)).

ولما كان لعمل الأطباء نوعٌ من الارتباط والعلاقة بحقّ سلامة الجسم فإن القانون الوضعي بحث في مشروعية الأعمال الطبية، من قبيل: المداخلة الجراحية. وقد ظهرت في هذا الصدد آراء مختلفة؛ فهناك رأيٌ يرجع المشروعية إلى حالة الضرورة؛ ورأي آخر يرجع المشروعية إلى حالة رضا المجنيّ عليه؛ وثالث إلى عدم توافر القصد الجنائي. وقد نص المشرع اللبناني، في المادة 186/2 من قانون العقوبات، على إجازة القانون للعمليات الجراحية، والعلاجات الطبية المنطبقة على أصول الفن، شرط أن تجرى برضا العليل، أو برضا ممثِّليه الشرعيين، أو في حالات الضرورة الماسّة([[630]](#endnote-615)).

وإذا كان البعض يرى أن الاستنساخ سوف يكون وسيلة لحلّ مشكلة العقم نهائياً، فيستطيع الزوجان ـ في حالة عجز وسائل التلقيح الاصطناعي ـ الحصول على طفل، باعتباره حقّاً طبيعياً لهما، فإنه يثير هنا مشكلة مدى إمكانية تقنية الاستنساخ للحصول على طفل لمَنْ حُرِم نعمة الإنجاب بسبب العقم([[631]](#endnote-616)).

خلاصة واستنتاج

إذا فسَّرنا وجهة النظر الفقهية بأنها تستند إلى كون الإنسان ملكاً لله، وأن الإنسان لا يستطيع أن يتصرَّف في نفسه كما يشاء، بل يجب أن لا تنتهي تصرفات الإنسان إلى إتلاف نفسه، فإنه لن يكون لدينا تفاوت بين وجهة النظر الفقهية الشرعية والقانونية. والحقيقة أننا لو نظرنا إلى الروح الحاكمة على التفكير الفقهي والحقوقي، من حيث ضرورة احترام حق سلامة الجسم لدى الإنسان، فلن نجد تفاوتاً هاماً بين النظرتين. والواقع أن الفقهاء والقانونيّين يتمتعون برؤية مشتركة في هذا الصدد، حيث يقولون جميعاً: إنه لو أدى تصرف الإنسان في جسمه إلى إتلاف نفسه كان هذا التصرف ممنوعاً ومحرماً. ولذلك فقد وضعوا جميعاً ضوابط لتصرُّفات الإنسان، تضمن حقّ سلامة جسمه.

وفي كلّ الأحوال فإنّ حق الشخص على كيانه المادي لا يعني حرية الشخص في التصرُّف بحياته وجسده كيفما اتفق. فالقتل بدافع الشفقة، وبرضا المجنيّ عليه، غير مشروع. وينطبق الأمر كذلك على الانتحار. ومن الملاحظ أن حرمة الكيان المادي تجد أساسها في حرمة الجسد، باعتباره الحيّز المادي الذي تتجسَّد فيه الشخصية([[632]](#endnote-617)).

وقد تكفّلت القواعد الجزائية والمدنية بحماية هذا الكيان، وإيقاع العقاب على مَنْ تسوِّل له نفسه الاعتداء عليه.

الهوامش

المسؤولية القانونيّة والشرعيّة

في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية

أ. حيدر أمير **پور**([[633]](#footnote-17)\*)

د. السيد محمد رضا إمام(\*[[634]](#footnote-18)\*)

السيد منذر الحكيم([[635]](#footnote-19)\*\*\*)

أ. أحمد مرتاضي([[636]](#footnote-20)\*\*\*\*)

تمهيد

يعتبر عنصر الأمة الإنساني، الفردي أو الإجتماعي، من حاجات الإنسان الأساسية، والطريق الموصل إلى هذا الهدف الهام هو تحقق العدالة الاجتماعية والقضائية، بحيث يعتبر من الإستراتيجيات الرئيسية في مجال التقنين الجنائي، إلى جانب أهمية الوقاية من وقوع الجرم، والمنع من الإضرار بالغير، وتضييع حقوق الآخرين، والمحافظة على حقوق الله.

وعلى هذا فللمدارس الحقوقية اتجاهات متعددة ومختلفة بالنسبة إلى ماهية الجرم والمجرم. فيرى سزار بكاريا أنّ الدفاع عن المنافع والمصالح الاجتماعية هو هدف مطلوب من إجراء العقوبات([[637]](#endnote-618)). كما يراه علماء المدارس الحقوقية الجديدة في الإجراءات التربوية بالنسبة للمجرم([[638]](#endnote-619)). وتؤكد المدرسة الاجتماعية على الإجراءات الوقائية الاجتماعية، وتؤكد المدارس النفعية الاجتماعية البراغماتية على المحافظة على المصالح الاجتماعية. وكان علماء المدارس الحقوقية القديمة يؤكِّدون على ضرورة استقرار العدالة المطلقة، معتقدين ضرورة معاقبة المجرم في قبال عمله، بمقتضى العدالة؛ لإيجاد الخوف والحذر عند الآخرين على تقدير تنفيذ العقوبة([[639]](#endnote-620)).

إنّ الاسلام دين جامع ومتعال، ويتكفَّل الفقه ـ كأحد التعليمات الاسلامية ـ مهمّة تبيين القوانين العلمية. وهو نظرية كاملة وواقعية لتنظيم حياة المجتمع والفرد من المهد إلى اللحد([[640]](#endnote-621)). وقد جعل تشريع كل واحد من قوانينه لحفظ الدين والنفس والمال والعقل وأعراض الناس؛ فنهى عن شرب الخمر مثلاً للمنع عن تضييع العقل؛ وحذَّر من ارتكاب الزنا للمحافظة على الأعراض؛ وذَمَّ التصرُّفَ في مال­ الغير بدون إذنه للزجر عن الاستيلاء على مال ­الغير؛ وحرَّم القتل وإتلافَ أعضاء الآخرين لحفظ النفوس([[641]](#endnote-622)).

وقد فرض ثلاث عقوبات لمواجهة الجاني:

1ـ الحدود: الحدود جمع الحَدّ، بمعنى المنع. ويسمى البوّاب بالحداد لأنه يمنع من ورود الآخرين. وفي المصطلح الفقهي الحدود عبارة عن عقوبات محددة نوعاً وكمّاً من قِبَل الشارع، كحدّ الزنا، وحدّ اللواط، وحدّ السحق، وحدّ السرقة، وحدّ شرب ­الخمر، وحدّ القذف، وما إلى ذلك.

2ـ التعزير: ويعرّف بأنه عقوبة­ لم يعينها الشارع، لا نوعاً ولا كمّاً، بل هي بنظر الحاكم، فيعينها حسب المقتضيات الزمانية والمكانية، كالعقوبات المجعولة للغصب، والاختلاس، وشهادة الزور، وضرب مَنْ يقوم بالاتهام للغير، وما إلى ذلك.

و لا بأس بالتنبيه إلى أن هناك فرقين هامّين بين الحدّ والتعزير، وهما:

أـ إن الحدّ هو عقوبة تُفضي إلى إيذاء المجرم جسماً، ولكنّ التعزير أعم منه ومن السجن، ومنه: المجازاة النقدية، والتبعيد، و...([[642]](#endnote-623)).

ب ـ إن التعزير عقوبة تتغير كمّاً، ولكنه من الضروري أن لا يتعدّى قدرها مقدار الحدّ، ولكن الحد مضبوطٌ من حيث القدر. ولهذا السبب اتفق الفقهاء على أنّ التعزير يسقط بالتوبة أو حدوث المفسدة([[643]](#endnote-624)).

3ـ القصاص: وهو في اللغة بمعنى اقتفاء الأثر. وفي الاصطلاح الفقهي هو عبارة عن عقوبة المجرم بمثل ما ارتكبه([[644]](#endnote-625)).

ولا بأس بالإشارة إلى أن الميزة الهامة التي تفرِّق بين الحد والقصاص هي نوع الحق، حيث إنّ الحدّ هو غالباً في حقوق الله، التي لا يقبل فيها الشفاعة، ولا الكفالة، وليست قابلة للتوكيل؛ ولكنّ القصاص من حقوق الناس، ويغفر بعفو المجنيّ عليه أو وليّ الدم([[645]](#endnote-626)).

فتبيَّن مما ذكرنا أنّ الشريعة الاسلامية تُبرّز تأثيرها وعمليتها حول الجزائيات بتبيين الحدود والتعزيرات والقصاص. فالالتزام بحقوق النفس وحقوق الآخرين([[646]](#endnote-627))، والمحافظة على المصالح الاجتماعية([[647]](#endnote-628))، واجتناب ارتكاب المعاصي، وإنجاز الحسنات([[648]](#endnote-629))، هي من أهم حِكَم العقوبات الإسلامية.

ولكنّنا لسنا بصدد تبيين فلسفة العقوبات الاسلامية هنا. بل سوف نبحث في نطاق ضمان مَنْ قتله الحدّ، والمسؤولية القانونية والشرعية وعدمها بالنسبة إليه، بمعنى أنه لو أدّى إجراء الحدّ أو التعزير أو قصاص العضو إلى إتلاف نفس الجاني، وانتهت حياته أثناءه، فهل يضمن الحدّاد أو المعزّر أو المُقتصّ ديته أم لا؟ وهل هناك فرق بين كونه من حقوق الله أو من حقوق النّاس؟

النظريات الفقهية

نقول: في هذه المسألة قولان:

**القول الأول:** إنّه من مات حين إجراء الحد فلا ضمان بالنسبة إلى دمه، سواءٌ كان في مجال حقوق الله أو في مجال حقوق النّاس، بحيث لو مات يكون مهدور الدم.

**القول الثاني:** إنّه لو كان نوع الحد من حقوق الله فلا ضمان في دمه، خلافاً لحقوق الناس، الذي يجب تداركه من بيت المال.

هذا مع أن كلا الفريقين اتفقا على مهدورية دمه إذا كان تلفه بسبب القصاص في العضو.

و بما أنّ الفريقين قد استـندا؛ لإثبات حجّية مختارهما، إلى أخبار المعصومين­^ فالجواب عن هذه المسألة يستدعي دراسة حديثية، ومناقشة أدلة الفريقين أيضاً.

ثم إن من نافلة القول: إنّ تلف المجرم لو كان نتيجة تعدّي مجري الحد أو تفريطه في إجرائه فهو لا محالة يضمن ديته في ماله، حيث إنّ التعدي هو ارتكاب أمر يلزم تركه، والتفريط بمعنى ترك أمر يلزم إتيانه([[649]](#endnote-630)). وعليه فالمجرم الذي يمكن أن يتضرر جسمه بإجراء الحدّ في الحرّ أو البرد الشديد يلزم تأخير عقوبته إلى زمن اعتدال الجوّ. فإنْ عوقب مع العلم بحاله، فَتلف بسببه، يتحقَّق التعدّي، فيتكبَّد مجري الحدّ غرامته في ماله، قاضياً كان أو حدّاداً. وهذا ممّا لا خلاف فيه بين فقهاء الإمامية. كما أنهم يتفقون على أنّ تقصير القاضي لو أدَّى إلى تلف المجرم يضمن القاضي ديته في ماله([[650]](#endnote-631)). وهذا واضح.

ولكنّ المقصود بالبحث هنا هو حكم الجاني المقتول عند إجراء الحدّ، من دون أن يتعدّى مجري الحد أو يفرّط. فلابدّ من توضيح وجه التمييز بين حق الله وحق الناس كمقدمة للبحث.

قد يقال في تمييز هذين الحقَّيْن: لا ترفع التوبة إلى الله تعالى المسؤولية والضمان عن الجاني، بل يرفعها عفو الشاكي ورضاه فقط، فيصدق عليه حقّ الناس في مثل: القتل، والقذف، وأما إذا لم يكن لرضا الناس وعفوهم دخلٌ في براءة المجرم، كشرب الخمر، فيصدق عليه حقّ الله. هذا مع أنّ للجرائم كلّها حيثية من حقّ الله([[651]](#endnote-632)).

نظرية عدم الضمان، الأدلّة والشواهد

و قد استدل هؤلاء الفقهاء بأدلة مختلفة، واعتبروا كلّ واحد منها كافياً في إثبات دعواهم.

فمن الأدلة النقلية استدلّوا بثلاث روايات صحيحة وحسنة، وكلها تدلّ على مهدورية دم الجاني الميت أثناء الحدّ مطلقاً، سواء كان من حقوق الناس أو من حقوق الله، وهي:

1ـ رواية الحلبي، عن أبي عبد اللّه× قال: أيّما رجلٍ قتله الحدّ أو القصاص فلا دية له([[652]](#endnote-633)).

والمقصود من القصاص هنا قصاص الطرف الذي يؤدّي إلى تلف الجاني المقتصّ منه.

2ـ رواية محمد بن مسلم،عن أبي جعفرٍ× قال: مَنْ قتله القصاص بأمر الإمام فلا دية له، في قتلٍ، ولا جراحةٍ([[653]](#endnote-634)).

3ـ رواية زيد الشحام، قال: سألتُ أبا عبد اللّه× عن رجلٍ قتله القصاص هل له ديةٌ؟ قال: لو كان ذلك لم يقتصّ من أحدٍ، ومَنْ قتله الحدّ فلا دية له([[654]](#endnote-635)).

ومن الأدلة العقلية استدلوا بما يلي:

1ـ أنّ إجراء الحدّ والقصاص فعل سائغ، بل واجب في مثل الحدّ، وكل أمر سائغ أو واجب لايوجب المسؤولية والضمان لفاعله([[655]](#endnote-636)).

2ـ الشهرة الفتوائية: ومما استدلّ به هؤلاء الفقهاء هو أنّ نظرية مهدورية دم المجرم الميت عند إجراء الحدّ ذات شهرة فتوائية بين فقهاء الإمامية. وعلى هذا الأساس فلا دليل على ضمان مجري الحد.

3ـ الرواية التي استـند إليها القائلون بالضمان، وهي تصحّح ضمان دية مَنْ قتله الحدّ، ضعيفة جداً؛ لأن صالح الثوري في سندها زيديّ بَتريّ([[656]](#endnote-637)). ولا يليق بمثل هذه الرواية الضعيفة أن تخصِّص عمومات الروايات الدالّة على عدم ضمانه مطلقاً، في أيٍّ من الحقّين.

4ـ قاعدة الإحسان: ومقتضى هذه القاعدة، أن لايؤاخَذ المحسنون على أعمالهم الحسنة. وبما أنّ مجري الحد قام بإجراء الحدّ امتثالاً لأمر الشارع يعتبر محسناً، ويدخل تحت عموم الآية القائلة: {**مَا عَلَى المُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ**} (التوبة: 91). فالحاصل أن القول بضمانه ليس بصحيح([[657]](#endnote-638)).

5ـ قاعدة «قبح عقاب الأمين وضمانه»: وتقريب دلالتها أنّ مجري الحدّ لا ضمان عليه؛ بحجة أنه أمين؛ لأنّ الأمين لايضمن إلا في صورة التعدي أو التفريط، فيقبح ضمانه بسبب إجراء العدالة بيده([[658]](#endnote-639)).

6ـ أصالة البراءة: استدل صاحب جواهر الكلام([[659]](#endnote-640)) وصاحب مهذّب الأحكام([[660]](#endnote-641)) لعدم ضمان مجري الحدّ بأصالة البراءة. بمعنى أنه لو شككنا في مسؤوليته وضمانه في حقوق الناس أو الله فنتمسك بأصالة البراءة، إلا أن يقام دليل قطعي على خلافه.

7ـ ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنه حتى لو جرى الحد في الحرّ والبرد الشديد فلا ضمان على مجريه؛ حيث إنّ تأخير إجراء الحد في الحرّ والبرد الشديد مستحب، غير واجب([[661]](#endnote-642)).

8ـ تجري الدية والقصاص أيضاً في ما لو أتلف الجاني جسم فرد آخر بعمده أو خطئه. ولكنْ لمّا تلف الجاني بسبب إقامة الحدّ يكون التلف تبعاً لفعل الجاني نفسه، فينتفي موضوع الدية والقصاص، ولامجرى لهما([[662]](#endnote-643)).

9ـ ومن الأدلة المستفادة للمنع عن الضمان تسالم الفقهاء([[663]](#endnote-644))، بمعنى إجماعهم.

10ـ يقول البعض بأنّ مستند القائلين بالضمان هو خبر واحد، وقد ثبت في أصول الفقه أن خبر الواحد، وإنْ كان راويه عدلاً وثقة، لا يقاوم الروايات المتعدِّدة الدالّة على عدم الضمان([[664]](#endnote-645)).

نظرية اختصاص الضمان بحقوق الناس، الأدلّة والمستندات

ذهب بعض الفقهاء إلى لزوم التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس، مستندين إلى رواية الصادق× المنقولة عن أمير المؤمنين×. ولعلّها أهم أدلتهم، وهي: عن أبي عبد الله× قال: كان عليٌّ× يقول: مَنْ ضربناه حدّاً من حدود اللّه فمات فلا دية له علينا؛ ومن ضربناه حدّاً في شيءٍ من حقوق النّاس فمات فإنّ ديته علينا([[665]](#endnote-646)).

والذي جاء في آخر الرواية، أي عبارة: «فإن ديته علينا»، صار سبباً لاختلاف كلماتهم؛ بحيث قال البعض منهم: إنّ المراد منها أن الدية على الإمام([[666]](#endnote-647))؛ وقال آخرون: إنَّها على بيت المال([[667]](#endnote-648)). لكنّ الكثير منهم ذهبوا إلى الاحتمال الثاني، أي الضمان في بيت المال. هذا مع أنّ اللازم أن نذكر أن عبارة «علينا» لم تأتِ هنا بمعناها الحقيقي، بل لما كانت مسؤولية توزيع بيت المال وإدارة أموره على الإمام استخدم الإمام× عبارة «علينا»، بمعنى أن الدية في بيت المال، ولكن تُدفع بيد الإمام، وهو متصدّيه.

و التحقيق أنّ القول بعدم الضمان مخدوشٌ؛ وذلك لأنّ ما استدلوا به من الأدلة العقلية غير تامّ. وعليه فإذا أسقطنا هذه الأدلة، بأسلوب علمي ومنطقي لا يبقى مجالٌ إلاّ لأدلتهم النقلية. ومعه لو لم تُعتبر الروايات المعتمدة من جانب القائلين بالتفصيل بين حق الله وحق الناس ضعيفةً من حيث السند والدلالة فينتهي الأمر لامحالة إلى ضرورة الجمع العرفي بين الأدلة المتعارضة كلّها. ولكنْ لو سقطت روايات أحد الفريقين عن الاعتبار فلن نصل إلى مرحلة التعارض والترجيح، بل تبقى النصوص المعتبرة هي الدليل الذي ينبغي الاستناد إليه.

إذاً نناقش في بداية الأمر أدلتهم العقلية، فنقول:

1ـ نحن وإن قبلنا أنّ اجراء الحدّ والقصاص فعل سائغ، بل واجب في مثل الحدّ، ولكنه لا منافاة بينه وبين تحمّل الغرامة، كما سنذكره بالتفصيل في الجواب عن الاستناد إلى قاعدة الإحسان.

2ـ وأمّا من ناحية دعوى الشهرة الفتوائية بالنسبة لمهدورية دم الجاني الميت أثناء الحد مطلقاً، فيَرِدُ عليه أن بعض الفقهاء يفصّلون بين الحقّين، ويقبلون الضمان في حقوق الله فحسب. مضافاً إلى أنه لا اعتبار للشهرة الفتوائية، خلافاً للشهرة الروائية([[668]](#endnote-649))؛ لأنه جاء في البحث عن المرجِّحات (الأخبار العلاجية) أنه لو تعارض الدليلان في خصوص إحدى الدلالات الثلاث، وجرى التكاذب بينهما، بحيث لا يمكن الجمع، فلا محالة نعمل بالرواية التي لها شهرة روائية([[669]](#endnote-650))، و لا يعتـنى بالشهرة الفتوائية المؤيِّدة للرواية.

3ـ قد يجاب عن دعوى ضعف الرواية التي تصحّح الضمان في حقوق الناس بأنّ راويها وإن كان زيدياً بترياً ولكنّ الراوي عنه هو الحسن بن محبوب، الذي هو ثقة، ومن أصحاب الإجماع، وأصحاب الإجماع هم الذين لا يسندون رواية ما إلى المعصوم× بدون الفحص. وعليه فالأحاديث التي تُنقَل عنهم ـ لو كان الطريق إليهم صحيحاً ـ تُعتبر صحيحة، ولا يعتنى بمَنْ بعدهم([[670]](#endnote-651)). وفي هذا الخبر الرواة إليه ثقات([[671]](#endnote-652)). مضافاً إلى أنّه يكفي في صحة الرواية صدق الراوي ووثوقه. فالراوي من أي مذهب كان إن روى رواية عن المعصوم× فالميزان في صحتها هو صدقه ووثوقه. وقد زعموا أن صالح الثوري هو زيدي بتري، ولكنهم صرّحوا بوثاقته في كتب الرجال. كما ورد أنّ ما يرويه هؤلاء فاقبلوه، إلا في ما يكون في خصوص الإمام نفسه. إضافة إلى أن هذه الرواية جاءت في «مَنْ لا يحضره الفقيه» مرسلة، ومراسيل الشيخ الصدوق ـ كما اشتهر ـ كالمسانيد. وقد اعتبر صاحب إيضاح الفوائد هذه الرواية متواترة([[672]](#endnote-653)).

4ـ إنّ الجواب عن التمسُّك بقاعدة الإحسان هو أنّنا وإن قبلنا كون مجري الحدّ محسناً إلا أنّ هذه القاعدة لا تجري في هذا المقام؛ لأنه لو كان ضمان دية الجاني على ذمة مجري الحدّ نفسه كان التمسك بهذه القاعدة صحيحاً، ولكنّ القائلين بالضمان، مستندين إلى الروايات، يرون الدية في خصوص حقوق الناس في بيت المال. وهذا لايرتبط بقاعدة الاحسان. مضافاً إلى أنه في كثير من الموارد، ومع صدق الإحسان، لا ترتفع المسؤولية عن المحسن، كبعض مصاديق القتل الخطئي، فلا شك في ضمان الطبيب الذي كتب لمريضه وصفة طبية، وأوصاه باستعمال دواء ما، وأخطأ فيه، فأدّى استعماله إلى موته. مع أنه قصد الإحسان إلى المريض وشفاءه، ولكن الإحسان لا يبرّر عدم مسؤوليته عن تدارك دية المريض. وكذا في ضرب الشخص ضرباً لا يقتل عادة، قاصداً التأديب، فيموت المضروب‏، وهو من الخطأ الشبيه بالعمد. إذاً لا حيلة إلا تأدية الدية([[673]](#endnote-654)). والأمر كذلك في ضمان البائع الفضولي إذا قصد الإحسان إلى المالك؛ إذ لا منافاة بين الإحسان وتحمّل الغرامة.

5ـ وقد ينقض على إشكال قبح ضمان الحدّاد، مستنداً إلى قاعدة قبح عقاب الأمين، بأنّ جعل الدية على عهدة بيت المال ليس بمعنى عقوبة الأمين، فهذه القاعدة غير صالحة لهذا المقام؛ لأنها تجري في ما يلزَم به الأمين، رغم عدم التعدي والتفريط، من تأدية الغرامة وتداركها من كيسه. وهذا مما لا يرتاب أحد في قبحه. ولكنّ الضامن هنا ليس هو مجري الحدّ نفسه، بل الضامن هو بيت المال.

6ـ وقد يجاب عن الاستناد إلى الأصول العملية، وخاصة البراءة، بأنه لا يجوز الاستناد إليها إلا إذا لم يكن دليل قطعي أو أمارة معتبرة بالنسبة لحكم الموضوع؛ لأنّ الأصل دليل حيث لا دليل([[674]](#endnote-655)).

7ـ إنْ ذهبنا إلى عدم الضير في إجراء الحد في الحر والبرد الشديدين؛ استناداً لاستحباب تأخيره، فهذا يتعارض مع القواعد العامة الدالة على الضمان، وخاصة في ما يعلم أو يظن بالظنّ الغالب أن إجراءه في البرد أو الحر الشديدين يسفر عن جرح المجرم أو موته، فلا ينبغي أن يوجب استحباب عملٍ ­ما مفسدة؛ لأن الشريعة الإسلامية عينت حقوقاً للمجرم، كما عينت التزامات وآداباً لكيفية التعامل معه، فكيف يمكن للشريعة، التي تدافع عن حقوق الطبيعة والبيئة، كحقوق الحيوان وحقوق النباتات، وجعل حقوق قيمة للأعداء والأسرى منهم، أن تختار الحكم المذكور، أي القول بعدم الضمان؟!

8ـ نحن لا نخضع لصدق عنوان القتل العمدي، ولا شبه الخطأ، ولا الخطئي، على تلف هذا الجاني، لكي يُشكل على لزوم دفع دية الجاني الميت، بل نعتقد بأنّ تدارك غرامته في خصوص حقوق الناس من بيت المال يكون بسبب كونه مصداقاً للمصالح، وهو كما نعلم مُعَدٌّ للمصالح، لا بسبب كونه قتلا خطئياً. لأنّ مُجري الحدّ، قاضياً كان أو حدّاداً، قد قام بمهمته دون أن يتعدّى أو يفرّط، فلا يمكن أن نقول بأنّه ارتكب القتل الخطئي أو شبه الخطأ. ولذلك نرى في بعض الروايات أن بيت المال يتكفَّل غرامة اشتباهه في صدور الحكم، أو إجرائه. نعم، ربما كان استخدام لفظ الدية في هذه الرواية سبباً لإيجاد هذا التوهم بين الفقهاء، وإعراضهم عن القول بالضمان.

9ـ إنّنا نجيب عن دعوى تسالم الفقهاء وإجماعهم على عدم الضمان بأنّ اختلاف كلمات الفقهاء ـ كما اتّضح إلى هنا ـ يحكي عن عدمه. مضافاً إلى أنّ الإجماع لو تحقَّق في المسألة هنا لكان إجماعاً مدركياً، ولا اعتبار له.

10ـ الذي ينبغي أن يقال في ردّ عدم اعتبار خبر الواحد الذي يصحّح ضمان مجري الحدّ هو أنّ جمهور الأصوليين ذهبوا إلى أنّ خبر الواحد إذا كان راويه عادلاً فهو حجّة، استناداً إلى مفهوم الآية الكريمة: {**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا**} (الحجرات: 6)، فلا دليل يسوّغ طرحه.

و يبدو أن شبهة ضعف الرواية التي تصحِّح القول بالضمان كانت سبباً لإعراض كثير من الفقهاء عن لزوم تدارك الغرامة الناجمة عن تلف الجاني عند إجراء الحدّ من بيت المال. وبالتالي لو ارتفع الوهم من ناحية هذه الشبهة بما شرحنا لالتزم المخالف أيضاً بالضمان، مع التفصيل بين حقوق الله وحقوق الناس.

و بعد أن عرفنا أنّ الأدلة العقلية للقائلين بعدم الضمان مخدوشة، والرواية التي تصحِّح الضمان في خصوص حقوق الناس معتبرة وموثَّقة، نقول: إن الفريقين قد تمسَّكا لإثبات مختارهما في هذه المسألة بالروايات التي تقدَّمت، والنسبة بين الطائفتين من الروايات إما التباين، فتسقط الطائفتان لو تساوتا من حيث السند والدلالة، ويأتي دور التمسُّك بالأصل العملي، وهو البراءة هنا؛ وإما العموم والخصوص من وجه، فنعمل بقانون الجمع العرفي بين المتعارضين، لو أحرزنا حجية كلتا الطائفتين من الروايات، وكان العموم في أحدهما بالوضع والآخر بالإطلاق، ولو كان العموم في كليهما بالوضع فيقدَّم أحدهما بإعمال المرجِّحات في مادّة الإجماع([[675]](#endnote-656)). ولكن يبدو أن الأمر بالنسبة إلى التباين منتفٍ. فضلاً عن أنّ كثيراً من الفقهاء يتخذون جانب الاحتياط في خصوص الدماء، لا البراءة. فيأتي دور الجمع العرفي، ويحترز عن طرحهما، أو طرح رواية أحد الفريقين، بكامل الاحتراز([[676]](#endnote-657)).

و إذا انتهينا إلى هذا المقام فطبقاً لقانون التقييد تُحمل الروايات الدالة على عدم ضمان مجري الحدّ مطلقاً على الروايات التي تصحِّح الضمان في خصوص حقوق­ الناس، وتكون النتيجة تدارك دية الجاني الميت عند إجراء الحد في حقوق الناس من بيت المال.

وهناك أدلة أخرى تؤيِّد هذه النظرية، ومنها:

1ـ للجاني والمتَّهم حقوق خاصّة في الشريعة الإسلامية. كالسارق، فإنه ورد فيه أنه تستحبّ مداواة يده بعد القطع من بيت المال؛ للصدّ عن جري الدم([[677]](#endnote-658))، بحيث ذهب بعض الفقهاء؛ استناداً إلى رواية أمير المؤمنين×، إلى وجوب معالجة الجاني الذي أُصيب بمرض بسبب الحدّ، واعتبروه مناسباً للشريعة السهلة السمحة([[678]](#endnote-659)).

وعليه فإن تدارك دية الجاني الميت بسبب الحدّ من بيت المال يتناسب مع الشريعة السهلة السمحة، وخاصة عندما يكون الجاني ذا أسرة فقيرة، ويكفل عدداً من الأشخاص.

2ـ مع أن بيت المال مُعَدٌّ للمصالح، وتدارك دية الجاني المذكور منه، فإنه لو لم يكن ذا مصلحة فلن يكون ذا مفسدة قطعاً؛ لأن المجرم ربما يتوب بعد إثبات جرمه، وإنْ لم تؤثِّر توبته في براءته. وهذا بنفسه يكون دليلاً على صحة لزوم تدارك غرامته.

3ـ إنّ النصوص التي تؤيِّد نظرية لزوم تدارك دية الجاني المذكور من بيت المال، من قبيل: ما ورد في صحيحة أبي بصير، عن الصادق× قال: «...فإنه لا يبطل دم امرئ مسلم»([[679]](#endnote-660))، والتي تتضمّن قاعدة فقهية مستقلة، كما في الكتب الفقهية، تدلّ بالدلالة المطابقية على عدم مهدورية دم المسلم مطلقاً، سواء كان بسبب إجراء الحدّ أو بسبب القتل العمدي، أو الخطئي، و... ولكن لمّا قام الدليل على مهدوريته وعدم ضمانه عند إجراء الحدّ في خصوص حقوق الله تعالى يخرج هذا القسم خاصةً من تحت عموم هذه القاعدة، أي رواية: «لا يبطل دم امرئ مسلم»، وتبقى سائر مصاديقه تحتها.

ومن اللازم أن نشير إلى أنه لا خلاف بين الفقهاء في عدم الفرق بين حكم الحد والتعزير في مسألتنا هذه؛ لأنّ الملاك في الحدّ هو كونه من شؤون الحاكم، والمفروض أن التعزير أيضاً من شؤونه([[680]](#endnote-661)). مضافاً إلى أنه جاء في إحدى الروايات بأنّ الحدّ أعم من الحدّ بالمعنى الخاص والتعزير. وإن أبيتَ فنقول: إنّ التـناسب الموجود بين الحكم والموضوع يدلّ على عدم الفرق بينهما في خصوص هذه الروايات.

بالإضافة إلى أنه قد تردَّد بعض مانعي الضمان واحتمل الضمان في خصوص التعزير؛ لأنه غير محدَّد كمّاً، فيمكن الخطأ في تعيين قدره، الذي أدّى إلى تلف الجاني، لو كان تعيينه بنظر غير المعصوم.

4ـ إنّ دعوى مهدورية دم المجرم المذكور لا تتـناسب مع الملاكات الفقهية؛ لأن مهدور الدم في الاصطلاح الفقهي يقابل محقون الدم، ويستعمل في مَنْ كان دمه غير محترم، بحيث لو قتله فردٌ بعمده لا يُقاد، كالزاني المحصن، والمرتد الفطري، والسارق الذي سُجِن بعد إجراء الحدّ عليه أربع مرات، وهرب من السجن، وما إلى ذلك. وأما في ما نحن فيه فلا يجوز لأحد أن يقتل شارب الخمر مثلاً، أو المختلس؛ لأن دمه محقون ومحترم.

النتيجة

ثبت ممّا حقَّقناه بالتفصيل أنّه من الضروري تدارك دية الجاني الذي تلف عند إجراء الحدّ أو التعزير إذا كان في حقوق الناس، ولكن التدارك يكون من بيت المال، لا من مال مجري الحدّ نفسه. وهذا ما يقتضيه الجمع العرفي بين الروايات كلّها، مضافاً إلى القواعد العامة التي تدلّ على أن دم المسلم محترم ومحقون.

الهوامش

منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»

مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها

ــ القسم الأول ــ

أ. عبد المهدي جلالي([[681]](#footnote-21)\*)

ترجمة: نظيرة غلاب

تمهيد في التعريف بالعلامة التستري

يُعتَبَر العلامة التستري ـ نسبة إلى قرية تستر (ششتر) ـ واحداً من رجال العلم والزهد والتقوى. وقد نذر حياته للعلم والبحث والتحقيق، وقضى عمره في محراب العبادة سالكاً متعبِّداً، لم يثنِه عن ذلك مالٌ ولا ولدٌ. فكانت حياته عبارة عن التنقل صعوداً بين مراتب التتلمذ والتدريس والتأليف. شرب من كأس العلم، فتذوَّق عذوبة طعمه، فلم يجِدْ بعد ذلك لذّة عيش، إلا بين الكتب والقرطاس والقلم. وحتى وهو في أشد الأوقات وأكثرها حساسية، أي في وقت مرضه الأخير الذي كان مقدّمة نحو سفره إلى الحق تعالى، لم تكن تلك الفاصلة من الزمن إلا كبقيتها؛ إما في الكتابة والنقد؛ أو العبادة والمناجاة «عدّ لوحده جبلاً من العلم شامخاً في تلك القرية النائية»([[682]](#endnote-662)).

ولد العلامة محمد تقي التستري في سنة 1320هـ، في النجف الأشرف، وقضى فيها ثماني سنوات من طفولته، في وسط أسرة عرفت بالعلم والتقوى، وذلك في ظلّ والده العالم المتبحِّر الشيخ محمد كاظم التستري. وما أن أنهى والده دراسته، وحصل على درجة الاجتهاد، حتى ولّى عائداً إلى بلدته تستر، فاضطر شيخنا محمد تقي التستري أن يرجع بعد ذلك مع عائلته إلى تستر، لتكون تلك العودة بداية مشواره الطويل مع العلم والدرس. وقد استمر كذلك إلى حين حصوله على درجة الاجتهاد، المرتبة التي شهد له بها العديد من أعلام العلم والمعرفة، بدءاً من والده، وكذا السيد محمد تقي شيخ الإسلام، والسيد مهدي آل الطيب، وغيرهم من العلماء المرموقين.

ولما بدأ رضا شاه بهلوي في خطته لإبعاد إيران عن كلّ ما هو ديني، بدءاً بمحاربة كل المظاهر الدينية، وخاصة اللباس الشرعي للمرأة، غادر الشيخ محمد تقي التستري إيران متوجِّهاً إلى كربلاء المقدسة. وقد كانت المغادرة في مثل تلك الظروف من طرف العلماء تُعَدُّ موقفاً سياسيّاً، تعبيراً منهم عن الرفض لتلك السياسات، واستهجاناً منهم لشخصها، فكان هذا السفر فرصةً جديدة للتلمُّذ على الكثير من العلماء العظام، الذين كان من بينهم الشيخ آغا بزرگ الطهراني، حيث نال منه الإجازة في نقل الحديث.

وبعد عزل رضا شاه عاد محمد تقي إلى قريته تستر، ولم يغادرها بعد ذلك إلا إلى مثواه الأخير([[683]](#endnote-663)). وقد قال فيه العلامة الطهراني&: «عالم رباني، ولد في النجف، ونشأ بها على حبّ العلم والفضيلة، اللذين ورثهما عن آبائه، وخاصّة عن جدّه الأكبر جعفر، الغني عن التعريف. اشتغل بالعلم على يدي أكابر العلماء وأفاضلهم، فكان مجدّاً مجتهداً تقيّاً ورعاً، حتى أصبح من المحقِّقين الأعلام، والمصنفين الكبار»([[684]](#endnote-664)).

مؤلَّفاته

1ـ تحقيق المسائل: وهو شرح على كتاب «الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية»، حيث صنَّف عليه مجلدات عدّة. وقد تمّ طبعها.

2ـ الرسالة المبصرة في أحوال أبي بصير: تمّ طبعها في ملحق الجزء الحادي عشر من كتابه «قاموس الرجال».

3ـ شرح تنقيح المقال: وهو الكتاب الذي تمّ طبعه بعنوان «قاموس الرجال»، في أربعة عشر مجلداً.

4ـ قضاء أمير المؤمنين علي بن أبي طالب×: وقد ذكر فيه العديد من القضايا التي قضى فيها أمير المؤمنين× في مختلف المراحل، سواء في حياة النبي الأكرم‘ أو في فترة تعاقب الخلفاء الثلاثة عليها، وفي فترة تولّيه السلطة. وقد طبع الكتاب مرات عدّة. كما ترجم إلى اللغة الفارسية.

5ـ الأربعون حديثاً: وقد تم طبعه. وهو متوفِّرٌ في الأسواق.

6ـ جوامع أحوال الأئمة^: وقد طبع هو الآخر ضمن ملحق المجلَّد الحادي عشر من سلسلة «قاموس الرجال».

7ـ رسالة سهو النبي‘: وقد طبعت هي الأخرى في ملحق المجلد الحادي عشر من «قاموس الرجال».

8 ـ بهجة الصباغة في شرح نهج البلاغة: وهو عبارة عن شرح معمَّق لنهج البلاغة. طبع في أربعة عشر مجلَّداً.

9ـ الأوائل: وقد طبع في مجلَّد واحد. وقد تـناول فيه الكلام عن أوائل الأشياء وبداياتها.

10ـ البدائع: وموضوع الكتاب الحكايات العجيبة والقصص الغريبة، إلى جانب نكات أدبية، ولمع عربية.

11ـ آيات بيّنات في حقيقة بعض المنامات.

12ـ الأخبار الدخيلة: وقد طبع في أربعة مجلدات: المجلد الأول هو المجلد الأصل؛ والثلاثة الأخرى مستدركات على الأول. وقد حاز الكتاب الجائزة الأولى في «حفل انتخاب الكتاب الأول»، وذلك سنة 1405هـ.

لمحة موجزة في التعريف بكتاب «الأخبار الدخيلة»

وتجدر الإشارة إلى أنّ المعتمد في هذا البحث الكتاب الأول من «الأخبار الدخيلة»، وقليلة هي المرات التي يتمّ فيها التعريج إلى المجلدات الثلاثة الأخرى. لذا فكلّما أُرجع إلى الكتاب فليكن في ذهن القارئ أن المراد هو المجلَّد الأول، الذي حقَّقه وعلَّق عليه الأستاذ على أكبر غفاري، الطبعة الثانية، انتشارات الصدوق، طهران، 1401هـ.

قُسِّم الكتاب إلى ثلاثة أبواب، ولكل باب فصول، ويحمل كلّ باب وكلّ فصل عنواناً خاصّاً به. والأبواب مع فصولها هي على الشكل التالي:

**1ـ الباب الأول**: في الأحاديث المحرَّفة.

**الفصل الأول:** الأحاديث التي تتناقض وأصول المذهب الإمامي، فكان هذا التناقض دليلاً على تحريفها.

**الفصل الثاني:** الأحاديث التي تتناقض والحقائق التاريخية المجمع على صحتها، فكانت مخالفتها تلك دليلاً واضحاً على تحريفها وكذبها.

**الفصل الثالث:** الأحاديث التي رُكِّبت جملها وعباراتها بحيث كان ذلك دليلاً عن تحريفها، أي إنها حملت قرينة داخلية على أنها محرَّفة.

**الفصل الرابع:** الأحاديث التي تداخل بعضها ببعض، فكان ذلك تعبيراً عن إدانتها ورميها بالتحريف.

**الفصل الخامس:** الأحاديث التي عُدَّت من المحرَّفات لعلّة تشابه الخط فيها، وإسقاط شيء من سندها، أو متنها.

**الفصل السادس:** الأحاديث التي تناقض بعضها مع بعض، فكان هذا بيِّنة على تحريفها.

**الفصل السابع:** الأحاديث المحرّف سندها.

**الفصل الثامن:** الأحاديث التي حين تمّ نقلها بالمعنى تعرَّضت للتحريف.

**الفصل التاسع:** الأحاديث التي سقط جزءٌ منها، فكان ذلك علة في حسابها على الروايات المحرَّفة.

**الفصل العاشر:** الأحاديث التي عدّت محرَّفة بسبب عدم توخّي الدقة في نقل سندها، أو متـنها.

**الفصل الحادي عشر:** الأحاديث التي اختلط فيها كلام المعصوم بكلام الراوي، فاعتبرت بذلك محرَّفة.

**2ـ الباب الثاني:** الأحاديث الموضوعة.

**الفصل الأول:** روايات مَنْ ادّعى كذباً التشرُّف بملاقاة الإمام الحجة#.

**الفصل الثاني:** الروايات التي نسبت كذباً تفسيراً للإمام الحسن العسكري×.

**الفصل الثالث:** الروايات التي تمّت الزيادة أو النقصان فيها لنية خبيثة، أو عمد إلى تغيير مفرداتها.

**الفصل الرابع:** روايات متفرِّقة.

**3ـ الباب الثالث:** الأدعية الموضوعة، أو التي تعرضت للتحريف.

**الفصل الأوّل:** الأدعية التي لحقها التحريف.

**الفصل الثاني:** الأدعية الموضوعة.

وقد انتهى الشيخ التستري من كتابة الجزء الأول من كتاب «الأخبار الدخيلة» في سنة 1369هـ؛ ومن سنة 1390 إلى 1396هـ تمّ الانتهاء من المجلد الثاني، ومن نفس السنة إلى سنة 1401هـ تمّ الانتهاء من المجلد الثالث، كما تمّ بعد ذلك المجلد الرابع، الذي تمّ تدوينه بعد سنة 1401هـ.

كما تم وبجهد من الأستاذ الباحث أكبر غفاري طبع ثلاثة مجلدات أخرى للكتاب في طهران([[685]](#endnote-665)). وطبع المجلد الأول من الكتاب في 276 صفحة.

الدوافع نحو نقد الروايات وتنقيحها والحاجة إليها

يقول السيد المرتضى&: «إن الحديث المرويّ في كتب الشيعة وكتب جميع مخالفينا يتضمن ضروب الخطأ وصنوف الباطل، من محال لا يجوز ولا يتصوَّر، ومن باطل قد دلّ الدليل على بطلانه وفساده... ولهذا وجب نقد الحديث»([[686]](#endnote-666)).

فالسبب في نقد علماء الحديث للحديث، ولجوئهم إلى تمحيصه وتنقيحه، سببٌ عقلائيٌّ. فمتى ما وجد دليلٌ علميٌّ على تحريف الأحاديث وجب عقلاً وشرعاً نقده، وتصحيح ما يمكن تصحيحه، أو رفض ما اعتبر موضوعاً ومكذوباً. هذا التحريف والوضع الذي ابتُليت به الأحاديث كان **ـ أولاً ـ** بسبب ما ابتُليت به الأمة من حكّام السوء، وتسلطهم على مقدراتها، ساعين بكل الوسائل إلى تثبيت مكانتهم؛ مرة بالقوة؛ ومرات عديدة بتحريف الروايات، ووضع أخرى؛ لإضفاء لباس الشرعية على تواجدها اللاشرعي([[687]](#endnote-667))،ولإقصاء ذوي الحق الشرعي وتسويد وجوههم في قلب الأمة، فبدل أن تكون السلطة في خدمة أمن الأحاديث حصل العكس، فصارت الأحاديث في خدمة السلطة والسلطان. **وثانياً:** بسبب تواجد طابور المنافقين والحاقدين، واندساسهم بين صفوف الأمة في كل مراتبها، وسعيهم الحثيث في الانقضاض على ثوابت ورواسخ الأمة الدينية؛ من أجل القضاء عليها، أو خلق الفتنة في صفوفها. فكانت الأحاديث لقمتهم السائغة، وخصوصاً أنه قد وضعت عراقيل أمام حفظ الأحاديث من الضياع منذ الصدر الأول، وبعد وفاة النبي الأكرم‘ مباشرة، وذلك بتولي الأمر ممَّنْ ليس أهلاً له.

وإذا ما سعينا إلى تلخيص ما مرّ نقول: إن الآفات والمخاطر التي لحقت بالأحاديث تتلخَّص في ما تعارف عليه علماء مصطلح الحديث بالوضع والتحريف والتصحيف، وكلها من أنواع الحديث الضعيف، وإنْ اختلفت من حيث الشدة والضعف.

والتصحيف في قواميس اللغة مصدرٌ بمعنى الخطأ في الكتابة، وتغيير في رسم الكلمة، سواء بالزيادة فيها أو النقصان منها بإسقاط إحدى نقاطها أو أحد حروفها.

أما التحريف فمصدرٌ من انحرف، بمعنى مال إلى جانب دون آخر، وكذا بمعنى صيَّر الشيء غيره، ممّا يعني أن التحريف تغيير وتبديل في الكلام، بحيث يعطي معنى آخر مغايراً للأصل كليّاً.

إذاً فالمصحّف هو ما تعرَّض إلى تغيير في رسمه، وبالضبط في نقاط كلماته، كأن تكون الكلمة «عبد» فيزاد في نقاطها فتصبح «عيد»؛ وكأن تكون «حسين» فيسقط نقاطها فتصبح «حسن»؛ وهكذا. والمحرّف هو الخطاب أو الكلام الذي تعرَّض للتلاعب في معناه، وتغيير كلّيٍّ لمفرداته.

ولابد أن تكون للفقيه وعلماء الحديث دراية بالمحرّف والمصحّف، بل هي من ضروريات الفن. وبدونها لايمكن التمييز بين الأحاديث الضعيفة والصحيحة؛ وذلك بلحاظ كون الأحاديث الضعيفة تشغل حيِّزاً لا يستهان به بين الأحاديث، ولا يستطيع أحدٌ إنكار تواجد هذا الصنف من الأحاديث. فلو لم تكن لما تطرَّق إليها علماء المصطلح منذ المراحل الأولى لتدوين الأحاديث. فهذا النووي يقول: «الضعيف هو الحديث الذي افتقد إلى شروط الصحيح والحسن، وهو ـ أي الضعيف ـ أقسام كثيرة؛ فمنه: الموضوع؛ المقلوب؛ الشاذ؛ المنكر؛ المحلّل؛ والمضطرب»([[688]](#endnote-668)).

ولقد أشار النبي الأكرم‘ إلى تواجد الأحاديث الضعيفة، حين توعَّد الكذّابين بالنار، فقال: «من كذب عليّ متعمِّداً فليتبوّأ مقعده من النار»، وقال أمير المؤمنين×، حين دخل عليه سائل يسأله عن الأحاديث المبتدعة ـ ولعله يريد هنا الأحاديث المحرَّفة ـ، وأنه يتواجد في أيدي الناس أحاديث تغاير ما يصدر عن مقامه الشريف: «إن في أيدي الناس حقّاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً، وحفظاً ووهماً، ولقد كذب على رسول الله‘ على عهده، حتى قام خطيباً، فقال: مَنْ كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النار»، وراح× بعد هذا يعدّ أصناف الرواة وأنواع الرواية، قائلاً: «إنما أتاك بالحديث أربعة رجال، ليس لهم خامس: رجل منافق، مظهر للإيمان، متصنِّع بالإسلام، ويتأثَّم ولا يتحرَّج، يكذب على رسول الله‘ متعمّداً، فلو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوا منه، ولم يصدّقوا قوله، ولكنهم قالوا: صاحب رسول الله‘، رآه، وسمع منه، ولقف عنه، فيأخذون بقوله، وقد أخبرك الله عن المنافقين بما أخبرك، ووصفهم بما وصفهم به لك، ثم بقوا بعده، فتقرَّبوا إلى أئمة الضلالة والدعاة إلى النار بالزور والبهتان، فولّوهم الأعمال وجعلوهم حكاماً على رقاب الناس، فأكلوا بهم الدنيا، وإنما الناس مع الملوك والدنيا، إلاّ من عصم الله، فهذا أحد الأربعة.

ورجل سمع من رسول الله‘ شيئاً لم يحفظه على وجهه، فوهم فيه، ولم يتعمَّد كذباً، فهو في يديه، ويرويه، ويعمل به، ويقول: أنا سمعته من رسول الله، فلو علم المسلمون أنه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم أنه كذلك لرفضه.

ورجل ثالث سمع من رسول الله‘ شيئاً يأمر به، ثم إنه نهى عنه وهو لا يعلم، أو سمعه ينهى عن شيء، ثم أمر به وهو لا يعلم، فحفظ المنسوخ، ولم يحفظ الناسخ، فلو علم أنه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون إذ سمعوه منه أنه منسوخ لرفضوه.

وآخر ـ وهو الرابع ـ لم يكذب على الله، ولا على رسوله، مبغض للكذب؛ خوفاً من الله، وتعظيماً لرسول الله، ولم يوهم، بل حفظ ما سمع على وجهه، فجاء به على ما سمعه، لم يزِدْ فيه، ولم ينقص منه، فهو حفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فتجنَّب عنه، وعرف الخاص والعام فوضع كلّ شيء موضعه، وعرف المتشابه ومحكمه...» ([[689]](#endnote-669)).

وقد بيَّنت هذه الخطبة بشكل مفصَّل ودقيق أنواع الرواة؛ فهناك المنافق الكاذب، وهو الطابور الخامس الذي استحوذ على المراكز الهامة في الدولة، فكانت منبراً له لكي ينفث سمومه من الأعلى؛ وهناك من ليس منافقاً، ولكنه افتقد إلى حاسّة الضبط، فنسي وتوهم، فكان يزيد أو ينقص، أي إنه وقع في التحريف من غير أن تكون له نية السوء. لكن رواية الحديث لا تستقيم بالنية الحسنة فقط، بل لابد إلى جانب الضبط والحفظ أن يكون له العلم بمراتب الأحاديث، ومعرفة ناسخها ومنسوخها، ومحكمها ومتشابهها، وعامّها وخاصّها.

في الداعي إلى كتابة «الأخبار الدخيلة»

قد يقال: إن مرحلة جمع الأحاديث قد تمَّت وانتهت، وإن كتب الأحاديث ومجامعه قد تعددت، وإن الكتب والمصادر الأم لا يمكن إلا أن تشمل ما صحّ عن النبيّ الأكرم وعن المعصومين، فما الداعي للرجوع إلى هكذا موضوع؟!

يقول العلامة التستري، موضِّحاً السبب الذي دفع به إلى تأليف هذا الكتاب، أنه في أثناء أبحاثه واشتغاله في مجال الحديث، ضمن سلسلة عريضة من المصنَّفات والمجامع، كثيراً ما كان يوقفه عدم الانسجام بين تلك الكتب والمجاميع، أمثال: وسائل الشيعة، من لا يحضره الفقيه، التهذيب، والاستبصار، في خصوص العديد من الأحاديث والروايات، فخلص إلى أن هذه الكتب تحتاج إلى مزيد من الدقة، ومزيد من العمل في تنقية وتنقيح الأحاديث وتصحيحها، فكان هذا دافعاً قوياً إلى الإسراع بكتابة الأخبار الدخيلة؛ ليبين أن هذه الرواية أو تلك قد تعرضت للتحريف أو التصحيف»([[690]](#endnote-670)).

علاقة عنوان الكتاب «الأخبار الدخيلة» بمحتواه

جاء في المعجم الوسيط: إن الدخيل «من دخل في قوم، وانتسب إليهم، وليس منهم». وإن الدخيل من الكلام: كل كلمة أدخلت في كلام العرب، وليست منه([[691]](#endnote-671)).

لهذا تكون نظرتنا للكتاب من خلال لحاظين اثنين: إذا نظرنا إليه من حيث أصل الرواية، أي الرواية في ذاتها، فسيكون المراد بالأخبار الدخيلة الأحاديث الموضوعة.

وإذا نظرنا إلى الرواية بلحاظ ما يعرض عليها من تحريف وتصحيف فعندها سيكون المراد بالأخبار الدخيلة الأحاديث المحرَّفة والمصحَّفة.

فالكتاب لابد وأن يكون متطرِّقاً لكلتا الروايتين: الموضوعة من جهة؛ والمحرَّفة والمصحَّفة من جهة ثانية.

وقد أُشكِل على العلامة التستري في هذا، وقيل له: ما دام الكتاب موجَّهاً من أجل الأحاديث الموضوعة فلماذا تمّ الاكتفاء بالمحرَّفة والمصحَّفة؟

أجاب العلامة قائلاً: إن الكتاب يحتوي على كلا النوعين، ولا تحتاج إلى جهد مضني لمعاينتها والحصول عليها. وقد سعيت إلى كتابة كلّ ملاحظاتي وإشكالاتي على الأحاديث التي تعاني من تلك الآفات. والكتاب ـ كما هو ملاحظ ـ في اثنا عشرة باباً، وهو ـ كما قاموس الرجال ـ يحتاج إلى مستدركات على متنه»([[692]](#endnote-672)).

عرض لأبواب الكتاب

**الباب الأول:** في الأحاديث التي حُرِّفت. ويتكون من اثنا عشر فصلاً:

**الفصل الأول:** الأحاديث التي تتناقض وضروريات المذهب الإمامي، فكان هذا التناقض دليلاً على تحريفها، كالروايات التي جاءت في باب «ما جاء في الاثني عشر والنصّ عليهم» من كتاب الكافي:

1ـ روى بإسناده عن أبي سعيد، عن عمرو بن ثابت، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر× قال: قال رسول الله‘: «إني واثنا عشر إماماً من ولدي، وأنت يا عليّ، زرّ الأرض، يعني أوتادها وجبالها، بنا أوتد الله الأرض أن تسيخ بأهلها، فإذا ذهب الاثنا عشر من ولدي ساخت الأرض بأهلها، ولم ينظروا»([[693]](#endnote-673)).

2ـ وبهذا الإسناد، عن أبي سعيد، رفعه، عن أبي جعفر× قال: «قال رسول الله‘: «من ولدي اثنا عشر نقباء نجباء محدَّثون مفهَّمون، آخرهم القائم بالحق، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً»([[694]](#endnote-674)).

3ـ روى بإسناده عن محمد بن الحسين، عن ابن محبوب، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر×، عن جابر الأنصاري، قال: «دخلت على فاطمة÷ وبين يديها لوح فيه أسماء الأوصياء من ولدها، فعددت اثنا عشراً، آخرهم القائم، ثلاثةٌ منهم: محمد، وثلاثة منهم: علي»([[695]](#endnote-675)).

وقد أورد الشيخ الصدوق في كتابه «عيون أخبار الرضا×» هذه الرواية، لكن بهذا الشكل «أربعة منهم باسم علي، وذكرتهم بالاسم: علي بن أبي طالب؛ علي السجاد؛ علي الرضا؛ وعلي الهادي، عليهم السلام جميعهم».

كما أن الشكل الصحيح للروايات الثلاثة نأخذه من رواية أبي سعيد العصفري. وأبو سعيد واحد من أصحاب الأصول الأربعمائة ـ والأصول الأربعمائة ـ هي روايات لأربعمائة راو لا يروون إلا عن المعصوم، ولا تحمل كتبهم سوى كلام المعصوم ـ، حيث إنه في جميع الروايات التي تتحدث عن عدد الأئمة كان يروي أحد عشر، بدل اثني عشر([[696]](#endnote-676)). وهؤلاء الأحد عشر هم من ولد رسول الله‘ من فاطمة وعلي’.

**الفصل الثاني:** الأحاديث التي تناقض الوقائع التاريخية المجمع على صحتها:

1ـ في كتاب عيون أخبار الرضا×([[697]](#endnote-677))، وفي رواية طويلة تتحدث عن ولادة الإمامين الحسن والحسين’، تذكر الرواية أن أسماء بنت عميس([[698]](#endnote-678)) كانت قد حضرت هذا الحدث. وهو ما تنفيه الشواهد التاريخية، حيث ثبت أن أسماء بنت عميس قد رافقت زوجها جعفر في أثناء الهجرة إلى أرض الحبشة، وقد ولدت له هناك عبد الله، ولم يرجع جعفر من الحبشة إلا في السنة التي فتحت فيها خيبر، أي في السنة السابعة من الهجرة النبوية إلى المدينة، في حين أن ولادة السبطين الحسن والحسين’ كانت ـ مع اختلافٍ في الرواية ـ ما بين السنة الثانية والثالثة، أو ما بين السنة الثالثة والرابعة([[699]](#endnote-679)).

2ـ ما جاء في كتاب «التهذيب»، للشيخ الطوسي، في باب «فرض الصيام»: «عن أبي سلمة، عن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه، قال: قال رسول الله‘: «شهر رمضان، فرض الله ـ عز وجل ـ عليكم صيامه، فمَنْ صامه إيماناً واحتساباً خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه».

والشاهد عندنا في سند هذه الرواية هو وجود اسم عوف فيها. وقد ثبت تاريخياً أنه هلك في حرب الغميصاء في الجاهلية، فأنّى له أن يروي عن رسول الله‘، وقد جاء في السند الجد أولاً، ثم الأب ثانياً، ثم الحفيد أخيراً، لأن أبا سلمة هو ابن عبد الرحمن، وحفيد عوف([[700]](#endnote-680))، بينما السند الصحيح هو: عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، عن أبيه، فيكون عوف قد ذكر هنا بالعرض، بمعنى أنه ذكر في أثناء التعريف بأبي سلمة بذكر اسمه الثلاثي.

**الفصل الثالث:** الأحاديث التي رُكِّبت جملها وعباراتها بحيث كان ذلك دليلاً على تحريفها.

ومن بين هذه الروايات: ما جاء في كتاب «من لا يحضره الفقيه»، في آخر باب «المواضع التي تجوز فيها الصلاة والتي لا تجوز»: عن جميل، عن أبي عبد الله جعفر الصادق×: «لا بأس أن تصلّي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلّي، فإن النبي‘ كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه، وهي حائض، وكان إذا أراد أن يسجد غمز رجليها، فرفعت رجليها حتّى يسجد»([[701]](#endnote-681)).

وقال الفيض الكاشاني في كتابه «الوافي»: إن عبارة «لا بأس أن تضطجع المرأة بحذاء الرجل» قد وقع لها تصحيف، بحيث إن الصحيح: «أن تصلّي المرأة»، أي إن كلمة «تصلّي» قد صحِّفت بحيث صارت «تضطجع»([[702]](#endnote-682)).

ولو قبلنا بهذا القول من باب الفرض فإنه لا تناسق للقول: «لا بأس أن تصلي المرأة بحذاء الرجل وهو يصلي».

ثم ننتقل إلى القول: «فإن النبي كان يصلي وعائشة مضطجعة بين يديه، وهي حائض»!!

والنقطة المشكل في هذه الرواية هو تناقض القول. ففي الشقّ الأول قال: «لا بأس أن تصلي المرأة..»، وفي الشق الثاني من الرواية، حين أراد أن يأتي بالدليل، قال: «وهي حائض»، فكيف نجمع بين أن تصلي وبين أنها كانت حائضاً، والحائض لا صلاة عليها، فلم توجد أية علاقة بين الدالّ والمدلول.

ونفس هذه الرواية ذكرها ابن داوود في سننه، في باب «لا تقطع المرأة الصلاة»، والرواية هي: «لقد رأيت النبي‘ يصلي، وأنا معترضة بين يديه، فإذا أراد أن يسجد غمز رجلي، فضممتها إليّ، ثم يسجد»([[703]](#endnote-683)). ولعله توجيهٌ معقولٌ لم يحمل في ثناياه ما ينقضه. ومن هنا يظهر أن الرواية قد تعرَّضت للتلاعب بعباراتها وجملها، بحيث لم ينتبه للتناسق فيما بينها، فكان هذا دليلاً على تحريفها.

**الفصل الرابع:** الروايات التي تداخل بعضها ببعض، فكان هذا التداخل دليلاً على تحريفها.

ومن الأمثلة على هذا: ما ذكره الشيخ الصدوق في «الخصال» في «أبواب الاثني عشر»، ضمن عنوان «الذين أنكروا على أبي بكر جلوسه في الخلافة»، وهي رواية مسندة عن زيد بن وهب، قال: «كان الذين أنكروا على أبي بكر جلوسه في الخلافة، وتقدّمه على علي بن أبي طالب×، اثني عشر رجلاً من المهاجرين والأنصار. وكان من المهاجرين: خالد بن سعيد بن العاص، والمقداد بن الأسود، وأبي بن كعب، وعمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وعبد الله بن مسعود، وبريدة الأسلمي؛ وكان من الأنصار: خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين، وسهل بن حنيف، وأبو أيوب الأنصاري، وأبو الهيثم بن التيهان، وغيرهم...».

وقد وقع في هذه الرواية خلط في ما يخصّ أبيّ بن كعب الخزرجي الأنصاري، حيث عدّه الراوي من المهاجرين. ونفس هذه الرواية ذكرها كلٌّ من البرقي في رجاله مرسلةً، والطبرسي في الاحتجاج مرفوعةً، عن أبان، عن الإمام الصادق×. ورواها أيضاً أحمد بن محمد الطبري، المعروف بـ «الخليلي»، وهو من أهل السنة. وقد صرَّحت الروايات الثلاث أن أبيّ بن كعب من الأنصار، ومن الاثني عشر، الذين كان منهم ستة من المهاجرين، وستة من الأنصار، في حين أن الرواية في «الخصال» قد ذكرت أن منهم ثمانية من الأنصار، وأربعة من المهاجرين، وأن أبيّ بن كعب كان من المهاجرين، وأضافت ابن مسعود، بينما لم يرِدْ اسم ابن مسعود في الرواية في المصادر الثلاثة الأخرى.

ومن التحريفات التي وقعت في هذه الرواية أنه قد تمّ حذف خطبة أبيّ بن كعب في المسجد عند احتجاجه على أبي بكر. كما أنها أوردت اسم الزبير، وجعلته ضمن الشرذمة التي ناصرت عمر، بينما كان الزبير في تلك الفترة مع علي بن أبي طالب×([[704]](#endnote-684)).

وقد أوضح العلامة التستري، في معرض استقصاء التحريفات التي تلحق بالسند، أن هذا النوع من التحريفات تستدعي تأليف كتاب مستقلّ بها. وقد عمل الشهيد الثاني في كتابه «المنتقاة» إلى ذكر بعضها([[705]](#endnote-685)). وقد حكى الشهيد الثاني الداعي الذي دفع به إلى كتابة هذا الكتاب، فقال: «إن ما دفع بي إلى هذا العمل المضني هو اللانظم الذي عمّ الروايات، والاشتباهات العميقة فيها. وكذا التحريفات والتصحيفات الكثيرة التي لحقت بها»([[706]](#endnote-686)). ففي رواية الخصال ـ يريد نفس الرواية التي ذكرها العلامة التستري ـ قد جعلت سلمان الفارسي ضمن المهاجرين، بينما تؤكِّد الحقائق التاريخية أنّ سلمان لم يلتقِ بالنبي الأكرم‘ إلاّ في المدينة، أي بعد هجرته الشريفة من مكة إلى المدينة، فكيف يكون سلمان من المهاجرين؟!».

**الفصل الخامس:** الأحاديث التي عُدَّت محرَّفة لعلة تشابه الخط، أو إسقاط شيء من سندها، أو متـنها.

ومن الأمثلة على هذا النوع من التحريف:

1ـ ما روي عن الإمام الصادق×: «ما بدا لله كما بدا له في إسماعيل ابني». وروى أبو الحسن الأسدي: «ما بدا لله بداء كما بدا له في إسماعيل أبي»([[707]](#endnote-687)).

ونظراً للاختلاف الموضوعي بين الروايتين فلابد أن تكون إحداهما قد حُرِّفت. فإسماعيل المراد في الرواية الأولى هو إسماعيل بن الإمام الصادق×. والبداء الذي بدا لله فيه هو أنه توفي في حياة والده، ووفاته في حياة الإمام دليل على أنه ليس الإمام بعد أبيه. وأما إسماعيل في الرواية الثانية فالمراد به إسماعيل النبيّ بن النبيّ إبراهيم؛ لتقييده في الرواية بـ «أبي». وما دام إسماعيل أبو النبي الأكرم محمد‘، وأبو العرب، فإنه بالملازمة أبٌ للإمام الصادق×؛ لأنه حفيد النبي الأكرم أولاً، ولأنّه عربيٌّ ثانياً. فكان القيد موجَّهاً ومقبولاً في هذه الرواية. وأما البداء الذي بدا لله في إسماعيل في الرواية الثانية فهو أن الله بعد أن أمر إبراهيم الخليل× بذبح إسماعيل فداه بذبح عظيم، وهو ما تؤكده رواية أخرى عن الإمام الصادق×: «ما بدا لله كما بدا له في إسماعيل أبي؛ إذ أمر أباه إبراهيم بذبحه، ثم فداه بذبح عظيم»([[708]](#endnote-688)).

يقول العلامة التستري: إنه على فرض صحة الرواية الأولى فإن الرواية الثانية أصح منها. وقد كان عدم توخي الدقة والصحة في الرواية سبباً في انحراف بعض ضعاف القلوب، وأدّى بهم ذلك إلى سلوك طريق مناقض للحقيقة، فجعلوا إسماعيل ابن الإمام الذي توفّي في حياة أبيه إماماً معصوماً، ووارثاً لأبيه، فسمّوا بالإسماعيليين.

والإسماعيلية فرقة ضالّة، نصبت إسماعيل بن الإمام الصادق، وأكبر أبنائه، والذي توفي قبل أبيه، إماماً لها، ودعت له بالإمامة، خصوصاً وقد اشتهر أن الإمام الصادق كان يحبّه؛ لخصال كريمة كانت فيه. ومنهم: الفاطميون، الذين حكموا مصر. وقد سارت الانحرافات والتفرقة بهذه الفرقة لتخرج منها فرقٌ كل فرقة تتغنّى بليلاها، حيث تبدل عنصر الخلاف والاختلاف عندها من العقائدي إلى السياسي المحض، الذي سعى البعض منهم إليه كدليل وجودي له، فكذَّب خبر موت إسماعيل، واعتبره من باب التقية؛ حفظاً ـ كما سوَّلت له نفسه ـ لحياة إسماعيل من الأعداء، وهم الموسومون بالإسماعيليين الواقفين، فقالوا: إسماعيل هو إمام آخر الزمان، وعنده توقَّفت سلسلة الإمامة. وفرقة أخرى من الإسماعيلية قالت بوفاة إسماعيل، ولم تنكر ذلك، لكنّها قالت: إن إسماعيل قبل أن تتوفّاه المنية كان قد أوصى لابنه محمّد، وهو لا زال حيّاً يرزق، وموعود الأمة الغائب([[709]](#endnote-689)).

البداء

دأبت جُلُّ كتب الحديث وجوامع الحديث على التحدث عن البداء وتخصيصه بالشرح، حتى كاد أن يكون موضوعاً شيعيّاً إماميّاً بامتياز، بل عُدَّ أحد أركان العقيدة عندهم، وبه تمحَّص الفرقة الناجية.

واتّباعاً لهذه السنة لابد وأن نتعرض للموضوع، ولو بشيء من الاختصار.

البداء في كتب اللغة: بدواً، وبداً، وبداء، يقال: الرجل الحازم ذو بدوات،أي ذو آراء تظهر له، فيختار بعضها، ويسقط الأخرى. ويقال: بدا لي من أمرك بداء، أي ظهر لي. والبداء في تعريف علماء الكلام بمعنى استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم. وفي روايات الشيعة الإمامية نسب البداء لله تعالى كثيراً، كما جاء في رواية الإمام الصادق السابقة. وليست هذه هي الرواية الوحيدة، فقد تعدَّدت الروايات في هذا الموضوع. ففي باب «البداء»، في كتاب التوحيد، للشيخ الصدوق، ذكر إحدى عشرة رواية. وفي الكافي للكليني ستّ عشرة رواية.

ويؤخذ البداء مرّةً بمعنى النسخ؛ ومرة ثانية بمعنى الإبداء، أي الظهور.

أـ البداء بمعنى النسخ

النسخ في اللغة إبطال شيء وإقامة آخر، كما في لسان العرب؛ ورفع شيء وإثبات غيره مكانه، كما في معجم مقاييس اللغة.

وقد فسَّر جمعٌ من علماء الشيعة البداء على أنه النسخ. ومن ذلك نسخ الشرائع ـ شرائع مَنْ قبلنا ـ. وإن تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة المكرمة، ومدة عدة المرأة المتوفّى عنها زوجها، والاعتقاد بالبداء في هذه المواطن وغيرها، دليلٌ على الاعتقاد بحرية التصرف الإلهي في كونه وخلقه، بالإيجاد والإعدام، بالأمر والنهي، بالمحو والإثبات.

وهذا هو مذهب الشيخ المفيد في البداء، وهو ما جعله يصرح ضمن كتابه «أوائل المقالات» أن الاختلاف بين الشيعة والسنة في البداء مرجعه الاختلاف في الجانب اللغوي فحسب، فالسنّة يسمّونه نسخاً، والشيعة يسمّونه بداءً؛ لاتحاد الموضوع عندهما.

ب ـ البداء بمعنى الإبداء

و المراد به إظهار حكم أو أمر. ولأنه نسب إلى الله سبحانه وتعالى فيكون إظهار الله لأمر ـ غير خفي عليه بالضرورة ـ لأحد عباده أو لكل الناس بعد أن خفي عليهم. وهو ما أشارت إليه الرواية «ما بدا لله في شيء إلاّ كان في علمه قبل أن يبدو له»([[710]](#endnote-690)).

يقول الملا صدر الدين الشيرازي: إن البداء هو تغيير في علم الله إلى شيء هو يعلمه، بحيث يبدي لأوليائه شيئاً قد خفي عنهم. والروايات التي تأتي في البداء بهذا المعنى تبحث موضوع لوح المحو والإثبات ـ وهو مرتبة من علم الله الفعلي ـ والقضاء المحتوم وغير المحتوم، باعتبار أن الإنسان مخيَّر، ويستطيع التغيير في قدره إلى قدر آخر هو ثابت في علم الله، وإلا فما هي الفائدة من الدعاء والتوسل؟ وما هي الفائدة من إرشاد الناس إلى ممارسة بعض السلوكيات الروحية والفعلية، إلا كونها تغيِّر في قضاء وقدر الأفراد؟ فالروايات الكثيرة تتحدث عن أن الصدقة تدفع سبعين نوعاً من البلاء، وتطيل في العمر، وتزيد في الرزق. ومادام الإنسان مخيَّراً في أفعاله فمتى ما قام بهذا العمل ـ وغيره كثير، كصلة الرحم ـ تحققت إرادة الله، وطال عمره إنْ أتى بها وفق شروطها. وهذا هو القضاء غير المحتوم الذي عُلِّق على شيء. فطول العمر ـ كما ذكرنا ـ معلَّق على الصدقة، وصلة الرحم. أما القضاء المحتوم، وهو الذي أبرم إبراماً، فهو قطعي، لا يردّ ولا يبدّل ولا يتغيَّر. وهذا لا يعني عدم قدرة الله على تغييره، وإنما اقتضت الحكمة الإلهية الأزلية أن يكون كذلك. فمن القضاء المحتوم أن الله كتب على نفسه أنه مَنْ آمن من عباده فسيدخل الجنة، وأن مَنْ كفر فسيدخل النار. وكذلك من القضاء المحتوم أن الله رحيمٌ، فلا يمكن أن يكون غير ذلك، وأنه عادل، ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وهذا النوع من القضاء لا يتأثر بالصدقة أو صلة الرحم أو غيرها من الأعمال الصالحة أو الطالحة.

لم يكن إسماعيل× في علم الله الذاتي ليُذبح ـ وعلم الله الذاتي شأنه شأن قضائه المحتوم ثابت لا يتبدل ولا يتغير ـ لكن عدم ذبحه كان معلَّقاً في علم الله الفعلي بشيء خفيّ على إبراهيم×، فأراد الله؛ لحكمة، أن يأمره بذبح ابنه،ولكن الله أمر في نفس الوقت بأن يُفتدى إسماعيل بذبح عظيم، فينجو من الذبح، وتُذبح الفدية مكانه. وقد اختلفت آراء المفسرين في تشخيصها. فالذي تغيَّر هنا هو علم إبراهيم بعد أن كان ثابتاً، فقد كان يعلم من أمر إسماعيل شيئاً، وبعد أن فداه الله وكفّ يدي إبراهيم عنه صار إبراهيم يدرك ما خفي عنه، أي انكشف أمامه ما خفي عنه، والله أعلم.

وهذا ما عناه الشيخ الكراجكي في كتابه «كنز الفوائد»، حيث يقول: «المراد بالبداء هو أن يظهر للناس خلاف ما اعتقدوا باستمراره ودوامه»([[711]](#endnote-691)).

فلسفة الاعتقاد بالبداء

يرى علماء الإمامية أن الاعتقاد بالبداء في حدوده المعقولة والصحيحة، كما فسَّرها أئمة أهل البيت^، له جنبتان:

**الأولى:** معرفة أن الله سبحانه وتعالى يملك القدرة المطلقة في فعله وإرادته .

فعدم الإيمان بالبداء فيه تقييد للقدرة الإلهية وتحديدها. ولعل هذا ما ذهب إليه الفكر اليهودي، حين قال القرآن على لسانهم {وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ}. فالله في اعتقادهم قد قدَّر وقضى، ولا يمكنه أن يغير من قدره وقضائه، بينما الإيمان بالبداء إيمانٌ بأن الله يملك القدرة المطلقة في ما خلق، فله أن يغيِّر ما يشاء، كما يشاء ويثبت. ولهذا يرى علماء الامامية أن الإيمان بالبداء هو عين التوحيد، ولا توحيد بدون بداء([[712]](#endnote-692)).

**الثانية:** حرية الاختيار عند الإنسان.

إن القول بأن القضاء قد أبرم، والقدر قد انعقد، يعني أن لا دخل للإنسان في تحديد مصيره نحو ما يريد ويأمل، أي إن الإنسان مسلوب الإرادة، مسيَّر، ينتظر ما قُدِّر عليه، فلا نتيجة ترجى من أي عمل خلاف واقعه... وهو خلاف القول بأن الإنسان مخيَّر، ويملك زمام أمره، إن شاء أدخل نفسه الجنة، وإن شاء أدخلها النار.

يمنح البداء الاختيار البشري بُعْده الحقيقي. فسعادة الإنسان أو شقاءه، وحريته من الظلم ومن الاستعباد لغير الله، مرهون بمشيئة نفسه. ألم يقُلْ الله سبحانه وتعالى في محكم كتابه: {إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ}. قد يكون الإنسان في مكان ما تحت سلطة جائرة ظالمة ومستبدة، فهل هذا هو قدره، أم أن اختيار الإنسان يملي عليه أن يثور، ويقاوم هذا الظلم، ويسترجع حريته وكرامته؟ فالعلاقة تلازمية بين اعتقاد الإنسان وسلوكياته وبين واقعه الروحي والمادي. وهذا ما يفسِّر تأكيد أئمة أهل البيت^ على تصحيح الاعتقاد بالبداء، بل وردت روايات عدة في تعظيم الإيمان بالبداء، حتى اعتُبر أساساً في التوحيد، بل لا توحيد من دونه.

ومن بين هذه الروايات: «ما عبد الله عز وجل بشيء مثل البداء»؛ و«ما عظم الله عز وجل بمثل البداء»؛ و«لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»([[713]](#endnote-693)).

2ـ ومن الروايات التي كان تشابه الرسم فيها، أو إسقاط شيء منها، سبباً في عدّها من المحرَّفات: ما جاء في الخطبة 145 من نهج البلاغة: «إن عوازم الأمور أفضلها، وإن محدثاتها شرارها».

يرى العلامة التستري أن «عوازم» تحريف لـ «قدائم». واستدل بذكر كلمة «محدثات» في الشقّ المقابل، ولأن «العوازم» تأتي دائماً في مقابل الرخص، وليس المحدثات.

ولعل العلامة التستري لم يكن صائباً في وضعه للعزائم مقابل الرخص؛ وذلك لأن العزيمة تجمع على «عزائم»، وليس «عوازم». والعزائم هي التي تأتي في مقابل الرخص، وليس العوازم، أما العوازم فهي جمع عازم.

والرخص في الاصطلاح الشرعي هي ما جعل بغرض التخفيف ودفع المشقة عن المكلَّف، كصلاة السفر: «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤتى بعزائمه»([[714]](#endnote-694)). وعزائم الله الفرائض التي أوجبها على عباده([[715]](#endnote-695)). والظاهر أن الذي روى الرواية كان يبحث عن كلمة على وزن قدائم، فبدل أن يضع عزائم، جمعاً للعزيمة، وضع عوازم، التي هي خلاف المقصود من الكلام في الرواية.

3ـ ما ورد في الخطبة 57 من نهج البلاغة، في رسالته× إلى أهل الكوفة، عند مسيره من مدينة البصرة: «أما بعد، فإني خرجت من حيي هذا»([[716]](#endnote-696)). حيث حُرِّف «من مخرجي»، وجيء بـ«من حيي» بدلاً عنه. ودليل هذا القول كلام أبي مخنف، في معرض بيان مضمون رسالة الحسين للكوفيين، في تاريخ الطبري: «خرجت مخرجي هذا». كما أن نفس هذه الكلمة قد ذكرها الطبري حين نقل نفس الرسالة، فكان «مخرجي» بدل «حيي».

4ـ ما جاء في سنن أبي داود: عن هلال بن عمرو، قال: سمعت علياً ـ ونظر إلى ابنه الحسن ـ، فقال: «إن ابني هذا سيِّدٌ كما سمّاه النبي‘، وسيخرج من صلبه رجلٌ يسمى باسم نبيكم‘، يشبهه في الخلق...، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً...».

والشاهد في هذه الرواية هو «ابنه الحسن»، بينما الصحيح «ابنه الحسين»؛ فكثيراً ما يأتي الاشتباه بين اسمي الحسن والحسين؛ لتقارب رسمهما، فيقع إسقاط نقط الحسين، فيصبح الحسن، أو زيادة النقطتين، فيصبح الحسن الحسين. ولتفادى هذا الخطأ فقد دأب علماء الحديث على إضافة لقب أو كنية كلٍّ منهما’، حتّى يتمّ التمييز بينهما حتّى في حالة التصحيف. فالإمام الحسن يقال له: أبو محمد الحسن، وهي كنيته، ويقال للحسين: أبو عبد الله الحسين. أما الشيخ الطوسي فيعرِّفهما هكذا: «الحسن بن علي بن أبي طالب×، أبو محمد، ابن بنت رسول الله‘، مضى مسموماً، وقبره بالبقيع من المدينة، الحسين بن علي×، أبو عبد الله، الشهيد بكربلاء مقتولاً»([[717]](#endnote-697)).

**الفصل السادس:** الروايات التي تشتمل على أمرين أو حكمين، وقد تم إبدال أحدهما بالآخر، أو وقع فيهما تقديم وتأخير:

أـ إبدال أحد الحكمين بالآخر: ومثاله: ما جاء في تفسير القمي، في رواية مرسلة عن الإمام الصادق×: «الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازتين، ويضعان فيه الشيء، ولا يأخذان منه».

وقد سئل الإمام: لماذا يضعان في المسجد، ولا يأخذان؟ فأجاب: لأنهما بدون أن يدخلا يستطيعان أن يضعا فيه شيئاً؛ أما أخذهما للشيء فلا يتمّ إلا بدخولهما الفعلي.

وقد أورد الشيخ الصدوق الرواية في «علل الشرائع»، ولكن على عكس الرواية الأولى: «ويأخذان من المسجد، ولا يضعان فيه شيئاً»، قال زرارة: سألت الإمام×: لماذا يجوز لهما أن يأخذا منه، ولا يجوز لهما أن يضعا فيه شيئاً؟ قال الإمام× لأنهما لا يستطيعان أن يأخذا الشيء إلا بدخولهما، أما أن يضعا فيه شيئاً فيمكن أن يكلِّفا أيَّ شخص آخر، فيضع لهما ما يريدان، من غير أن يحتاجا للدخول.

إذا نظرنا إلى جواب الإمام في الرواية الأولى عن سؤال السائل عن علة الحكم نجده نفس جواب الإمام في الرواية الثانية عن سؤال زرارة، فيتضح أن الرواية الأولى قد وقع للراوي فيها خلطٌ فجعل حكم الأولى للثانية، وحكم الثانية للأولى. ويقول التستري: إن الشيخ القمي وقع له الخلط؛ لأنه اعتمد على الحفظ. وقد ذكر نفس هذه الرواية كلٌّ من: الشيخ الكليني في الكافي، والشيخ الطوسي في التهذيب. كما أوردها الشيخ الصدوق في علل الشرائع. بالإضافة إلى أن الفتوى المشهورة بين فقهاء الإمامية هو أنهما يأخذان من المسجد، ولا يضعان فيه شيئاً([[718]](#endnote-698)).

ب ـ وقوع التقديم والتأخير في ألفاظ وكلمات الرواية: ومن ذلك: ما جاء في «المناقب» أن أعرابياً من سكّان الصحراء دخل المدينة، وهو يسأل عن أكرم أهلها وأجودهم، فدلَّه أهلها على الإمام الحسين×، فدخل عليه المسجد، وكان يصلي، فجلس بالقرب منه، وأخذ يقول: ما خاب من عقد آماله عليك، وكل من جعل نفسه عبداً لك كنت أنت الجواد والمعتمد، لقد كان ذاك النبي‘ ـ أبوك ـ من حارب فسق الفاسقين، وتسلطهم على أرزاق الناس، فحرموا الفقراء، وزادوا من ثروة الأغنياء. لو لم يكن ما كان للدين أن يوجد، ولكنّا من أصحاب النار الذين حقَّ عليهم العذاب. وما أن انتهى الإمام سلام الله عليه من صلاته حتى نادى على قنبر خادمه أن يأتيه بما بقي من سهم الإمام، الذي يتلقّاه من الحجاز، وقد كان بقي أربعة عشر ديناراً، فقال الحسين×: إن هاهنا مَنْ هو أحوج منا بها، ووضعها في يدي البدوي، وهو يقول:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| خذها فإني إليك معتذر لو كان في سيرنا الغداة عصا لكن ريب الزمان ذو غير |  | واعلم بأني عليك ذو شفقة أمست سمانا عليك مندفقة والكفُّ مني قليلة النفقة |

والشاهد عندنا هو عبارة: «لو كان في سيرنا الغداة عصا». فقد حُرِّفت هذه العبارة بتقديم «سير» و«غداة» على «العصا»، بحيث إن العبارة الصحيحة: «لو كان في عصانا الغداة سير»، فالعرب كانت تقول: «لو كان في العصا سير». والسير قطعة من الجلد مسطحة، كانوا يضعونها على رأس العصا التي يتكئون عليها في سفرهم الطويل، حتى إذا جاء أحدهم النعاس لم تكن لتسقط العصا من يده، وهو ضرب للمثل يقوله الرجل، يتمنى القوة على الأمر([[719]](#endnote-699)). ويقوله في موقع التمني بعد أن لم يكن قادراً على تحقيق مناه. وإلى هذا ذهب الجاحظ في كتابه «البيان والتبيان»، حيث قال: «إن الإنسان عندما يفقد القدرة والاستطاعة على فعل شيء يقول مستشعراً الحسرة والعجز: لو كان في العصا سير، أي يا ليت لي القدرة والاستطاعة». وقد أنشد حبيب بن أوس قائلاً:

يا لك من همّة وعزم لو أنه في عصاك سير

كما أن الصحيح أن الرواية رُويت عن أبي محمد الحسن بن علي×([[720]](#endnote-700))، وليس الحسين×، وقد عُرِف الإمام الحسن المجتبى بالكرم والجود، وكثرة الصدقة، وإعانة البائس والمسكين. وتلك كانت سيرته×.

**ـ يتبع ـ**

الهوامش

قسيمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

**🞎 أفراد 🞎 مؤسسات**

اســــم المشترك:

العنوان الكامل:

الهاتــــــــــــــــــــــف:.................فاكــــــــــــــــــــــس:...................................................

مدة الاشتراك:....................... ابتــــــــداءً مـــن:

المبلــــــــــــــــــــــــــــــغ:......................عـــدد النســـــخ:

نقـــــــداً إلى:............................ شيك مصرفي:

التــــاريــــــــــــــــــــخ:.......................التوقيــــــــــــــــــــــع:

الاشتراك السنوي

**سائر الدول:** 🞎 **للأفراد 100 دولار** 🞎 **للمؤسسات 200 دولار (خالصة أجور البريد)**

ثمن النسخة

⮘لبنان 5000 ل.ل ⮘سوريا 150 ل.س ⮘الأردن 2.5 دينار ⮘الكويت 3 دينار   
⮘العراق 3000 دينار ⮘الإمارات العربية 30 درهماً ⮘البحرين 3 دينار ⮘قطر 30 ريالاً ⮘السعودية 30 ريالاً ⮘عمان 3 ريال ⮘اليمن 400 ريالاً ⮘مصر 7 جنيهات ⮘السودان 200 دينار ⮘الصومال 150 شلناً ⮘ليبيا 5 دنانير ⮘الجزائر 30 ديناراً ⮘تونس 3 دينار ⮘المغرب 30 درهماً ⮘موريتانيا 500 أوقية ⮘تركيا 20000 ليرة ⮘قبرص 5 جنيهات ⮘أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى 10 دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

**Winter 2011 – 1432 / 5st Year – No. 17**

**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**

1. (\*) نصّ الكلمة التي ألقيت 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 9/4/2010م، مع بعض التصرّف والتعديل. [↑](#footnote-ref-1)
2. (\*) أحد مراجع التقليد في إيران، وفقيه بارز، عرف عنه دراساته في الفقه المقارن وتاريخ الاجتهاد، ونظرياته التجديدية والنقدية. [↑](#footnote-ref-2)
3. () العلامة الحلي، كشف المراد: 173. [↑](#endnote-ref-2)
4. () القواعد والفوائد 1: 152. [↑](#endnote-ref-3)
5. () المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان 3: 436. [↑](#endnote-ref-4)
6. () التحرير 1: 436. [↑](#endnote-ref-5)
7. () جواهر الكلام 23: 375. [↑](#endnote-ref-6)
8. () الإمام الخميني، صحيفة النور 21: 98. [↑](#endnote-ref-7)
9. () أعلام الموقعين 3: 14. [↑](#endnote-ref-8)
10. () الموافقات 4: 140. [↑](#endnote-ref-9)
11. () المجتهدون في القضاء: 29. [↑](#endnote-ref-10)
12. () رسالة بن عابدين 2: 123. [↑](#endnote-ref-11)
13. () المدخل الفقهي العام 2: 924. [↑](#endnote-ref-12)
14. () أصول الفقه الإسلامي 2: 1116. [↑](#endnote-ref-13)
15. () وسائل الشيعة 27: 91؛ بحار الأنوار 2: 245. [↑](#endnote-ref-14)
16. () وسائل الشيعة 27: 62. [↑](#endnote-ref-15)
17. () شرح ابن أبي الحديد 17: 83. [↑](#endnote-ref-16)
18. () المستدرك 13: 342، باب13. [↑](#endnote-ref-17)
19. () وسائل الشيعة 9: 57، الباب 8، طبعة مؤسسة أهل البيت^. [↑](#endnote-ref-18)
20. () التعريض عبارة عن معرفة المتعلَّق بدون أن يذكر. [↑](#endnote-ref-19)
21. (\*) أستاذ جامعي، وباحث في الفقه الإسلامي، وعميد كلّية العلوم الإسلامية في كربلاء، له مؤلَّفات فكرية وفقهيّة متنوّعة، من العراق. [↑](#footnote-ref-3)
22. () دلائل الصدق 3: 50؛ الإصابة 2: 341. [↑](#endnote-ref-20)
23. () الزمخشري، الكشّاف 2: 82؛ تفسير البيضاوي 2: 216. [↑](#endnote-ref-21)
24. () سنن أبي داوود 4: 276 (ح 4597). [↑](#endnote-ref-22)
25. () سنن الترمذي 5: 26 (ح 2641). [↑](#endnote-ref-23)
26. () السيوطي، الدر المنثور 2: 61. [↑](#endnote-ref-24)
27. () الحاكم، المستدرك على الصحيحين 1: 206. [↑](#endnote-ref-25)
28. () مسند أحمد 14: 124. [↑](#endnote-ref-26)
29. () ابن بطة: الإبانة 1: 374. [↑](#endnote-ref-27)
30. () ابن أبي عاصم، السنة، الحديث رقم 63. [↑](#endnote-ref-28)
31. () الآجري، الشريعة 1: 128. [↑](#endnote-ref-29)
32. () الكشّاف 1: 63، تخريج الأحاديث لابن حجر. [↑](#endnote-ref-30)
33. () ابن تيمية، مجموع الفتاوى 3: 345. [↑](#endnote-ref-31)
34. () تفسير ابن كثير 2: 482. [↑](#endnote-ref-32)
35. () الشاطبي، الاعتصام 2: 186. [↑](#endnote-ref-33)
36. () تعليق الألباني على سنن ابن ماجة. [↑](#endnote-ref-34)
37. () الكافي 5: 514، الحديث 15099/284، طبعة حديثة. [↑](#endnote-ref-35)
38. () الطباطبائي، الميزان 3: 207. [↑](#endnote-ref-36)
39. () سنن الترمذي، رقم (2640)؛ الحاكم، المستدرك 1: 206؛ ابن أبي عاصم، السنة، رقم (66). [↑](#endnote-ref-37)
40. () الآجري، الشريعة 1: 126؛ مسند أحمد 14: 124؛ ابن بطة، الإبانة 1: 375. [↑](#endnote-ref-38)
41. () ابن ماجة، رقم (4063)؛ السنة رقم 63؛ الإبانة 1: 374. [↑](#endnote-ref-39)
42. () مسند أحمد 19: 241؛ ابن ماجة (4064)؛ الإبانة 1: 371؛ ابن أبي عاصم، السنة، رقم (64)؛ الآجري 1: 128. [↑](#endnote-ref-40)
43. () سنن أبي داوود، رقم (4597)؛ السنة، رقم (65)؛ الحاكم، المستدرك 1: 206؛ الإبانة 1: 371؛ الآجري 1: 132. [↑](#endnote-ref-41)
44. () ابن أبي عاصم، السنة، رقم 68. [↑](#endnote-ref-42)
45. () المصدر نفسه، رقم 70 ـ 71. [↑](#endnote-ref-43)
46. () الترمذي، رقم (2641)؛ الحاكم، المستدرك 1: 207. [↑](#endnote-ref-44)
47. () الحاكم، المستدرك 1: 207. [↑](#endnote-ref-45)
48. () الآجري، الشريعة 1: 131. [↑](#endnote-ref-46)
49. () ابن بطة، الإبانة 1: 367. [↑](#endnote-ref-47)
50. () الشاطبي، الاعتصام 2: 186. [↑](#endnote-ref-48)
51. () المستدرك 1: 128؛ لسان الميزان 1: 54. [↑](#endnote-ref-49)
52. () الذهبي، ميزان الاعتدال؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب؛ لسان الميزان 3: 371. [↑](#endnote-ref-50)
53. () الذهبي، ميزان الاعتدال؛ المزي، تهذيب الكمال. [↑](#endnote-ref-51)
54. () أبو الجارود. [↑](#endnote-ref-52)
55. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-53)
56. () الهيثمي، مجمع الزوائد 7: 516. [↑](#endnote-ref-54)
57. () ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال 6: 224. [↑](#endnote-ref-55)
58. () ابن حزم، الفصل في الملل والنحل 1: 216 [↑](#endnote-ref-56)
59. () القرضاوي، الصحوة: 225. [↑](#endnote-ref-57)
60. () ابن الوزير، العواصم والقواصم 1: 21. [↑](#endnote-ref-58)
61. () البشاري، أحسن التقاسيم. [↑](#endnote-ref-59)
62. () تاريخ بغداد 9: 247؛ تهذيب التهذيب 9: 498. [↑](#endnote-ref-60)
63. () سنن أبي داوود 4: 324، (ح4598). [↑](#endnote-ref-61)
64. () المستدرك 1: 219، (ح445). [↑](#endnote-ref-62)
65. () المصدر نفسه 1: 202. [↑](#endnote-ref-63)
66. () الإبانة 1: 296. [↑](#endnote-ref-64)
67. (\*) دكتوراه في فلسفة الدين من جامعة برمنغهام، وعضو الهيئة العلمية لجامعة باقر العلوم×، مستشار رئيس جامعة المصطفى’ العالمية لشؤون البحث العلمي. [↑](#footnote-ref-4)
68. (1) كان ظهور الإسلام في الهند ونموه وانتشاره شديد التأثّر بالصوفيين المسلمين. ومنذ أوائل القرن السادس عشر، وعلى أثر انتشار المذهب الأخباري بين المسلمين السنة في شبه القارة الهندية، حظي مذهب أهل الحديث بنفوذ وانتشار كبيرين في هذه المنطقة تدريجياً. وفي هذا الصدد يعتبر الشيخ أحمد سرهندي، ومن بعده شاه ولي الله دهلوي ـ الذي تلقى علومه في السعودية، وتتلمذ كذلك على يد محمد بن عبد الوهاب، مؤسَّس المذهب الوهابي عدة سنوات، على ما جاء في بعض الأخبار ـ من الأفراد المؤثِّرين في انتشار نفوذ أهل الحديث في شبه القارة الهندية. ولعل التذكير بهذه النقطة لا يخلو من فائدة، وهي أن الشيخ أحمد سرهندي هو من أحد الصوفيين البارزين في الهند، ومن المعاصرين لأكبر شاه. ويجب أن لا يصار إلى الخلط بينه وبين أحمد خان الهندي، مؤسِّس جامعة عليكره، الذي كان يحمل لقب Sir، ومن المجددين الهنود المعروفين في القرن التاسع عشر. وعلى أية حال تأسس في القرن التاسع عشر، وفي مدينة ديوبند، أول تجمع رسمي لأهل الحديث، بتأسيس المدارس العلمية المرتبطة بهذا المذهب. وهذه الفرقة هي أقرب ما تكون إلى الوهابية من الناحية الفكرية. وعلى أثر الرد على هذا النمط من التفكير تأسست فرقة أخرى باسم بريلوي. ومن الناحية الفكرية ترى استمرار الإسلام بشكله التقليدي في شبه القارة؛ إذ إنها أقرب ما تكون إلى آراء الصوفيين. واسم هذه الفرقة مقتبس من اسم المدينة التي كان يعيش فيها مؤسِّس هذا المذهب أحمد رضا خان بريلوي (1856ـ 1921م). [↑](#endnote-ref-65)
69. () Fazlur Rahman, "Islam and Social Justice", Pakistan From, vol. 1, no. I, (1970), p.4. [↑](#endnote-ref-66)
70. () Fazlur Rahman,"Fazlur Rahman", in Phillip L. Berman ed, The Courage of Conviction, New York:Dodd, Mead & Company, 1985, p. 153 – 159.

    John E. Woods, "Forward", in Fazlur Rahman,Islam, Chicago: The Chicago University Press, 2002,pp.ix – xxi. [↑](#endnote-ref-67)
71. () Fazlur Rahman, Islm and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition, Chicago: The University of Chicago Press, 1984, p.87 [↑](#endnote-ref-68)
72. () Fazlur Rahman, "Introducing the Journal", Islamic studies,vol. I, pp. 1- 4. [↑](#endnote-ref-69)
73. () Fazlur Rahman "My Belie in Action" , p. 157. [↑](#endnote-ref-70)
74. () Fazlur Rahman Avicenna s, Psychology: An English Translation of Kitab al – Najat , Book 11, Chapter V1.London: Oxford University Press , 1952. [↑](#endnote-ref-71)
75. () Fazlur Rahman The Philosophy of Mulla Sadra , New Your: State University of New York Press, 1975. [↑](#endnote-ref-72)
76. () Fazlur Rahman, "Mir Damad,s Concept of Huduth Dahri: A Contribution to the study of God - Word Relationship Theories in Safavid Iran", in Journal of Near Eastern Studies, vol. 39, no. 2. (1980). Pp. 139 – 151. [↑](#endnote-ref-73)
77. () Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 26 -27. [↑](#endnote-ref-74)
78. (11) ينقل فضل الرحمن في عدة مواضع، ومنها في كتابه المشهور "Islam and Modernity" ، وكذلك مقالته الموسومة "Revial and Reform" ، تاريخ هذه الأحداث الفكرية بين السنّة بالتفصيل. [↑](#endnote-ref-75)
79. () Fazlur Rahman, "The Impact of Modernity", p. 120. [↑](#endnote-ref-76)
80. () Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 15. [↑](#endnote-ref-77)
81. () Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 29. [↑](#endnote-ref-78)
82. () Fazlur Rahman, Islam and Modernity, p. 31 ؛" Islam and Justice",p. 4. [↑](#endnote-ref-79)
83. () Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, p.243. [↑](#endnote-ref-80)
84. () Fazlur Rahman, " The Impact of Modernity on Islam", pp. 118-119. [↑](#endnote-ref-81)
85. () Fazlur Rahman, Revial and Reform in Islam ", p.640. [↑](#endnote-ref-82)
86. () Fazlur Rahman, Islam: Legacy and contemporary Challenge, p. 242. [↑](#endnote-ref-83)
87. () Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.5. [↑](#endnote-ref-84)
88. () Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.86. [↑](#endnote-ref-85)
89. () Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.3. [↑](#endnote-ref-86)
90. () Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.13. [↑](#endnote-ref-87)
91. () Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.4. [↑](#endnote-ref-88)
92. () Fazlur Rahman, "Islam and Modernity", p.19. [↑](#endnote-ref-89)
93. () Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period", p.10- 11. [↑](#endnote-ref-90)
94. () Fazlur Rahman, Islam, pp. 37-40. [↑](#endnote-ref-91)
95. () Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", Hamdard Islamicus, 2 (1978), p.67.Islam, pp.30-3. [↑](#endnote-ref-92)
96. () Iqbal, M., Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore, 1977, 21-22. [↑](#endnote-ref-93)
97. () Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p69-70. [↑](#endnote-ref-94)
98. () Fazlur Rahman, Islam, p.32-33. [↑](#endnote-ref-95)
99. () Fazlur Rahman, "Divine Revelation and the Prophet", p. 71. [↑](#endnote-ref-96)
100. () Fazlur Rahman, "Concepts Sunnah, Ijtihad and Ijma in the Early Period" in Islamic Studies, 1(1962), p. 10. [↑](#endnote-ref-97)
101. (\*) باحث وكاتب، له دراسات فكرية ونقدية متنوعة، من العراق، ويقيم في بريطانيا. [↑](#footnote-ref-5)
102. () ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين 2: 284، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م. [↑](#endnote-ref-98)
103. () أبو بكر بن العربي، المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثاني: في الدليل على صحة الأصل (لم تذكر أرقام صفحاته). [↑](#endnote-ref-99)
104. () الشهرستاني، الملل والنحل: 86، عرض وتعريف: حسين جمعة، دار دانية بيروت ـ دمشق، الطبعة الأولى، 1990م؛ الشاطبي: الاعتصام 3: 197 ــ 199، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م. وكذلك: أعلام الموقعين 1: 333 وما بعدها. [↑](#endnote-ref-100)
105. () انظر حول ذلك كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الأول، طبعة دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 2009م. [↑](#endnote-ref-101)
106. () ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: 32 ــ 33 و36، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-102)
107. () أبو بكر البغدادي، تاريخ بغداد 13: فقرة 7297، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-103)
108. () ابن أبي الوفا، الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: 620، مكتبة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-104)
109. () الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: 620. [↑](#endnote-ref-105)
110. () مقدمة ابن خلدون: 446. [↑](#endnote-ref-106)
111. () أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: 245 و273، دار الفكر العربي. [↑](#endnote-ref-107)
112. () تاريخ المذاهب الإسلامية: 355 و378. [↑](#endnote-ref-108)
113. () أبو زهرة، أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه: 348، دار الفكر العربي، 1977م. [↑](#endnote-ref-109)
114. () الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: 621. [↑](#endnote-ref-110)
115. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-111)
116. () أبو حنيفة: 106؛ تاريخ المذاهب الإسلامية: 375. [↑](#endnote-ref-112)
117. () تاريخ بغداد 13: فقرة 7297. [↑](#endnote-ref-113)
118. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-114)
119. () أبو حنيفة: 348 ـ 349. [↑](#endnote-ref-115)
120. () أعلام الموقعين 1: 77؛ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية: 592. [↑](#endnote-ref-116)
121. () أبو حنيفة: 273. [↑](#endnote-ref-117)
122. () الملل والنحل: 89. [↑](#endnote-ref-118)
123. () المقدمة: 446. [↑](#endnote-ref-119)
124. () تاريخ المذاهب الإسلامية: 395. [↑](#endnote-ref-120)
125. () تاريخ المذاهب الإسلامية: 428. ولاحظ كتابنا: فهم الدين والواقع، الفصل الثاني، طبعة دار أفريقيا الشرق، 2009م. [↑](#endnote-ref-121)
126. () الاعتصام 2: 132 ـ 133. [↑](#endnote-ref-122)
127. () انظر المصادر التالية: ابن حزم الأندلسي، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: 66، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ ـ 1960م؛ الإحكام في أصول الأحكام 6: 56؛ أعلام الموقعين 1: 75؛ الموافقات في أصول الشريعة 4: 289؛ الاعتصام 3: 256. [↑](#endnote-ref-123)
128. () الإحكام في أصول الأحكام 6: 57؛ أعلام الموقعين 1: 76. [↑](#endnote-ref-124)
129. () الزركشي، البحر المحيط: الفقرة 1217، شبكة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-125)
130. () الرويشد، قادة الفكر الإسلامي عبر القرون: 34 ـ 35، مكتبة عيسى البابي الحلبي. [↑](#endnote-ref-126)
131. () ابن حجر العسقلاني، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة: 362، دار الكتاب العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية؛ ابن قطلوبغا، تاج التراجم في طبقات الحنفية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-127)
132. () تاريخ المذاهب الإسلامية: 477. [↑](#endnote-ref-128)
133. () مقدمة ابن خلدون: 455؛ ابن تيمية، رسالة في الحقيقة والمجاز، فقرة عن أصول الفقه؛ البحر المحيط، فقرة 3. [↑](#endnote-ref-129)
134. () البحر المحيط، فقرة 3. [↑](#endnote-ref-130)
135. () الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف: 83 ـ 84. [↑](#endnote-ref-131)
136. () مقدمة ابن خلدون: 455. [↑](#endnote-ref-132)
137. () مقدمة المحقق لرسالة الشافعي: 13. [↑](#endnote-ref-133)
138. () الشافعي، الأم 7: 250، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ ـ 1983م. [↑](#endnote-ref-134)
139. () أعلام الموقعين 2: 284. [↑](#endnote-ref-135)
140. () أعلام الموقعين 2: 282. [↑](#endnote-ref-136)
141. () الملل والنحل: 89؛ الاعتصام 3: 256. [↑](#endnote-ref-137)
142. () أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي، طبقات الحنابلة 2:مادة (محمد بن إدريس الشافعي)، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)؛ الإنصاف في بيان أسباب الإختلاف: 48. [↑](#endnote-ref-138)
143. () أبو المحاسن بن المبرد، بحر الدم في من تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم، تحقيق وتعليق: روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ ـ 1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-139)
144. () طبقات الحنابلة 2: مادة (عبد الرحمن بن يحيى بن خاقان). [↑](#endnote-ref-140)
145. () المصدر السابق 1: مادة (أحمد بن محمد بن الحجاج المروذي ). [↑](#endnote-ref-141)
146. () المصدر السابق 2: مادة (محمد بن أحمد بن واصل المصري). [↑](#endnote-ref-142)
147. () المصدر السابق 2: مادة (عبد الملك بن عبد الحميد الميموني الرقي). [↑](#endnote-ref-143)
148. () البحر المحيط، فقرة 87. [↑](#endnote-ref-144)
149. () طبقات الحنابلة 1: مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الإصطخري). [↑](#endnote-ref-145)
150. () بحر الدم: 11. [↑](#endnote-ref-146)
151. () طبقات الحنابلة 2: مادة (عبدوس بن مالك العطار). [↑](#endnote-ref-147)
152. () المصدر السابق 1: مادة (بديل بن محمد بن أسد). [↑](#endnote-ref-148)
153. () بحر الدم: 97 ـ 98. [↑](#endnote-ref-149)
154. () المصدر السابق: 97. [↑](#endnote-ref-150)
155. () أعلام الموقعين 2: 201. [↑](#endnote-ref-151)
156. () المصدر السابق 1: 29 ـ 32. [↑](#endnote-ref-152)
157. () المصدر السابق 2: 201. [↑](#endnote-ref-153)
158. () قادة الفكر الإسلامي: 84 ـ 87. [↑](#endnote-ref-154)
159. () تاريخ المذاهب الإسلامية: 540 ـ 541. [↑](#endnote-ref-155)
160. () فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، سلسلة كتاب الأمة 1: 131، مؤسسة الخليج، 1408هـ. [↑](#endnote-ref-156)
161. () مقدمة ابن خلدون: 448. [↑](#endnote-ref-157)
162. () الذهبي، سير أعلام النبلاء 8: فقرة 92، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1413هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-158)
163. () ابن فرحون، الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب 1: ضمن باب في ترجيح مذهب مالك، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته). [↑](#endnote-ref-159)
164. () مقدمة ابن خلدون: 449. [↑](#endnote-ref-160)
165. () حول المدن التي تبنت المذاهب الفقهية ذكر ابن فرحون أن مذهب مالك ساد لدى أهل الحجاز والبصرة ومصر وما والاها من بلاد أفريقية والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى إلى بلاد من أسلم من السودان، وكذا ساد لدى الكثير من بلاد الشام وقزوين وأبهر، كما ظهر في نيسابور، وانتشر باليمن، وظهر ببغداد ظهوراً كثيراً، ثم ضعف فيها بعد أربعمائة سنة، وكذا ضعف بالبصرة بعد خمسمائة سنة. في حين ساد مذهب أبي حنيفة لدى أهل الكوفة والعراق وما وراء النهر وكثير من بلاد خراسان، كما ظهر بأفريقية ظهوراً كثيراً إلى قريب من أربعمائة عام، فانقطع منها، ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس وبمدينة فاس. وغلب مذهب الأوزاعي على الشام وعلى جزيرة الأندلس إلى أن غلب عليها مذهب مالك بعد المائتين فانقطع منها. وأما الشافعي فقد كثر أتباعه، وظهر مذهبه ظهور مذهبي مالك وأبي حنيفة، وكان أول ظهوره بمصر، وكثر أصحابه بها مع المالكية، ثم بالعراق وبغداد، وغلب عليها، وعلى كثير من بلاد خراسان والشام واليمن، ودخل ما وراء النهر وبلاد فارس، كما دخل شيء منه أفريقية والأندلس. ويبقى مذهب أحمد بن حنبل الذي ظهر ببغداد، ثم انتشر كثيراً في بلاد الشام وغيرها، وبعد ذلك ضعف. وأخيراً كثر أتباع مذهب داوود، وانتشر ببلاد بغداد وفارس، وقال به قوم قليل بأفريقية والأندلس، ثم ضعف (الديباج المذهّب في معرفة أعيان علماء المذهب 1: ضمن باب في ترجيح مذهب مالك). [↑](#endnote-ref-161)
166. () ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان 7: 144، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، 1968م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-162)
167. () محمد أمين بن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية: 333، دار المعرفة، بيروت. [↑](#endnote-ref-163)
168. () محمد الويلتوري المليباري، هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم: 65، مكتبة إيشيق، إستانبول، 1399هـ ـ 1979م. [↑](#endnote-ref-164)
169. () العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن قاعدة في من تجب طاعته ومن تجوز طاعته (لم تذكر أرقام صفحاته). [↑](#endnote-ref-165)
170. () شاه ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة 1: 155 دار التراث، القاهرة، 1355هـ. [↑](#endnote-ref-166)
171. () مصطفى الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد 1: 158 ـ 159 وما بعدها، دار الفكر، الطبعة السابعة. [↑](#endnote-ref-167)
172. () عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى 3: فقرة 365، شبكة المشكاة الإلكترونية؛ ومصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية: 292، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1386هـ ـ 1966م. [↑](#endnote-ref-168)
173. () أعلام الموقعين 2: 305 وما بعدها. [↑](#endnote-ref-169)
174. () البحر المحيط، فقرة 1250. [↑](#endnote-ref-170)
175. () المصدر السابق، فقرة 1256. [↑](#endnote-ref-171)
176. () المصدر نفسه، فقرة 1256. [↑](#endnote-ref-172)
177. () الرسالة: 512. [↑](#endnote-ref-173)
178. () المصدر السابق: 479 و40. [↑](#endnote-ref-174)
179. () المصدر السابق: 510. [↑](#endnote-ref-175)
180. () المصدر نفسه: 545 ـ 546. [↑](#endnote-ref-176)
181. () محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول: 295 ــ 296، دار الكتب العلمية، بيروت؛ البحر المحيط، فقرة 1250. [↑](#endnote-ref-177)
182. () القرافي، تنقيح الفصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثالث (في الدال على العلة). [↑](#endnote-ref-178)
183. () قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فقرة: أصول المصالح خمسة (لم تذكر أرقام صفحاته). [↑](#endnote-ref-179)
184. () عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه: 65 ـ 66، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م. [↑](#endnote-ref-180)
185. () مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه: 50 ـ 52؛ أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه 2: 767 وما بعدها، تحقيق: محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م. [↑](#endnote-ref-181)
186. () مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه: 23. [↑](#endnote-ref-182)
187. () المصدر السابق: 25 ـ 26. [↑](#endnote-ref-183)
188. () قواعد الأصول ومعاقد الفصول، ضمن فقرة (القياس). [↑](#endnote-ref-184)
189. () البحر المحيط، فقرة 1282. [↑](#endnote-ref-185)
190. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-186)
191. () إذ قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها، وتعدوها إلى الاستحسان، وفي مسألة شهود الزنا أوجبوا الحد، ونصوا أنه استحسان. وأما الكفّارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً، مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: {**وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّداً**}. وأما المقدرات فقاسوا فيها، ومن ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الفأرة، ثم أدخلوا تقديراً على تقدير، فقدَّروا للحمام غير تقدير العصفور والفأرة، وقدروا الدجاجة على تقدير الحمامة، وقدروا الخرص بالقلتين في العشر (البحر المحيط، فقرة 1282). [↑](#endnote-ref-187)
192. () أعلام الموقعين 2: 71 ـ 72؛ ابن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، مراجعة محمد زهري النجار، بيروت، 1393هـ ـ 1972م، عن مكتبة سحاب السلفية الإلكترونية، ضمن باب ذكر أصحاب الكلام وأصحاب الرأي (لم تذكر أرقام صفحاته). [↑](#endnote-ref-188)
193. () أعلام الموقعين 2: 80 ـ 81. [↑](#endnote-ref-189)
194. () المصدر السابق 2: 84. [↑](#endnote-ref-190)
195. () المصدر السابق 2: 83 ـ 84. [↑](#endnote-ref-191)
196. () نفس المصدر 2: 99 ـ 101. [↑](#endnote-ref-192)
197. () انظر: تفاصيل ذلك في: الفصل الثاني من الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر. [↑](#endnote-ref-193)
198. () البحر المحيط، فقرة 1260. [↑](#endnote-ref-194)
199. () ابن حزم الأندلسي، النبذ في أصول الفقه: 60، شبكة المشكاة الإلكترونية. [↑](#endnote-ref-195)
200. () المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الأصل)؛ الغزالي، المنخول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب الرابع (لم تذكر أرقام صفحاته). [↑](#endnote-ref-196)
201. () انظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني. [↑](#endnote-ref-197)
202. () النبذ في أصول الفقه: 69. [↑](#endnote-ref-198)
203. () المستصفى: 310. [↑](#endnote-ref-199)
204. () المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الأصل). وكذلك: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه: 34. [↑](#endnote-ref-200)
205. () البحر المحيط، فقرة 1282. [↑](#endnote-ref-201)
206. () المستصفى: 39. [↑](#endnote-ref-202)
207. () أعلام الموقعين 1: 349. [↑](#endnote-ref-203)
208. () أعلام الموقعين 1: 278. [↑](#endnote-ref-204)
209. () أعلام الموقعين 1: 282. [↑](#endnote-ref-205)
210. () أعلام الموقعين 1: 284 ـ 285. [↑](#endnote-ref-206)
211. () أعلام الموقعين 1: 286. [↑](#endnote-ref-207)
212. () أعلام الموقعين 1: 289. [↑](#endnote-ref-208)
213. () أعلام الموقعين 1: 290. ولاحظ على هذه الشاكلة: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فصل (في ما أثبت على خلاف الظاهر). [↑](#endnote-ref-209)
214. () الموافقات 4: 230؛ فهم الدين والواقع، الفصل الثالث. [↑](#endnote-ref-210)
215. () المستصفى: 317. [↑](#endnote-ref-211)
216. () قيل: إن في صحة قياس الشبه وجهين: **أحدهما:** يصح، لأن عمر أمر أبا موسى باعتباره، **والثاني:** المنع؛ لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس؛ لأنه ما من فرع إلا ويمكن ردّه إلى أصل بضرب من الشبه (البحر المحيط، فقرة 1276). [↑](#endnote-ref-212)
217. () لاحظ: الفصل الأخير من كتاب فهم الدين والواقع: (منهج الفهم المجمل والمقاصد). [↑](#endnote-ref-213)
218. (\*) كاتب وباحث، من أبرز الشخصيات الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ومن الشخصيات الناشطة على صعيد التقريب بين المذاهب الإسلامية. [↑](#footnote-ref-6)
219. () السيستاني، منهاج الصالحين 1: مسألة 81، ط1، 1423هـ، مدين ـ قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-214)
220. () الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 2: 181، ط3، 1409، دار الفكر ـ دمشق. [↑](#endnote-ref-215)
221. () الجزيري، الفقه الإسلامي على المذاهب الأربعة 1: 366، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت. [↑](#endnote-ref-216)
222. () العنسي الصنعاني، التاج المذهب لأحكام المذهب 1: 112، مكتبة اليمن الكبرى ـ صنعاء. [↑](#endnote-ref-217)
223. () ابن قدامة الحنبلي، المغني 3: 17 ـ 18، ط2، 1412هـ، هجر للطباعة والنشر ـ القاهرة. [↑](#endnote-ref-218)
224. () ابن قدامة الحنبلي، المغني 3: 20 ـ 21. [↑](#endnote-ref-219)
225. () ابن قدامة الحنبلي، المغني 3: 25. [↑](#endnote-ref-220)
226. () البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، حديث رقم 10996، ط1، 1417هـ، قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-221)
227. () الحر العاملي، وسائل الشيعة، حديث رقم10717، ط1، 1993، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ـ بيروت. [↑](#endnote-ref-222)
228. () المصدر السابق، حديث رقم 10718. [↑](#endnote-ref-223)
229. () المصدر السابق، حديث رقم 10721. [↑](#endnote-ref-224)
230. () المصدر السابق، حديث رقم 10723. [↑](#endnote-ref-225)
231. () المصدر السابق، حديث رقم 10724. [↑](#endnote-ref-226)
232. () البروجردي، جامع أحاديث الشيعة، حديث رقم 10995. [↑](#endnote-ref-227)
233. () الحر العاملي، وسائل الشيعة، حديث رقم 10725. [↑](#endnote-ref-228)
234. () محمد بن مكي العاملي، الدروس الشرعية، ضمن سلسلة الينابيع الفقهية، الصلاة 10: 651، علي أصغر مرواريد، ط1، 1413هـ، دار التراث ـ بيروت. [↑](#endnote-ref-229)
235. () موسوعة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين، أجوبة مسائل موسى جار الله 4: 73، ط1، 1427هـ، دار المؤرخ العربي ـ بيروت. [↑](#endnote-ref-230)
236. () السبزواري، مهذب الأحكام 2: 384 ـ 389، ط4، 1413هـ، مؤسسة المنار ـ قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-231)
237. () الشيخ أحمد عابديني الوحدة الإسلامية بين الشعار والعمل، مجلة نصوص معاصرة، العدد 11: 106، صيف 2007م، مركز البحوث المعاصرة ـ بيروت. [↑](#endnote-ref-232)
238. () السبحاني، دور الشيعة في بناء الحضارة الإسلامية: 10، ط2، 1416هـ، معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية ـ إيران. [↑](#endnote-ref-233)
239. () الخميني، أحكام الإسلام بين السائل والإمام: 223 مسألة 484، ط 1، 1993م، دار الوسيلة ـ بيروت. [↑](#endnote-ref-234)
240. () المصدر السابق: 222، مسألة رقم 482. [↑](#endnote-ref-235)
241. () الخوئي، صراط النجاة 1: 102 مسألة رقم 257، ط2، 1416هـ، مكتبة الفقيه ـ الكويت. [↑](#endnote-ref-236)
242. () المصدر السابق: 101، مسألة 255. [↑](#endnote-ref-237)
243. () المصدر السابق، مسألة 256. [↑](#endnote-ref-238)
244. () المصدر السابق 3: 74، مسألة 214. [↑](#endnote-ref-239)
245. () المصدر السابق: 76، مسألة 217. [↑](#endnote-ref-240)
246. () السيستاني ملحق مناسك الحج: 455، ط1، 1426هـ، مكتب السيد السيستاني ـ قم المقدسة. [↑](#endnote-ref-241)
247. () المصدر السابق: 455. [↑](#endnote-ref-242)
248. () الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، مسألة 598، ط1، 1425هـ، منشورات كربلاء المقدسة ـ العراق. [↑](#endnote-ref-243)
249. () المصدر السابق، مسألة 599. [↑](#endnote-ref-244)
250. () المصدر السابق، مسألة 620. [↑](#endnote-ref-245)
251. () موقع com. Raoofonline [↑](#endnote-ref-246)
252. () الشيخ حسين آل عصفور، سداد العباد 1: 150، مجمع البحوث العلمية، 1421هـ، قم. [↑](#endnote-ref-247)
253. () السيد إسماعيل بن أحمد الحسيني المرعشي، إجماعيات فقه الشيعة 1: 486، ط 2، 1998م. [↑](#endnote-ref-248)
254. () الموسوعة الفقهية 33: 52 ـ 53، ط1، 1992م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت. [↑](#endnote-ref-249)
255. (\*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية. [↑](#footnote-ref-7)
256. () بحار الأنوار 44: 283، باب 34، ثواب البكاء على مصيبته؛ الصدوق، الأمالي: 128، المجلس السابع والعشرون؛ روضة الواعظين 1: 169، مجلس في ذكر مقتل الحسين×؛ المناقب 4: 86، فصل في مقتله×؛ وسائل الشيعة 14: 504، باب 66، استحباب البكاء لقتل الحسين× وما أصاب أهل البيت^. [↑](#endnote-ref-250)
257. () بحار الأنوار 101: 320. [↑](#endnote-ref-251)
258. () الكافي 2: 315، باب حبّ الدنيا والحرص عليها، ح5. [↑](#endnote-ref-252)
259. () الشهيد الثاني، مسكّن الفؤاد وحبّ الأولاد: 108 و114؛ بحار الأنوار 2: 93، باب 95 من أبواب التعزية والمأتم وآدابهما. [↑](#endnote-ref-253)
260. () وسائل الشيعة 3: 271. [↑](#endnote-ref-254)
261. () المصدر نفسه. [↑](#endnote-ref-255)
262. () وسائل الشيعة 3: 273. [↑](#endnote-ref-256)
263. () وسائل الشيعة 3: 273، باب 84 من أبواب كراهة الصياح على الميت، ح1. [↑](#endnote-ref-257)
264. () بحار الأنوار 45: 2. [↑](#endnote-ref-258)
265. () في الأشهر الأخيرة بادر جمع من الأفراد، معلومي الحال، إلى التعريض بحكم قائد الثورة. ففي إحدى القرى وُزِّع قرصان مدمجان تحت عنوان: (التطبير، الحقيقة المظلومة)، وذكرت أدلة مختلفة لاستحباب بل وجوب هذا العمل. وقد اعتمد هؤلاء على آراء بعض علماء الدين، وسعوا بشدة لتصوير هذا العمل شرعياً ومستنداً إلى الروايات. ونحن في هذه المقالة نبحث ونحقق في الأدلة الفقهية التي اعتمد عليها هؤلاء. [↑](#endnote-ref-259)
266. () بحار الأنوار 101: 322. [↑](#endnote-ref-260)
267. () بحار الأنوار 45: 115. [↑](#endnote-ref-261)
268. () وسائل الشيعة 3: 274، باب كراهة الصياح على الميت، ح4. [↑](#endnote-ref-262)
269. () المصدر نفسه، ح5. [↑](#endnote-ref-263)
270. () وسائل الشيعة 3: 402، باب كفارة شقّ الثوب على الميت؛ عوالي اللآلي 3: 409، باب الإيلاء؛ تهذيب الأحكام 8: 325، باب الكفارات، ح23 (مع اختلاف قليل في اللفظ). [↑](#endnote-ref-264)
271. () ستُذكر مصادر الفتاوى لاحقاً. [↑](#endnote-ref-265)
272. () وسائل الشيعة 2: 84، باب 41، استحباب الخضاب للرجل والمرأة. [↑](#endnote-ref-266)
273. () المصدر نفسه: 87، باب 44، استحباب خضاب الشيب. [↑](#endnote-ref-267)
274. () الكافي 6: 443، باب اللباس. [↑](#endnote-ref-268)
275. () المكاسب 2: 157. [↑](#endnote-ref-269)
276. () بيانات القائد الأعلى في اجتماع كبير للناس في مشهد المقدسة في صحن الإمام الخميني&، بتاريخ: 1/1/1376هـ ش. [↑](#endnote-ref-270)
277. (\*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، ورئيس قسم دراسة المصنَّفات الإمامية في مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي. [↑](#footnote-ref-8)
278. () يمكن الحصول على هذه الأجوبة الثلاثة بالرجوع المباشر إلى المحطات المختصة في الشبكة العنكبوتية. [↑](#endnote-ref-271)
279. () أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية: 217 ـ 226. [↑](#endnote-ref-272)
280. () السيد محمد صادق الروحاني، فقه الصادق 22: 248. [↑](#endnote-ref-273)
281. () تفسير مقاتل بن سليمان 1: 265؛ نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم 1: 300؛ رشيد الدين الميبدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار 2: 493؛ أبو زكريا الفراء، معاني القرآن 1: 265؛ أحمد الأردبيلي، زبدة البيان: 536. [↑](#endnote-ref-274)
282. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 8: 256. [↑](#endnote-ref-275)
283. () الطوسي، المبسوط 4: 337. [↑](#endnote-ref-276)
284. ()الحلي، تحرير الأحكام 2: 42. [↑](#endnote-ref-277)
285. () الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن 9: 379. [↑](#endnote-ref-278)
286. () {وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُواْ حَكَماً مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا إِن يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللهَ كَانَ عَلِيماً خَبِيراً} (النساء: 35). [↑](#endnote-ref-279)
287. () النجفي، جواهر الكلام 31: 200. [↑](#endnote-ref-280)
288. () مسالك الأفهام 8: 256. [↑](#endnote-ref-281)
289. () جعفر بن محمد الحلي، المختصر النافع: 191. [↑](#endnote-ref-282)
290. () علي بن إبراهيم، تفسير القمي: 138؛ المفيد، المقنعة: 518؛ ابن إدريس، السرائر 2: 728؛ الحلي، إرشاد الأذهان 2: 33؛ ابن زهرة، غنية النـزوع: 352؛ يحيى بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: 478؛ زبدة البيان: 536؛ الفاضل الهندي، كشف اللثام 7: 518؛ جواهر الكلام 31: 202؛ أبو القاسم الخوئي، منهاج الصالحين 2: 282؛ الروحاني، منهاج الصالحين 2: 311. [↑](#endnote-ref-283)
291. () جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام 2: 506؛ الحلي، قواعد الأحكام 3: 96. [↑](#endnote-ref-284)
292. () تحرير الأحكام 2: 42؛ الشهيد الثاني، شرح اللمعة 5: 427؛ محمد أمين العاملي، نهاية المرام 1: 425؛ سلار الديلمي، المراسم العلوية: 161؛ الخميني، تحرير الوسيلة 2: 305. [↑](#endnote-ref-285)
293. () المبسوط 4: 337؛ القاضي ابن البراج، المهذَّب 2: 263. [↑](#endnote-ref-286)
294. () الطوسي، التبيان 2: 111؛ مجمع البيان 1: 485، 3: 173 و70؛ الطبرسي، جوامع الجامع 1: 291؛ الزمخشري، الكشّاف 1: 571. [↑](#endnote-ref-287)
295. () ابن هشام، مغني اللبيب: 463. [↑](#endnote-ref-288)
296. () الميزان 4: 345. [↑](#endnote-ref-289)
297. () مسالك الأفهام 8: 358؛ كشف اللثام 7: 517؛ رياض المسائل 10: 473؛ السبزواري، كفاية الأحكام: 189؛ جواهر الكلام 31: 200؛ أحمد الخوانساري، جامع المدارك 4: 436. [↑](#endnote-ref-290)
298. () المبسوط 4: 337؛ الطوسي، الخلاف 4: 415. [↑](#endnote-ref-291)
299. () لا يعتبر بعض الفقهاء الهجر من العقوبات. لذا فهم لا يضعون التقدير إلا قبل الضرب. لكن صاحب الجواهر رأى أن الهجر؛ بلحاظ كونه يضيع حقوق الزوجة، فإنه من هذه الناحية يُعَّدُ ضمن العقوبات (يرجع في هذه النقطة إلى جواهر الكلام 31: 202). [↑](#endnote-ref-292)
300. () علي بن بابويه، فقه الرضا: 245؛ الصدوق، المقنع: 350؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه 3: 521؛ المهذَّب 2: 263؛ عبد الأعلى السبزواري، مواهب الرحمن في تفسير القرآن 8: 161. [↑](#endnote-ref-293)
301. () المبسوط 4: 337؛ السرائر 2: 728؛ رياض المسائل 10: 473؛ المراسم العلوية: 161. [↑](#endnote-ref-294)
302. () المقنعة: 518؛ غنية النـزوع: 352؛ تحرير الأحكام 2 :؟؟؛ الجامع للشرائع: 478؛ شرح اللمعة 5: 427؛ الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع 2: 302؛ الفيض الكاشاني، الوافي 22: 879؛ رياض المسائل 10: 473؛ جامع المدارك 4: 436؛ تحرير الوسيلة 2: 305؛ هداية العباد 2: 367؛ السيستاني، منهاج الصالحين 3: 135. [↑](#endnote-ref-295)
303. () جواهر الكلام ؟: ؟. [↑](#endnote-ref-296)
304. () تفسير القمي: 137. [↑](#endnote-ref-297)
305. () مسالك الأفهام 8: 356. [↑](#endnote-ref-298)
306. () التبيان 3: 189، نقلاً عن سعيد بن جبير. وقد نقل نفس المعنى المحقق الأردبيلي (يرجع إلى زبدة البيان: 536). [↑](#endnote-ref-299)
307. () المهذَّب 2: 263. [↑](#endnote-ref-300)
308. () فقه الرضا: 245. [↑](#endnote-ref-301)
309. () السيوطي، الدر المنثور 2: 155. [↑](#endnote-ref-302)
310. () المقنع: 350؛ من لا يحضره الفقيه 3: 521؛ ابن حمزة، الوسيلة: 333. [↑](#endnote-ref-303)
311. () تفسير القمي: 137؛ المبسوط 4: 337؛ شرائع الإسلام 2: 560؛ شرح اللمعة 5: 427؛ مسالك الأفهام 8: 356؛ زبدة البيان: 536؛ نهاية المرام 1: 425؛ المختصر النافع: 191؛ قواعد الأحكام 3: 96. [↑](#endnote-ref-304)
312. () ابن شعبة الحراني، تحف العقول: 33. [↑](#endnote-ref-305)
313. () صحيح مسلم 4: 41. [↑](#endnote-ref-306)
314. () السرائر 2: 728. [↑](#endnote-ref-307)
315. () غنية النـزوع: 352. [↑](#endnote-ref-308)
316. () المقنعة: 518. [↑](#endnote-ref-309)
317. () تحرير الأحكام 2: 42؛ كشف اللثام 7: 517. [↑](#endnote-ref-310)
318. () تحرير الوسيلة 2: 305؛ الگلبايكاني، هداية العباد 2: 367؛ السيستاني، منهاج الصالحين 3: 107. [↑](#endnote-ref-311)
319. () البحراني، الحدائق الناضرة 24: 617. [↑](#endnote-ref-312)
320. () مسالك الأفهام 8: 356. [↑](#endnote-ref-313)
321. () نهاية المرام 1: 425؛ الحدائق الناضرة 24: 615. [↑](#endnote-ref-314)
322. () جواهر الكلام 31: 205. [↑](#endnote-ref-315)
323. () السرائر 2: 728. [↑](#endnote-ref-316)
324. () قواعد الأحكام 3: 96؛ تحرير الأحكام 2: 42؛ فخر المحققين، إيضاح الفوائد 3: 256؛ شرح اللمعة 5: 427؛ مسالك الأفهام 8: 361؛ كشف اللثام 7: 517؛ نهاية المرام 1: 425؛ تحرير الوسيلة 2: 305؛ الگلبايكاني، هداية العباد 2: 367؛ كلمة التقوى 7: 135؛ السيستاني، منهاج الصالحين 3: 107. [↑](#endnote-ref-317)
325. () كشف اللثام 7: 517؛ جواهر الكلام 31: 207. [↑](#endnote-ref-318)
326. () كفاية الأحكام: 189. [↑](#endnote-ref-319)
327. () مسالك الأفهام 8: 360؛ جواهر الكلام 31: 205؛ السيستاني، منهاج الصالحين 3: 103؛ الخوئي، منهاج الصالحين 2: 289. [↑](#endnote-ref-320)
328. () تحرير الوسيلة 2: 306؛ الخوئي، منهاج الصالحين 2: 289؛ السيستاني، منهاج الصالحين 3: 107. [↑](#endnote-ref-321)
329. () المقنعة: 518. [↑](#endnote-ref-322)
330. () شرائع الإسلام 2: 560؛ المختصر النافع: 191. [↑](#endnote-ref-323)
331. () تحرير الأحكام 2: 42. ويوجد مثل هذا التعبير في: قواعد الأحكام 3: 96. [↑](#endnote-ref-324)
332. () كشف اللثام 7: 519. [↑](#endnote-ref-325)
333. () شرح اللمعة 5: 428؛ الحدائق الناضرة 24: 619؛ رياض المسائل 10: 373؛ جواهر الكلام 31: 206؛ تحرير الوسيلة 2: 305؛ الگلبايكاني، هداية العباد: 367. السيستاني، منهاج الصالحين 3: 107. [↑](#endnote-ref-326)
334. () المقنعة: 518؛ المبسوط 4: 338؛ المهذَّب 2: 263؛ مسالك الأفهام 8: 356؛ نهاية المرام 1: 427؛ كفاية الأحكام: 189؛ كلمة التقوى 7: 135. [↑](#endnote-ref-327)
335. () الكركي، جامع المقاصد 12: 52؛ الروضة البهية 5: 231؛ مسالك الأفهام 7: 417؛ زبدة البيان: 80؛ جواهر الكلام 21: 378؛ تحرير الوسيلة 2: 204 ـ 346. [↑](#endnote-ref-328)
336. () مفاتيح الشرائع 2: 30؛ كفاية الأحكام: 189؛ رياض المسائل 10: 473؛ جواهر الكلام 31: 202؛ كلمة التقوى 7: 135. [↑](#endnote-ref-329)
337. () مسالك الأفهام 8: 359. [↑](#endnote-ref-330)
338. () المصدر نفسه 8: 361؛ مفاتيح الشرائع 2: 302؛ كفاية الأحكام: 190؛ جواهر الكلام 31: 207؛ جامع المدارك 4: 436؛ تحرير الوسيلة 2: 305؛ الگلبايكاني، هداية العباد 2: 367؛ كلمة التقوى 7: 135؛ السيستاني، منهاج الصالحين 3: 107. [↑](#endnote-ref-331)
339. () زبدة البيان: 536. [↑](#endnote-ref-332)
340. () كشف اللثام 7: 519. [↑](#endnote-ref-333)
341. () جواهر الكلام 31: 207. [↑](#endnote-ref-334)
342. (\*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية. [↑](#footnote-ref-9)
343. () الكافي 67:1؛ وسائل الشيعة 98:18. [↑](#endnote-ref-335)
344. () لكن مع التوجّه إلى الوضعية المطلوبة، وتأسيس وتدوين الفقه الحكومي، يمكن أن تكون متعلقات الأحكام الحكومية ذوات عناوين فقهية. فالعناوين الموجودة في الفقه الفردي ليس لها عين ولا أثر. فيجب البحث عنها في الفقه الحكومي. وهذا الكلام يتلاءم تماماً مع القاعدة القائلة بأنّ «الواقعة لا تخلو من حكم»، أو هو من لوازمها. [↑](#endnote-ref-336)
345. () راجع كتاب اقتصادنا: 721. [↑](#endnote-ref-337)
346. () بناء على هذا الرأي إذا كان الحكم الحكومي حجّةً، وخالفه شخصٌ ما، فإنّ مخالفته تستتبع الحرمة الشرعية فيما إذا خالفت مفادَ الحكم الحكومي الذي هو حكم شرعيّ كلّي، وأمّا مخالفة الحكم الحكومي بنفسها فلا تستتبع حرمةً. [↑](#endnote-ref-338)
347. () بناء على هذا الرأي تكون ولاية الفقيه بنفسها حكماً كلّيّاً، وفي حال مخالفة الحكم الحكومي ـ الذي هو إعمال هذه الولاية ـ يكون المخالِف قد خالف الحكم الشرعي الكلّيّ للولاية، والذي تستلزم مخالفتُه الحرمةَ الشرعية. [↑](#endnote-ref-339)
348. () صحيفة النور 20: 170. [↑](#endnote-ref-340)
349. () كتاب البيع 2: 472. [↑](#endnote-ref-341)
350. () أخذنا التفرقة بين الولاية الإجرائية والولاية العلمية من الكتاب المذكور أعلاه. انظر: كتاب النظام المعقول: 210، لعلي رضا پيروزمند. [↑](#endnote-ref-342)
351. () ولاية الفقيه: 469. [↑](#endnote-ref-343)
352. () ولاية الأمر في عصر الغيبة: 265 ـ 268. [↑](#endnote-ref-344)
353. () راجع: كتاب «أصول الفقه الحكومي»، لرضا إسلامي، مقابلة مع الشيخ معرفت: 195 ـ 193. [↑](#endnote-ref-345)
354. () الحاكمية في الإسلام: 534 ـ 541. [↑](#endnote-ref-346)
355. (\*) باحث وأستاذ في الحوزة والجامعة. [↑](#footnote-ref-10)
356. () حتى أوائل القرن الماضي كانت الحيوانات، مثل: الجمل وشبهه، تستخدم في السفر في إيران، ثم بعد ذلك حلَّت محلّها الحافلات. [↑](#endnote-ref-347)
357. () وسائل الشيعة 8: 451. [↑](#endnote-ref-348)
358. () وقد طرحت روايات أخرى الملاكين الزماني والمكاني. وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم روايات هذا البحث، والتي هي 58، إلى مجموعتين: 33 حديثاً فقط على القسم المكاني؛ و15حديثاً فقط على القسم الزماني؛ و10 أحاديث تقسَّم على القسمين. ومن هنا نقوم ببحث المجموعتين الأخيرتين المتعلِّقتين بالقسم الزماني. [↑](#endnote-ref-349)
359. () طرحت بعض الروايات البعدين التي تبين أنّ أصلها البعد الزماني. [↑](#endnote-ref-350)
360. () كما قد بين في ذيل الصفحة السابقة أن جميع الروايات جاءت في وسائل الشيعة (الأبواب 1 و2 و9 و10 من أحكام صلاة المسافر)، وهناك ثلاث روايات من (3 و21 و22) ليست في وسائل الشيعة، وسوف نذكر مكانها لاحقاً. [↑](#endnote-ref-351)
361. () وسائل الشيعة، الباب الأول من أبواب صلاة المسافر، ح1، نقل عن علل الشرائع 1: 318. في آخر الحديث ـ في علل الشرائع: 318، جاء ما يلي: حدثنا عبد الواحد بن محمد بن عبدوس النيسابوري العطار، قال: حدثنا علي بن محمد بن قتيبة النيسابوري، قال: قلتُ للفضل بن شاذان: هذا الحديث سمعته من المعصوم؟ فقال الفضل: لا أعلِّل ذلك من ذات نفسي، بل من مولاي أبي الحسن علي بن موسى الرضا×، المرة بعد المرة، والشيء بعد الشيء، فجمعتها، فقلت للفضل: وتنقل هذا الحديث عن الإمام الرضا×؟ قال: نعم. [↑](#endnote-ref-352)
362. () «مسيرة» مصدر بمعنى السير والحركة. مسيرة يوم يعني السير بمقدار يوم. [↑](#endnote-ref-353)
363. () من لا يحضره الفقيه: 113، ترجمة: صدر بلاغي ومحمد جواد غفاري، طهران، نشر صدوق، ط1. [↑](#endnote-ref-354)
364. () وسائل الشيعة، الباب الأول من أبواب صلاة المسافر، ح 3. عبد الله بن يحيى الكاهلي، وهو الناقل الأصلي، كان من الوجوه المعروفة لدى الإمام الكاظم أبي الحسن× (رجال النجاشي: 221؛ بهجة المآل 5: 299؛ وقد حكم العلامة بتوثيقه، كما في بهجة المآل 5: 301). بالإضافة إلى أنه من رجال البزنطي وصفوان وابن أبي عمير (معجم الثقات: 180). ويرى المقدس الأردبيلي أنّ هذا الحديث صحيح (مجمع الفوائد 3: 358). [↑](#endnote-ref-355)
365. () إذا كانت وسيلة النقل تسير بسرعة فإنها تقطع مسافة أكثر من يوم. [↑](#endnote-ref-356)
366. () وسائل الشيعة، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ح4. [↑](#endnote-ref-357)
367. () نفس المصدر. [↑](#endnote-ref-358)
368. () في إدامة البحث سوف يكون البحث على يوم وليلة وأمثالها. [↑](#endnote-ref-359)
369. () وسائل الشيعة، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ح7. [↑](#endnote-ref-360)
370. () الحديثان متشابهان، وبعض الرواة فقط بسندين مختلفين. زرعة وسماعة واقفيان (رجال الطوسي ورجال الكشي). إذاً الحديث موثَّق. [↑](#endnote-ref-361)
371. () وسائل الشيعة، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ح 8 و13. [↑](#endnote-ref-362)
372. () أبو جميلة هو المفضَّل بن صالح (رجال الكشي: 288، تحقيق: حسن مصطفوي؛ معجم الثقات: 203). كان في توثيقه أحاديث، وكلامه مقبول في هذا المجال (تهذيب المقال 5: 88 ـ 89). وعلى هذا الأساس فإن أبو جميلة موثَّق، وحديثه الذي نبحث فيه صحيح. [↑](#endnote-ref-363)
373. () جملة «لا بأس» مثل «لا جناح»، و«ليس عليه جناح»، التي هي بالإضافة إلى معنى «لا يوجد» في بعض المواضع، تأتي بمعنى الوجوب، مثل: {**وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاَةِ**} (النساء: 100)، أي من الواجب عليكم عند سفركم أن تقصروا الصلاة الرباعية إلى صلاة ثنائية. [↑](#endnote-ref-364)
374. () وسائل الشيعة، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ح9. [↑](#endnote-ref-365)
375. () وسائل الشيعة، الباب 1 من أبواب صلاة المسافر، ح11. [↑](#endnote-ref-366)
376. () نفس المصدر، ح15. [↑](#endnote-ref-367)
377. () نفس المصدر، ح16. [↑](#endnote-ref-368)
378. () هذه الرواية تبحث من ناحية تكرار السفر. والجمع بين هذه الرواية والأحاديث الأخرى التي تبين أن تكرار السفر يوجب عدم التقصير سوف يُتطرَّق إليه في محلِّها. [↑](#endnote-ref-369)
379. () في سند الحديث علي بن الحسن بن فضّال. ومن الثابت أنه فطحي (فهرست الطوسي: 92). وبناء على هذا فالحديث موثَّق. [↑](#endnote-ref-370)
380. () وسائل الشيعة، الباب 2 من أبواب صلاة المسافر، ح9. [↑](#endnote-ref-371)
381. () نفس المصدر، الباب 3 من أبواب صلاة المسافر، ح1. [↑](#endnote-ref-372)
382. () مجمع الفائدة والبرهان 3: 363. [↑](#endnote-ref-373)
383. () الحدائق الناضرة 11: 323. [↑](#endnote-ref-374)
384. () تم اقتباس كلام المحقق البحراني ليكون أصدق في النقل (المترجم). [↑](#endnote-ref-375)
385. () وسائل الشيعة، الباب 3 من أبواب صلاة المسافر، ح2. [↑](#endnote-ref-376)
386. () نفس المصدر، ح12. [↑](#endnote-ref-377)
387. () نفس المصدر، الباب 9 من أبواب صلاة المسافر، ح5. [↑](#endnote-ref-378)
388. () الشيخ الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه 1: 452، ح1310؛ الحلّي، نهاية الأحكام 2: 182، قالا: «وجب القصر في الصلاة والصوم إجماعاً لقول الصادق×: إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر وليقصر» (مجمع الفائدة والبرهان 3: 382). [↑](#endnote-ref-379)
389. () وسائل الشيعة، الباب 10 من أبواب صلاة المسافر، ح3؛ من لا يحضره الفقيه 2: 140. رواة الحديث في الفقيه غير معروفين، ومع ذلك فهو حديث صحيح، والشيخ الصدوق قد أفتى على ضوئه. ونفس هذا الحديث نقل في الكافي، للكليني، ورواته معروفون وثقات. إذاً السند صحيح. [↑](#endnote-ref-380)
390. () «وكذلك نقلوا أصحاب الإجماع على تصحيح ما يصح من أبان بن عثمان مع كونه فطحياً» (بهجة الآمال 1: 440). [↑](#endnote-ref-381)
391. () وسائل الشيعة، الباب 10 من أبواب صلاة المسافر، ح4. [↑](#endnote-ref-382)
392. () في سند الحديث عمر بن حفص، الذي لم يوثَّق (معجم رجال الحديث 13: 26). بالإضافة إلى أنه مشترك بين أربعة أشخاص (راجع: نفس المصدر: 30). [↑](#endnote-ref-383)
393. () وسائل الشيعة، الباب 10 من أبواب صلاة المسافر، ح7. [↑](#endnote-ref-384)
394. () حميد بن زياد ثقة، مع أنه واقفي (رجال النجاشي: 339). إذاً الحديث موثَّق. «عدة من أصحابنا» في إسناد الكليني معتبر أيضاً. [↑](#endnote-ref-385)
395. () وسائل الشيعة، الباب 10 من أبواب صلاة المسافر، ح8. [↑](#endnote-ref-386)
396. () الحلي، تذكرة الفقهاء 1: 188، الطبعة القديمة، و4: 368 ـ 369، الطبعة الجديدة. وقد أفتى العلامة على ضوء إسناد هذا الحديث، وبناءً على هذا فالحديث يعدّ معتبراً. [↑](#endnote-ref-387)
397. () المعتبر في شرح المختصر 2: 465، منقول عن سنن البيهقي 3: 139. [↑](#endnote-ref-388)
398. () مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة، 8: 19: «فليس مسيرة اليوم أو بياض النهار أو شغل اليوم بعناوينها موضوعاً للحكم، حتى يطبِّقه الإمام× على المسافة التلفيقية، ولو بنحو الحكومة، بل المراد السفر الذي يكون شاغلاً لليوم، ولو شأناً، المنطبق على ثمانية فراسخ...». [↑](#endnote-ref-389)
399. () ويوجد هناك موارد استثناء، مثل: السفر بعد الظهر، حيث إن الصلاة في هذه الحالة تقصر، ولكن الصيام يجب أن يتم. [↑](#endnote-ref-390)
400. () تذكرة الفقهاء 4: 370 الطبعة الجديدة. [↑](#endnote-ref-391)
401. () نهاية الأحكام 2: 168. [↑](#endnote-ref-392)
402. () عماد زاده، التاريخ الجغرافي لمكة المعظمة: 339. [↑](#endnote-ref-393)
403. () إرشاد المفيد 2: 34. [↑](#endnote-ref-394)
404. () محمد هادي اليوسفي، موسوعة التاريخ الإسلامي 2: 116، بحيث إن المطالب العلمية نفسها في الحديث 4 الباب 1: «وهو مسيرة يوم من المدينة يكون إليها بريدان». [↑](#endnote-ref-395)
405. () جواهر الكلام 18: 8: كون المراد بالمرحلة مسيرة يوم. [↑](#endnote-ref-396)
406. () معجم البلدان 5: 87 ـ 88. [↑](#endnote-ref-397)
407. () معجم البلدان 5: 217. [↑](#endnote-ref-398)
408. () تاريخ مكة المعظمة الجغرافي: 339. [↑](#endnote-ref-399)
409. () نفس المصدر. [↑](#endnote-ref-400)
410. () نفس المصدر. [↑](#endnote-ref-401)
411. () الحد الأكثر للسرعة المسموح بها للحافلة هي مائة كيلومتر في الساعة، مأخوذاً بعين الاعتبار التوقُّف وغيره من المسائل، والمتعارف أنها تسير بصورة متوسط 73 كيلومتراً في الساعة. أما الحد الأكثر للسرعة المسموح بها في الطرق السريعة فليس لها تأثير في تلك الحسابات. ولذلك فإن جميع الطرق عادية وغير سريعة. وكذلك فإن السرعة في الليل على الطرق العادية تقل عشرين كيلومتراً عن السرعة المأخوذة في مقدار المتوسط. [↑](#endnote-ref-402)
412. () المقنعة: 125؛ الينابيع الفقهية 3: 62. [↑](#endnote-ref-403)
413. () المعتبر 2: 465. [↑](#endnote-ref-404)
414. () سنن البيهقي 3: 139. جاء في المصدر: «مسيرة يوم وليلة». [↑](#endnote-ref-405)
415. () المعتبر 2: 467. [↑](#endnote-ref-406)
416. () شرائع الإسلام 1: 101؛ الينابيع الفقهية 4: 825 ـ 826. [↑](#endnote-ref-407)
417. () تذكرة الفقهاء 4: 369 ـ 370. [↑](#endnote-ref-408)
418. () تذكرة الفقهاء 4: 371. [↑](#endnote-ref-409)
419. () المعتبر: 467. [↑](#endnote-ref-410)
420. () نهاية الأحكام 2: 168 ـ 169. [↑](#endnote-ref-411)
421. () نفس المصدر 3: 137، الحديث عن النبي. جاء في المصدر: «لا تقصروا الصلاة». وعسفان بين مكة والمدينة، والمسافة بينها إلى مكة ثلاث مراحل (يوم)؛ الجامع للشرائع: 171. [↑](#endnote-ref-412)
422. () وسائل الشيعة 5: 491، ح3. [↑](#endnote-ref-413)
423. () نفس المصدر: 492، ح11. [↑](#endnote-ref-414)
424. () منتهى المطلب (الطبعة القديمة) 1: 389 ـ 390. [↑](#endnote-ref-415)
425. () البيان (الطبعة القديمة): 154. [↑](#endnote-ref-416)
426. () ذكرى الشيعة: 257 ـ 259. [↑](#endnote-ref-417)
427. () الدروس 1: 209. [↑](#endnote-ref-418)
428. () الرسائل 1: 122 و3: 249. [↑](#endnote-ref-419)
429. () المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-420)
430. () المهذَّب البارع 1: 480. [↑](#endnote-ref-421)
431. () روضة الجنان (الطبعة القديمة): 383. [↑](#endnote-ref-422)
432. () الروضة البهية 1: 369. [↑](#endnote-ref-423)
433. () مدارك الأحكام 4: 428 و466. [↑](#endnote-ref-424)
434. () المعتبر: 430 ـ 432. [↑](#endnote-ref-425)
435. () الشهيد الأول، الذكرى: 257، والدروس: 50، كما نقل في حاشية المدارك، ولكن لم أجدها؛ الشهيد الثاني، الروضة البهية 1: 369؛ روضة الجنان: 373. [↑](#endnote-ref-426)
436. () روضة الجنان: 383. [↑](#endnote-ref-427)
437. () ذكرى الشيعة: 257، كما نقل في حاشية المدارك، ولكن لم أجده. [↑](#endnote-ref-428)
438. () ذخيرة المعاد 1: 405. [↑](#endnote-ref-429)
439. () الحدائق الناضرة 11: 298 و303 و325. [↑](#endnote-ref-430)
440. (\*) أستاذ في قسم الحقوق الخاصّة في جامعة مازندران في إيران. [↑](#footnote-ref-11)
441. (\*\*) أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية في جامعة إصفهان في إيران. [↑](#footnote-ref-12)
442. (\*\*\*) ماجستير في الحقوق الخاصّة في جامعة مازندران في إيران. [↑](#footnote-ref-13)
443. () هذا القانون بعد انقضاء زمن مصادقة مجلس صيانة الدستور عليه وقبل أن تسلم إجابة المجلس بتاريخ 12/3/1430ﻫ أرسل إلى مجلس الوزراء للتطبيق. والأصل 94 من الدستور الإيراني ينص: «كل مقررات مجلس الشورى الإسلامي يلزمها تصويب مجلس صيانة الدستور. وهذا المجلس يجب أن يدلي برأيه طوال عشرة أيام في أن يكون القانون وفقاً للقوانين الإسلامية والدستور. ولو كان معارضا لهما يعاد القانون إلى مجلس الشورى الإسلامي لإعادة النظر». [↑](#endnote-ref-431)
444. () الصدوق، من لا يحضره الفقيه 4: 262؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 150؛ الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة 26: 203. [↑](#endnote-ref-432)
445. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 26: 198؛ الطوسي، الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 149؛ الطوسي، تهذيب الأحكام 9: 295. [↑](#endnote-ref-433)
446. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام 13: 69؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان 11: 426؛ السبزواري، كفاية الأحكام: 305. [↑](#endnote-ref-434)
447. () الخبر الثاني يعارض ظاهراً الخبر الأول في تعلُّق أكثر من الربع للزوجة، ولكن الذي يهمنا في هذا البحث هو أن الإمام× صرَّح بأن الزوجة ترث من التركة على الإطلاق. [↑](#endnote-ref-435)
448. () التعصيب من العصبة، وهو يشمل أقرباء المتوفى من الأب. واصطلاح الفقهاء يوجد إذا زاد قدر التركة من الوراث، وحينئذ يرد ذلك القدر إلى الأقرباء (المادتان 905 و914 من القانون المدني). والعول إذا قلّ قدر التركة من سهم الوراث، ويورد الفقهاء النقص على البنات من الطبقة الأولى، والكلالة، والطبقة الثالثة الذين هم الأقرباء من الأب (المواد 914 و927 و938 من القانون المدني). [↑](#endnote-ref-436)
449. () الطوسي، تهذيب الأحكام 9: 250؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 26: 77؛ الكليني، الكافي 7: 82. [↑](#endnote-ref-437)
450. () الكليني، الكافي 7: 83 ـ 82؛ الطوسي، تهذيب الأحكام 9: 251؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 26: 81. [↑](#endnote-ref-438)
451. () الكافي 7: 97؛ تهذيب الأحكام 9: 289. [↑](#endnote-ref-439)
452. () الكافي 7: 130؛ من لا يحضره الفقيه 4: 347؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 152 ـ 153. [↑](#endnote-ref-440)
453. () الكافي 7: 129؛ وسائل الشيعة 26: 208. [↑](#endnote-ref-441)
454. () العطاردي الخبوشاني، مسند الإمام الرضا× 2: 424؛ وسائل الشيعة 26: 211؛ المجلسي، بحار الأنوار 101: 352. [↑](#endnote-ref-442)
455. () تهذيب الأحكام 9: 299؛ من لا يحضره الفقيه 4: 348. [↑](#endnote-ref-443)
456. () تهذيب الأحكام 9: 298؛ الكافي 7: 129؛ وسائل الشيعة 26: 206. [↑](#endnote-ref-444)
457. () الكافي 7: 127 ـ 128؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 151؛ وسائل الشيعة 26: 206. [↑](#endnote-ref-445)
458. () الكافي 7: 127؛ الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 152؛ وسائل الشيعة 26: 207. [↑](#endnote-ref-446)
459. () هذا كما يقال: هو يشرب الخمر؛ لأنها مسكرة. وفي هذه الصورة شرب الخمر وكلّ سائل مسكر حرام وممنوع. وسبب حرمة الخمر في هذا الحكم أنها مسكرة. ويقال: «العلة تعمِّم وتخصِّص» (الروحاني، فقه الصادق× 8: 310). [↑](#endnote-ref-447)
460. () رأينا آنفاً؛ بسبب هذه الدلائل وسائر الاشكالات الموجودة، أن عدداً من الفقهاء رأوا أن حرمان الزوجة من الأرض يتحقق إذا لم يكن لها ولد من المتوفى. [↑](#endnote-ref-448)
461. () الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 154؛ تهذيب الأحكام 9: 300. [↑](#endnote-ref-449)
462. () إن بعض الفقهاء لما رأوا أن روايات المجموعة الثانية تنص على المعنى صراحة أظهروا بالنسبة إلى المجموعة الثالثة آراء متعددة. وقد حمل الشيخ الطوسي صدور الحديث من الإمام على التقية؛ لأن الجماعة تخالف الشيعة في هذه المسألة، وإنهم والشيخ الصدوق يرون أن الحديث يشترط أن تكون المرأة ذات ولد (الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 155). ويقول صاحب وسائل الشيعة، بعد أن يأتي بآراء الشيخ الطوسي والشيخ الصدوق: ويمكن حمله على رضا الوارث وإعطاء العين في ما عدا الأرض، وبإعطاء العين أو القيمة من الأرض (وسائل الشيعة 26: 213). [↑](#endnote-ref-450)
463. () الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 155؛ من لا يحضره الفقيه 4: 349. [↑](#endnote-ref-451)
464. () وسائل الشيعة 26: 202؛ الكافي 7: 126. [↑](#endnote-ref-452)
465. () من لا يحضره الفقيه 4: 349. [↑](#endnote-ref-453)
466. () من لا يحضره الفقيه 4: 349. [↑](#endnote-ref-454)
467. () الحلّي، مختلف الشيعة 9: 34. [↑](#endnote-ref-455)
468. () من الثمن الذي يذكره ابن الجنيد يظهر أن الأمر يتوقف على كون الزوج له ولد. ولكن لا ندري هل يجب أن يكون الولد من الزوجة التي يرثها أو إذا كان له ولد من غيرها من الأزواج؟! [↑](#endnote-ref-456)
469. () المفيد، المقنعة: 687. [↑](#endnote-ref-457)
470. () المرتضى، الانتصار: 585. [↑](#endnote-ref-458)
471. () كما قلنا سابقاً فإن للشيخ المفيد أيضاً رأياً مثل هذا، وربما يشير الشيخ الطوسي إليه. [↑](#endnote-ref-459)
472. () الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: 642. [↑](#endnote-ref-460)
473. () الطوسي، كتاب الخلاف 4: 116. [↑](#endnote-ref-461)
474. () تهذيب الأحكام 9: 300 ـ 301. [↑](#endnote-ref-462)
475. () الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 155. [↑](#endnote-ref-463)
476. () ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: 391. [↑](#endnote-ref-464)
477. () يختلف رأي الشريف المرتضى في «مختلف الشيعة» عما نقل عنه في كتابه الآخر، أي الانتصار. [↑](#endnote-ref-465)
478. () الحلّي، مختلف الشيعة 9: 35. [↑](#endnote-ref-466)
479. () كما ذكرنا سابقاً حين ذكر آراء الشيخ الطوسي يستنتج من عبارات النهاية والتهذيب أن حرمان الزوجة من العرصة إذا لم تكن ذات ولد من زوجها المتوفى. [↑](#endnote-ref-467)
480. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 13: 185. [↑](#endnote-ref-468)
481. () مسالك الأفهام 13: 190 ـ 191. [↑](#endnote-ref-469)
482. () الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان 11: 442. [↑](#endnote-ref-470)
483. () النجفي، جواهر الكلام 39: 207. [↑](#endnote-ref-471)
484. () جواهر الكلام 39: 215. [↑](#endnote-ref-472)
485. () الملفت للنظر في كتاب جواهر الكلام أن صاحب هذا الأثر قد درس ميراث الزوجة في صفحات كثيرة من كتابه هذا دون أن يتحدث عن الآية 12 من سورة النساء وعموميتها. وكان من اللازم أن يذكر رأيه على الأقل في حديث فضل بن عبد الملك وابن أبي يعفور أنه قال: يرثها وترثه، من كل شيء ترك وتركت (من لا يحضره الفقيه 4: 349)، ويشرح رأيه هل هذا الحديث يرجِّح الروايات أخرى من حيث مطابقة الحديث والآية؟ [↑](#endnote-ref-473)
486. () جعفري اللنكرودي، الحقوق المدنية، الإرث: 220 ـ 221. [↑](#endnote-ref-474)
487. () وحتى في هذه الحالة كما ذكر في آراء الفقهاء الشيعة فإن بعضهم، كالشيخ الصدوق، يرى أن المرأة ترث من قيمة العرصة. [↑](#endnote-ref-475)
488. () وسائل الشيعة 26: 213. [↑](#endnote-ref-476)
489. () إنه من لازم عادة الشيخ الطوسي في كتابه التفسيري، أي التبيان، أن يأتي بأدلة حرمان الزوجة من الأرض والأحاديث المربوطة به في ذيل الآية 12 من سورة النساء، مع أننا نعلم أنه لم يُشِرْ إلى حرمانها من بعض ما تركه زوجها المتوفى (الطوسي، التبيان في تفسير القرآن 3: 134). [↑](#endnote-ref-477)
490. () الداماد، بحوث من أصول الفقه 2: 98 ـ 103. [↑](#endnote-ref-478)
491. (\*) باحث في الحوزة العلمية، من لبنان. [↑](#footnote-ref-14)
492. () الخوانساري، جامع المدارك 3: 27. [↑](#endnote-ref-479)
493. () السبزواري، مهذب الأحكام 16: 144. [↑](#endnote-ref-480)
494. () الحكيم، منهاج الصالحين 2: 12. [↑](#endnote-ref-481)
495. () الحلي، تذكرة الفقهاء (ط جديدة) 12: 141. [↑](#endnote-ref-482)
496. () الطباطبائي، رياض المسائل (ط قديمة) 1: 504. [↑](#endnote-ref-483)
497. () الخامنئي، أجوبة الإستفتاءات (العربية) 2: 7. [↑](#endnote-ref-484)
498. () الحر العاملي، الوسائل 17: 166، باب 35 تحريم كسب القمار، ح6. [↑](#endnote-ref-485)
499. () الخوئي، صراط النجاة 2: 71. [↑](#endnote-ref-486)
500. () المصدر نفسه 2: 72. [↑](#endnote-ref-487)
501. () السبزواري، مهذب الأحكام 16: 142. [↑](#endnote-ref-488)
502. () الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات (العربية) 2: 6. [↑](#endnote-ref-489)
503. () المفيد، المقنعة: 587. [↑](#endnote-ref-490)
504. () النجفي، جواهر الكلام 22: 25. [↑](#endnote-ref-491)
505. () الخميني، المكاسب المحرمة 1: 172 ـ 173. [↑](#endnote-ref-492)
506. () ابن شعبة الحراني، تحف العقول: 331 ـ 334. [↑](#endnote-ref-493)
507. () ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللآلي 2: 11، ح301. [↑](#endnote-ref-494)
508. () الحرّ العاملي، الوسائل 17: 176، باب 41 تحريم بيع الخشب، ح1. [↑](#endnote-ref-495)
509. () المصدر نفسه 17: 177، باب 41، ح2. [↑](#endnote-ref-496)
510. () المصدر نفسه 17: 321، باب 2 تحريم اللعب بالشطرنج، ح12. [↑](#endnote-ref-497)
511. () المصدر نفسه 17: 325، باب 104 تحريم اللعب بالشطرنج، ح6. [↑](#endnote-ref-498)
512. () المصدر نفسه 17: 323، باب 103، ح4. [↑](#endnote-ref-499)
513. () الخليل بن أحمد، العين 5: 85. [↑](#endnote-ref-500)
514. () ابن منظور، لسان العرب 10: 151. [↑](#endnote-ref-501)
515. () الراغب الأصفهاني، المفردات 1: 395. [↑](#endnote-ref-502)
516. () الخليل بن أحمد، العين 8: 293. [↑](#endnote-ref-503)
517. () ابن منظور، لسان العرب 14: 335. [↑](#endnote-ref-504)
518. () الراغب الأصفهاني، المفردات 1: 366. [↑](#endnote-ref-505)
519. () الشهيد الثاني، الروضة البهية 4: 421. [↑](#endnote-ref-506)
520. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 6: 69. [↑](#endnote-ref-507)
521. () الطباطبائي، رياض المسائل 10: 233. [↑](#endnote-ref-508)
522. () السيستاني، منهاج الصالحين 2: 170. [↑](#endnote-ref-509)
523. () مغنية، فقه الإمام الصادق 4: 233. [↑](#endnote-ref-510)
524. () الطوسي، الخلاف 6: 109. [↑](#endnote-ref-511)
525. () الكركي، جامع المقاصد 8: 334. [↑](#endnote-ref-512)
526. () الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت 2: 84. [↑](#endnote-ref-513)
527. () المصدر نفسه 2: 85. [↑](#endnote-ref-514)
528. () ابن إدريس، السرائر3: 149. [↑](#endnote-ref-515)
529. () المحقق الحلي، شرائع الإسلام 2: 185. [↑](#endnote-ref-516)
530. () الحلي، تذكرة الفقهاء (ط قديمة): 357 (بتصرف). [↑](#endnote-ref-517)
531. () الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية: 163. [↑](#endnote-ref-518)
532. () الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت 2: 84. [↑](#endnote-ref-519)
533. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 6: 89. [↑](#endnote-ref-520)
534. () النجفي، جواهر الكلام 28: 223. [↑](#endnote-ref-521)
535. () الطوسي، المبسوط 6: 291 ـ 292 (بتصرف). [↑](#endnote-ref-522)
536. () ابن إدريس، السرائر 3: 147 (بتصرف). [↑](#endnote-ref-523)
537. () البحراني، الحدائق الناضرة 22: 361 (بتصرف). [↑](#endnote-ref-524)
538. () النجفي، جواهر الكلام 28: 218. [↑](#endnote-ref-525)
539. () ابن البرّاج، المهذب 1: 330؛ الكركي، جامع المقاصد 8: 326؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان 10: 165. [↑](#endnote-ref-526)
540. () الطوسي، المبسوط 6: 290 ـ 292؛ ابن البرّاج، المهذب 1: 330؛ ابن إدريس، السرائر 3: 146؛ الطباطبائي، رياض المسائل 10: 233. [↑](#endnote-ref-527)
541. () المحقق الحلّي، شرائع الإسلام 2: 183 ـ 185؛ يحيى بن سعيد الحلي، الجامع للشرائع: 335؛ المحقق الحلي، المختصر النافع في فقه الإمامية 1: 161؛ الكركي، جامع المقاصد 8: 326؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان 10: 165 ـ 167. [↑](#endnote-ref-528)
542. () الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 6: 84. [↑](#endnote-ref-529)
543. () الكاظمي، مسالك الإفهام إلى آيات الأحكام 3: 98. [↑](#endnote-ref-530)
544. () الحكيم، منهاج الصالحين 2: 154. [↑](#endnote-ref-531)
545. () محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق 4: 235. [↑](#endnote-ref-532)
546. () الخوئي، منهاج الصالحين 2: 119؛ السيستاني، منهاج الصالحين 2: 173؛ مصطفوي، فقه المعاملات: 299؛ الخميني، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 6: 79، مقالة مهدي مهريزي؛ باقر الإيرواني، آيات الأحكام 1: 316. [↑](#endnote-ref-533)
547. () محمد صادق الصدر، ما وراء الفقه 5: 133 (بتصرف). [↑](#endnote-ref-534)
548. () يوسف صانعي، مجلة الاجتهاد والتجديد: 114، دراسة حول القمار والمسابقات (بتصرف). [↑](#endnote-ref-535)
549. () الطوسي، المبسوط 6: 286. [↑](#endnote-ref-536)
550. () الحر العاملي، الوسائل 9: 249، كتاب السبق والرماية، باب 1، ح1. [↑](#endnote-ref-537)
551. () المصدر نفسه 9: 251، ح6. [↑](#endnote-ref-538)
552. () المصدر نفسه 9: 252 ـ 253، باب 3، ح1. [↑](#endnote-ref-539)
553. () المصدر نفسه 9: 253، ح2. [↑](#endnote-ref-540)
554. () المصدر نفسه 9: 253، ح3. [↑](#endnote-ref-541)
555. (\*) أستاذ في جامعة طهران، (پرديس قم)، دكتوراه في الحقوق الجزائيّة وعلم الإجرام. [↑](#footnote-ref-15)
556. () طبعاً في الموارد التي وقعت جريمة الزنا برضا الطرفين فإنّ التعبير المستعمل عنهما: الزانية والزاني، أمّا الاغتصاب فيُطلق في الموارد التي تكون الأنثى مجبرة أو غير مكلّفة شرعاً. [↑](#endnote-ref-542)
557. () مريم عباچي، پيشگيري أز بزهكاري وبزهديدگي كودكان، مجلّه حقوق دادگستري، العدد 47: 51. [↑](#endnote-ref-543)
558. () Abfel Fattah،1991: 43. [↑](#endnote-ref-544)
559. () نهج البلاغة: 76. [↑](#endnote-ref-545)
560. () محمد آشوري، عدالت كيفري أز ديدگاه حمورابي: 35. [↑](#endnote-ref-546)
561. () Ibid: 45. [↑](#endnote-ref-547)
562. () الفيض الكاشاني، التحفة السنية: 230. [↑](#endnote-ref-548)
563. () الكليني، الكافي: 300. [↑](#endnote-ref-549)
564. () يار محمّديان، ؟؟؟: 493. [↑](#endnote-ref-550)
565. () انظر: سورة الزمر، الآية 9. [↑](#endnote-ref-551)
566. () الخوئي، مصباح الفقاهة: 335. [↑](#endnote-ref-552)
567. () الحرّ العاملي، وسائل الشيعة 29: 229. [↑](#endnote-ref-553)
568. () وسائل الشيعة (طبعة طهران سنة 1388) 18: 543. [↑](#endnote-ref-554)
569. () المحقّق الحلّي، شرائع الإسلام 4: 960. [↑](#endnote-ref-555)
570. () الشهيد الثاني، الروضة البهية 9: 349. [↑](#endnote-ref-556)
571. () الكافي 5: 53. [↑](#endnote-ref-557)
572. () ذكر الله أحمدي، نهاد عاقله در حقوق كيفري إسلام: 43. [↑](#endnote-ref-558)
573. () الصدوق، من لا يحضره الفقيه 4: 623. [↑](#endnote-ref-559)
574. () الطبرسي، جوامع الجامع 1: 456. [↑](#endnote-ref-560)
575. () ابن إدريس الحلّي، السرائر 3: 618؛ من لا يحضره الفقيه 4: 360. [↑](#endnote-ref-561)
576. () الكافي 8: 170. [↑](#endnote-ref-562)
577. () الأنصاري، التقية: 5. [↑](#endnote-ref-563)
578. () مصباح الفقاهة: 453. [↑](#endnote-ref-564)
579. () كشف الغطاء: 61. [↑](#endnote-ref-565)
580. () وسائل الشيعة 16: 210. [↑](#endnote-ref-566)
581. () مصباح الفقاهة: 453. [↑](#endnote-ref-567)
582. () المقنعة: 557. [↑](#endnote-ref-568)
583. () مصباح الفقاهة 1: 395. [↑](#endnote-ref-569)
584. () من لا يحضره الفقيه 3: 371. [↑](#endnote-ref-570)
585. () في سورة البقرة، الآية 282، المعروفة بآية الدَّيْن. [↑](#endnote-ref-571)
586. () انظر: المائدة: 106. [↑](#endnote-ref-572)
587. () نهج البلاغة 3: 56 (خطب الإمام علي×). [↑](#endnote-ref-573)
588. () محمد خامنئي، حقوق زن: 57. [↑](#endnote-ref-574)
589. () جورج پيكا، جرم شناسي: 52. [↑](#endnote-ref-575)
590. () مهدي صفاري دستگردي، بد حجابي در نگرش جامعه شناختي: 89. [↑](#endnote-ref-576)
591. () عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي: 178. [↑](#endnote-ref-577)
592. () الكافي 6: 54. [↑](#endnote-ref-578)
593. () هاشم بطحائي گلبايكاني، فمينيسم أز نظر إسلام و ديگر ملل: 137. [↑](#endnote-ref-579)
594. () شرائع الإسلام 2: 609. [↑](#endnote-ref-580)
595. () مريم عباچي، المصدر السابق: 80. [↑](#endnote-ref-581)
596. (\*) عضو الهيئة التدريسية في جامعة إعداد المدرسين، قسم الحقوق ـ طهران. [↑](#footnote-ref-16)
597. () ولد عام 1936م في النجف الأشرف. وهو عالم وفقيه ومفكر إسلامي. وكان رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان. وتوفي في كانون الثاني عام 2001م. من تأليفاته: نظام الحكم والإدارة في الإسلام. وله تأليفات أخرى. [↑](#endnote-ref-582)
598. () د. حسام الدين شحادة، الاستنساخ بين العلم والفلسفة والدين: 128. [↑](#endnote-ref-583)
599. () هو فقيه معاصر إمامي. ولد عام 1304ه‍.ش في مدينة أردبيل، ويقيم الآن في قم. وهو رئيس جامعة المفيد في قم المقدسة. وكان رئيس السلطة القضائية في الجمهورية الإسلامية الإيرانية سابقاً. من تأليفاته: فقه المضاربة، فقه القضاء. [↑](#endnote-ref-584)
600. () السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي، استفتاءات 1: 113، انتشارات نجات، إيران ـ قم، 1377هـ.ش ـ 1998م. [↑](#endnote-ref-585)
601. () د. عبد الحي حجازي، المدخل لدراسة العلوم القانونية 2: 190، الكتاب الثاني، الحق. [↑](#endnote-ref-586)
602. () د. حسن إسلامي، «شبيه سازي إنسان أز ديدگاه فقهاي شيعه»، أي «الاستنساخ الإنساني من وجهة نظر الفقهاء الشيعة»، مجله فقه، العدد 44: 37، سنة 1384هـ. [↑](#endnote-ref-587)
603. () روح الله الخميني، تحرير الوسيلة 2: 595، المسألة 7، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، 1479هـ ش. [↑](#endnote-ref-588)
604. () الإمام الخميني، البيع 1: 42، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، إيران ـ طهران، 1479هـ. [↑](#endnote-ref-589)
605. () المصدر السابق: 42. [↑](#endnote-ref-590)
606. () المصدر السابق: 41. [↑](#endnote-ref-591)
607. () ولد عام 1316ه‍.ش في مدينة أصفهان. هو مرجع وفقيه معاصر. يسكن في قم. من تأليفاته: رسالة توضيح المسائل، مناسك الحج، أحكام النساء. [↑](#endnote-ref-592)
608. () الشيخ صانعي، استفتاءات پزشكي (استفتاءات طبية): 131، انتشارات ميثم تمار، الطبعة السابعة، 1383هـ ش. [↑](#endnote-ref-593)
609. () د. رمضان البوطي، قضايا فقهية معاصرة 1: 123، القسم الأول، الطبعة الخامسة، مكتبة الفارابي، دمشق ـ سوريا، 1994م. [↑](#endnote-ref-594)
610. () إبراهيم بن موسى، الشهير بالشاطبي، أصولي، حافظ. كان من أئمة المالكية. من كتبه: الموافقات في أصول الفقه، أربع مجلدات. توفي سنة 790ه‍ (الأعلام للزركلي 1: 75). [↑](#endnote-ref-595)
611. () إبراهيم بن إسحاق الشاطبي، الموافقات 2: 241، الطبعة الأولى، دار المفرق، بيروت، 1994. [↑](#endnote-ref-596)
612. () انظر: المادة 768 من القانون المدني السوري. [↑](#endnote-ref-597)
613. () د. كنده فواز الشماط، الحق في الحياة الخاصة: 140، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، قسم القانون الخاص، جامعة دمشق 2004 ـ 2005، إشراف: د. هشام محمد رشيد فرعون؛ د. عماد قطان. [↑](#endnote-ref-598)
614. () د. توفيق حسن فرج، المدخل إلى العلوم القانونية: 677، دار النهضة العربية، ط 2، 1974م. [↑](#endnote-ref-599)
615. () انظر في تفصيل ذلك: د. عبد المنعم الصرة، أصول القانون: 137، جامعة القاهرة، دار النهضة العربية، القاهرة 1978، ط1. [↑](#endnote-ref-600)
616. () د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته 7: 5614، الطبعة الرابعة، دار الفكر بدمشق، 1997م ـ 1418هـ؛ الإمام علاء الدين أبي بكر بن سعود الكاساني، بدايع الصنايع في ترتيب الشرائع 6: 272، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997م. [↑](#endnote-ref-601)
617. () د. عبد السلام الترمانيني، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية: 23 الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1976. [↑](#endnote-ref-602)
618. () د. عبد السلام الترمانيني، المصدر السابق: 24. [↑](#endnote-ref-603)
619. () المحقق الحلي، شرائع الإسلام 4: 176 ـ 177، الطبعة الثالثة، مؤسسة إسماعيليان، قم ـ إيران، 1373هـ.ش ـ 1994. [↑](#endnote-ref-604)
620. () د. عبد السلام الترمانيني، المصدر السابق: 25. [↑](#endnote-ref-605)
621. () د. وهبة الزحيلي، المصدر السابق 7: 5771، الجناية على الجنين. [↑](#endnote-ref-606)
622. () الشهيد الأول، اللمعة الدمشقية 5: 477، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1983م. [↑](#endnote-ref-607)
623. () النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام 31: 330، الطبعة السابعة، دار إحياء التراث العربي، لبنان ـ بيروت، 1981م. [↑](#endnote-ref-608)
624. )) Henri: Capitant: (Le corps humain et droit)، publication Honoree d’un subvention du centre nationale de la recherche scientifique، 1975. [↑](#endnote-ref-609)
625. () د. سميرة عايدويات، عمليات نقل وزرع للأعضاء البشرية بين القانون والشرع: 37، الطبعة الأولى، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2001م؛ د. محمود نجيب حسني، الحق في سلامة الجسم ومدى الحماية التي يكلفها له قانون العقوبات، مجلة القانون والاقتصاد: 345 وما بعدها، السنة 39 ـ 1959. [↑](#endnote-ref-610)
626. () د. محمود نجيب حسني، شرح قانون العقوبات اللبنانية القسم العام: 201، دار النهضة العربية، بيروت، 1984م. [↑](#endnote-ref-611)
627. () د. محمد سعد خليفة، الاستنساخ البشري: 57، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، 2004م. [↑](#endnote-ref-612)
628. () د. محمود نجيب حسني، الحق في سلامة الجسم...: 577. [↑](#endnote-ref-613)
629. () د. سميرة عايدويات، المصدر السابق: 50. [↑](#endnote-ref-614)
630. () د. محمود محمود مصطفى، شرح قانون العقوبات، القسم العام: 170، الطبعة الثامنة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1969م. [↑](#endnote-ref-615)
631. () د. محمد سعد خليفة، المصدر السابق: 58. [↑](#endnote-ref-616)
632. () عبد المنعم الصرة، المصدر السابق: 409. [↑](#endnote-ref-617)
633. (\*) طالب دكتوراه في قسم «الفقه وأصول الحقوق الإسلامية» في جامعة طهران. [↑](#footnote-ref-17)
634. (\*\*) أستاذ مساعد في جامعة طهران. [↑](#footnote-ref-18)
635. (\*\*\*) أستاذ الدراسات العليا في جامعة المصطفى’ العالمية. [↑](#footnote-ref-19)
636. (\*\*\*\*) باحث جامعي، متخصّص في الفقه الإسلامي. [↑](#footnote-ref-20)
637. () سزار بكاريا، 1368، ش 220. [↑](#endnote-ref-618)
638. () المصدرالسابق: 73. [↑](#endnote-ref-619)
639. () د. محمد علي الأردبيلي ، القانون الجنائي: 82؛ إيرج وكلدوزيان، القانون الجنائي: 71. [↑](#endnote-ref-620)
640. () الخميني، صحيفة النور. [↑](#endnote-ref-621)
641. () الفاضل المقداد، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: 7. [↑](#endnote-ref-622)
642. () وهبة الزحيلي، المصدر السابق 7: 226؛ الجزيري، مازح، الغروي، الفقه على المذاهب الأربعة ومذهب أهل البيت 5: 181. [↑](#endnote-ref-623)
643. () المصدر السابق. [↑](#endnote-ref-624)
644. () المصدر السابق 5: 117؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام (ط. قديم) 2: 396. [↑](#endnote-ref-625)
645. () انظر: وهبة الزحيلي المصدر السابق 5: 703. [↑](#endnote-ref-626)
646. () الأردبيلي، المصدر السابق: 68. [↑](#endnote-ref-627)
647. () نضد القواعد الفقهية: 7. [↑](#endnote-ref-628)
648. () الأردبيلي، حقوق الجزاء 1: 68. [↑](#endnote-ref-629)
649. () مراغه إي، عناوين الأصول 2: 448. [↑](#endnote-ref-630)
650. () أصل 171 ق. 1.1. [↑](#endnote-ref-631)
651. () المادة 2 آ.د.ك. [↑](#endnote-ref-632)
652. () الحر العاملي، وسائل الشيعة 29: 65، ح35165. [↑](#endnote-ref-633)
653. () الحر العاملي، وسائل الشيعة 29: 65، ح35164. [↑](#endnote-ref-634)
654. () الكليني، الكافي 7: 291، ح3. [↑](#endnote-ref-635)
655. () انظر: الشهيد الثاني، مسالك الأفهام 14: 472. [↑](#endnote-ref-636)
656. () الفاضل اللنكراني، الحدود 485؛ المرعشي النجفي، القصاص على ضوء القرآن والسنة 2: 393. [↑](#endnote-ref-637)
657. () مذهب الأحكام 27: 292؛ جواهر الكلام 41: 471. [↑](#endnote-ref-638)
658. () مهذب الأحكام 29: 94. [↑](#endnote-ref-639)
659. () جواهر الكلام 41: 471. [↑](#endnote-ref-640)
660. () مهذب الأحكام 27: 292. [↑](#endnote-ref-641)
661. () جواهر الكلام 41: 471؛ مهذب الأحكام 28: 105. [↑](#endnote-ref-642)
662. () مصطفوي، مائة قاعدة فقهية: 235. [↑](#endnote-ref-643)
663. () مائة قاعدة فقهية: 236. [↑](#endnote-ref-644)
664. () القصاص على ضوء القرآن والسنة 2: 393. [↑](#endnote-ref-645)
665. () الاستبصار في ما اختلف من الأخبار 4: 279؛ وسائل الشيعة 29: 64، ح35159. [↑](#endnote-ref-646)
666. () مسالك الأفهام 14: 474. [↑](#endnote-ref-647)
667. () الاستبصار 4: 279، ذيل ح1056. [↑](#endnote-ref-648)
668. () كفاية الأصول: 292؛ مقالات الأصول 2: 75. [↑](#endnote-ref-649)
669. () أجود التقريرات 2: 100. [↑](#endnote-ref-650)
670. () رجال الكشي 1: 556. [↑](#endnote-ref-651)
671. () النجعة في شرح اللمعة 11: 150. [↑](#endnote-ref-652)
672. () إيضاح الفوائد 4: 516. [↑](#endnote-ref-653)
673. () الروضة البهية 10: 106 ـ 108. [↑](#endnote-ref-654)
674. () منتهى الدراية 4: 587. [↑](#endnote-ref-655)
675. () انظر: مصباح الأصول 3: 427 ـ 431. [↑](#endnote-ref-656)
676. () الجمع بين المتعارضين مهما أمكن أولى من الطرح (أصول‏ الفقه 2: 227). [↑](#endnote-ref-657)
677. () وسائل الشيعة 28: 301، باب 30 من أبواب حدّ السرقة، ح3 و4؛ السنن الكبرى 8: 271. [↑](#endnote-ref-658)
678. () مهذب الأحكام 28: 106. [↑](#endnote-ref-659)
679. () وسائل الشيعة 29: 395، ح1. [↑](#endnote-ref-660)
680. () مباني تكملة المنهاج 42: 262. [↑](#endnote-ref-661)
681. (\*) باحث في الحوزة العلمية. [↑](#footnote-ref-21)
682. () حوار مع الشيخ التستري، رجال عظماء؛ كيهان فرهنگي، العدد 13، فروردين 64. [↑](#endnote-ref-662)
683. () انظر: كتاب «بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة»، لمحمد تقي التستري، الطبعة الثانية، طهران، مؤسسة بنياد نهج البلاغة، 1368هـ.ش. [↑](#endnote-ref-663)
684. () المصدر نفسه، نقلاً عن طبقات أعلام الشيعة 1: 6 ـ 7 (مقدّمة نجل المؤلف). [↑](#endnote-ref-664)
685. () محمد تقي التستري، الأخبار الدخيلة: 276 (فهرس الكتاب)؛ كيهان فرهنگي: 20، فهرس آثار «رضا أستاذي». [↑](#endnote-ref-665)
686. () كاظم مدير شانه چي، علم الحديث: 93، الطبعة الثالثة، قم، انتشارات إسلامي. [↑](#endnote-ref-666)
687. () محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث، علومه ومصطلحه: 416، بيروت، دار الفكر، 1409هـ. [↑](#endnote-ref-667)
688. () انظر: محمد جمال الدين القاسمي، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: 111 ـ 155، تحقيق: محمد بهجت بيطار، الطبعة الأولى، بيروت، دار النفائس، 1407هـ؛ الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: 152، تحقيق: م. ع بقال، الطبعة الثانية، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1413هـ؛ حسين بن عبد الصمد العاملي، وصول الأخيار إلى أصول الأخبار: 110 ـ 119، تحقيق: عبد اللطيف كوه كمري، قم، مجمع الذخائر الإسلامية، 1401هـ؛ محمود أبو ريه، أضواء على السنة المحمدية: 119، قم، البطحاء. [↑](#endnote-ref-668)
689. () نهج البلاغة: 337 ـ 339، الخطبة 210، تحقيق وضبط: السيد جعفر الحسيني، الطبعة الأولى، دار الثقلين، رجب 1419هـ. [↑](#endnote-ref-669)
690. () كيهان فرهنگي، العدد 13: 5. [↑](#endnote-ref-670)
691. () المعجم الوسيط، هامش «دخل»؛ معجم لاروس؛ ومعاجم أخرى. [↑](#endnote-ref-671)
692. () كيهان فرهنگي، العدد 13: 9. [↑](#endnote-ref-672)
693. () الأخبار الدخيلة: 1 ـ 2؛ أصول الكافي 1: 534، ح17، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري الطبعة الرابعة، بيروت، دار الصعب ـ دار التعارف،1401هـ. [↑](#endnote-ref-673)
694. () الأخبار الدخيلة: 2؛ الكافي 1: 534، ح18. [↑](#endnote-ref-674)
695. () الأخبار الدخيلة: 2 ـ 3؛ الكافي 1: 532، ح9. [↑](#endnote-ref-675)
696. () الأخبار الدخيلة: 2. [↑](#endnote-ref-676)
697. () عيون أخبار الرضا: 195. [↑](#endnote-ref-677)
698. () أسماء بنت عميس(40هـ) تزوَّجها أبو بكر بعد أن استشهد زوجها جعفر في غزوة مؤتة، وتزوجها أمير المؤمنين علي× بعد أن توفي عنها أبو بكر. وقد كان لها أولاد من أزواجها الثلاثة (غلام حسين مصاحب، دائرة المعارف الفارسية 1: 145). وكذلك يرجع إلى: محمد سعيد مبيض، موسوعة حياة الصحابيات: 40، سورية، مكتبة الغزالي، 1410هـ. [↑](#endnote-ref-678)
699. () الأخبار الدخيلة: 13 ـ 14. [↑](#endnote-ref-679)
700. () محمد تقي التستري، مستدرك الأخبار الدخيلة: 1، طهران، منشورات الصدوق، 1396هـ؛ الطوسي، تهذيب الأحكام: 152، ح3، تحقيق: حسن موسى خرسان، الطبعة الرابعة، طهران، انتشارات إسلامي، 1365هـ.ش. [↑](#endnote-ref-680)
701. () الأخبار الدخيلة: 17؛ من لا يحضره الفقيه 1: 159 ــ 160، ح24، تحقيق: حسن موسوي الخرسان، بيروت، دار الصعب ـ دار التعارف. 1401هـ. [↑](#endnote-ref-681)
702. () من الأصح القول: هنا قد وقع تحريف، وليس تصحيفاً؛ لأن حروف الكلمة قد تغيَّرت كلها. فابن حجر يميِّز بين التصحيف والتحريف قائلاً: أينما وقع تغيير في مكان نقاط الحروف، بإعطائها للحروف الأخرى، فهذا تصحيفٌ والكلمة مصحفة؛ وأينما وقع تغيير في الحروف وبنية الكلمة فهذا تحريفٌ والكلمة محرَّفة (صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: 273، الطبعة الخامسة، قم، منشورات الرضي، 1363هـ. [↑](#endnote-ref-682)
703. () الأخبار الدخيلة: 17؛ سنن أبي داوود 2: 511. [↑](#endnote-ref-683)
704. () الأخبار الدخيلة: 23؛ الخصال: 461، صحَّحه: علي أكبر غفاري، طهران، انتشارات الصدوق، 1389هـ. [↑](#endnote-ref-684)
705. () الأخبار الدخيلة: 48. [↑](#endnote-ref-685)
706. () الشهيد الثاني، منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان 1: 2، صحَّحه: علي أكبر غفاري، قم، انتشارات إسلامي، 1407هـ. [↑](#endnote-ref-686)
707. () كمال الدين وتمام النعمة: 69، صحَّحه: علي أكبر غفاري، قم، انتشارات إسلامي، 1405هـ. [↑](#endnote-ref-687)
708. () انظر: الصدوق، التوحيد، باب البداء؛ أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب البداء؛ الصافات: 102 ـ 107. [↑](#endnote-ref-688)
709. () دائرة معارف التشيع، في هامش مدخل «إسماعيلية». [↑](#endnote-ref-689)
710. () أصول الكافي، كتاب التوحيد، باب البداء، ح9. [↑](#endnote-ref-690)
711. () كنـز الفوائد: 103 ـ 105. [↑](#endnote-ref-691)
712. () التوحيد؛ الكافي (كتاب التوحيد، باب البداء). [↑](#endnote-ref-692)
713. () المصدر نفسه؛ دائرة المعارف الشيعية، هامش مدخل «البداء». [↑](#endnote-ref-693)
714. () الأخبار الدخيلة: 55. [↑](#endnote-ref-694)
715. () فرهنگ لاروس؛ المعجم الوسيط، و...، هامش: «رخصة» و«عزيمة». [↑](#endnote-ref-695)
716. () نهج البلاغة، شرح الشيخ عبده، ترجمة الشهيدي. [↑](#endnote-ref-696)
717. ()الأخبار الدخيلة: 59؛ رجال الطوسي: 35، حقَّقه: جواد قيومي أصفهاني، الطبعة الأولى، قم، انتشارات إسلامي، 1415هـ. [↑](#endnote-ref-697)
718. () الأخبار الدخيلة: 61 ـ 62؛ علل الشرائع: 288؛ الكافي 3: 51، ح 8؛ التهذيب 1: 125، ح9. [↑](#endnote-ref-698)
719. () الأخبار الدخيلة: 62؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب 4: 65 ـ 66، تصحيح: هاشم رسولي المحلاتي، قم، مطبعة العلامة؛ قاموس ثقافة لاروس، هامش كلمة «عصا»؛ المنجد في اللغة، هامش «السير»؛ تاج العروس 12: 117. [↑](#endnote-ref-699)
720. () مناقب آل أبي طالب: 66. [↑](#endnote-ref-700)