

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م، ١٤٣٤هـ

□ شروط النشر:

◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادة المرسلّة أن تلتزم بأصول البحث العلميّ على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نُشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.

◀ تخضع المادة المرسلّة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تُعاد إلى صاحبها، نُشرت أم لم تنشر.

◀ يحقّ لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي تردّ إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك، شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

◀ للمجلة حقّ إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.

رئيس التحرير
حيدر حبّ الله

مدير التحرير
محمد عبّاس دهبني

المدير العام
علي باقر الموسى

المدير المسؤول
ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

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

تنفيذ وإخراج
papyrus

تصميم الغلاف
Idea Creation



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

□ وكلاء التوزيع:

◀ لبنان - شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات:
بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله،
ط ٤

① هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١)

ص.ب: ١٨٤/٢٥

◀ المغرب - (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع
والنشر والصحافة: الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.

◀ مصر - مؤسسة الأهرام: القاهرة، شارع الجلاء.

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص.ب: ١٣/٦٨٣

◀ إيران - مكتبة الهاشمي: قم، كدرخان.

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١)

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

① هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١)

◀ البحرين - شركة دار الوسط للنشر والتوزيع.

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

◀ تونس - دار الزهراء للتوزيع والنشر: تونس العاصمة.

① هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٣٨٢١

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت،

الحدث، قرب مستشفى السان ترين،

مفرق ملحمة كسّاب،

خلف المركز الثقافي اللبناني،

بناية عبد الكريم وعطية،

تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

- ◀ الجهاد في الدراسات الجديدة، رصد موجز، وتقييم إجمالي / الحلقة الثانية
حيدر حبّ الله..... ٥

□ دراسات

- ◀ مثاقفة الاجتهاد في الفقه الإسلامي
أ.د. زهير الحسني..... ١٥
- ◀ التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائي، التحديدات النظرية
لفرضية البحث
أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد..... ٤٩
- ◀ تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعةً رصديةً في أهمّ مفاصل البحث
الشيخ أحمد أبو زيد..... ٦٧
- ◀ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسةً نقديةً في استخدام العنف
الشيخ يوسف الصانعي..... ١١٣
- ◀ استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية
د. الشيخ علي ناصر..... ١٤١
- ◀ الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخلٌ لدراسة فاحصة
الشيخ محمد رضا جديدي نجاد..... ١٦٨
- ◀ نظرية تنقيح المناط عند الإمامية
الشيخ علي دهيني..... ١٨١

- ◀ حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية
د. الشيخ محمد رضا الجواهري ٢٠٧
- ◀ دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً
د. الشيخ محمد رحمانى ٢٣٥
- ◀ الاستنساخ من وجهة نظر فقهية
د. الشيخ عبد الله أميدي فرد ٢٥٢
- ◀ الجهر والإخفات في قراءة الصلاة
الشيخ أحمد عابدينى ٢٨٧
- ◀ شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني
أ. عماد الهلالي ٢٩٨
- ◀ خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد /
القسم الثاني
أ. مشتاق اللواتي ٣٢٦

□ قراءات

- ◀ تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة
الشيخ علي حسن خازم ٣٤٦

□ ملحق خاص

- ◀ فهرست مقالات الأعداد ١ . ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد» في السنوات
الست الأولى ٢٠٠٦ . ٢٠١٢ م / ١٤٢٧ . ١٤٣٣ هـ .
إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني ٣٥٧

الجهاد في الدراسات الجديدة رصد موجز، وتقييم إجمالي . الحلقة الثانية .

حيدر حب الله

٣- حركة الإسلام المعرفي، انفجار حركة النقد

اتجاه الإسلام المعرفي تياراً تعاطى مع الملفّ الفكري الإسلامي برؤى معرفية، فأعاد قراءة الأصول المعرفية والفكرية التي انطلق منها الآخرون. ووجد - من وجهة نظره - أنّ المشكلة لا تكمن في الملفّ السياسي التقليدي، ولا في الملفّ السياسي أو الاجتماعي أو...، وإنما تكمن في مناهج المعرفة بوصفها كلاً شاملاً. من هنا عمد هذا التيار إلى إعادة النظر في المناهج؛ فظهر محمد أركون ناقداً منهجياً بامتياز؛ وعرف العقدان الأخيران من القرن العشرين صخباً فكرياً في العالم العربي حول مشروع نقد العقل العربي، الذي أطلقه محمد عابد الجابري بالتدريج منذ بدايات الثمانينيات؛ وعلى هذا الخطّ نفسه ظهرت الاتجاهات الهرمنوطيقية واللسانيات لتتحدث عن إعادة فهم النصّ وفق منهجيات جديدة. لهذا رأينا نصر حامد أبو زيد، وقبله خلف الله وطه حسين، ورأينا محمد شحرور، ورأينا محمد مجتهد شبستري وعبد الكريم سروش، وصولاً إلى الاتجاه القصدي في فهم النصّ مع عالم سبيط النيلي.

وفي هذا الخطّ رأينا حركة نقدية للمناهج الفلسفية السابقة، ولا سيّما مناهج الفلسفة الأرسطية والصدراية، وللعقلية المدرسية. فبصرف النظر عن التيارات الوضعية، مع مثل: زكي نجيب محمود وغيرها، مثل: علي حرب وعبد الله العروي و...، ظهرت حركة السيد محمد باقر الصدر في نقد المنطق الأرسطي لصالح منطق الاستقراء؛ وحركة مصطفى ملكيان في نقد العقل النظري لصالح الاتجاه الإيماني،

مقترِباً من بعض النزعات الغربيَّة على المستوى الفلسفي، مثل: عمانوئيل كانط، وعلى المستوى الديني، مثل: شلايرماخر، وحركة المدرسة التفكيكيَّة الإيرانيَّة الخراسانيَّة في نقد المدرسة الصدرانيَّة المهيمنة على الثقافة الإيرانيَّة. وهذه الحركات النقديَّة كلّها أثرت على فهم الإسلام بكلِّ أطيافه، بما فيها الحركة السوسيولوجيَّة، مع مثل: علي الوردي وعلي شريعتي، وتركت أثراً على قضايا العلاقات مع الآخر والاتِّجاه الإنساني، حيث لم نجد أكثرها - وليس جميعها - بالتأكيد - يميل إلى قضايا الجهاد وملفَّاته، بل وجدنا بعض أنصار الهرمنوطيقا الجدد، كشيبستري، يميل إلى حقوق إنسان وضعيَّة لا دينيَّة، تجرَّد النصوص الدينيَّة من حقِّها في وضع نظم مدنيَّة وحقوقية وتجارية وسياسية واقتصاديَّة وغيرها.

كانت أهميَّة هذا الفريق النقدي تكمن في أنَّه لم يحاول إغراق نفسه في التفاصيل، ولم يرَ الحلَّ في إصلاح فتوى هنا أو مفهوم هناك، وإنَّما أشرف على العلوم الإسلاميَّة من الأعلى، وأعاد إصلاح أنماط التفكير فيها أو هيكليّتها أو مداخلها أو زوايا الأولويَّات فيها. وحتى بين العلوم الإسلاميَّة سعى هذا الفريق لوضع رسومات توضِّح أهميَّة العلوم ودرجاتها، فطالب بالحدِّ من تضخُّم علوم ثانوية على حساب علوم أوليَّة من وجهة نظره. لهذا وجدنا دعوة إلى إصلاح علم الكلام، وإعطائه الأولويَّة، والحدِّ من تنامي علم أصول الفقه وعلم الفقه على حساب علوم أُخر، وهكذا... وقد لعب ظهور فلسفة العلم وتطوُّر الهرمنوطيقا في القرن العشرين بقوة دوراً كبيراً في نهضة النقد المعرفي. فقد استعار النقاد المسلمون أدوات وعدد معرفيَّة أنتجت في الغرب، وحاولوا توظيفها في قراءة التراث الإسلامي.

تيَّارات الإسلام المعرفي النقدي

ومن داخل هذا الفريق ظهرت تيارات متعدِّدة، يصعب حصرها هنا، لكنَّ نشير إلى أبرزها:

أ- التيّار التاريخي المعاصر

وهو الاتِّجاه الذي يميل إلى فهم التراث الإسلامي فهماً تاريخياً، أي قراءة

● الجهاد في الدراسات الجديدة، رصد موجز وتقييم إجمالي / الحلقة الثانية

الوقائع والأحداث والنصوص في مناخها التاريخي؛ إمّا بوصف التاريخية منهجاً من مناهج الفهم، بحيث تكون هذه القراءة وسيلة للحصول على فهم أفضل للتراث؛ أو باعتبارها منهجاً يحكم الواقع السابق كلاً. وعلى الخط الأول تأتي نظرية سروش في أنّ الجهاد الابتدائي شرّع في بداية الدعوة ومرحلة التأسيس؛ لحاجات تعود إلى طبيعة المرحلة، أو نظرية نصر حامد أبو زيد في أن تعدد الزوجات (أي الأربع) كان تشريعاً تمهيدياً؛ للوصول إلى الزوجة الواحدة في مجتمع لا يعرف حدوداً للتعدد... وكذلك سعى خليل عبد الكريم - في كتابه (الجذور التاريخية للشرعية) وغيره - لرصد الجذور التاريخية لكثير من أحكام الشريعة، بما فيها خمس الغنائم والسلب والصفايا، في محاولة لإيجاد مقارنة بين التشريعات المتصلة بباب الجهاد و... والمناخ التاريخي، وهذا ما برز فيه بقوة سيّد محمود القمني في دراساته حول الحضارات القديمة والمقاربة بينها وبين الإسلام، في قضايا الشعائر الدينية، والجنس، والمرأة، و...

أما على الخط الثاني فيظهر أمثال محمد أركون، وبدرجة تالية، وعلى مستوى الشريعة، محمد مجتهد شبستري؛ حيث يعتقد الأول بأن الخطاب القرآني يمثل خطاب ما قبل الحداثة، وأنّ عصر النهضة قد طوى هذه المرحلة. لهذا فالقرآن عنده كتاب يخاطب أمماً ماتت، ولم يعد له مخاطب اليوم. وهذا ما نجد أصداءه عند مثل: هشام جعيط، وعبد المجيد الشرفي. ومن الطبيعي أن تزول الصورة القرآنية للجهاد والحرب في ظلّ مثل هذا التفكير؛ لأنّ نظم القرآن الكريم والسنة الشريفة في قضايا الحرب والسلام لن تعبّر هنا سوى عن قوانين متناسبة مع ما قبل عصر النهضة، أو فنقل: مع الحياة الزراعية والقبلية.

فيما يعتقد الثاني - أي شبستري - أنّ الفقه الإسلامي فقه تاريخي، بمعنى أنّه ليس حلاً لمشاكلنا اليوم، وحتى عدالة الإمام عليّ عنده لم تعد اليوم عدالة لو أردنا استنساخها. لهذا يفترض البحث عن حقوق إنسان مدنيّة وضعيّة بدل حقوق إنسان إسلاميّة. وهذا ما من شأنه أن يطيح بالكثير، وربما أكثر الأحكام الشرعيّة والتصورات الدينية في قضايا الجهاد والعلاقات الدوليّة.

لقد حضر النقّاد المعرفيون في التراث بقراءات جديدة، وأشغلت نظريّاتهم في العقود الثلاثة الأخيرة العالم الإسلامي. فقضية نصر حامد أبو زيد التي تحدّث فيها عن جدل بين النصّ القرآني والواقع التاريخي، ومن ثم لا معنى لقدم القرآن...، أشغلت

الإعلام والصحافة والثقافة لفترة طويلة.

ب - التيار الإيماني الروحي

وهو التيار الذي يميل إلى التركيز في الدين على البُعد الروحي في العلاقة مع المقدس المتعالي، وعدم جعل العقيدة بما هي مجموعة من القضايا الخبرية، ولا الفقه بما هو سلسلة من الأحكام والقوانين، أساساً في الدين، بل الجوهر الأهم هو تلك العلاقة. ومن أبرز أنصار هذا الاتجاه مصطفى مكيان. وهو اتجاه يستبطن أيضاً حلّ عناصر الاختلاف بين الأديان، ومطالعتها؛ لاكتشاف وحدة العناصر الأساسية فيها. فهناك دينٌ واحدٌ مشترك فيها يجب اكتشافه، أشبه شيء باللغة الموحدة التي نظر لها عالم سبيط النيلي.

اعتُبر فريق النقد المعرفي أخطر الناشطين الفكريين على الدين. فوُجعت معه سجلات كبيرة، وتنامى التكفير وظواهره في التعامل مع هذا الفريق. ويرى أمثال محمد عمارة أنّ فريق النقد المعرفي هذا يقدم نفسه للأمة بوصفه امتداداً لخطّ التنوير الذي جاء مع الأفغاني وعبيده ومحمد رشيد رضا، فيما يمثل في واقعه خطّ التنوير الذي جاء مع أمثال موسى سلامة وطه حسين وخلف الله وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد والمستشار محمد سعيد العشماوي ونوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وغيرهم. وبهذا حصل خلطٌ - من وجهة نظر عمارة - بين ما يسمّيه: التنوير والتنوير، حتّى ألّف كتاباً بهذا الاسم.

الأمر عينه جاء في الوسط الشيعي، حيث سعى بعض أنصار الفريق المعرفي النقدي لإبداء أنفسهم امتداداً للصدر والطباطبائي ومطهري ومغنيّة والأمين و...، فيما اتّهمهم خصومهم بأنهم خطّ آخر يتلطف تحت هذه الأسماء. من هنا رُفضت بشدّة مقولة محمد خاتمي أنّ مشروعه هو قراءة جديدة للخمينية؛ فيما اعتبرها النقّاد - من أمثال الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي - بأنها إطاحة بها.

حركات المعارضة للاتجاه النقدي في العالم الإسلامي

تنوّع خصوم النقّاد المعرفيين، فكان منهم:

١- تيار فقهي نصّي، تمثّل في بعض المفتين والمراجع والفقهاء والقضاة أو مجالس

الفتوى في العالم الإسلامي، والذين أبدوا آراءهم هنا وهناك فيهم؛ إما بالحكم بالكفر والردة؛ أو بالضلالة؛ أو بأنّ كتبهم كتب ضلال؛ أو بمنع كتبهم ومجلاتهم من النشر؛ أو...

٢. ومنهم تيار عقدي، رأى في النقد المعرفي نقداً يطلال الأصول العقائدية للدين الإسلامي أو لهذا المذهب أو ذلك. لهذا استخدم أمثال الدكتور عبد الصبور شاهين و... مثل ملفّ قدم القرآن مادّةً لشنّ الحملة القوية على نصر حامد أبو زيد. والأمر عينه ساهم فيه السلفيون الحنابلة بحقّ أبو زيد وغيره، وهم الفريق الأكثر تشدّداً في الأمة إزاء القضايا العقدية كما نعرف. ولأنّ التيار النقدي المعرفي طال بنقده الصحابة والخلفاء والقرآن والسنة والإجماع وأئمة المذاهب والحديث و... كان السلفيون في الواجهة؛ لأنّ النقد المعرفي يفضي - ولا سيّما في مدرسته التاريخية - إلى إسقاط القداسات. وهذا ما يصطدم بالفريق العقدي في الأمة.

من هنا كانت هناك حساسية من مشروع حسن حنفي لإعادة هيكلة علم الكلام الإسلامي، تحت تأثير التوظيف السياسي لعلم الكلام، حيث اعتقد حنفي بأنّ علم الكلام هو علم الخلاف السياسي في تاريخ المسلمين، ولهذا يجب دمجه في الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ولا معنى لتجريده. ومن هذا المدخل أطلق مشروعه «من العقيدة إلى الثورة»، الذي انتقد عليه وعلى ما تلاه؛ من حيث تأثره بالفكر الاشتراكي تارة؛ وبالنزعات الثورية اليسارية تارة أخرى. ولأنّه تناول علم الكلام كانت هناك حساسية خاصة منه. والأمر عينه حصل مع حسين مدرسي طباطبائي، الذي مارس قراءة تاريخية سياقية للكلام الشيعي. ورغم تحفظه تعرّض لنقدٍ مختلف من جانب بعضهم.

٣. ومنهم تيار قومي لم يعجبه هذا النقد؛ لأنه رأى في نقد التراث العربي بالخصوص تدميراً لتاريخ الأمة والحضارة العربية، وإفراطاً في التعامل مع هذا التراث، وانبهاراً بالحضارة الغربية. وكان من أبرز النقاد هنا جورج طراييشي في نقده الموسّع لمشروع الجابري، الذي اعتبر فيه أنّ الجابري استعار المقولات الغربية لا غير، وأنّه لم يقيم بأيّ إبداع.

٤. ومنهم تيار عقلي - صوفي، ساهم في النقد؛ اعتقاداً منه بوجود طفرات وهفوات وقع فيها النقاد. وبرز هنا اسم الدكتور طه عبد الرحمن في نقده للعديد من

التصورات النقدية الجديدة، ولا سيما مشروع محمد عابد الجابري، وكذلك الشيخ عبد الله جوادي الآملي والسيد محمد حسين الطهراني في نقدهما لبعض النظريات المعرفية لعبد الكريم سروش.

أسباب ظهور التيار النقدي في العالم الإسلامي

أعتقد بأنّ هناك عناصر فجّرت التيار النقدي، وأطلقت صيحةً في أرجاء العالم الإسلامي، أبرزها:

١. نكسة عام ١٩٦٧م، بعد نكبة ١٩٤٨م، حيث انهارت عندهما كلّ النظريات القومية والتراثية وغيرها، ممّا عمّق النقد، ووسّع دائرته.
٢. فشل الدول القومية والبعثية والقطرية ونظم العلمانية والاشتراكية العربية في إجراء الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ممّا عمّق الإحساس بالمشكلة، ووسّع الهوة بين الحكومات والشعوب. من هنا قوي التيار النقدي، ومنه: تيار الإسلام السياسي النقدي. ولما انتصرت الحركة الإسلامية، وأمسكت بزمام السلطة، ولم تحقّق إصلاحاتٍ بالحجم الذي كان متوقّعاً - كما في السعودية وأفغانستان والسودان ونيجيريا -، تحوّلت الحركة النقدية إليها نفسها، وتوسّعت دائرة نقد الدين والمؤسسة الدينية والأحزاب الدينية؛ بعد شعور بعدم تحقيق الإصلاحات حتّى من طرف هذا الفريق نفسه؛ أو لعدم قدرته بعد عقود على الوصول إلى السلطة، ممّا حوّلته أحياناً إلى تيارات وصولية منفعية، سقطت مصداقيّتها عند الجماهير، وأحياناً أخرى إلى تيّارات تخلّت عن إسلاميّتها، وثالثة إلى تيّارات أصولية راديكالية صدامية، ممّا زاد من صدامها مع الواقع، وسمح بممارسة نقدٍ عليها. وهذا - بأنواعه وأسبابه - ما شاهدناه مع أحزاب إسلامية عريقة، مثل: الإخوان المسلمين في مصر، وحزب الدعوة الإسلامية في العراق، وحركة أمل في لبنان، وحركة النهضة في تونس، وعلى صعيد الدول الإسلامية - ولو شعاراً - حصلت إخفاقات في الإصلاحات، تختلف زيادةً ونقصاً، مثل: التجربة الإسلاميّة في السودان والسعودية وباكستان وأفغانستان، وأخيراً في مصر، ولا سيّما مع الأخذ بعين الاعتبار كلاً من النموذج التركي والماليزي، الذي حقّق تقدّماً كبيراً على الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي

مقارنةً بمثل هذه الدول.

من هنا وجدنا منذ الثمانينيات من القرن الماضي حركة نقدٍ قويّة للفكر السياسي الإسلامي، وجنوحاً نحو علمانيّة؛ بعضها متطرّف؛ وبعضها مؤمنٌ، كما يميل إليه السيد محمد حسن الأمين. فبرز تيار اليسار الإسلامي، وبرز نقادٌ هنا ومحلّون، تناولوا الإسلام السياسي بالنقد على اختلاف النظريّات، وما أكثرهم، مثل: برهان غليون، ورضوان السيد، ومحسن كديور، ومحمد عابد الجابري، ومحمد سعيد العشماوي، ومحمد أركون، وحسن حنفي، ومحمد مهدي شمس الدين، ومحمد حسن الأمين، ووجيه كوثراني، وعبد الكريم سرّوش، وفؤاد زكريا، وعادل ظاهر، ومهدي بازركان، وأحمد الكاتب، و...

وكانت بدايات نقد أصول الفكر السياسي الديني عموماً مع كلٍّ من: عليّ عبد الرازق (١٩٦٦م) في مطلع القرن العشرين، وأحمد لطفي السيد (١٩٦٣م)، وطه حسين (١٩٧٣م)، وإسماعيل مظهر (١٩٦٢م)، وخالد محمد خالد (١٩٢٠م)، وفرح أنطون (١٩٢٢م)، ونجيب عازوري (١٩١٦م)، وشبلي الشميل (١٩١٧م)، وفرنسيس مراس (١٨٧٣م)، بدرجات مختلفة، في محاولات لعلمنة المجتمع الإسلامي من زاوية هنا وهناك.

وفي إطار نقد الحركة الإسلاميّة جاء نقد المؤسّسة الدينية وعلماء الدين. وقد كُتبت حول المؤسّسة الدينية دراسات كثيرة أكثر من أن تحصى. وكانت محلّ خلافات من أبسط القضايا الصغيرة، كتغيير المناهج الدراسية، وحتى أكبرها، وهو أصل وجود مؤسّسة دينية وإكليروس إسلامي. وهو ما بلغ أوجه مع مثل علي شريعتي وسرّوش في إيران.

إنّ النكسة في مواجهة الآخر الحضاري والعسكري، المتمثّل بالغرب الاستعماري والكيان الصهيوني من جهة؛ وفشل الإصلاحات في العالم الإسلامي على مستوى الدولة القومية والقطرية والدينية من جهة أخرى...، عزّز حركة النقد المعرفي، بل وحركة النقد عموماً، سواء نقد الإسلاميين لغيرهم أم نقد غيرهم لهم. فهذا الواقع هو الذي دفع إلى ما نجده اليوم من حركات نقدية لقضايا الأمّة والوطن والدين.

وبهذا كلّ ظهرت مستويات النقد لدى الفريق النقدي. فمن الواضح أنّ النقد المعرفي كان أعمق النقود، وأكثرها سعةً، يليه في ذلك فريق النقد السياسي والاجتماعي.

قضايا الجهاد، مقارنةً بين التيارات المتنازعة

بعد هذا العرض الموجز يمكن تقديم تقييم عابر لمجمل ما قدّمته هذه التيارات، وذلك على الشكل التالي:

أولاً: لقد كان الحقّ مع التيار الإحيائي في ضرورة إعادة تذكير الأمة بقضية الجهاد؛ كونها - كما هو واضح الكتاب العزيز - من أساسيات قيام الأمة المسلمة، وحماية وجودها وكيانها، ولا معنى لتعطيل الجهاد ما دام ركناً من أركان الوجود الإسلامي.

ثانياً: لم يكن يمكن إحياء هذه الفريضة الغائبة دون إعادة قراءة لها وفقاً لتطوّر الاجتهاد الإسلامي وتعقيدات العصور اللاحقة. ولهذا كان إحيائها شعاراً في الأمة، دون قيام العلماء والفقهاء بتقديم دراسات جادة لهذا الموضوع، ولما يرتبط به ارتباطاً وثيقاً، مثل: قضية العلاقات الدولية...، ثغرة رئيسة، ربما تكون قد تسببت ببعض الأخطاء. والدعوة لدراسة فقه الجهاد لا تقف حتى يومنا هذا؛ كونه موضوعاً ما زال نابضاً في حياة الأمة، تستجدّ فيه كلّ يوم حوادث ونوازل.

من هنا نقترح عقد مؤتمرات فقهية جادة خاصة بأهل الاختصاص من الفقهاء والفضلاء والقانونيين والحقوقيين؛ لمعالجة قضايا الجهاد ونوازل معالجه علمية وزينة، دون الاقتصار على الجانب الخطابي والشعاري في الموضوع، وأن تكون لدينا الجرأة - حيث يتطلب الدليل - للتخلّي عن أفكار شاعت بيننا، أو لتبني أفكارٍ لطالما ظلّت مستهجنة في أوساطنا.

ثالثاً: لقد استخدمت بعض قضايا التشريعات الجهادية في الإسلام لتشويه صورته تشويهاً رهيباً. وهنا كان من الضروري - بعد تجديد القراءة الاجتهادية لموضوع الجهاد - أن يُصار إلى تقديم دفاع عقلائي عن التشريعات الإسلامية. ولا يقف هذا الدفاع عند حدود الاستناد إلى النصوص الدينية؛ لأنّ الخصم هذه المرة لم يكن لييالي كثيراً بمرجعية هذه النصوص. لهذا كان من الضروري تقديم منظومة تشريعات متناسقة - على أساس فقه نظرية الحرب والسلم في الإسلام أو فقه العلاقات الدولية - تستطيع أن تبرّر نفسها عقلاً أمام منظومات التشريعات الحقوقية في العالم. وهنا من الحسن أن تكون لدينا ذهنية تاريخية في قراءة النصوص؛ لا لكي تكون هذه

الذهنية وسيلة للإطاحة بالتشريعات الإسلامية، كما فعل بعضهم، بل - وكما قلنا مراراً - كي تكون وسيلة لفهم الرسالة الأمّ التي جاءت النصوص من أجلها، وتجاوز الاستتساخ الحرفي للتاريخ، دون هدر النصّ حيث لا يمكن.

رابعاً: إنّه وإنّ كانت هناك الكثير من الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الإسلامية وبعض الدول التي تسمّي نفسها إسلاميّة، إلّا أنّ هذا لا يُلغي إمكانية النظر إلى نقاط القوّة في بعض التجارب الأخرى. فتجربة المقاومة الإسلامية في لبنان يمكنها أن تكون مادّة هامة للذين يريدون الجَمْع بين الجهاد وقضايا حقوق الإنسان، في تعاملها الإنساني مع العدو، ومن يتعامل معه في أكثر من موقع. وهذا ما يؤشر إلى إمكانية تقديم نماذج عمليّة لتجارب ناجحة، حتّى وفق التصورات الأكثر ليبراليّة، إذا استطعنا تقديم هذه النماذج الناجحة بطريقة عقلانية واعية، بعيدة عن الانفعالات والتحيزات والمذهبيّات التي يريد الآخرون تقزيمنا بالتفوق داخلها.

خامساً: كما طالب غير واحد - وهم مُحَقِّقُونَ - بعدم تسرية ذهنية الحرب إلى الحياة المدنيّة؛ لأنّ لكلّ واحدةٍ منهما نمطها وقوانينها، كذلك يمكن أن نطالب الفريق المتمايل إلى النزعات الليبرالية بالفعل المذكور. فللحرب ظروفها وقسوتها وقاطعيّتها وجدّيّتها وعنصر الحسم فيها، بما لا يمكن معه التعامل مع العدو فيها بمنطق تقبيل اللحي ونهج الابتسامة على الدوام، وللشدّة موقعها. ولا يجوز تشويه صورة الجهاد بربطه بالعنف والإرهاب بما يحمله من معنى سلبيّ؛ لأنّ للحرب متطلّباتها التي لا تتخطّى القيم العليا. من هنا نأخذ على بعض التيارات المعاصرة معارضتها لكلّ أشكال الجهاد، واعتقادها الصريح أو الضمني بضرورة إقفال هذا الملفّ في لحظتنا المعاصرة، رغبةً دفينّة في الحياة الهادئة والعيش الرغيد على نسق الوضع القائم في البلدان المتقدّمة. وما غاب عن هذا الفريق أنّه كان يخطئ دوماً في التعامل مع البلدان النامية ودول العالم الثالث بقوانين تحكم الدول المستقرّة، وهو خطأ يقف على النقيض من القناعات الزمكانيّة التي تبني هذه التيارات قراءتها للأمور عليها.

نحن مع أنسنة الجهاد؛ حتّى لا يكون ذريعةً لشريعة غابٍ، لكنّ هذا لا يعني إفراغه من مضمونه، وترجيح الخنوع والاستسلام عليه دائماً. فالجنوح للسلم إنّما يكون حيث يجنح الآخر له، لا حيث يجنح الآخر به عليك.

هذا وقد تلقينا، ونحن نقوم بتهيئة هذا العدد من المجلة، نبأ وفاة العلامة الفقيه الدكتور الشيخ الفقيه عبد الهادي الفضلي رحمه الله تعالى، المشرف العام السابق على مجلة (نصوص معاصرة)، وعضو الهيئة الاستشارية لمجلة (الاجتهاد والتجديد).

وقد أصدرت أسرة المجلة بهذا الصدد بيان نعي وتعزية، وهذا نصه:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾

بمزيد من الحزن واللوعة والأسى والرضا بقضاء الله تعالى تلقينا نبأ وفاة العلامة الجليل، والعالم الفاضل، الفقيه الحجة، الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي، رحمه الله تعالى. هذا الرجل المِعطاء، الذي نذر نفسه لخدمة الدين والعلم والمعرفة، والحوزات العلمية والجامعات، وجاهد في الله حق جهاده، وظل حتى النفس الأخير يواصل جهوده المضيئة في سبيل الله، وخدمة للدين وللإنسان، وتربية جيل إسلامي واع وبصير، وتحقيق التقارب والتواصل بين المسلمين.

إننا إذ نفتقد للمشرف العام على مجلة (نصوص معاصرة)، وأحد أعضاء الهيئة الاستشارية لمجلة (الاجتهاد والتجديد)، والذي رعاها بعطفه وعنايته المعنوية والروحية، وآمن معها برسالة الوعي والانفتاح والتجديد والتطوير في المعرفة الدينية، نسأل الله تعالى أن يوفقنا للاستمرار على نهجه، ومواصلة دربه، في رفد المعرفة الإسلامية بالجديد، وإيصال الرسالة الدينية باللغة العصرية إلى مختلف شرائح المجتمع وأرجاء المعمورة.

ونتوجه إلى عامة المسلمين، وإلى العلماء والحوزات والمعاهد الدينية، ولا سيما علماء المنطقة الشرقية، وعامة بلدان الخليج، وإلى أهل الفقيه وأسرتهم الكريمة، بالعزاء، ونسأل الله لهم الصبر والسلوان، وفقيدنا الكبير الرحمة والرضوان، إنه ولي قدير، وبالإجابة جدير.

مناقفة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

أ. د. زهير الحسني (*)

مقدمة

تهتمّ الشرائع الدينية بالجانب القيمي للعلاقات الإنسانية من الناحية المعرفية من جهة، ومن الناحية التربوية السلوكية من جهة أخرى. وبهذا تختلف هذه الشرائع عن الحركات الاجتماعية والسياسية التي تتقوم بعلاقات القوى والتغالب. ولكي تمتاز الشرائع الدينية بقيمها المعرفية والسلوكية المذكورة، من حيث مدى مصداقيتها في هذين المجالين، فإنها تحرص على ضبط السلوك الإنساني بقواعد خاصة، مبنية على مراعاة تلك القيم، والانفعال بها. ويلعب كلٌّ من الضمير والميتافيزيقيا دور الرقيب في التحكم «بالأنا» التي تحرك أسباب الصراع الفردي والاجتماعي في العلاقات الإنسانية، وذلك بالامتثال للعبادات والمعاملات التي تتحكم في السلوكين الشخصي والاجتماعي للإنسان، وفق المعايير المعرفية والسلوكية المتقدمة. وتدور عملية استنباط الحكم الشرعي من مظانّه من خلال مصدرين أساسيين، هما: الدليل النقلى، ويتضمن نصوص الكتاب الكريم، والسنة؛ والدليل العقلى، المشتغل على المستقلّات العقلية واللامستقلّات العقلية؛ توصلاً لمعرفة آليات ضبط السلوك الفردي والاجتماعي. أمّا الإجماع فلا حجّة له من دون مرتكز شرعيّ،

(*) أستاذ القانون الدولي في جامعة بغداد، ومستشار الهيئة الوطنية للاستثمار في مجلس الوزراء في العراق.

وأُيِّ حكم ابتهى على الإجماع، فيما عدا الضروريات؛ بل إن الفقهاء يستدلون بالإجماع في موارد النزاع، ومنه الإجماع الذي يدعيه المرتضى على عدم حجّة خبر الواحد، واعتبار ذلك من الضروريات، بينما يعترض الطوسي بالإجماع^(١) على خلافه.

وتبغى هذه الدراسة تسليط الضوء على الدور الذي يلعبه كلٌّ من النقل والعقل في عملية الاجتهاد، التي ينبغي أن تتحرّك وفق معايير علمية وموضوعية أكثر مما هي ذوقية وذاتية، ناجمة عن ثقافة الفقيه ومداركه الاجتهادية، ومن هنا تنشأ ثقافته الاجتهادية الخاصة به. كلّ ذلك لمواكبة آليّات ضبط السلوك المشار إليها؛ لتكون قادرة على توظيف القيم المعرفية والسلوكية لخدمة الإنسان الذي كرّمته الشرائع.

والمثاقفة مفاعلة لثقافات المجتهدين فيما بينهم؛ لتبادل التجارب والخبرات الاجتهادية؛ لإثراء وتطوير الاجتهاد الفقهي نحو انفتاح على المستجدّات من الأحداث والوقائع في عالم متغيّر، وتقويم عنصرَيْ عملية الاجتهاد، وهما: المعرفة بالعلوم الشرعية من جهة؛ والملّكة في فنّ توظيفها في عملية اكتشاف الحكم الشرعي من جهة أخرى. فثقافة الاجتهاد هي فنّ التعامل مع عنصرَيْ الاجتهاد معاً، وهما: العلم؛ والملّكة؛ للتوصل إلى استكشاف الحكم الشرعي الواقعي من مصادره التفصيلية، بدلاً من الانكفاء على الحكم الظاهري؛ وذلك لتحقيق المقاصد الشرعية الحقيقية، لا الاقتصار على المعدّرية أو المنجزية، اللتين لا تعكسان بالضرورة حقيقة التكليف، ولا إدراك قصد المشرّع في جلب المنافع ودرء المفساد. وإذا كان الفقه الإسلامي استنباطياً في عمومته فإنّ محدودية النصوص، وانقطاع مواردها، وعدم تنامي العلاقات الاجتماعية، يقضي اللجوء إلى الاستقراء العقلي؛ للاستفادة من المخزون النقلي في العملية الاجتهادية كمرتكز شرعي يساعد الدليل العقلي على البقاء في دائرة الشريعة، وعدم الانفصال عنها؛ إذ إنّ نظرية الإثبات الأصولية هي نظرية اعتبارية تعبدية، لا نظرية علمية حقيقية، ما دام غرضها التجيز أو التعذير بغضّ النظر عن إصابتها للواقع. ولهذه النظرية وسيلتان للإثبات، هما:

أ. **الإثبات الوجداني**: ومؤداه القطع بثبوت الواقع بحجّة ظهور النصّ الإلهي أو المعصومي المتواتر. وليس منها الإجماع؛ لأن فتاوى الفقهاء لا تكشف بالضرورة عن الواقع، بل عن ظنّية الاستدلال الجاري مجرى اليقين. وإنّ كثرة الفتوى لا تغيّر هذه

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

الظنية، ولا تصيب الواقع؛ لأن مدار الحكم الشرعي ليس الكثرة، وإنما بالدليل الحاكي للواقع، وقد ضعفه الأنصاري، ورفضه الخوئي. أما مَنْ اعتمده فهو حجة إذا كان كاشفاً عن قول المعصوم، لا بطريقته، فلا وجدانية في دليлите. ومع استبعاد الإجماع، والتعويض عنه، والانكفاء المستمر في دائرة النص، رُجَّ الأصوليون، ومنهم الشهيد الصدر، لنظريتين:

الأولى: السيرة العقلانية القائمة على الإمضاء التشريعي لسيرة المشرعة؛ باعتبارهم يعبرون عن الكثرة التي لا يعقل صرف النظر عنها أو إهمالها. وهي في هذه الحالة تقترب من العرف.

والثانية: السيرة الشرعية القائمة على الكشف عن موقف المعصوم، رغم الفارق الزمني لعصر المعصوم الذي يضعف من القدرة الكاشفة عن هذا الموقف. وكلتا النظريتين أضعف من الإجماع؛ لأن السيرة ملاكها العموم، لا الإجماع، ولا يمكن تعويض الضعيف بما هو أضعف منه. أما الشهرة الفتوائية فهي أدنى من الإجماع في الكشف عن موقف المعصوم.

ب. الإثبات التعبدية: ومفاده إمضاء الاعتبار الشرعي للظن باعتباره حاكياً عن الواقع، وكاشفاً عنه، اعتباراً لا يقيناً؛ وذلك لعدم الكشف واقعاً؛ لتعذر القطع، على أساس أن كل ما بالغير لا بد من أن ينتهي إلى ما بالذات، ومنه حجية خبر الواحد؛ باعتباره ناقلاً لقول المعصوم. ويقوم الإثبات التعبدية على الحجية بالمعنى الأصولي، لا بالمعنى الأرسطي؛ وذلك على أساس من العقل العملي بما يفيد أن يكون، لا العقل النظري الذي يفيد إصابة الواقع برهانياً بما هو واقع، لا اعتبارياً بما ينبغي أن يكون. ولذا فإن مفاد الحجية الأصولية هو التجيز أو التعذير، لا إصابة الواقع كما هو واقع. ويعود أساس الحجية الأصولية إلى مبدأ الانسداد؛ بانقطاع الصلة بالمعصوم، وتعذر إصابة الواقع بسبب ذلك. فهو غير معني به؛ لعدم القدرة على بلوغه، فيكتفي الفقيه بإبراء الذمة بغض النظر عن الواقع. فالعقل النظري لا يبرئ الذمة؛ لتعذره، والعقل العملي يبرئ الذمة؛ باعتباره مسلكاً للجري مجرى الواقع كوظيفة شرعية تفيد الاطمئنان؛ لتعذر اليقين.

ولا يمكن تحويل الظن إلى يقين إلا تعبداً بالعقل العملي عند النائي؛ لأن الظن

ليس علماً. وعند الخوئي تقوم حجّية خبر الواحد تعبّداً على أساس حجّية خبر الثقة؛ باعتباره ناقلاً لقول المعصوم، ولا حجّية لخبر غير الثقة؛ لكونه كاذباً، لا ناقلاً لقول المعصوم. فملاك خبر الثقة هو الاطمئنان الذي يحدّد الموقف العملي للفقهاء عند تعدّد الوصول إلى المعصوم. وبذلك يكون الظنّ علماً تعبّداً، لا يقيناً^(٢).
وسندرس الوسيطتين في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الدليل النقلی

وهو النصّ الذي يعرف بأنه الخطاب الشرعي الذي منه يستنبط الحكم الشرعي بوحدة أو أكثر من القواعد الأصولية، التي تعتبر بمثابة كبريات واقعة في طريق عملية الاستنباط، بحيث يتم الاستدلال بها على الحكم الشرعي التفصيلي دلالة ظنية، حسب ما تقتضيه هذه العملية، بالنظر إلى ما يشوب النصّ من عموم أو إطلاق أو اشتراك أو إجمال، بقرينة أو بدون قرينة، في الدلالة المنطوقية، بل الدلالة المفهومية، إلّا ما كان قطعياً باعتباره من الضروريات. وبالنظر إلى الوضع في الحديث فإنّ دلالة الصدور هي بدورها ظنيّة، إلّا ما كان وارداً بالتواتر، وهو قليل. وبهذا فإنّ الدلالة الظنيّة تحيط بنصّ الحديث في المعنى وفي السند في آن واحد، وهذه هي إشكالية الخبر.

وأدى انقطاع النصّ كمصدر للتشريع إلى انسداد باب العلم بالحكم الشرعي الواقعي، الكبير منه وربما الصغير، ولم تتلّ القواعد العامّة، التشريعية منها والفقهية، الاهتمام الذي نالته الأخبار، بما فيها الضعيفة، التي احتوتها المصنّفات الحديثية في عملية التدوين في فترة الغيبة الصغرى وما بعدها. حيث تولّى الكليني (٣٢٩هـ) أثناء الغيبة الصغرى هذه المهمة بتدوين (الكافي). وأعقبه الصدوق (٣٨١هـ) بتدوين (مَنْ لا يحضره الفقيه). وواصل الطوسي (٤٦٠هـ) المهمة لاحقاً بتدوين (التهذيب)، و(الاستبصار). واشتملت هذه المتون على ما سُميت بـ (الأصول الأربعمئة)، التي لم يصلنا منها إلّا ما دوّنته هذه المتون الأربعة الكبار. وقد سبق الجمهور الإماميّة في عملية التدوين هذه بتدوين مجاميع الحديث في مصنّفات، أطلق عليها (الصحيح)، وهي غير ما دوّنه مالك زمن المنصور في (الموطأ)، وغيره آخرون.

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

ولكن عندما أفضت الخلافة إلى المتوكل (٢٤٧هـ) أمر الناس بترك النظر والمباحثة والجدال، والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بإظهار السنة والجماعة^(٣). وقد رافق ذلك انحسار نفوذ المعتزلة؛ بسبب المضايقات التي تعرضت لها المدرسة العقلية إثر فتنة خلق القرآن، وجمعت هذه الصحاح من قبل: البخاري (٢٥٦هـ)، ومسلم (٢٦١هـ)، والترمذي (٢٧٩هـ)، والنسائي (٣٠٣هـ)، وأبي داود (٢٧٥هـ)، وابن ماجة (٢٧٣هـ). وسميت بـ (الصحاح)؛ لأنها تضم الأحاديث المعتمدة لدى مدونيها باعتبارها صحيحة. أما الإمامية فقد نهجت منهجاً آخر، حاولت به جمع الحديث، صحيحه وضعيفه، بما يمكن الفقهاء والمتكلمين من تحقيق هذه الأحاديث، واعتماد صحيحها، وترك ضعيفها. ولكن هذه الميزة ضاعت مع الزمن، فأحاطت الإمامية مصنفاتها تلك بالقداسة التي أحاط الجمهور صحاحه بها، رغم أنها لا تدعي صحة سوى القرآن الكريم، وما تواتر من الحديث، وهو قليل، مما صعب على العملية الاستنباطية معرفة الحقيقة العلمية على الصعيدين الشرعي والعقائدي. بل قد تؤدي هذه القدسية إلى تواني الفقيه عن الفحص الدقيق، والإفتاء بناءً على الضعيف، في مقابل النص أحياناً، كما هو الحال في تحديد دية المرأة مقابل دية الرجل، بناءً على رواية أبان؛ وقتل الأسير بما هو الإفتاء عليه، بناءً على رواية طلحة بن زيد. ولا ينبغي التدرع بالإبقاء على هذه المصنفات دون تحقيق؛ بدعوى الحفاظ على الروايات من الضياع؛ لتبرير هذا الحشد من الضعيف منها، البالغ عدده في الكافي ٩٤٨٥ رواية، حسب تحقيق الطريحي في مجمع البحرين، و١١٦٩ رواية، حسب محمد باقر البهبودي، وذلك من مجموع ١٦١٢١ حديثاً، كما في (زبدة الكافي)، رغم محاولة الكليني جمع الصحيح من الحديث، شأنه شأن المستدرک على صحيح البخاري ومسلم، أو صحيح ابن حبان. ومع هذا لم تتل جهود البهبودي في تحقيق الكافي رضا الآخرين، وبقي الحال كما هو عليه من القداسة. ولا يعرف سبب عدم عرض الكافي على المعصوم في الغيبة الصغرى، حيث كان الكليني معاصراً للسفراء الأربعة، ولم يتحقق ذلك فعلاً، حسب المحدث الإسترآبادي^(٤).

ويمكن إلقاء نظرة على أسلوب جمع الحديث، من خلال اختيار المشايخ

كمصدر لجمع الروايات. فقد أكثر الكافي الرواية عن سهل بن زياد الآدمي، في ١٧٤٠ مورداً، وهو رقم كبير في سياق روايات الكافي. في حين ضعفه الطوسي في الفهرست^(٥)، والنجاشي^(٦)، وفي رجال الحلي عدّه ابن الغضائري ضعيفاً جداً، وفاسد الرواية والمذهب، ويروي المراسيل، ويعتمد المجاهيل^(٧)، واعتبره الكشي أحمقاً^(٨). وقال الخوئي في معجم رجال الحديث^(٩): إنّه لم تثبت صحّة جميع روايات الكافي، بل لا شك في أنّ بعضها ضعيف، بل إنّ بعضها يُطمأنّ بعدم صدوره من المعصوم.

وإذا أمعنا النظر في عملية الاستنباط في ضوء الطريقة التي يعتمدها المحدث في جمع الحديث فإنّ الفقيه يواجه النصّ القرآني قطعيّ الصدور بأخبار الآحاد ظنيّة الصدور، بما يربك (الحجّة)، التي هي غاية عملية استنباط الحكم الشرعي الواقعي؛ إذ ينقلب فيها المرجوح على الراجح، ويرد الظنيّ على القطعي، فتأمل!

ففي الكافي، في كتاب الجهاد، في الحرب وهي قائمة فإنّ للإمام الخيار بشأن مصير الأسير؛ إن شاء ضرب عنقه؛ وإن شاء قطع يده ورجله؛ وهكذا. والسند في ذلك رواية طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله^(١٠). أمّا في قتال أهل البغي، أي الحرب الأهليّة، فعن عبد الله بن شريك، عن أبيه، عن أمير المؤمنين، أنّ الإمام أمر بعدم قتل الأسرى في الجمل، وبقتلهم والإجهاز على جريحهم في صفين^(١١). وقد استفسر ابن تغلب لدى عبد الله بن شريك عن هاتين السيرتين المختلفتين، فقال: إنّ أهل الجمل قتلوا طلحة والزبير، فأصبح القوم لا قائد لهم في الجمل، بينما معاوية لا زال قائماً في صفين. وأصبح حال الفتوى كذلك لدى كبار الفقهاء؛ وذلك لاعتماد الطوسي رواية طلحة، رغم ضعفه، ولم يجرؤ أحدٌ على إعادة تحقيق ذلك؛ نظراً لهيبة الطوسي لدى الإماميّة، بمن فيهم ابن إدريس. والفقيه في ثقافته الاستنباطية هذه يقيد مطلق آية القتال في معاملة الأسرى بالمنّ والفداء فقط بحديث ضعيف السند. وهذا الاستنباط ضعيف الحجّة؛ بضعف مستنده، وهو ما لا ينبغي المضيّ فيه في عملية الاستنباط، وخاصة في شأن الدماء المحكومة بقاعدة الاحتياط فيها، فلا يجوز الإفتاء بالقتل بدون دليل قطعي، وينبغي الحذر الشديد في استباحتها. فطلحة بن زيد عامّي عند النجاشي، وأمّا عبد الله بن شريك (العامري) فروايته ضعيفة؛ لأنّ صدرها ضعيف، وذيلها مرسل، ولا دلالة فيها على الحُسْن، فضلاً عن الوثاقة؛ وذلك حسب الخوئي في

معجم رجال الحديث^(١٢). وقال عنه النسائي في الضعفاء: إنه ليس بالقوي^(١٣)، وقال عنه الجوزاني: إنه كذاب^(١٤).

ويثاقف الفقهاء في استدلالهم على حكم الأسير بما يلي:

أولاً: معارضة الكتاب في نصّ محكم ومطلق بالخبر الضعيف، كما هو رأي محمد حسن النجفي، صاحب الجواهر، في حكم الأسير المحارب، حيث يقول: فالذكور البالغون يتعيّن قتلهم إن أُسروا وقد كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها، بلا خلاف محقق معتدّ به أجده فيه. وإن حكي عن الإسكافي أنه أطلق التخيير بين الاسترقاق والفداء بهم والمنّ عليهم، ومقتضاه عدم القتل. ولكنّه معلوم البطلان نصّاً وفتوى. ولكنّ صاحب الجواهر، عوضاً عن الاستدلال على بطلان قول الإسكافي بالكتاب الكريم، استدللّ عليه بخبر طلحة بن زيد (المنجبر)، عن أبي عبد الله الصادق، عن أبيه: إنّ للحرب حكمين:

١. إذا كانت الحرب قائمة، ولم يثخن أهلها، فكلّ أسير أخذ في تلك الحال فإنّ الإمام فيه بالخيار؛ إن شاء ضرب عنقه؛ وإن شاء قطع يده ورجله من خلاف بغير حسم، ثم يتركه يتشجّط في دمه حتّى يموت، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ (المائدة: ٣٣ - ٣٤). ألا ترى أنّ المخير الذي خير الله تعالى الإمام ﷺ على شيء واحد، وهو الكفر، كما في الكافي، وفي بعض النسخ: القتل.

٢. إذا وضعت الحرب أوزارها، وأثخن أهلها، فكلّ أسير أخذ على تلك الحال فكان في أيديهم فالإمام ﷺ فيه بالخيار؛ إن شاء منّ عليهم فأرسلهم؛ وإن شاء فاداهم أنفسهم؛ وإن شاء استعبدهم فصاروا عبيداً. واختلاف النسخ في ما سمعته من الحكم الذي لا مدخلية له في ما نحن فيه، مع عدم وضوح معناه، لا يقدر في دلالة على المطلوب. كما أنّ الاستشهاد فيه بالآية، التي هي في المحارب المسلم، المشتعلة على غير القتل، كذلك أيضاً، مع احتمال كون المراد بذكرها التشبّه في الحكم في الجملة؛ باعتبار كون الفرض من محاربي الله ورسوله وسعاة الفساد في الأرض؛ ولعدم مشروعية الأسر قبل الإثخان، انتهى.

ثانياً: إلغاء النصّ بالقول بنسخه، كما هو مذهب الكاساني الحنفي (٥٨٧هـ) في بدائع الصنائع، حيث يقول: وأما الرقاب فالإمام فيها مخير بين خيارات ثلاث: إن شاء قتل الأسرى منهم، وهم الرجال المقاتلة، وسبى النساء والذراري؛ لقوله تبارك وتعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾، وهذا بعد الأخذ والأسر؛ لأنّ الضرب فوق الأعناق هو الإبانة من المفصل، ولا يقدر على ذلك حال القتال، ويقدر عليه بعد الأخذ والأسر...؛ ولأنّ المصلحة قد تكون في القتل؛ لما فيه من استئصالهم، فكان للإمام ذلك؛ وإن شاء استرقّ الكلّ، فخمسهم، وقسمهم...؛ ولنا قوله سبحانه: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلٌّ مَّرْصِدٌ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾؛ ولأنّ ترك القتل بالاسترقاق في حقّ أهل الكتاب ومشركي العجم؛ للتوسّل إلى الإسلام... وأما قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ فقد قال بعض أهل التفسير: إنّ الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، وقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾؛ لأنّ سورة براءة نزلت بعد سورة محمد، ويحتمل أن تكون الآية في أهل الكتاب فيمنّ عليهم بعد أسرهم على أن يصيروا عمالاً للمسلمين... ويحتمل أنّ المفاداة كانت جائزة ثم نسخت بقوله تعالى: ﴿فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾...^(١٥).

ثالثاً: العمل بنصّ الكتاب نصّاً محكماً بالمنّ والفداء بالعنوان الأولي، والقتل أو الأسر بالعنوان الثانوي، أي في حالة الخيفة من الأسرى. وذلك في قول مالك في المدوّنة: أما منّ خيف منه فإنه يقتل^(١٦)؛ لأنّ ظروف الحرب في الأزمان الغابرة لم تكن توفر أسباب الحفاظ على الأسرى في أماكن خاصّة بهم، تمنعهم من الهرب، خلافاً لما هو عليه الحال في الوقت الحاضر.

ولتوضيح الرؤية في هذا الأمر فإنّه ينبغي التمييز بين آيات القتال وآية الحراية وآية الأسر، ولا يصحّ الخلط بينها، ممّا يشوّه عملية الاستنباط:

الأمر الأوّل: إنّنا نرى أنّ الاستدلال بآية الحراية هو في غير محله، كما يفهم من عدم مدخليّته فيه؛ لأنّ مورد الآية هو قطاع الطرق والمسلّحين الذين هم كل منّ شهر السلاح وأخاف الطريق، سواء كان في مصر أو خارج مصر. فاللص المحارب في

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

المصر وخارج المصر سواء. فعن أبي جعفر وأبي عبد الله: إنما جزاء المحارب على قدر استحقاقه؛ فإن قتل فجزاؤه أن يقتل؛ وإن قتل وأخذ المال فجزاؤه أن يقتل ويصلب؛ وإن أخذ المال ولم يقتل فجزاؤه أن تقطع يده ورجله من خلاف؛ وإن أخاف السبيل فقط فإنما عليه النفي لا غير^(١٧).

وواضحٌ هاهنا عدم دلالة هذه الآية على الأسير الذي يقع في أيدي الخصم في حرب بين الأمم، وتسمى اليوم بالحرب الدولية. أمّا المفسدون في مفهوم هذه الآية فهم المتمرّدون أو مثيرو الشعب، فلا تعتبر أعمالهم حرباً بالمفهوم الاصطلاحي، وإذا وقعوا في أيدي الحاكم فلا يعتبرون أسرى، ولا يتمتعون بنظام حماية الأسرى. ثم استدلل صاحب الجواهر بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ (محمد: ٤)، ثم يعرج على قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتْهُمُ فَشَدُّوا الْوُثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ (الأنفال: ٦٨)، مشيراً بذلك إلى كنز العرفان في المنقول عن أهل البيت في الحكم المشار إليه في خبر طلحة بن زيد في القتل أثناء الحرب، وعدمه بعد انقضاء الحرب^(١٨).

الأمر الثاني: لا يصح القول بالنسخ؛ لعدم مدخلية آيات القتال بالأسرى؛ لأن القتال هو ضرب الأعناق في المقاتلين، باعتباره من وسائل الحرب وآلاتها، ولا يكون في الأسرى؛ لأن الأسرى غير قادرين على القتال. ولا علاقة لزمن نزول سورتي القتال وبراءة بالنسخ؛ لاختلاف الموضوع بين آيات الأسر وآيات القتال.

ونخلص ممّا تقدم من صاحب الجواهر ومن الكاساني إلى أنّه لا يجوز القتل بعد انقضاء الحرب؛ لأن الآية ظاهرة في منع القتل بعد الإثخان، بل ظاهرها عدم الاسترقاق. ولكن الاسترقاق ثبت لدى صاحب الجواهر بالسنة، من غير بيان بيّنه. وقيل: إنّ الأسر كان محرماً بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، ثم نسخ، ولكن مصداقية الأسر أولى لديه في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا أَثْنَتْهُمُ فَشَدُّوا الْوُثَاقَ﴾^(١٩).

الأمر الثالث: إنّ واقع الاستدلال على حكم الأسير في مدلولات الآيات المتقدمة هو المنّ أو الفداء أثناء القتال، وبعد انقضائه لا القتل ولا الاسترقاق. وبيانه هو:

١. إنَّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾ يصدق على المقاتل، وليس على الأسير؛ لأنَّ الأخير يخرج عن دائرة القتال عند أسره، فيكون حكم المقاتل أثناء القتال القتل، على فرض صدق الآية على الحرب. وهو ليس كذلك؛ لدلائلها على المفسدين من قطاع الطرق والإرهابيين بلغة اليوم، لا على الحرب بين الأمم^(٢٠).

٢. إنَّ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَخَضَّعُوا لَهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ﴾ (محمد: ٤) يعني إذا غلبتموهم أثناء القتال، وأكثرتم فيهم الجراح، فأسروهم، لا اقتلوهم.

٣. إنَّ قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ إنما هو حكم الأسير أثناء القتال، وبعد انقضاء الحرب، ولا دلالة لها على الحكم عليه بالقتل؛ لعدم التمييز بين الحالتين في نص الآية التي جاءت بصيغة المطلق، ومن دون قيد. كما لا دلالة لها على الاسترقاق، كما يصرح بذلك صاحب الجواهر^(٢١).

٤. إن آية المنِّ والفداء آية محكمة، غير منسوخة. وما يستدلُّ به على النسخ إنما هو في غير محله.

٥. ولا يبقى من دليل على القتل سوى خبر طلحة بن زيد، وهو ضعيف، ولا يصحَّ معارضته للقرآن؛ لأنَّه زخرف. ولا دليل على نسخ آية المنِّ أو الفداء. والأصل فيها الاستصحاب. وإنَّ الإثخان في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتُخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ (الأنفال: ٦٧) إنما هو إكثار القتل^(٢٢)، وليس للنبي ذلك، وهو ظاهر في عدم القتل^(٢٣).

٦. أما قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتُخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال: ٦٧ - ٦٨) فمفاده أن ليس للنبي أن يكون له أسرى فيقتلهم، ولولا كتاب الله في إباحة الغنائم والفداء في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ، لمسَّكم في ما استحللتم قبل الإباحة عذاب عظيم^(٢٤).

ولا يفوتنا هاهنا التنويه إلى أنَّ أحكام الحرب التي وردت في القرآن الكريم ما زالت نافذة في القانون الدولي الإنساني، من حيث:

أ. إنَّ آيات القتال نافذة في النزاعات المسلحة الدولية؛ بموجب المادة ٢ المشتركة

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

لأتفاقيات جنيف الأربع لسنة ١٩٤٩، والبروتوكول الأول الإضافي لسنة ١٩٧٧. ويعتبر محتجزو هذه النزاعات لدى الخصم أسرى حرب، يتمتعون بحماية اتفاقية جنيف الثالثة لسنة ١٩٤٩.

ب - إن آيات البغاة نافذة في النزاعات المسلحة غير الدولية، ولا يعتبر محتجزوها أسرى حرب، إنما يتمتعون بحماية البروتوكول الثاني الإضافي لسنة ١٩٧٧، والمادة ٣ المشتركة.

ج - إن أحكام الحراية نافذة في أحكام المتمردين والإرهابيين، ولا يتمتع هؤلاء بحماية المادة ٣ المشتركة؛ لعدم انطباق شروط النزاع المسلح عليهم.

وواقع الحال أن الأسر ليس عقوبة للمحارب الأسير، الذي فقد القدرة على القتال، وبالتالي القدرة على إيقاع الأذى بالخصم، وإنما الأسر وسيلة للحيلولة دون ذلك، وقد تمّ. ولذا لا يجوز قتله؛ لأنه غير قادر على القتل. فيتناهى كلاهما، حيث تصبح وظيفة الأسر الحدّ من الجهد الحربي للخصم، وبشكل متقابل للطرفين، وبذلك يمكن الحفاظ على حياة الأسير لكل منهما، ولا يصح ترك الاحتياط في الدماء.

ومن جهة أخرى جذبت أخبار الآحاد العامة من المسلمين بما ساعد على شيوع الغلو، والإفتاء بما يتعارض والدليل العقلي. وساعد على هذا الاتجاه لدى الإمامية قرب التدوين من عصر الإمام من جهة، واستجابة المدوّن من الحديث لحاجات العلاقات الاجتماعية آنذاك، حتّى شاع في الوسط الإمامي القول بأن «الكافي كافٍ لشيعتنا»، مما ألقى نوعاً من الرهبة أمام أية محاولة علمية ناجحة في تحقيق (الكافي). وقد مهّد هذا المناخ للفكر الأخباري لإرساء جذوره في هذه الفترة، وعلى يد الصدوق، الذي لم يسلم من النقد، حتّى من قبل تلاميذه، وعلى رأسهم المفيد (٤١٣هـ)؛ لأن الفكر الإمامي، وخاصة العراقي منه، مطبوع بالحركة والروح النقدية. فتصدّى ابن أبي عقيل العماني (٣٨١هـ)، المعاصر للكليني، للقول برفض العمل بأخبار الآحاد، ولم يعتبرها حجة، وأقام منهجه الفقهي على الاستدلال بعلم القواعد الفقهية، والخبر الصحيح. وهو بهذا المنهج أول من فتح البحث العلمي في الأصول والفروع. ونقل آراؤه في أمّهات المصنّفات الفقهية الإمامية. وتبعه ابن الجنيد الإسكافي (٣٧٨هـ)، الذي

استدلّ بالعقل في استنباط الحكم الشرعي بالمقارنة بين الأشباه والنظائر، ممّا اعتبر عملاً بالقياس، كما هو ظاهرٌ في كتاب تهذيب الشيعة الجامع للأصول والفروع، وفي كتابه كشف التمويه والإلباس على أغمار الشيعة في أمر الاجتهاد، ممّا أدّى إلى عدم الركون إليه في المصنّفات الإمامية. بل وقول المفيد في التذكرة بأصول الفقه^(٢٥) بأنّ ما يخصّص العموم دليل العقل والقرآن والسنة الثابتة، نافياً أن يكون الرأي والقياس ممّا يثمر علماً؛ لأنهما لا يخصّسان عاماً، ولا يعمّمان خاصاً.

وامتدّ هذا النهج إلى الطوسي (٤٦٠هـ) في مدرسته في بغداد، حيث ميّز بين: فقه الرواية، وهو فقه النصوص؛ وفقه الدراية، وهو فقه الاستنباط. وظهر في كتابيه (المبسوط) و(الخلاف) كمجتهدٍ مطلق متأثر بعبارات الجمهور، ونقل في (العدة في الأصول) عن الشافعي وغيره. إلّا أنّ الطوسي اهتمّ بالحديث على وجه الخصوص بعد هجرته إلى النجف الأشرف، في كتابه (النهاية)، على خلاف منهجه البغدادي المقارن. وانصرف إلى جمع الحديث في (الاستبصار) و(تهذيب الأحكام)، حيث ذكر فيها الأحاديث المتعارضة، وأوجه الجمع بينها، بما يدفع الفقيه إلى التحقيق فيها للتأكد من صحتها، حيث لا يمكن الجمع بينها. ومن هنا يتبيّن أنّ المسلك العقلي كان وما زال حالة عارضة في الثقافة الإسلامية عموماً، لدى مختلف المدارس الفقهية، منذ انحسار سلطان المعتزلة، الذي تزامن مع إرهابات ضعف الدولة العباسية، حيث اهتمّت العامة بالغيبات، والانفعال بالروايات التي يشوبها الغلو، من خلال المنحى القصصي والإسرائيليات وأسلوب الوضع في الترغيب والترهيب، سواء أكان في مدح آل البيت أو الصحابة، حتّى ذهب الأصوليون إلى القول بالتسامح في أدلة السنن؛ بدعوى رجاء المطلوبية، ممّا يضعف الروح العلمية في تنقيح الحديث، سنداً وممتناً.

وأدّت هيمنة شخصيّة الطوسي قروناً إلى شيوع النمط الأخباري في التعليم، والإفتاء بالاعتماد على الكتب الأربعة، رغم محاولة مدرسة الحلة العقلية العودة إلى الاستدلال العقلي. ورفض ابن إدريس (٥٩٨هـ) العمل بالآحاد، وتطوّرت أبحاث المحقّق الحليّ (٦٧٦هـ) والعلامة الحليّ (٧٢٦هـ) في علم الأصول، وواصل علم الرجال والجرح والتعديل نموّه على يد جمال الدين ابن طاووس (٦٧٣هـ)، وهو ما عدّ محاولة جيّدة للدعوة إلى العمل بالعقل كدليلٍ مستقلّ، بينما رافق ذلك ضمور المدرسة العقلية لدى

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

الجمهور، وخاصة في مؤلفات أبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، وابن تيمية، وغيرهما. ولكن سقوط بغداد في سنة (٥٦٥هـ)، وهيمنة حالة الإحباط في الفكر الإسلامي، قد أدى إلى تنامي الفكر الأخباري، وانتشار التصوف أو العرفان، خاصة بعد مجيء المغول، ثم الصفويين، الذين اعتنقوا المذهب الإمامي، وأشاعوا فيه الفكر الإشراقي، القائم على الوجدان، بدلاً من البرهان. ومما زاد في ضмор الفكر الاستدلالي تقرب الصفويين للأخباريين، وقبولهم التعاون مع الدول الغربية في العلاقات الخارجية. وعملوا على الحد من نفوذ العقليين، الذين رفضوا مثل هذا التعاون. وفضل هؤلاء الفقهاء البقاء في العراق، وفي مقدمتهم: الشهيد الأول (٧٨٦هـ)، والشهيد الثاني (٩٦٥هـ)، وابنه صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وسبطه محمد صاحب المدارك (١٠٠٩هـ).

وبقيت النجف بعيدة عن نفوذ السلطان والتدخل في شؤونها، مما جعل ذلك مسلكاً خاصاً بالمدرسة النجفية، تلتزم به إلى الآن. ودعم الصفويون الحركة الأخبارية النامية في البحرين، الأمر الذي مهد لظهور تيار محمد أمين الإسترآبادي (١٠٣٣هـ)، ويوسف البحراني (١١٨٦هـ)، والحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والمأخوذي (١١٢٩هـ)، الذي روج رأي الأخباريين في وجوب الجمعة في غيبة المعصوم. كما ساعد على رواج الأخبارية تعاظم نفوذ العرفان لدى الإمامية، وخاصة المدرسة الإشراقية، على يد الداماد (١٠٤١هـ)، والفيض الكاشاني (١٠٩٠هـ)، والملا صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، الذي انتقد الفقهاء، والاستدلال العقلي لدى الفقهاء، رغم كونه من رواد التجديد في الفلسفة الإسلامية.

وفي هذه الفترة صُنفت الطائفة الثانية من مجاميع الحديث لدى الإمامية، وفي مقدمتها: بحار الأنوار، لمحمد باقر المجلسي (١١١٠هـ)؛ والوائف، للفيض الكاشاني (١٠٩٠هـ)؛ ووسائل الشيعة، للحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، مما ساعد على الخمول الفكري، وخاصة مع سقوط الدولة الصفوية.

ولم يغيّر القاجاريون من نهج الصفويين في محاربة الأصوليين، وتأييد الشيخ أحمد الإحسائي (١٢٤١هـ)، رأس جماعة الكشفية والمشاهدة، والذي قال بالتفويض والغلو. ولم يتوقف هذا التيار إلا بقتل الميرزا محمد الأخباري في الكاظمية في ١٢٣٢هـ.

وإثر ذلك عمل الوحيد محمد باقر البهبهاني (١٢٠٥هـ) على إعادة الروح العقلية إلى المدرسة الأصولية، بفضل تقرُّبه من القاجاريين، ثم جاء دور جعفر كاشف الغطاء (١٢٩٨هـ)، الذي تصدَّى بقوة للأخباريين، وكفَّر الإحسائي، وساعده في ذلك دعمه للقاجاريين، حيث أجاز لفتح علي شاه السلطة بالنيابة عنه، باعتباره نائب الإمام المعصوم. وفرض كتاب «القوانين»، للمحقِّق القمي (١٢٣٢هـ)، للتدريس في النجف الأشرف. وتوَّج مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ) المنهج الأصولي الحديث في كتابه الرسائل (فرائد الأصول). وهكذا تنتهي المرحلة الأخبارية بتحقيق تحوُّلين أساسيين في المدرسة الأصولية الإمامية، هما:

الأول: التطوُّر الأصولي، بإقرار الوحيد البهبهاني بالحجَّة الذاتية للقطع من جهة، وتمييزه بين مباحث القطع والظنَّ والشكَّ من جهة أخرى، واختصاص الأدلة الاجتهادية بالحكم الشرعي الواقعي، بينما تنتفي الأدلة الاجتهادية في موارد الشكَّ، حيث تجري الفتوى بالحكم الظاهري بالعمل بالوظيفة العملية والشرعية. وعلى هذا الأساس أقام الأنصاري دراسة علم الأصول في المنهج الحديث عند الإمامية. وهذا التمييز لا نلاحظه في دراسة أصول الفقه عند الجمهور، حيث تردُّ مباحث الشكَّ، من استصحاب وبراءة واحتياط وتخيير، موزَّعة في مظانَّ أبحاث الأدلة الاجتهادية النقلية والعقلية.

الثاني: التطوُّر الفكري، الناجم عن بناء الاستتباط على وظيفة العقل المستقلَّ، وذلك بتطوير الشيخ الأنصاري الملازمة بين العقل المستقلَّ - الذي هو مناط التكليف - والشرع وهو المقدار المحدد الذي يتصل فيه العقل بالتبليغ، فما يقضي به العقل يقضي به الشرع، ليس فقط في الضروريات، كما هو مبتنى الفكر الإمامي عادةً، كوجوب قضاء الدين، ووجوب ردِّ الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، وإباحة المنافع الخالية من المضارَّ، وغيرها، بل كذلك في جميع موارد الابتلاء عند غياب النصِّ؛ لأن ملاك الأحكام الشرعية هو المقاصد الشرعية القائمة على جلب المصالح ودرء المفسدات، التي يسعى العقل إلى استنباطها عند غياب النصِّ عليها. فتتَّسع وظيفة العقل كلّما ضاقت دائرة النقل. وكان بإمكان المدرسة النجفية الحديثة الانطلاق من هذا التحوُّل في الرقيِّ في الفكر الإمامي في عملية الاستتباط بالانفتاح

على الدليل العقلي كدليلٍ مستقلٍّ عند غياب النصِّ، ولكنَّ تلامذة الأنصاري لم يملكوا الجرأة العلميَّة للقيام بهذه المهمة الجليلة، التي تنتظر مَنْ يقوم بها.

المطلب الثاني: الدليل العقلي

الدليل العقلي هو حكم العقل بوجوب القطع بالحكم الشرعي، مباشرة (المستقلَّات العقليَّة) أو بواسطة مرتكز شرعيٍّ (اللامستقلَّات العقليَّة)، وليس هو الحكم العقلي مقابل الحكم الشرعي، كما يتوهم البعض، وإنما هو الوسيلة للوصول إليه؛ لأن الحكم الشرعي الثابت بالدليل العقلي إنما ينهض بناءً على مرتكز شرعيٍّ من أمانة أو علة أو حكمة. كما أنَّ حكم العقل بالحركة على وفق القطع ارتكازيٍّ غير مرتبط بباب العقل بالتحسين والتقيح؛ لأنَّ حكمه تنجيزيٍّ، كيف وهذا المعنى ربما يكون جليلاً للحيوانات في حسِّيَّاتهم^(٢٦). ولذا فإن العقل عند الأصوليين مدرك للأحكام الشرعية؛ لأنها ليست مدركات ذهنية مجردة حتَّى تصدر عن العقل النظري، ولا هي وقائع خارجية فعليَّة تدرك بالعقل العملي، بل هي واقعة في عالم الاعتبار، باعتبارها قضايا حقيقية، تعرف بـ (المطلق) عند هيغل، و(الكليَّات) عند راسل، و(لوح الواقع) عند الصدر. فالعقل كاشفٌ عن الحكم الشرعي، وطريق إليه، من جهة استمرار التكليف مع انسداد باب العلم، وبدونه يتعدَّر التكليف؛ لعدم منجزية الحكم الشرعي إلَّا بعد العلم به، أو قامت لديه حجة معتبرة على الحكم تقوم مقام العلم، طبقاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأنَّ الشارع يحاسب على التنجيز، لا على مجرد الخطأ غير المنجز. ولا شكَّ في انسداد باب العلم قطعاً؛ لبدهة عدم العلم اليقيني بالأحكام الشرعيَّة بالأدلة القطعيَّة المتواترة أو المحفوفة بالقرائن القطعيَّة، إلَّا بالضرورة منها، وهي قليلٌ، ولا يفي بالأقل من الأحكام الشرعية. أما انسداد باب العلمي فلا ريب فيه، من حيث عدم حصول اليقين بالحكم الشرعي؛ لأن استتباطه إمَّا يتمُّ بالأمارات المعتبرة شرعاً بالظنِّ، لا بالقطع؛ حيث إنها تقوم على حجَّة الظواهر والأخبار المؤثقة من قبل الفقيه بوثاقة الراوي أو من سائر القرائن والأمارات الأخرى ظنيَّة الدلالة، بحيث لا يبقى كبير فارق في الظنية بين دلالة الدليل العقلي المستقل وبين دلالة هذه الأمارات الظنية، سواءً كانت هذه الظنون في كلا

الدليلين من الظنون المطلقة أو الظنون المعتمدة، وسواء كان هذا الاعتبار ذاتياً بقناعة الفقيه أو موضوعياً بالقرائن المتفق عليها. وبالجمله إنَّ العلم الذي يؤخذ في لسان الدليل العقلي المستقل هو العلم الطريقي، وهو كذلك في باب الظن عن طريق الأمارات والأصول المحرزة، فتكون قائمة بنفسها مقام العلم زمن الانسداد؛ لأنَّ طريقيَّة العلم وكاشفيَّته هي ذاتها في الحالتين. فإذا ادَّعي نفيها للعلم بالحكم الشرعي بالأدلة القطعية فإنها تنفي العلم بالأدلة الظنية كذلك، وإلاَّ يتوجَّه كلام الأخباريين بأنه لا عبرة بالعلم الحاصل من غير الكتاب والسنة. وهكذا فإنَّ الحكم الشرعي المستكشف من المستقلَّات العقلية يكون ممَّا وصل إلى المكلف بتبليغ الحجة المدركة، وهو العقل، الذي به يُثاب، وبه يعاقب، كما في الخبر، فلا خصوصية فيه للسمع من المعصوم. كلُّ ذلك لأنَّ الحجية والطريقية من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل، ممَّا تنالها يد الوضع والرفع ابتداءً، وليست منتزعة من الأحكام التكليفية. وإذا كان كشف الأمانة والدليل العقلي المستقلَّ كشفًا ناقصاً فإنَّ الشارع يتمم هذا النقص، ولو إمضاءً؛ لأنَّ المجعول هو ذات الطريقية في إثبات الحكم الشرعي، فإنَّ أصابه كان منجزاً، وإنَّ أخطأه كان معذراً^(٣٧).

وعليه، فإنَّ الدليل العقلي يستقلَّ لبيان الحكم الشرعي في غياب الدليل النقلي، بالدرجة ذاتها من الظنية؛ وذلك:

أ. لأنَّ الظنَّ بالحكم حجة، بناءً على الانسداد، تماماً كالظنَّ بالحكم ذاته، باعتباره نائباً عن العلم عند غيابه، وهو حجة، سواء وقع على الحكم أم على طريقه؛ لأنَّ ظنَّ الفقيه حجة في حكمه، وفي طريقيَّته؛ إذ لا فرق في الحجية بين المسائل الفقهية والمسائل الأصولية. فيكون الدليل العقلي كاشفاً للحكم الشرعي، بناءً على كاشفيَّته.

ب. لأنَّ الظنَّ بالحكم حجة؛ لأنَّ المكلف عاجزٌ عن الامتثال العلمي في غياب الدليل النقلي. وإنَّ الامتثال بالشكِّ والوهم مع قدرته على الظنَّ مرجوحٌ؛ بغية الامتثال للطاعة. وكلُّ ما يعود إلى الطاعة فهو من وظيفة العقل، دون الشرع. وإنَّ أمر الشارع بالطاعة إرشاد إلى حكم العقل، على أساس حكومة الظنَّ على الشكِّ والوهم. ويعمل الدليل العقلي في دائرة التشريع الإسلامي، وليس في قبالة؛ لأنه يستقرئ

الدليل العقلي، ليواكبه من خلال المفردات الجديدة التي لم يرد فيها نقل، ليربط بينها وبين المفردة النصية، ليخرج إلى محصلة شرعية مستخلصة بالربط بين العقل والنص بالدليل العقلي. ففي القياس طرفان: أحدهما: الأصل المقاس عليه، وهو الحكم الشرعي؛ والآخر: الفرع، وهو الحكم المقاس على الأصل. والملازمة العقلية بينهما بالعلّة المنضبطة الجامعة لموضوع الحكمين. فالعقلي هو الدليل، وليس الحكم، الذي هو حكم شرعي بدلالة القياس. ويربط المتكلمون العقل بمفهوم الحسن والقبح العقليين لاستحقاق الثواب والعقاب، والمدح والذم؛ لأنّ المركز في العقل وما يصدر عنه هو من المبادئ الأولية بين البشر، وبين المكلف والشارع. ويرفض الأشاعرة هذا الربط؛ بدعوى أنّ العقل لا يستقلّ بتقرير الثواب والعقاب، ولذا فلا توجد ملازمة بين العقل المستقلّ والشرع لديهم؛ لأنّ أحكام العقل العملي لا تكفي بمفردها لإثبات هذه الملازمة، حيث يلزم إخضاعها لبرهان العقل النظري، الذي لا يستطيع إثبات هذه الملازمة؛ لأنّهم لا يرون العقل قادراً على إدراك أنّ الحسن يقضي بالضرورة اقتضاء المدح والثواب، ولا أنّه مدرك أنّ القبح يقتضي العقاب.

والواقع أنّ الفقه يستند إلى الكبريات الأصولية لإثبات الحجّة الشرعية، وإلى القضايا الكلامية باعتبارها كليات أصولية. ولطالما اعتمدت الأبحاث الأصولية على علم الكلام، ابتداءً بقضية التحسين والتقبيح العقليين، واستناد البراءة العقلية عليها بالنظر لقبح العقاب بلا بيان. وقد اتّجه الاستنباط إلى اتّجاهين متباينين هما:

١. المدرسة الأشعرية: وتنفي الرابط بين الحكمة والحكم الشرعي. وإنّ علل الشرع مجرد علامات محضة تدرك بالاستقراء عند الغزالي. فعادة الشرع أنّ الأمر والنهي مرتبطان بالمصلحة والمفسدة؛ لا لأنّ الشرع يفعل ذلك لعلّة أو حكمة. وهذا يعني أنّ المقاصد الشرعية تدخل في عالم الاحتمالات، لا في عالم الحقائق. وليست الحكمة الإلهية قائمة على الربط بين العقل والشرع. ولكنّ المتأخّرين من الأشاعرة أقرّوا بأنّ المقاصد الشرعية قائمة على علل شرعية محدّدة، يتعيّن على الفقيه إدراكها لاستنباط الحكم الشرعي، حيث دلّ الاستقراء على أنّ الأحكام الشرعية موضوعة لمصالح العباد، دون أن يكون ذلك ممّا يدرك بالعقل النظري المستقلّ، سواء أكان ذلك في عالم الاعتبار والتشريع أم في عالم الخلق والتكوين. وفي هذا المنحى لا تقوم

الملازمة بين العقل والشرع على أساس العلية، بل بما يحكم به الشارع وحسب، وهو مذهب الآمدي في (الإحكام في أصول الأحكام)، والشهرستاني في (نهاية الإقدام)، والشاطبي في (الموافقات)، والرازي في (المحصول في أصول الفقه). هذا على الصعيد الكلامي، أما على صعيد الاستنباط فإن المدرسة الأشعرية المتأخرة تعمل بالقياس ظني العلة، إلى جانب القياس قطعي العلة؛ ربطاً بين العقل المستقل والحكم الشرعي، على أساس العلية، لا الشرعية. وهذه مفارقة فكرية ناجمة عن إنكار الملازمة بين العقل والشرع كلامياً، والعمل بها استنباطياً، مما يضيق شقة الخلاف بين الأشعريين والعدليين.

٢. المدرسة الإمامية: أما الإمامية فإن المفارقة عندها مقبولة. فهي القائلة بالتحسين والتقييد العقليين في علم الكلام، وتنفيه في الاستنباط. فمن جهة ترى أن العقل يؤمن بأن التشريع تابع لملاكات المصلحة والمفسدة على النحو الإجمالي، إلا أنها ترى العقل المستقل عاجزاً عن إدراك هذه الملاكات، والتي لا تدرك إلا بالنص. وهم في هذا ينحون بالضرورة منحى الجمهور. وهذا عين ما توصل إليه المتأخرون من الإمامية على الصعيد النظري في الأقل، بالقول بأن غرض الأحكام الشرعية هو حفظ المقاصد الخمسة، ولكن دون أن ينعكس ذلك في عملية الاستنباط لديهم. فلا تعمل الإمامية بالقياس، بل هناك شعور مضاف له، مبالغ فيه كثيراً. ولعل مرده كثرة اللجوء إليه لدى فقهاء الجمهور، خاصة مع وجود المعصوم. ولعل مرد الحذر من القياس هو قوة التيار الأخباري الذي حشر التراث الإمامي بالأخبار الناهية عن القياس، وهي أخبار آحاد، ومراسيل، لا يمكن الاحتجاج بها في تعطيل حكم العقل. وفي الوقت الذي توسعت الأشعرية بالعمل بالمقاصد الشرعية في الاستنباط فإن الاتجاه الحديث عند الإمامية هو الدعوة إلى استنباط الحكم الشرعي في غياب الدليل النقلي بناءً على الدليل العقلي المستقل، بالاستناد إلى مقاصد الشريعة. وهذا يسوق بالضرورة إلى العمل بالقياس ظني العلة، والقياس بالحكمة، وهو القياس الخفي عند مالك.

ولكن المدرسة النجفية الحديثة، وعلى يد أستاذها مرتضى الأنصاري، تسبغ الطابع البديهي على حجّة اليقين، ومدركات العقل العملي، والربط بين الحسن والقبح ومقتضاهما. فالعقل لديه يدرك بالضرورة استحقاق الثواب والعقاب؛ لأنه

حاكم على هذه المدركات، وليس الحسن إلاّ استحقاق المدح، والقبح استحقاق الذمّ، وإلاّ فلا جدوى من هذه المدركات؛ لأنّ العقل ليس مجرد مرآة لتصوّر المدركات الذهنية والخارجية، وإنّما هو مدرك لمعانيها ومقاصدها كذلك. ووجه ذلك أنّ العقل يدرك الارتباط بين الأحكام الشرعية والمصالح والمفاسد، وإنّ غاية هذه الأحكام جلب المصالح ودرء المفاسد. وما دام الحسن مصلحة فهو يقتضي الثواب، وما دام القبح مفسدة فإنه يقتضي العقاب، وذلك حتّى يستقيم الاجتماع، وهو ما يقتضيه العقل النظريّ، ويبرهن عليه، بقطع النظر عن التجربة والعرف بمقتضى الظروف عند الأنصاري والخوئي؛ لأنّ الربط بين إدراك الحسن وبين نتائجه هو من مقتضيات العقل النظري، الذي يقتضي الجدوى من مدركاته، والقول بخلافه يؤدّي إلى القول بالتفكيك بين الشيء وذاته. ويقوم العقل العملي بنقل هذه المدركات إلى عالم الأفعال بالقول: إنّ هذا الفعل صحيح؛ لأنه حسن، وإنّ ذلك الفعل غير صحيح؛ لأنه قبيح. ثم يرتّب العقل العملي النتائج الاجتماعية على هذه المدركات؛ لأنّ إتيان الحسن يقتضي الثواب، وإنّ إتيان القبيح يستلزم العقاب. وهذا جليّ في الضروريات، وإنّما الخلاف ينحصر في ما عداها. ولا يصحّ القول: إنّ العقل إذا ملك القدرة على إرجاع كلّ شيء إلى عنوانه لما كانت هناك حاجة إلى الشرع؛ ذلك أن العقل بما هو عقل يملك هذه القدرة، إنّما المشكلة في الإنسان الحامل لهذا العقل. فالحاكم المستبدّ يدرك بعقله أنّ الاستبداد ظلّم، ولكنّه يرفض في مواجهة مواطنيه الإقرار بأنّه مستبدّ، لا بناءً على احتجاج عقليّ، وإنّما لأنه يريد الاحتفاظ بالسلطة، لا لضرورة عقلية، وإنّما لنزوة شهويّة، وهي شهوة السلطة والحكم. وبناءً عليه يتدخّل الشارع ليقرّر للمواطنين حقّ الانتفاض عليه في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (الشورى: ٣٩)، حتّى يدرك هذا الحاكم أنّ الشارع إنّما يتدخّل ليكشف له أمام المواطنين زيف ادّعاءه بأنه عادل، كما يفهم من قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾ (النحل: ١٤). وفي هذا يقول الشاعر:

إذا الملك الجبار صعر خده مشينا إليه بالسيوف نعاتبه

بمعنى أننا نجادله بالسيف في ادّعاءه العدل ادّعاءً زائفاً. فتدخّل الشارع ليس زائداً على المطلوب، بل هو ضروريّ لتأكيد الملازمة بين قبح الظلم واقتضاء الانتفاضة

ضدّ الظالم الذي يدّعي زوراً أنّه عادل، وأنه يوظّف العقل جدلياً للدفاع عن شهوته في السلطة، وهو يعلم أنّه كاذب، وهو مفاد قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً ♦ الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾ (الكهف: ١٠٣ - ١٠٤). وإلى هذا يرد اختلاف الناس في أحكامهم؛ لأنهم يدافعون عن مصالحهم الذاتية، وإن كانت على حساب مصالح الآخرين، كما يفهم ذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلُمًا وَعُلوًا﴾ (النحل: ١٤). بل إن الظالم قد يمضي في غيّه، حتّى يتوهم أنّه محقّ في ادّعائه العدل، مما يجعل تدخّل الشارع لينبّه على هذا الوهم الذي يقع فيه الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ♦ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (البقرة: ١١ - ١٢).

وإذا كان الأمر كذلك فالملازمة قائمة بذات الحكم عند مَنْ يؤمن بها بوجود الدليل على الحكم الشرعي، ولا يحتاج مَنْ ينكرها إليها؛ لوجود هذا الدليل. إنّما المشكلة تقوم عند فقدان الدليل. فهل يؤدّي العقل وظيفته باستتباط الحكم الشرعي من خلال المستقلّات العقلية، وذلك بالملازمة بين العقل والشرع، أم ينكص عن هذا الأداء؛ لعدم إمكان هذه الملازمة؟

وجوابه: إنّ العقل من صنع الشارع الحكيم، منحه للإنسان؛ لتوظيفه عند الاقتضاء. وانعدام الدليل الشرعي النصّي يقتضي تحكيم العقل من باب أولى؛ للوصول إلى الحكم الشرعي؛ لانسداد باب العلم به، حيث يتولّى العقل وظيفة الوصول إلى الله تعالى من خلال معرفة الحكم الشرعي؛ لأن العقل هو مناط الأمانة التي حملها الإنسان، بينما أشفق الغير منه، وعليه أن يحملها بالفعل، وإلاّ فلا معنى لهذه الأمانة إذا نكصت عن هذا الاقتضاء عندما ينقطع الاتّصال بالشارع عن طريق النصّ. وقد أطبق العقلاء على الالتزام بأن دفع الضرر المظنون احتياطاً واجب، لا مستحسن، كما هو الشأن في وجوب شكر المنعم، الذي هو مبنى وجوب معرفة الله تعالى، ولولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة^(٢٨). ولما كانت الرسالة المحمّدية هي خاتمة الرسالات، فلا يُنظر في معرفة الحكم الشرعي مزيداً من الوحي، ولا بدّ من الدليل العقلي لبقاء أحكام الشريعة، وإلا سيكون مآل

الشريعة الإسلامية هو مآل ما سبقها من الشرائع. وبناءً عليه لا يُقال بأنّ لا حجة للعقل في اكتشاف الحكم الشرعي؛ لأنّ دلالة ظنيّة، وأنّ شرع الله تعالى لا يؤخّذ بالظنون؛ لأنّه لا حيلة للمكلف لتوسّل الحكم الشرعي بغير ذلك؛ لانقطاع الصلة بالمعصوم، وانسداد باب العلم بذلك، وكما جاء في قوانين الأصول عدم حرمة العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم^(٢٩)؛ لأنّ النصوص متناهية، بينما الوقائع غير متناهية، وما يتناهى لا يدرك ما لا يتناهى، بل العقل يحكم بالتكليف بصرف النظر إلى الطاعة، بل حتّى باحتمال عدمها، حيث يحكم العقل مستقلاً بجواز المخالفة المحتملة. وإذا كان الظنّ بحاجة إلى التحريك على وفقه، بجعل الطريقيّة من المولى؛ كي نصل به إلى التنجيز؛ لأنّ الطريقيّة إنشاءً في ظرف الجهل، حاكية عن لبّ الإرادة القائمة بمتعلّقها بفرض وجوده، وهو المفروض في المقام؛ لأنّ دائرة إنشائها منحصرة بمقدار دائرتها هذه، ولا نصل إلى التنجيز ما لم ينته الأمر به إلى الجزم بالغرض، ولو بالاعتبار بالظنّ بالواقع، وهو من أحكام اليقين غير المرتبط بالظنّ أصلاً، حيث يمتاز الظنّ عن القطع بصلاحيّته لجعل التحريك على وفقه، بل وجعلت الطريقيّة فيه ولو بالجملة، دون القطع؛ لأنّها ذاتيّة فيه. ويقوم الظنّ مقام اليقين؛ بجعل الطريقيّة فيه، في وروده على الأصول العمليّة، التي يكون العلم غاية للعمل بها؛ وذلك أنّه يكفيه عنايته في تتميم كشفه في لسان الدليل؛ لأنّ رفع العقاب منحصراً بالعلم بالواقع، أعم من العلم الحقيقي بالوجدان أو العلم الجعلي بالجعل^(٣٠).

بل إنّ مسلك الظنّ في مقام الإثبات هو حكومة من العقل بلا كشف جعل شرعيّ؛ للإجماع على بطلان الخروج من الدين، حتّى ولو لم يكن العلم الإجمالي منجزاً، بالنظر لعدم عقاب المنجز بالعلم أو غيره، بل ومع عدم صلاحية العلم الجعلي التزيلي للمنجزية، وأنه يكفي في المنجز القطع باهتمام الشارع في حفظ مرامه حتّى في ظرف الجعل بخطابه المستكشف ذلك من إنشائه بأيّ لسان، أو من الخارج، ولو من مثل بطلان الخروج من الدين وأمثاله. ففي هذه الصورة يستقلّ العقل بمنجزية احتماله، بلا نصيب للشرع فيه، وإنّما شأنه إثبات الاهتمام المذكور بجعله، وإنشائه بأيّ لسان. فليس المرجع إلّا الحكومة العقلية، بعد احتمال إبطال الشرع في إثبات أصل الطريق إلى العقل، وحينئذ لا مجال لكشف جعل شرعيّ أبداً^(٣١).

ويترتب على مبدأ الانسداد ما يلي:

أ. إنَّ ظنَّ الفقيه بحكم أنَّ الشيء يقتضي العمل به لجلب مصلحة أو دفع مفسدة هو غاية الحكم الشرعي. وحجّة هذا الظنّ عقلية، وإنَّ كانت غير ذاتية؛ لأنها لا بدّ أن تنتهي إلى القطع بواسطة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وإذا كانت حجّة الظنّ عرضية فإنَّ كلّ ما بالعرض لا بدّ أن ينتهي إلى ما بالذات؛ لأنَّ مخالفة المجتهد لظنّه من الحكم الوجوبي أو التحريمي مظنة للضرر، ودفع الضرر لازم؛ لأنَّ الظنّ بالوجوب ظنّ باستحقاق العقاب على الترك، كما أن الظنّ بالحرمة ظنّ باستحقاق العقاب على الفعل، أو لأنَّ الظنّ بالوجوب ظنّ بوجود المفسدة في الترك، كما أن الظنّ بالحرمة ظنّ بالمفسدة في الفعل، بناءً على قول العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد. وقد جعل في النهاية كلاً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلب. كما وأن ما فيه أمانة المضرة لا نزاع في قبحه، بل الأقوى، كما صرح به الطوسي في عدّة الأصول، في مسألة الإباحة والحظر، حيث تمسك بعد العقل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(٣٢).

ويجدر القول بأنَّ مخالفة الحكم الإلزامي المظنون مظنة للضرر، ودفع الضرر المحتمل واجب، فكيف بالمظنون؟ فيكون العمل بالظنّ القائم على الحكم الإلزامي واجباً^(٣٣).

ولا يصحّ الدفع بالبراءة العقلية أو الشرعية؛ لأنَّ الظنّ وارد عليهما في مورد الشكّ، ولو لم يتمّ العمل بالظنّ لانتقل المكلّف من دائرة الظنّ إلى دائرة الشكّ. ويزول الشكّ بالظنّ من باب الورود والحكومة؛ لأنَّ الثاني راجع عليه، ورافعه موضوعاً. فمتى ما حصل الفقيه على الحكم الشرعي بالظنّ ارتفع الشكّ، وانعدمت الحاجة إلى العمل بالأصول العملية. فالقول بأنّ الكبرى ممنوعة مردود؛ لأنّ الضرر العقابي إنّما يردّ في أطراف العلم الإجمالي، أو في الشبهات البدوية قبل الفحص، من جهة، ولا تجري البراءة في غيرهما؛ لما تقدّم، من جهة أخرى. أما الضرر الدنيوي فمحكوم بتبعية الأحكام مطلقاً للمصالح والمفاسد الدنيوية عند العدلية، ولا تحتاج إلى دليل إلّا عند الأخبارية ونحوها.

ب. يؤدّي العمل بالاحتياط في موارد العلم الإجمالي إلى العسر أو التضادّ، عند

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

دوران الأمر بين محذورين. وإنّ الامتثال الحرجي مخالف للطريقة العقلائية، فضلاً عن الطريقة الشرعية؛ لأنّ أدلّة نفي الحرج إنما تنفي الجعل الحرجي، ولا يشكل الحرج الحاصل الامتثال الشرعي، ولا تنجز العلم الإجمالي أصلاً^(٣٤).

ج - ويرتفع العسر بالعمل بالظنّ، لا بالبراءة؛ لأنّ الحكم بها يؤدي إلى إلغاء الشرع، ويرفع أكثر الأحكام، على قول الفاضل المقداد في شرح الباب الحادي عشر، نقلاً عن الرسائل؛ وذلك لأنّ الأحكام لا ترفع بالأصل، ولا يشكّ فيها حتّى يحتاج إلى الإمام^(٣٥).

د - إنّ الظنّ بالحكم حجة؛ لأنّ طريقيّته حجة، ويصبح العمل بما هو دونه بالوظيفة العمليّة في مورد الشكّ عملاً بالمرجوح؛ لأنّ الأحكام العقلية عامّة لا تقبل التخصيص، بقطع النظر عما إذا كان العقل الحاكم محيطاً إحاطة تامّة بما له دخل في حكمه جزئيّة أو كليّة؛ لأنّ الأحكام الشرعية أحكام ظنيّة، وإلّا كان الفقيه مصدراً للحكم الشرعي، شأنه شأن المعصوم المدرك للحكم الواقعي الحقيقي، لا الظنّي. وما دام العقل يقضي بحجّة الظنّ فإنّ الحكم العقلي حجة عقلاً. وحيث لا دخل للشارع في طريقيّة العلم فإنه لا دخل له في طريقيّة الظنّ متى ما قطع الظانّ بظنّه. والقطع ذاتي الحجة متى ما قام على مستنده العقلي. وبناءً عليه يكون العمل بالقياس مشروعاً متى ما تمّ القطع بالعلّة، سواء عن طريق الكشف عن الحكم الشرعي من باب الطريقيّة أو من باب الحكومة، حيث يكون الظنّ كالقطع عند العقل. فكما لا وجه للنهي عن اتّباع القطع فكذا الظنّ الانسدادي بناءً عليه^(٣٦)، من حيث إنّ العقل يحكم بأنّ الظنّ طريق للحكم بعد انسداد باب العلم. ولا بدّ من الامتثال للشرع بالقياس، باعتباره طريقاً للحكم، وليس باعتباره دليلاً عليه، وذلك على سبيل الموجبة الكليّة، حيث الطريقيّة تثبت لكلّ ظنّ، بما في ذلك بالقياس، متى ما قطع القاييس بظنّه. لذا فإنّ النزاع لا يدور حول مشروعيّة القياس، وإنّما هو في القطع بالعلّة التي يقوم عليها؛ لأنّ ثبوت العلّة يؤدي بالضرورة إلى الحكم؛ بسبب عدم جواز تخلف المعلول عن العلّة.

ولبيان الموقف من القياس، وإشكاليّته بخصوص العلّة، يتمّ التمييز بين نوعيه:

الأول: القياس منصوص العلّة، أو القطعي، أو الجلي. وهو القياس الذي تعرف

علته من النصّ الشرعي، وبذلك تكون مسالكه مقطوعاً بها. ولا نزاع في شرعيته؛ بالنظر للقطع بعلته من قبل الفقيه، بتحقيق المناط الظاهر في الحكم الشرعي، وذلك:

أ. بقياس الأولوية، الذي تعرف علته بمنطوق النصّ، كحرمة ضرب الوالدين، قياساً على حرمة القول لهما: أف.

ب. بالدلالة بالإيماء على العلة. فالإفطار علة للكفارة، والسفر علة للقصر، وعدم الماء علة للتيمم.

ج. بالدلالة المناسبة أو بالافتضاء على العلة بين الحكم والموضوع. فحفظ النفس علة للقصاص، وحفظ المال علة في الضمان. ودلالة حديث وضع عن أمّتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه على الإثم، لا على واقع الخطأ والنسيان والإكراه؛ لأنّ هذه الوقائع من طبيعة الإنسان.

د. بالدلالة على العلة بالشبه، وهو الوصف المناسب للحكم، كتعليل الحرمة بالسكر.

هـ. دلالة الملازمة في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلَأُمُّهُ الثَّلَاثُ﴾ على أن سهم الأب الثلثين؛ للزوم قاعدة (لذكر مثل حظ الأنثيين)، فالعلة هي النصفية.

الثاني: القياس مستتبّط العلة. وهو القياس الظني، الذي يتوخّى فيه الفقيه العلة، بتخريج المناط من بين أوصاف عديدة، يمكن أن يقوم عليها الحكم الشرعي المقاس عليه. وينازع معظم الإمامية والظاهرية في صحته؛ لاحتمال عدم توصّل الفقيه إلى علة الحكم، فالنزاع في العلة هو في مرحلة الإثبات، لا الثبوت؛ بالنظر إلى عدم إمكان تخلّف المعلول عن علته. ووجه النزاع في الإثبات هو إمكان عدم إصابة العلة للأسباب التالية:

أ. عدم تمام وصف العلة.

ب. الخلط بين العلة والأوصاف الأخرى، كالحكمة.

ج. عدم اطراد العلة أو تعدّيها إلى الحكم.

ولكن إذا ما قطع الفقيه بالعلة التي توصّل إليها فقطعه حجة عليه، وعليه الامتنال للحكم الشرعي الذي قطع به، سواء أكانت العلة منصوصاً عليها أو

مستتبطة. وهو ما يفهم من قول ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ) في (الغنية) بأنه «يجوز من جهة العقل التعبد بالقياس في الشرعيّات؛ لأنه يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفة الأحكام الشرعية، ودليلاً عليها. ألا ترى أنه لا فرق في العلم بتحريم النبيذ المسكر مثلاً بين أن ينصّ الشارع على تحريم جميع المسكر وبين أن ينصّ على تحريم الخمر بعينها، وينصّ على أنّ العلة في هذا التحريم هي الشدة. لا فرق بين أن ينصّ على العلة وبين أن يدلّ بغير النصّ على أن تحريم الخمر لشدّتها، أو ينصب لنا أمانة تغلب في الظنّ عندها أنّ تحريم الخمر لهذه العلة، مع إيجابه القياس عليها في هذه الوجوه كلّها؛ لأنّ كلّ طريق منها يوصل إلى العلم بتحريم النبيذ المسكر. ومنّ منع من جواز ورود العبارة بأحدها كمنّ منع من جواز ورودها بالباقي»^(٢٧).

ولذا فإنّ طريقيّة العلم وكاشفيّته ذاتيّة، قائمة بنفسها، ولا يمكن نفيها في عالم التشريع، ولا التصرّف بها بوجه من الوجوه. ولا يبقى بعد القطع بطريقيّة القياس لاكتشاف الحكم أمام المعارضين للقياس إلّا الاحتجاج بخروجه عن الحجّية بالتخصّص. فإذا كان هذا التخصّص بالاستدلال بمثل رواية (أبان) فهو من باب الاستدلال بالضعيف من جهة، وبالقياس من جهة أخرى. فالرواية ذاتها قائمة على الاستدلال بقياس دية المرأة على دية الرجل، وهو القياس الذي يقيسون به، ثم ينكرونه. أما في غير رواية أبان فعلى فرض صحّتها هي محمولة على النهي عن القياس والاستحسان مع وجود المعصوم، وهو ما يُفهم من الروايات التي تروى عن الصادق بسبب شيوع العمل بالقياس والاستحسان من قبل الجمهور، ومنها: رواية (السنة إذا قيست محق الدين). ولم ترد الرواية بأنّ القرآن إذا أخذ بالقياس محق الدين. وأغلب أوجه الاستدلال بعدم حجّية القياس أنها تخصّص القياس مقابل النصّ، ولا يقول أحدٌ بالقياس مقابل النصّ؛ لأنّ النصّ وارد عليه، علماً بأنّ الاجتهاد إنّما يردّ في النصّ، لا في مقابله.

الثالث: القياس بالمصلحة. وهو القياس المبنيّ على إلحاق حكم واقعة بأخرى لمساواتها في المصلحة ذاتها. ويتولّى الفقيه تخريج المصلحة من الواقعة لما لها من أوصاف متعدّدة، كما هو شأن القياس مستتبطة العلة. وكلّ ذلك في إطار مقاصد الشريعة التي يدركها الفقيه؛ إمّا من خلال القواعد الفقهية؛ أو من خلال السياق التشريعي.

ومن ذلك: قياس مطلق الغسل المندوب والمباح على الأغسال الواجبة في إجزائها عن الوضوء؛ لأنّ المصلحة في جميع هذه الأغسال هي الطهارة الواردة في آية الوضوء، وخاصة أنّ التطهير في الأغسال يشمل جميع أجزاء الجسم، بينما التطهير في الوضوء يخصّ بعض هذه الأجزاء، ومنّ يملك الكلّ يملك الجزء، كما هو منطوق العقلاء. والحكم بالحكمة القطعية نصّاً أو تخريجاً حجّة؛ بالنظر إلى الحجّة الذاتية للقطع. وهذا هو القياس الخفيّ، الذي اشتهر به مالك وتلامذته، والمسمّى بالمصالح المرسلة.

ويذهب منهجٌ جديد في الحوزة العلميّة إلى العمل بمقاصد الشريعة في باب الاستتباط. وينبغي التنويه أنّ العمل بها إنّما يجري مجرى عملية الاستتباط الاعتيادية في علم الأصول، وليس في مواجهتها، كما يبدو من لسان بعض الداعين إلى بناء العملية الاستتباطية كلّها على مقاصد الشريعة؛ لأنّ مقاصد الشريعة في قياس المصلحة إنّما يقع في طريق الحكم الشرعي، وليست هي الحكم الشرعي في حدّ ذاته، ممّا ينبغي التنويه. إذ لا شكّ، بل قطعاً، أنّنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدّي طرق مخصوصة، وحيث إنّّه لا سبيل غالباً إلى تعيينها بالقطع، ولا بطريق يقطع عن السمع بقيامه بالخصوص، أو قيام طريقة كذلك مقام القطع، ولو بعد تعذّره، فلا ريب أنّ الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل إنّما هي الرجوع في تعيين تلك الطرق إلى الظنّ الفعليّ، الذي لا دليل على عدم حجّيته؛ لأنه أقرب إلى العلم، وإلى إصابة الواقع ممّا عداه^(٢٨).

لقد كانت الثقافة الإمامية، ولدى الجمهور، هي موقف الحذر من الاستتباط من آيات القرآن الكريم، إلّا ما ورد في آيات الأحكام، التي قدّرها الفقهاء بخمسائة آية، ولم تتوغّل هذه العملية في أعماق القرآن وقواعده العامّة. وأغفل الفقهاء من الإمامية عالم مقاصد الشريعة؛ خشية الوقوع في القياس، بنوعيه: الجليّ؛ أو الخفيّ، أو في الاستحسان. وإذا سلّمنا بعدم حجّية القياس في العبادات، جرياً مع عموم الفقهاء؛ لعدم القدرة على إدراك ملاكات أحكامها؛ لأنها توقيفية، فإنّ الأمر مختلف في أحكام المعاملات والعلاقات السياسية والاجتماعية، التي تدور مدار مصالح المكفّفين المبنية أصلاً على أنّ درء المفساد أولى من جلب المنافع. ولكنّ

● مناقشة الاجتهاد في الفقه الإسلامي

الفقهاء عَمَّوا عدم إدراك الملاك من الأحكام العبادية إلى أحكام المعاملات والسياسة الشرعية، وضيّعوا الفرصة أمام الفقه لمواكبة تطوُّر علاقات المجتمع المدني والسياسي، بحيث إنّ الخوف من القياس أضعفت الاستنباط عند الإمامية، وأبعدتها عن المقاصد الشرعية. وأصبحت الفتوى مبنية على موقف الفقيه العملي من الحكم الشرعي على البراءة أو الاحتياط، وليس على الدليل الشرعي؛ وذلك خشية الخروج عن الورع، أو عن المشهور، الذي أضى القداسة على أقوال الفقهاء، ممّا أدّى إلى إغلاق باب الاجتهاد عند الإمامية، كما هو مغلق عند الجمهور^(٣٩). علماً بأن الإفتاء بالمشهور لا اجتهاد فيه، وإنّ الإفتاء بغير المشهور هو الإفتاء في حدّ ذاته؛ لأن فيه الجرأة على بذل الجهد، والشجاعة على مخالفة المؤلف، وهو قليل، فتأمل.

المحصلة

وثمرّة القول: إنّ تصدّي الفقيه للحكم الشرعي إنما ينبغي أن يتمّ في دائرة الحكم الواقعي، لا الحكم الظاهري، وذلك بالعمل بالأدلة الاجتهادية لمواجهة الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي يشهدها التطوُّر السريع للعلاقات الاجتماعية وحاجاتها، وعدم الاكتفاء باستنباط الحكم الظاهري في حدود الأدلة الفقاهتية، التي لا تستطيع مواكبة الوقائع غير المتناهية للمجتمعين المدني والسياسي؛ لأنّ بناء الوظائف الشرعية والعملية على البراءة أو الاحتياط إنما هو إلغاء للتشريع الإسلامي، ونكوص عن مواجهة التطور الاجتماعي؛ إذ الترخيص في مقابل الحكم الواقعي تفويت للمصلحة، بل والإضرار بها؛ بسبب فوات ملاكات الحكم الواقعي، وهو قبيح، لا يصدر عن الشارع الحكيم، بينما يمكن صدوره من الشارع الوضعي. وإنّ إقامة الحكم الشرعي على الاحتياط يعقّد الحياة الإنسانية، ويؤدّي إلى الحرج في الدين، وما جعل الله تعالى في الدين من حرج. أمّا التخيير فيضيع المصالح الشرعية بما ينفع الناس. وأمّا الاستصحاب فإذا ورد في الحكم الشرعي فإنّه يختلط بالبراءة، وأمّا إذا ورد في موضوع الحكم فإنه ينتقل من القضية الحقيقية، وهي محلّ عمل الفقيه، إلى القضية الخارجية، وهي من عمل الخبير. ولذا فإن الفقيه مضطّر إلى ابتداع قواعد أصولية جديدة، كحجّة الشهرة كمفهوم جديد مقابل الإجماع والإجماع المنقول؛ أو

إلى جبر الخبر الضعيف السند بعمل الأصحاب، وتعميم انجبار السند بعمل الفقهاء ليشمل انجبار الدلالة بفهمهم الخاص للنص، بل وتوهين الخبر الصحيح بإعراضهم عنه. ورغم وَهْن هذه القواعد المستحدثة في علم الأصول على يد المدرسة الحديثة للأنصاري، إلا أنها بقيت رائجة في الفقه؛ لخشية الفقيه من تعدّي المسلمات الفقهية، والحرص على المحافظة على الموروث. وهذا هو الغلق الفعلي للاجتihad.

وقد واجه الجمهور الانسداد بالرجوع إلى العمومات الاجتهادية، والاستدلال بالسيرة العقلانية وبالقياس بالحكمة. بينما ترى الإمامية أن في ذلك تشريعاً لا يمكن للفقيه أن ينهض به، واستبدلوها بسيرة المتشرعة، التي لا تملك حجتها الذاتية بذاتها، وإنما باعتبارها كاشفة عن إضاء الشارع. بل يشترط الأصوليون أن تكون هذه السيرة معاصرة للمعصوم؛ ليكون سكوتها عنها إضاءاً لها. ولا يخفى أن سيرة المتشرعة إن أريد منها إضاء المعصوم فإنها لا تخرج عن كونها سنّة تقريرية، ولا تكون بأي حال من الأحوال مصدراً إضافياً للتشريع؛ وإن أريد بها سيرة غير المعصوم من الفقهاء فإنها لا يمكن أن تملك حجتها الذاتية، إلا إذا تمّ حشرها ضمن مفردات الإجماع، وبالتالي شمولها بتضاعيف حجية الإجماع. ولذا لا يمكن الاطمئنان لسيرة المتشرعة؛ لعدم الوثوق بها، بمعاصرتها لزمن المعصوم بالمعنى الأول، ولعدم حجيتها الذاتية بالمعنى الثاني، حتى لو اندكّت بمفهوم الإجماع؛ لأن روح الكاشفية وملاكها في الإجماع وسيرة المتشرعة قائمة على الاحتمال، لا على اليقين. فكثيراً ما يصعب فهم اختلاف الفتوى من جهة، ومعارضتها بغير المشهور من جهة أخرى. ولا يبقى أمام الفقيه إلا اللجوء لسيرة العقلاء بالدليل العقلي، الذي لا يخلو من إحدى المرتكزات الشرعية.

ولم يبذل الفقهاء الجهد في توظيف الظهور العرفي للنص، واطمأنوا للظهور اللفظي، فأغفلوا دور الزمان والمكان والعوامل الأخرى، التي لا تخلو من مدخليتها في الاستنباط رغم التطور الهائل للعلاقات الاجتماعية، ودور التكنولوجيا في تغيير سلوك الأفراد والجماعات في العبادات والمعاملات. فعمّموا بعض خصوصيات الخبر ليشمل كلّ الحوادث على اختلاف ظروفها، وبقيت خصوصية المورد لا تخصّص الوارد، فعمّموا الوارد رغم خصوصية المورد. ولم يُدرِكوا مناسبة الحكم والموضوع في إطار

الفهم الاجتماعي للنص، القائم على أن درء المفسد أولى من جلب المنافع. ويمكن للفقيه أن يستعين بالدليل العقلي في عملية الاستنباط من خلال التالي:

أ. استنباط الحكم الواقعي من مجموعة القواعد الفقهية بدلالة عموم اللفظ. فالتدخين محرّم بقاعدة (لا ضرر)، وليس مباحاً بالبراءة الشرعية، وإنما بدلالة الاقتضاء. فالتدخين مضرٌ صحيحاً، قطعاً لا احتمالاً. وإن النيكوتين يرسّب الكربون على الرئتين، فضلاً عن الأمراض التي تنجم عنه. وهو مضرٌ كذلك قطعاً بالآخرين، بالتدخين السلبي الذي لا ذنب للمتأثرين به إلا للصحة أو بالعرض، إضافة إلى التلوّث الذي يحدثه الدخان في الأماكن المغلقة، وفي البيئة، ناهيك عن مجهوليّة محتويات علبة السجائر، فضلاً عن إرهاب الاقتصاد الوطني باستيراد نفايات الدول الصناعية، التي دأبت على منع التدخين تدريجياً في بلدانها، وتصديره إلى الدول الأخرى. فهل أن المجتهد ليس في وارد الاهتمام بهذه الحقائق، ويبيح التدخين؛ لعدم النقل؟ وما هو حكم القانون الوضعي بمنع التدخين في الأماكن العامة؟ أيكون مقيداً للحرية الشخصية، أم سيكون مخالفاً لحكم الشرع، أم يضطر الفقيه على حمله على العنوان الثانوي؟ ومن جهة أخرى تستعر المشكلة أكثر عندما يندك هذا الإفتاء بقضية خطيرة تتعلّق بالاستتساخ، حيث الجدل اليوم على أشده في المجالس التشريعية والعلمية في الدول المتقدمة حول النتائج القانونية والاجتماعية والأخلاقية الناجمة عن وجود الشخص المستسخ، وصلته بالشخص المستسخ منه، بينما الفقيه ينأى عن هذه المشاكل، وببساطة يفتي بعدم الحرمة؛ بناءً على البراءة الشرعية. وفي هذا تعطيلٌ للشرعية.

ب. استنباط الحكم الواقعي بالقياس مستنبط العلة، بتخريج المناط تخريجاً قطعياً. ولما كانت حجّة القطع ذاتيّة فإنّه في هذا المقام حجّة. فعلة تحريم الخمر هو الإسكار، لا السيولة، ولا العنبة، فيقيس الفقيه كلّ مسكر على الخمر في تحريمه، سواء أكان مأخوذاً من العنب أو من الشعير أو من غيرهما. فالعلة هي في تحريم التشابه، لا التماثل، فالعنب والشعير متشابهان في الإسكار، لا تماثلان. أما تخريج المناط ظلماً، لا قطعاً، فشأنه شأن الأحكام الظنية الأخرى، نقلية كانت أم عقلية، ولا ينحصر بالقياس دون غيره. ويعود سكوت الشارع عن النصّ على العلة ليفسح المجال

للفقيه للبحث عنها حسب مقتضى الحال وتطوّر الأزمان وحاجات الاجتماع. ويكفي في ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ سُسُوكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللَّهُ عَنْهَا﴾ (المائدة: ١٠٢).

ج - استنباط الحكم الواقعي بالقياس بالحكمة. والفرق بين القياس بالعلة والقياس بالحكمة أن العلة منضبطة، بخلاف الحكمة، التي يمكن أن تكون منضبطة، كالطهارة في الوضوء، وتكون حجتها كحجة القياس منضبط العلة، أو أن يكون ملاكها مقاصد الشريعة، التي يدركها الفقيه بناء على ذوقه الاجتهادي، كذوقه في استنباط العلة، ومنها: قياس جميع الأغسال على الواجب منها في الأجزاء عن الوضوء؛ لأنّ الحكمة في الجميع هي التطهير. ولا ينبغي أن يفهم أن الاستنباط عن طريق مقاصد الشريعة هو استنباط بدون ضابط شرعي، وإنما يقوم على مرتكز شرعي نقلي. فالحكمة منصوص عليها في آية الوضوء، وهي بهذه المثابة منضبطة، وصالحة لشمولها سائر الأغسال في التطهير؛ إذ إنّ الماء المستخدم في الغسل في جميع هذه الأغسال واحد، فكما يجزي في الغسل الواجب يجب أن يجزي في غيره. وهذا هو منطق العقلاء. وإذا كانت مقدمة الواجب واجبة عقلاً فتكون الأغسال مجزية عن الوضوء مطلقاً؛ لصحة الصلاة عقلاً، لا نقلاً. وباب الحكمة أوسع لدى الفقيه من باب العلة، فسكت الشارع عن النص عليها لتمكينه من التوصل إلى الحكم الواقعي بناءً على مقتضيات الواقع، لا على مقتضيات ضيق النصوص.

د - إن الاستنباط بالآحاد عمل بالظن المطلق، لا بالظن الخاص؛ لأن الخصوصية التي يستند عليها العاملون بأخبار الآحاد مبنية على هذه الأخبار ذاتها. وفي هذا دور، وهو باطل. وأما العمل بقول الثقة فهو بدوره ظني، وخاصة أن كتب الرجال متناقضة، ولا تبعث كثيراً على هذه الثقة. إضافة إلى أن الروايات منقولة بالمعنى، لا بالنص، وهذا من شأنه أن يسقط الاعتبار عنها.

هـ - وإذا قيل بأن المنع من العمل بالقياس طريقي، من جهة غلبة مخالفته للواقع، وأنّ النهي عنه موضوعي؛ لأنّ العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع، فجوابه: إن حكم العقل في حالة الانسداد يكون بالعمل بالطاعة الظنية؛ لعدم العلم، شأنه شأن العمل بالطاعة العملية في حال الانفتاح. وكما لا يمكن المنع عن العمل بالعلم حال

الانفتاح فإنه لا يمكن المنع عن الظنّ في حال الانسداد، ومن باب أولى؛ لأن جواز العمل بكلّ منهما عقليّ، وهو غير قابل للتخصيص. ولو فرض إمكان المنع عن العمل بالقياس حال الانسداد لجرى ذلك في غيره من الأمارات الظنية غير العملية؛ لأن معرفة الحكم الشرعي لا ينحصر بالعلم وحده، بل بغيره، ممّا اعتبر الشارع مؤداه بمنزلة الواقع، شأنه شأن القطع.

و. لا يحتجّ ببطلان الاستنباط بالقياس بالروايات الناهية عنه؛ لأنها في حدّ ذاتها من الآحاد، وهي محمولة على القياس في مقابل النصّ، ولا يقول به أحد؛ لأنّ النصّ مانع من القياس؛ من باب الحكومة، كقياس إبليس، وخاصّة أنّ القياس شاع عند الجمهور زمن وجود المعصوم، ما يمكن معه حمل الروايات الناهية عن القياس على وجود المعصوم فقط؛ لأنّ المنع عن العمل بالقياس مخصوص بحالة الانفتاح، فلا يعمّ حالة الانسداد. والظاهر من الأخبار الدالة على المنع عن العمل به أنّها في مقام الردّ على العاملين به مع انفتاح باب العلم، وإمكان الرجوع إلى الأئمة، وأنّ بطلان أعماله في الشريعة إنما هو من جهة عدم الإلجاء والاضطرار إلى أعماله؛ لوجود الأدلة والأمارات العملية. ولذا صار بطلان العمل به ضرورياً. وإذا فرض عدم وجود طريق آخر أقرب منه فلا استبعاد في جواز العمل به^(٤٠).

وصفوة القول في هذا: إنّ الثقافة الاجتهادية عند عموم الفقهاء تركز على المنطق الأرسطي، الذي يحاكي المادة في شكلها، وصورتها الخارجية في حركتها، وفي سكونها، ولا يوغل في ماهية المادة وتطوّرها وتغيّرها، بخلاف المنطق الجدلي، الذي يحلّل كيان المادة لمعرفة أسبابها وعللها وأسرارها وتحوّلها. فالصلاة عند الفقيه الأرسطي حركات مادية وذكر، وليست بالضرورة تأمّلاً وتذكّراً، فهي تجزي بدونهما، وإنّ كانت بهما أتمّ؛ لأنّ الصلاة الأرسطية طقس من الطقوس، إن جمعت أركانها وصحّت شروطها فإنّها مجزية. أمّا الصلاة عند العارف بالله فهي عبادة، لا طقس؛ لأنّها رياضة تأملية روحية يجزي منها فقط ما أفاد حضور القلب فيها، وإقباله على الله تعالى، في حالة متصاعدة من الشهود الروحي والرضا بالله من جهة، والعصمة عن الوقوع في الخطيئة من جهة أخرى؛ لأنّ (الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)، وتمنع النفس عن العزم عن الخطيئة، فضلاً عن السقوط فيها، فهي في

المنطق الجدلي حركة التناجي بين الإنسان وخالقه في معشوقية الحب الإلهي، الباعث على الانبهار بالجمال الإلهي، وبالربوبية القصوى، وليست مجرد رياضة فيزيائية ذات فوائد بدنية. وفي ضوء هذا الفرق في المنهج بين المنطقين يكون الإفتاء بالحكم الشرعي في المنطق الأرسطي باستخراجه من ظاهر اللفظ إن كان له ظاهر، ومن تاويله إن كان ظاهره لا يسير في سياق المحكم من الآيات والنصوص. فإن تعذر النص صار الفقيه إلى البراءة. أما الإفتاء في المنطق الجدلي فيقوم على استجلاء مقاصد الشريعة عبر النصوص إن وجدت، وبالدليل العقلي المستقل إن لم توجد؛ لأن الإفتاء بالحكم الشرعي وسيلة اجتماعية وتربوية وجمالية تبتغي دفع مفسدة وجلب منفعة، فهي ليست غاية في حد ذاتها. بخلاف الحال في المنطق الأرسطي الذي يعتبر الإفتاء وظيفة فنية منطقية يكون الحكم الشرعي فيها قضية حقيقية، وليس قضية خارجية. فالفقيه الأرسطي موظف في الأولى، وغير موظف في الثانية. بينما الفقيه الجدلي يتأمل في جمال ماهية المادة، وبواعث أدائها وأسرارها، وفي جمال الذات الإلهية وحكمته، فيبحث في أسرار الشريعة ومداركها، ولا يتهيب من السعي للوصول إليها، بينما الفقيه الأرسطي يتهيب من استتطاق هذه الأسرار؛ بدعوى قصور العقل عن إدراك هذه الأسرار، فيفتي بحلية التدخين رغم مضاره القطعية، كما يفتي بحلية المخدرات ما دامت ليست من المسكرات، دون النظر إلى تشابه المخاطر الناجمة عنهما في نظر العقلاء، وقياس الخدر على السكر في التحريم؛ بسبب حجم الأضرار التي تصيب الفرد والمجتمع منهما. مع العلم أن العقل هو ملاك التكليف، بل الاعتقاد. ووجه تهيب الفقيه هو أن إدراك هذه المخاطر من الأمور غير القطعية، وقد يكون التحريم في نظر الفقيه الأرسطي شيئاً آخر مما لا يدركه العقل، وإن الحكم الشرعي قضية خارجية، وليست قضية حقيقية معنية بالواقع. وإذا أقررنا بأن الشريعة الإسلامية هي خاتمة الشرائع فلا بد من الإقرار بدور العقل في الاجتهاد؛ بالنظر إلى انقطاع الوحي، ولا يمكن انتظار الوحي ليجيب عن متطلبات التطور الاجتماعي والتكنولوجي. وفي هذه الحالة إما أن يعطى للعقل دوره في الاستنباط؛ أو ينتظر رسالة جديدة تستجيب لمقتضيات التطور الاجتماعي؛ وإلا ففي حالة هذا الانسداد من العلم النصي لا يستمر التكليف؛ لقبح العقاب بلا بيان. ومن هنا لا نجد أي مسوغ لعزوف

الفقهاء عن الدليل العقليّ المستقلّ، وهم يقرّون بأنّ هذه الشريعة صالحة لكلّ زمان ومكان. ولا بدّ في هذه الحالة من الإقرار بالملزمة بينه وبين الحكم الشرعي؛ من أجل معرفة الحكم الشرعي في جميع قضايا الفرد والمجتمع والدولة. ولا ينبغي أن تقتصر مباحث الخارج على المباحث التقليدية في أحكام العبادات والمكاسب والأسرة، التي أشبعها الفقهاء سنين من البحث. وإنّ دور الفقيه لا ينتهي عند معذّرية التكليف أو منجزيته في مقابل النصّ، أو الوظيفة العمليّة عند عدمه، وإنما الفقيه مكلف - قبل غيره - بالتحريّ عن الحكم الواقعي، لا الحكم الظاهري؛ لأنّ غرض الشرائع هو كشف المصالح الشرعية، التي على أساسها يتحقّق الاجتماع والعمران، والعمل بها، لا العمل بالمعذّرية؛ لعدم وجود الحكم الواقعي، ولا بالمنجزية بمجرد قطع القاطع، بغضّ النظر عن الواقع، وإلاّ فلن تتمكّن الأمة اليوم من تحقيق نهضتها، ومعالجة آفاتها النفسية، وأمراضها الاجتماعية، والفساد الذي ينخر في كيانها؛ من أجل أن تأخذ مكانتها بين الأمم المتقدّمة.

الهوامش

- (١) عدة الأصول: ٣٣٦ - ٣٣٨.
- (٢) حيدر حب الله، مسألة المنهج في الفكر الديني: ٢٩٢ - ٢٩٧، الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٧.
- (٣) المسعودي، مروج الذهب: ٤: ٤. دار الأندلس، بيروت، ١٩٨١م.
- (٤) النوري في المستدرک: ٣: ٥٢٢.
- (٥) فهرست الطوسي: ٨٠.
- (٦) رجال النجاشي: ١٨٥.
- (٧) رجال ابن الغضائري: ٢٢٩.
- (٨) اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي) ٢: ٨٣٧.
- (٩) معجم رجال الحديث ١: ٩٢.
- (١٠) الكافي ٥: ٣٢.
- (١١) الكافي ٥: ٣٣.
- (١٢) معجم رجال الحديث ١١: ٢٣٤.

- (١٣) النسائي، الضعفاء: ٢٩٣.
- (١٤) الذهبي، ميزان الاعتدال ٢: ٤٣٩.
- (١٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٧: ١٢٠، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩١٠.
- (١٦) المدونة الكبرى ٣: ٩، رواية سحنون بن سعيد التتوخي، دار السعادة، القاهرة، ١٣٢٣.
- (١٧) مجمع البيان في تفسير القرآن ٣: ١٨٨، طهران، ٢، ١٣٧٩.
- (١٨) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٧٠ - ٧١، بيروت، ٢٠٠٩.
- (١٩) المصدر السابق: ٧٢.
- (٢٠) مجمع البيان ٣: ١٨٨.
- (٢١) جواهر الكلام ٢١: ٧٢.
- (٢٢) مجمع البيان ٩: ٩٦.
- (٢٣) مجمع البيان ٤: ٥٥٨.
- (٢٤) مجمع البيان ٤: ٥٥٨.
- (٢٥) التذكرة بأصول الفقه: ٣٨.
- (٢٦) ضياء الدين العراقي، مقالات الأصوليين ٢: ١١.
- (٢٧) ميرزا حبيب الله ملكي، تلخيص الأصول: ١٥٠، ١٥٦، چاپخانه مصطفى، ١٣٧٨ هـ.
- (٢٨) الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٣٦٨.
- (٢٩) القمي. قوانين الأصول ١: ٤٤٨.
- (٣٠) مقالات الأصوليين ٢: ١٣.
- (٣١) المصدر السابق ٢: ١٢٩.
- (٣٢) فرائد الأصول ١: ٣٦٧ - ٣٦٩.
- (٣٣) عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١٣٦.
- (٣٤) المصدر السابق: ١٤٠.
- (٣٥) فرائد الأصول ١: ٣٩٣.
- (٣٦) تهذيب الأصول: ١٤٩.
- (٣٧) غنية النزوع: ٣٨٦.
- (٣٨) فرائد الأصول ١: ٤٣٩.
- (٣٩) محمد حسين فضل الله، الاجتهاد: ٢٤١، ٢٤٨.
- (٤٠) وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول (تقارير السيد أبو الحسن الاصفهاني): ٥٥٨، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٩.

التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين

التحديدات النظرية لفرضية البحث

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد^(*)

مقدمة

نقصد بـ (التأسيس الأصولي) وضع الآراء الإجرائية والفكر النظري الدستوري على أسس كفيلة بمشروعيتها. واستخدامنا لفظ التأسيس يراد به أيضاً الإشارة إلى عدم وجود (سوابق استدلالية) لذات الأدلة على ذات المدلول. ونريد بالأصول «مجموعة الآيات القرآنية والمرويات من السنة المطهرة بمعناها الشامل لسنة أهل البيت^(عليه السلام)، ومقتضى الإجماعات، ومعطيات المسالك العقلية، التي تصلح نصوصاً تقع دلالتها على مشروعية التأسيس النظري».

النظرية الدستورية: نريد بلفظ (نظرية) التصور النظري الذي ينطلق من رؤى كبرى فلسفية أو عقائدية، وله أركان وشروط وموانع، أي إنها حكم كلي مركب من مجموعة من الأحكام الجزئية التفصيلية، يصلح لجمع ما له صلة بموضوع محدد، يمكننا استخدامه لتفسير الوقائع.

أما الدستور فهو القانون الأعلى في البلاد الذي يحدد سلطات الحاكم، وحقوق المحكومين، وطبيعة الدولة وعلاقاتها، وصلاحيات سلطاتها، وأسلوبها الاجتماعي والاقتصادي.

ويهدف هذا البحث إلى الكشف عن الأسس الأصولية المثبتة لشرعية الدولة

(*) أستاذ جامعي، وباحث في الفقه الإسلامي، وعميد كلية العلوم الإسلامية في كربلاء، له مؤلفات فكرية وفقهية متنوعة، من العراق.

الدستورية، كما جاءت عند النائبني، ويحللها كاشفاً مدى نجاح هذه الأدلة في البرهنة على مشروعية الأطروحة الدستورية البرلمانية.

لأن ضابطة الفقه الإسلامي دائماً أن الحكم الفقهي، سواء على مستوى الفرد أو المجتمع أو على مستوى سلوك الدولة، سواء كان من مستجدات النوازل أو من الأحكام المعروفة، يجب أن يشفع بالدليل الأصولي فأياً قول بلا دليل يعدّ استحساناً مردوداً في عرف الفقهاء. لذلك اعتنى الشيخ النائبني بأن يقدم أدلته الأصولية على أطروحته الدستورية، التي اعتبرت ابتكاراً مميزاً في عالم أطبقت عليه معطيات غلق الاجتهاد، والتعامل التقليدي مع الوقائع الحاضرة، وحكمها بالفهم التاريخي والتقليدي للفقهاء. فقد أخرج النائبني أطروحته في ظرف زمني كان يعاني من تحديات كثيرة. ولقد استجاب النائبني لتحدي مزدوج ذي وجهين:

الأول: قبول الشيعة البقاء خارج الفعل التاريخي، وخارج نطاق التفكير في نمط الدولة الحاكمة، ورضوا أن يكونوا تابعين لغيرهم، تحت مقولة «انتظار الإمام المنتظر (عليه السلام)»؛ لما رواه الكليني أن «كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله تعالى»^(١). وهو واحد من سبعة عشر حديثاً نقلها أيضاً الحر العاملي في الوسائل^(٢). فإخراجهم من هذه الحالة، التي تحولت عندهم إلى مرتكزات راسخة، أمر في غاية الصعوبة، ولا سيما أنه في ألف من السنين وقرنين لم يقارب أغلب فقهاء الشيعة قضايا السلطة وأحكام الإدارة العامة للدولة والمجتمع، إلا لمأماً، وعلى حذر شديد، تحت مقولة: «التقية من السلطان». وخلاصة القول: إن الشيعة لم يقاربوا قضايا الحكومة والسلطة وإدارة الدولة، لا على مستوى الفكر والحوار مع الآخر. ولا على مستوى الفقه والأحكام والقوانين التي لها صلة بالقانون الدستوري والدولي. وحينما تجري مقارنة مع فقه المذاهب الأخرى فإننا سنجد أن تلك المذاهب قد توغلت في الفقه السلطاني، وصنفت في الأحكام السلطانية، فيما كان فقه الشيعة فقه المجتمع الذي لا يعترف بشرعية السلطة، الذي عزم على عدم الاعتراف بالوضع السياسي السائد، لكن دون أن يقدم بديلاً جاهزاً، سوى بديل مؤجل، هو «دولة الإمام الحجة». وهو ليس بديلاً بأجل مسمى، إنما بديل مؤجل ومفتوح على الأزمنة البعيدة. والإشكال يبقى دائماً في الحاضر، وفي ضرورة بناء الدولة على أسس العقيدة الشيعية. ويظهر

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين، التحديدات النظرية لفرضية البحث

ذلك في فتوى السيد المرتضى بحرمة إقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة^(٣)؛ لأنها من مخصصات الإمام.

الثاني: هو عدم وجود (بديل نظري محدد) في عموم الفكر الإسلامي لأسلوب الإدارة العامة للدولة والمجتمع. فهناك كليات أصولية، كالشورى والبيعة وضرورة وجود إمام لكل عصر، لكن ليس في التراث الإسلامي برمته هيكلًا نظريًا كاملاً لطبيعة السلطة وشكلها وسلطتها، وطبيعة تلك السلطات، وصلاحياتها، وحقوق الأفراد والمؤسسات. وأمّا النموذج العملي التاريخي، المتمثل في سلطة بني أمية، والعباسيين، والعثمانيين، فلا يصلح أساساً مرجعياً؛ لعدم تطابقه مع الفهم الإسلامي الصحيح للسلطة وحقوق المواطنة، ولا أساساً تطبيقياً أمام تطورات وإنجازات الإصلاح السياسي الذي حصل في أوروبا والغرب، الذي بانّت ملامح نجاحه في آفاق الناس واضحة، فصارت المعادلة الناتجة عنه أنه لا يمكن التخلص من الاستبداد التاريخي إلاّ بالتفكير الخلاق بالبديل. فما هو البديل لأنماط الاستبداد المزمّن في عالمنا الإسلامي؟ على هذه الإشكالية المعرفية والاجتماعية والعقائدية اشتغل الشيخ النائيني، وكان عليه أن يقدم مسوغات علمية لأطروحة الدولة الدستورية، وأن يقدم الأدلة الكافية التي تعادل تراكم المألوف عند الناس، أي «عدم الاقتراب من مقولة الحكم والسلطة»، وللروايات الكثيرة في ذلك، وأن يقدم الأدلة الكافية على مشروعية اعتماد نموذج نشأ في الغرب، ويراد له أن يكون الأنموذج في بلد من بلدان العالم الإسلامي، وأن يوفر لهذه الأطروحة تياراً مسانداً لها من الفقهاء، من خلال عرض الأدلة الأصولية الكافية لإقناعهم.

بيد أن مَنْ يقرأ الأطروحة يجد أنه لم يشير إلى ما يؤيده من دراسات سابقة، مثل: خراجية المحقق الكركي^(٤)، وآراء القطيفي^(٥)، وأدلة النراقي في عوائد الأيام^(٦)، وآراء الشيخ جعفر كشف الغطاء، وصاحب الجواهر^(٧)، والسيد بحر العلوم في بلغة الفقيه^(٨).

بل إنه قدّم أطروحته دون الإشارة إلى تلك المحاولات التي سبقته، والتي ربما تقارب رؤيته.

إن الحديث عن أطروحة النائيني تجيب عن مجموعة تساؤلات يطرحها عصرنا،

وهي:

١. هل يمكننا القول بيقين: إنّ لدينا فكراً سياسياً إسلامياً حتّى نتحدث عن تطوّره؟

٢. هل الفكر السياسي الإسلامي هو (منتج النصّ القرآني) أو هو معطى التجربة النبوية؟

٣. هل كان نشاط الرسول الأكرم ﷺ نشاطاً دعوياً، أم أنّه ﷺ تلقّى الرسالة من الله عزّ وجلّ، وكلف بتليغها كمشروع حضاري إنساني شامل، بحيث يكون الجانب السياسي جزءاً مهماً منه؟

٤. هل يعني الفكر السياسي فقط «نظرية إدارة الدولة»، أم أنّه نظرية الإصلاح والتصحيح الحضاري، سواء كان من موقع مقاومة الطغيان (الفكر السياسي للمعارضة) أم من موقع إدارة الدولة (نظرية الحكم الصالح)؟

٥. هل أفرزت التجربة السياسية الإسلامية الرسمية «نموذجاً سياسياً» متميّزاً ذا سمات وملامح واضحة؟ وهل هذه التجربة محلّ اعتراف من المسلمين كافّة، ولا سيّما إذا أخذنا بالاعتبار ما رافقها من قمع واستبداد ومصادرة للحقوق والحريات؟

٦. هل قدّمت الحواضر العلميّة في العالم الإسلامي، كالأزهر والنجف والزيتونة، نظرية عمل سياسية بديلة للنموذج الرسمي، أم استغرقتها الدراسات الفقهية والأصولية والدراسات التخصصية المحضّة أو التقليدية؟

على هذه الأسئلة تدور أوراق التطوّر في الفكر السياسي، وعلى بعضها ستدور هذه الورقة.

إنّ الاعتقاد البرهاني بالإسلام ديناً خاتماً لا يتيح مجالاً للتعامل معه بوصفه «مشروعاً أخلاقياً غيبياً أخروياً»؛ لأنّه في الأصل كلمة الله الخاتمة للإنسان، التي تكون سعادته حصيلة تطبيق أحكامه، التي تنظم حركة الإنسان.

ويعدّ الجانب السياسي جزءاً أساساً من المشروع الإسلامي. لذلك أجد من العيب المنهجي القول: إنّنا بحاجة إلى إثبات أنّ في الإسلام فكراً سياسياً طالما تعاملنا معه بوصفه مشروعاً حضارياً. ثم إنّ هذا النمط من الفكر قطعاً هو منتج النصّ القرآني؛ وذلك من خلال كلّ الآيات الشريفة التي تتحدّث عن الطاعة لله سبحانه،

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائي، التحديدات النظرية لفرضية البحث

ولرسوله، ولأولي الأمر، تلك الطاعة المطلقة، وكذلك الآيات التي تتحدث عن البيعة، والحكم بما أنزل الله...، إلى غيرها من النصوص الآمرة ببناء الدولة وإدارة المجتمع. إن هذه الآيات تعدّ من النصوص المؤسّسة للإلزام والالتزام بالموقف العام، ولا سيما الموقف السياسي. ولأنه قد ثبت في علم الأصول أن أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته حجّة، ومرجعية ملزمة، ولأغراض الإفادة من التفصيل والبيان والتأسيس، فإنّ التجربة النبوية في شقّها المكّي هي تجربة الكتلة السياسية التي لها عقيدتها ومنهجها ورؤاها وتفضيلاتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولها قياداتها وانضباطها السياسي، ولها فعاليتها السياسية، كالتظاهر والاعتصام، والهجرة إلى (الحبشة والمدينة)، والطواف على القبائل لنشر الفكر الجديد، والدخول في حوارات ومحاولات إقناعية مع الناس. ثم في سيرته ﷺ تجد حركة منظمة باتّجاه تشكيل كيان سياسي جديد في المدينة، ليكون الشقّ الثاني تجربة (المدينة)، فيكون الشقّ المدني، الذي هو شقّ إدارة الدولة والمجتمع، وتأسيس القضاء والرقابة والعلاقات الخارجية، وممارسة مهام الدفاع المسلّح عن كيان الإسلام إزاء العدوان الجاهلي المتكرّر، وعقد المعاهدات، كمعاهدة الحديبية، وتوزيع الثروة، وإعادة بناء المجتمع على أسس عقائدية.

كلّ ذلك يشكّل بنية الفكر السياسي الإسلامي في المدينة. وأبرز وثيقة لهذه البنية «صحيفة المدينة»^(٩).

صحيح أنّ الأصل في نشاط النبي محمد ﷺ أنه نشاط دعويّ، إلا أنّ هذه الدعوة لما كان هدفها تطبيق مشروع حضاري، وهدف المشروع الحضاري خلق الإنسان الأنموذج، الذي يتمتّع بحقوقه التكريمية كافّة، ويتحمل مسؤولياته الفردية والمجتمعية كافّة، ليتحقّق المفهوم القرآني للعبادة: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، أي الطاعة المطلقة على وفق لاهوت التحرير، وليس على لاهوت الاستبداد. لكلّ ذلك فإن جانب المشروع السياسي يعدّ في غاية الأهمية.

صحيح أنّ الإسلام هو الحلقة الأخيرة من الأديان، إلّا أننا ننظر له بوصفه جزءاً من مسيرة التوحيد، وجزءاً من تتابع النبوّات، التي مثّلت موجات إصلاحية متتابعة. فمنذ نوح وإبراهيم ﷺ كان الأنبياء يحملون مشروع البناء والتصحيح، ولا يتصوّر أن

لا يكون هذا المشروع مبنياً على الممارسة السياسية، التي لا بدّ أن تنطلق من فكر سياسي. فقديمًا عرف تاريخ التجارب النبويّة ممارسة الصديق يوسف عليه السلام لإدارة الدولة، وتجارب سليمان وداوود عليهما السلام.

قال الطبري: «لم يجتمع ملك الأرض، ولم يجتمع الناس على ملك، إلا على ثلاثة: النمرود؛ وذي القرنين؛ وسليمان». فاعتبرت تجربة داوود في التوراة تجربة ملوك، بينما هي في القرآن تجربة نبويّة سياسية.

قال تعالى في محكم كتابه المجيد: ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (النساء: ١٦٣).

وقال عز وجل: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ♦ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ﴾ (الأنبياء: ٧٩ - ٨٠).

وقال: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ...﴾ (ص: ٢٦).

قال الطبري: فلما قتل داوود جالوت أقبل الناس على داوود فأصبح ملكاً^(١٠)، وكان داوود يتزعم مجموعة من الناس؛ للخلاص من استبداد جالوت. ونقل عن أحمد بن الفضل: «كان لداوود ثلاثة أيام: يوم يقضي بين الناس؛ ويوم يخلو لعبادة الله؛ ويوم لنسائه»^(١١).

والخلاصة أن الإسلام حلقة في مشروع التوحيد التاريخي، الذي يتسم بالنزعة التصحيحية، سواء في موقع تنظيم تطلعات المجتمع، وطرق خلاصه من الظلم والجور والامتهان، أو في مجال إدارة تطلعات المجتمع، وهو يحقق للناس مصالحهم، ويوفر مقدمات سعادتهم

وفي مجال الفكر الشيعي فإن إعلان الغدير في ١٨ / ذي الحجة / ١٠ هـ يعدّ إعلاناً سياسياً رسمياً بامتياز؛ لأنه يشخص الحامل النوعي للتجربة الحضارية بشمولها بعد النبي ﷺ^(١٢). وربما على مقتضى هذا الإعلان تبلور معنى التشيع المذهبي، وتميّزت ملامحه وقواعده وبنوده الأساسية. ومن المدهش أنك تلحظ أن الأئمة عليهم السلام قد

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائي، التحديدات النظرية لفرضية البحث

مارسوا الفعاليات السياسية على مستوى المعارضة، ومارسوها على مستوى إدارة الدولة، فنتج عن (تجاربهم) نظرية عمل سياسية للمعارضة على النهج الإسلامي الشيعي، كما نتج عنهم نظرية عمل سياسية لإدارة حكومة صالحة على النهج الإسلامي. لذلك ليس من العسير القول: إن التجربة الشيعية أفرزت أنموذجاً سياسياً متميزاً، وذا ملامح واضحة، ومختلفة عن النماذج الأخرى.

بيد أن هذه التجربة، على ثرائها وعمقها وقوتها الذاتية والتاريخية، تعرضت للعزل والتعتيم والطمس المنظم، فلم تتمتع بقبول جميع المسلمين، وظلت تمثل تياراً رافضاً لأنموذج الاستبداد التاريخي الرسمي، الذي اعتبر ضمن المنظومة الإسلامية، وعلى مستوى الفكر الإسلامي السنّي، الذي لم يقدم هو الآخر «النموذج السياسي» البديل أو المتفق على مشتركاته. فخلاصة ما قدّمته حركات الإسلام السياسي السنّي (حزب التحرير/ الإخوان المسلمون) شعار إعادة الخلافة، وشعار (الإسلام هو الحل)، دون أن يكون لإعادة الخلافة مجموعة آليات. ولقد انتبه (العالم الإسلامي السنّي) من غفوته بعد غلق الاجتهاد في القرن السادس الهجري على وقع غزو أوروبا له مطلع القرن الرابع عشر، وصار وجهاً لوجه أمام تحدٍّ منهجيٍّ ومعرفيٍّ كبير، وفارق في المستوى المدني والسياسي، فوقع في حيرة الإجابة عن كثير من المشكلات، ومنها:

١. هل سيرفض المسلمون الغرب كاملاً، سواء في نزعته الاستعمارية وعلومه وأفكاره ومناهجه، أم يجرون نوعاً من التمييز والفرز، ويأخذون ما ينفعهم منه، ويدعون ما لا ينفعهم؟

٢. هل يجب أن يلجأ المسلمون إلى المواجهة المسلحة مع الغرب، دون حساب لإمكانياتهم وقدراتهم مقارنةً بإمكانيات الغرب؟

٣. هل الحكومات المحلية التي ستحكم بلدان العالم الإسلامي بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية حكومات مسلمة؟ وهل الحاكمون مسلمون أو كفار؟

٤. هل تبدأ مسيرة التصحيح أو الصحوة الإسلامية من تطهير المعتقدات وتصحيح العبادات، أم من الوصول إلى السلطة وإدارة المجتمع، ليكون بعدها تحقيق الأنموذج المطلوب؟

٥. هل يجوز للمسلمين اعتماد الوسائل الغربية الحديثة في الدعوة إلى الله عزّ

وجلّ، مثل: صيغ الأحزاب، والجمعيات المدنية، والصحافة، أم أن هذه الآليات ولدت من رحم ثقافة كافرة؟

٦. هل يقتضي القبول بنظام ديموقراطي إقرار المسلمين لغيرهم من المخالفين عقائدياً، والرضا بشراكتهم السياسية، أم أنّ الاعتراف السياسي اعتراف بوجود منافس، ولا يستلزم منه الاعتراف بشرعية الخصم السياسي؟ أقول: إنّ كلّ هذه الأسئلة لا تزال تمثّل في رواق الفكر السياسي السنيّ جدليّات يدور حولها الحوار والتجاذب والاختلاف.

بينما قدّم الفكر الشيعي من النجف الأشرف إجابات عميقة وثرية عن بعضها. ففي مجال الرؤية الإسلامية الشيعية للدولة قدّم ثلاث نظريات أساسية لطبيعة (النموذج السياسي)، وهي:

١. النظرية الدستورية «النائني».

٢. نظرية ولاية الفقيه «الخميني».

٣. نظرية ولاية الإنسان على نفسه «السيستاني».

وفي هذا البحث سأتناول الرؤية الدستورية الإسلاميّة الشيعية وفق ما جاء في التظهير الفقهي والأصولي للشيخ النائيني. وفي الأبحاث القادمة إن شاء الله نتناول بقية النظريات.

بدءاً أريد أن أسجّل أن أوروبا خاضت تجارب اجتماعية وسياسية عديدة، وقدمت توضيحات كبرى، وصححت أخطاءها بذاتها، حتّى استطاعت أن تقلّل من فواجع شقاء الإنسان، بوصولها إلى تحقيق النظام الدستوري البرلماني، وبه حققت مصداق الدولة القوية، واستطاعت أن تجتاح الشرق الإسلامي بمدنيّتها وبتطورها فكرياً، قبل اجتياحه عسكرياً، ولا سيّما قبل توريط الدولة العثمانية كطرف في محور خاسر في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م).

ففي مطلع القرن العشرين كان النموذج الأوروبي الديموقراطي البرلماني خيار النخب الثقافية والمتعلّمين من المسلمين في الجامعات الغربية خارج العالم الإسلامي، وحينما طرح البديل الأوروبي «الديموقراطية» على شعوب العالم الإسلامي وقف الناس منه - كما هو الديدن في الاستجابات - ثلاثة مواقف: موقف رافض للبديل بالجملة؛

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين، التحديدات النظرية لفرضية البحث

وموقف يقبله على علاقته بلا فحص لمدى مقبوليته في نسيج التراث؛ وموقف تأمل فيه الفلاسفة والمفكرون فأخذوا منه المشترك الإنساني.

وكان الشيخ النائيين من الفئة الثالثة، فكانت أوائل السطور في رسالة التنزيه تتطرق مما اتفق عليه المسلمون جميعاً، وعقلاء العالم أجمع، من أن نظام العالم يتوقف على حكومة تدير أمور الناس^(١٣).

ثم استند إلى الاستدلال بـ «الضرورة»، أي ما تقتضيه العقلية والطبيعية، حين قال: «ومما هو معلوم بالضرورة أن نظام هذه الحكومة يجب أن يكون منتزعا منها»^(١٤). ثم دخل على الموضوع من بوابة الشريعة المطهرة في وجوب حفظ بيضة الإسلام، وأنها من شؤون الإمامة، ثم انعطف على كيفية استيلاء السلطان على السلطة، فوصف في ذلك أنموذجين: الاستيلاء بالغلبة، وهو أنموذج الاستبداد؛ وأنموذج الاستيلاء بالاختيار الحرّ، وهو أنموذج المشروطة^(١٥). وشرح صور وأضرار الاستبداد، ثم عرض فوائد الأنموذج الثاني، وأوضح أن من شروطه إيجاد دستور وافٍ يميّز الوظائف، ومن شروطه إيجاد جهة للمراقبة والمحاسبة تقوم بها هيئة مسددة من عقلاء الأمة وعلمائها وخبراء الحقوق والمطلعين على مقتضيات العصر، سمّاه «المجلس النيابي»، الذي أوكل إليه مراقبة تصرفات السلطة التنفيذية، والتأكد من مطابقة القوانين لأحكام الشريعة، ومواد الدستور. وكان النائيين قد قسم مهام المجلس النيابي في سنّ القوانين إلى قسمين، هما:

الأول: ما وجد له نصّ، فهذا تتكفل الشريعة ببيانه.

الثاني: ما لم يوجد فيه نصّ، فهو موكول إلى (أهل الاختصاص والخبرة)، وهو تابع للمصالح، فكل ما أدى إلى مصلحة صحّ، والعكس بالعكس^(١٦).

ثم انتقل إلى إثبات مشروعية هذا النموذج، فقال: «أما مشروعية نظارة هذه الهيئة المتخصصة فأدلتها موجودة، طبقاً للمذهبين السنّي والجعفري». فأما على المذهب السنّي فلما كانت الأمور تناط بأهل الحلّ والعقد فهؤلاء هم أهل الحلّ والعقد (أي أعضاء المجلس النيابي). وعلى المذهب الشيعي فإنّ الأمور لما كانت منوطة بالنواب العامّين في عصر الغيبة «فيكفي لتحقيق المشروعية المطلوبة اشتغال الهيئة المنتدبة على عدّة من المجتهدين العدول، أو المأذونين من قبلهم»^(١٧)، ومعهم أهل الخبرة المطلعين على

أحوال العصر.

قَبَلِيَّات «تَنْبِيهِ الْأُمَّة»

أَقْصَدُ بِ (القبليات) المركوزات الذهنية عند الناس حول الحكومة والسلطة والرؤية السياسية قبل أطروحه النائي. وقبل صدور الوثيقة السياسية المتميزة «تنزيه الملة وتنبية الأمة» كان الفقه الشيعي على موقفين، هما:

الأول: موقفه المعروف من العمل السياسي مطلقاً بكل أشكاله؛ لأن مفهوم الدولة «تشكيلاً أو إدارة» هي من مهام الإمام الغائب عليه السلام، وهو مشهور المذهب. ويمكننا أن نلتبس ذلك في كتابات مجتهدي الشيعة، من المفيد إلى عصر النائي، في مباحث صلاة الجمعة، والقضاء والحدود والتعزيرات، وجوائز السلطان، والولاية من الحاكم الجائر... صحيح أنه قد ظهرت في القرن العاشر آراء للفقهاء حول الخراج، وسلطة السلطان المخول من الفقيه الجامع للشرائط، كما هي آراء المحقق الكركي (٩٤٠هـ)^(١٨) في تنصيبه للشاه طهماسب تحت إشرافه^(١٩)، إلا أن ذلك جاء لتحقيق أوضاع خاصة، فلقد استحدث طهماسب منصب شيخ الإسلام، وتسلمه المحقق الكركي، وقد ورد في مرسوم التنصيب أن الفقيه نائب الإمام عليه السلام^(٢٠). ومن ذلك مثلاً ما أكدّه الشيخ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٧هـ) حول فكرة نيابة الفقيه عن الإمام، حينما أذن لفتح علي شاه القاجاري بتزعم معركة باسم الإسلام في شمال إيران ضدّ الروس؛ ولعل ذلك لتشجيع الناس للالتحاق به. أما ما ورد في عوائد الأيام من استعراض الأدلة النصّية لسلطة الفقيه في زمن الغيبة^(٢١) فقد ذكر أن أسلافه من العلماء يذكرون الموضوع، ولا يذكرون الدليل، فتبرّع النراقي لذكر الأدلة بالتفصيل. ومن هنا يظهر لنا أنموذجان:

١. أنموذج النأي والابتعاد تماماً عن ملامسة الفكر السياسي وإدارة الدولة والمجتمع؛ وذلك للانتظار العقائدي لظهور إمام العصر عليه السلام. وأي اقتراب من ذلك يعدّ عدواناً على حقه عليه السلام.

٢. أنموذج تنصيب الفقيه الجامع للشرائط مرشداً عاماً للدولة والحكومة، ولكن ليس على رأس الهرم في إدارة المجتمع. وركيزته أمران: «النصوص ذات

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين، التحديدات النظرية لفرضية البحث

الدلالات المتعددة المختلف في مقتضاها، مثل: مقبولة عمر بن حنظلة؛ وضرورات المجتمع في ضرورة وجود سلطة حاكمية يحددها منظور سياسي، ولا سيما مع عدم الاعتراف الشيعي المتوارث بشرعية السلطات الرسمية القائمة، والنماذج السياسية التاريخية لتجربة المسلمين عامة.

وكان على النائيني أن يحقق انتقالاً مهمّةً ونوعية؛ إذ إنه حينما يعرض لنظام حكم دستوري برلماني فإنه يقدم لأئحة فكرية وقانونية لنهضة سياسية تحتوي على تنظير فقهي يؤسس لمشروعية ذلك النموذج.

لكنه رغم تلك القبلات، ورغم كون النظام الدستوري البرلماني في الأصل والنشأة والتطور «إنتاجاً أوروبياً»، فإن النائيني فعل كما فعل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد عندما ترجموا علوم اليونان، فإنهم درسوها أولاً، واستبعدوا منها كلّ ما لا يتلاءم مع منهجهم العقلي والإيماني، ثم أعادوا صياغتها في نظرياتهم بما يتلاءم مع معاييرهم، ثم أضافوا عليها ما يسدّ نقصها. فالنائيني قدّم اللائحة البرلمانية وثيقة مهمّة من وثائق الفكر السياسي الإسلامي، ولعلّها أوّل مدونة تنظيرية مستقلة في الفقه السياسي الإسلامي، استند فيها إلى مبادئ العدالة والمساواة، وإلى وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستعان بالسوابق النصّية، مثل: صحيفة المدينة، التي شكلت أنموذجاً مبكراً للدساتير. وبذلك حققت رسالة النائيني هدفها بالجزء بعدم مشروعية الحكم الاستبدادي، وكذلك بعدم اختياره أنموذج ولاية الفقيه أنموذجاً للحكم؛ لأنه يرى أنّ صلاحيات الفقيه في حدود الأمور الحسبية، وقد تردّد في التمسك برواية ابن حنظلة؛ لأنه عامل الفقيه إمّا من جهة كونه من آحاد الناس الذين يجوز لهم التصدي، أو إذا تعيّن عليه تكليف ما فيجوز له التصدي أيضاً، ولكن لا بوصفه الفقيه أو المجتهد جامع الشرائط.

إنّ الخطورة البالغة على مشروع النائيني أنّ الأنموذج الأوروبي في مطلع القرن العشرين، وانتشار أفكار الغرب عن طريق مؤسسات الاتحاد والترقي، قد أصبح أمراً (مفكراً فيه) في عاصمة الدولة العثمانية إسطنبول، وأمراً مفكراً فيه في إيران أيام ناصر الدين شاه، ولا سيما وقد تتابعت الدعوات لإصلاح النظام القاجاري، والمطالبة بجعله مستنداً إلى قاعدة شعبية دستورية محدّدة. وكان الدافع للمطالبة الخلاص من

الاستبداد المزمّن، الذي عاشته أجيال المسلمين. والخلاص من الاستبداد مهمّ لمواجهة النفوذ الأجنبي القادم، الذي يجد في الاستبداد مجالاً خصباً له، يستغلّه للإطاحة به دون أن يكون له نصير، ثم يعيث بعد ذلك في مقدّرات الناس، وهذا يعني أنّه يتناول فكراً غريباً، ويعيد إنتاجه ضمن مقولات تراثية إسلامية، وأنه يدخل في مواجهة عيفة مع قوى الاستبداد الحاكمة في تركيا وإيران. وأخيراً فهو تحدّ للمركز الذهني التاريخي بقبول الاستبداد.

يقول بعض الباحثين «يمكن تحديد (١٨٩٤) بداية لظهور هذا التوجّه»^(٢٢). عن طريق المطبوعات والرسائل البريدية وغيرها انتشر الفكر الغربي، حتّى أنه قد أرسل علماء النجف في (١٩٠٢) رسالة إلى الشاه مظفر الدين يناشدونه إصلاح الحالة السياسية، وإنشاء مجلس تمثيلي. وبعد حوادث اعتصام (١٩٠٥) أجريت انتخابات في إيران، في (١٩٠٦)، لانتخاب نواب المجلس، وأعلن الدستور في ذي القعدة (١٩٠٦). وقد أيدّ مراجع النجف العشرة آنذاك، الذين وكلّوا الشيخ محمد كاظم الخراساني بتأييد هذا التطوّر الإيجابي^(٢٣). ولكن لم تدم فترة التجربة الدستورية في إيران؛ إذ أعلنت الأحكام العرفية في (١٩٠٨م)، وأجهضت التجربة البرلمانية، فانتقلت مهمّة التنظير إلى رواق البحث والدرس العلمي في النجف. فكانت رسالة (تنزيه الملة وتنبيه الأمة) خلاصة فكرية مكثّفة لبيان أهميّة وضروية خلق دولة مدنية دستورية نابعة من تراث الإسلام وقيمه النبيلة، واعتبارها أطروحة سياسية. وقد وضع للتدليل على مشروعيتها عشرات الأدلّة الأصولية؛ إذ تقول المصادر أنها صدرت في النجف أوّل مرة في آذار (١٩٠٩).

لقد استطاع النائيني أن يتجاوز المنشأ الأوروبي للنظرية الدستورية، بتخليصها ممّا علق بها من الثقافة الغربية، وبدعمها بالأدلّة الشرعية. وبهذا تظهر عبقرية النائيني؛ إذ لم تستغرقه الرؤية الأوروبية، ولم يظهر مبرراً لها، وإنه حين حوّل هذه الرؤية إلى نطاق الدرس العلمي فإنه أراد أن يوفرّ لنظريته عدداً من القادة الدينيين الذين يؤمنون بضرورة الدولة المدنية؛ لمواجهة القوى السياسية للاستبداد. وأخيراً فإنه قدّم نفسه مصلحاً لمركز ذهني عند المسلمين بقبول الاستبداد، بوصفه قدراً حتمياً. فصحيح أنّ الأنموذج الدستوري البرلماني في الأصل تجربة أوروبية، إلّا أنّ

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين، التحديدات النظرية لفرضية البحث

النائيني قد جعل فكرة الأنموذج الدستوري في العالم الإسلامي مؤسّسة على مفاهيم الإسلام: «الشورى، العدالة، الأمر بالمعروف، تجربة النبي الأكرم ﷺ، وسلوك الإمام علي عليه السلام».

وتلاحظ نباهة النائيين في أنه أدرك أن الغرب يريد أن يدير العملية الدستورية البرلمانية في بلدان العالم الإسلامي وفق المقاسات الغربية، فلم يمكنهم من ذلك، وجعلها تستقي من تراث الإسلام. فكان موقف الغرب من أطروحة برلمانية إسلامية موقفاً سلبياً، ظهر إما بتحريض بعض (المحسوبين على الفقهاء) بالوقوف ضد النظرية الدستورية، أو تخريبها بمساندة القوى التي تقف ضد (التطور الدستوري) في أوساط الناس البسطاء. فكان النائيين المفكر الذي يصنع الوعي غير المرتبط بالغرب، فيضطر الغرب لإفشال التجربة الدستورية بالانقلابات، أو بمساندة الاستبداد. ولذلك تخلّى الرواد الأوائل عن أنموذج النائيين في ظلّ هذه الإرهاصات؛ لأن الذي حصل في إيران أن التجربة البرلمانية شوّهت إلى الحدّ الذي تحوّلت إلى تجربة اغتصابية، فرفع روادها يدهم عنها، فاضطر الغربيون إلى إجهاضها نهائياً، بإسناد حركة استبدادية سيطرت على السلطة من جديد، وامتدت حتى ١٩٧٩، حيث زحفت جماهير المحرومين فأسقطت الديكتاتورية، لكنّ إلى أنموذج ولاية الفقيه، وليس إلى الأنموذج الدستوري البرلماني المدني.

مرتكزات النظرية الدستورية

أسند النائيين نظريته إلى ثلاثة مرتكزات:

١. إن استقامة نظام العالم متوقّفة على وجود حكومة، فهي ضرورة فطرية.
٢. إن السلطة هي المصداق الخارجي لنظام سياسي يؤسّسه فكر سياسي، ولا بدّ أن ينبع هذا الفكر من تراث الأمة وفكرها، فتكون الحكومة والسلطة نتاج فكر الأمة وتراثها.
٣. لقد جعلت الشريعة الإسلامية (الإمامة) أهمّ من جميع التكاليف؛ لأنها تحفظ النظام الداخلي للمجتمع، وتؤسّس لحماية الوطن من الأخطار الخارجية. ووصف النائيين الطريق إلى السلطة بأنّه ذو مسلكين:

الأول: بالاستيلاء. فتكون البلاد والعباد ملكاً للمتغلب.

الثاني: بالانتخاب. لتؤدي الحكومة وظيفتها، وهي تحقيق المصالح للناس.

يقول النائبني: «إنما اعتبرت العصمة شرطاً في مذهبنا في الولي؛ للحيلولة دون الاستبداد، إضافة إلى أغراض نبيلة أخرى. ومع فقد هذه الشخصية المعصومة يصعب علينا تحقيق حكومة عادلة. لذلك تبقى السلطة حقّه الشخصي. ولكن لأجل تمشية مصالح الناس اضطررنا إلى غصب حقّه، لكن طلبنا حاكماً مقيداً؛ لئلا يستولي علينا الاستبداد. ولا يتحقق هذا إلا بأمرين:

١. إيجاد دستور وافي، تتحدد فيه الوظائف، شرط أن تكون بنوده موافقة لمقررات المذاهب ومقتضيات الشرع.

٢. إيجاد نظام للمراقبة والمحاسبة، من خلال هيئة منتخبة من عقلاء الأمة وعلمائها، الخبراء بالحقوق، المطلعين على مقتضيات العصر (مندوبو الأمة) (المجلس النيابي).

ثم تتوالى الرسالة في توصيف الأنموذج، والاستدلال على هذه الأطروحة. ويحدد النائبني وظيفة المسلمين السياسية في عصر الغيبة بأنهم حملة الوهج الرباني، وأنهم جند الله في تحقيق العدل والحقّ تحت راية إمام حق معصوم. لكن لما لم نتمكن من أن نؤدي واجبنا تحت رايته الشريفة فإننا يجب أن نرفع عن أنفسنا على الأقلّ ثقل الأنظمة الاستبدادية. ويقرّ النائبني أن هذا البديل لا يخلو من إشكالات، بيد أنه الأنموذج المتيسّر. ويجب في الفصل الرابع من الرسالة عن الإشكالات التي أثارها خصوم هذا التوجّه. ويحدّد أخيراً مسوغات صحّة تدخل النواب في صياغة الوعي السياسي.

اللائحة الأصولية الاستدلالية للنظرية الدستورية

قدّم النائبني لائحة استدلالية، مكوّنة من مجموعة من الأدلة، لنظريته البرلمانية الدستورية. وفي ما يلي عرض سريع لها:

أ. الاستناد إلى ضرورة حفظ النوع، وحماية بيضة الإسلام من تدخّل الأجانب. ويكون بذلك قد استدللّ بالقانون الطبيعي، والسنن الفطرية.

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيين، التحديدات النظرية لفرضية البحث

ب - إن تجربة المسلمين من أهل السنة في إناطة المسؤولية بأهل الحل والعقد تعدّ سابقة مؤيدة للنموذج النيابي. وعند الشيعة فإن أمر الأمة منوط بالنواب العامّين لعصر الغيبة، وهم المجتهدون، فيكفي اشتغال مجلس النواب على عددٍ منهم، أو المأذونين من قبلهم، أو ممّن تمضى تصرفاتهم من المجتهدين.

ج - إن هذا النموذج يحرّر الأمة من العبودية السياسية. والتحرير مقصد شرعي، وهو يجعلهم على قدم المساواة مع الحاكم، وهذا مقصد شرعي آخر. وهنا يورد عدّة شواهد قرآنية، وأحاديث نبوية، ومقتطع من نهج البلاغة. وبذلك يستند إلى عشرات النصوص القرآنية والنبوية وما روي عن الإمام عليّ والأئمة عليهم السلام.

د - لما ذمّ الله الانقياد الأعمى فقد يسري الذمّ إلى مصاديقه، ومنها: الخضوع المطلق لمالكية السلطان المستبدّ، وتحكّمه، ولا سيما إذا كان ظالماً.

هـ - المستبدّ غاصب للمقام الرباني للإمام، وظالم للعباد في نفس الوقت، فتلزم مقاومته؛ لتوفّر الداعي؛ لأن الاستبداد أشنع أنواع الظلم والاستعلاء، ويجب المصير إلى الضدّ النوعي له، وهو الحكومة البرلمانية.

و - استدلال للمساواة في الحقوق والأحكام بعدّة أحاديث، واعتبر مهمّات السلطة كلها تعود إلى باب الأمانة. وأداء الأمانة واجب شرعي.

ز - استند إلى أن الأمر بالمعروف من ضروريات الدين، والنهي عن المنكر كذلك، ولا يشترط في الممارسة التمكن من الردع. لذلك فإقامة الحكم الدستوري من باب الأمر بالمعروف.

ح - إن المهام الحسبية لا يرضى الشارع بإهمالها؛ لأن في ذلك اختلال النظام العامّ. لذلك هي ملزمة للفقيه والمكلف على حدّ سواء، طالما حصل التمكن من الأداء.

ط - لو أنّ شخصاً غصب وقفاً، ولا يمكن رفع يده، إنّما يمكن الحدّ من تصرفاته، فحينئذ يكون الحدّ من تصرفاته واجباً. وعليه فلمّا لم نتمكن من تحقيق دولة المعصوم عليه السلام فعليّنا الحدّ من الظلم والجور والاستبداد، بإقامة الدولة المدنية الدستورية. «وهنا استخدمت تنقيح المناط».

ي - الاستناد إلى آيات الشورى، التي أفاض في أنها إنما وجبت على النبي صلى الله عليه وآله، رغم أنه معصوم مسدّد، لتدريب الناس بعده على تمشية أمورهم بالشورى بين الحاكم

والمحكوم. واستدلّ بكلام أمير المؤمنين في ضرورة المشاورة، في رسائله عليه السلام إلى عمّاله وولاته على الأمصار.

ولما كان المراد من الشورى مع النبي صلى الله عليه وآله، رغم أنه معصوم، جعلها مسلكاً دائماً بين الحاكم والمحكوم^(٢٤) فلا بدّ أن تكون هي المسلك الشرعي.

إن الهيئة المسدّدة - من العلماء المنتخبين - لمهامّ المراقبة والمحاسبة وسدّ الفراغ التشريعي تحلّ محلّ العصمة بدرجة ما، على رأي الشيعة، وتحلّ محلّ القوة العلميّة على رأي من يرى طاعة أهل الحلّ والعقد.

إن مقبولة عمرو بن حنظلة توجب الأخذ بالمشهور، ونواتج الشورى من أصدق أنواع المشهور.

استند النائيني إلى دليل المصلحة العامّة التي تتحقّق من النظام الدستوري، والمفاسد المترتبة على الاستبداد. ولا سيّما في بيانه لمصالح المجتمع في العدل والشورى، وإقامة الدستور. وجلب المصالح ودفع المفاسد من الأمور المطلوبة شرعاً وعقلاً.

استعان بالإشارة إلى تجارب الأمم الأخرى، فقال: «إن المطلّعين على تاريخ العالم يعلمون أن الأمم المسيحية لم يكن لها نصيب من المدنية، إلا أن حسن ممارستهم لهذه المبادئ، وجودة استنباطهم، رفع مستواهم»^(٢٥).

استند في الرسالة على قاعدة التزاحم، «وهي ضرورة الاشتغال للروايات بشأن دولة الإمام الحجّة عليه السلام»، لكنّ لتعدّد «تحقّق هذا النموذج في العصور الحاضرة يصار إلى دولة دستورية عادلة؛ لتقلل من شقاء الإنسان».

بيّن النائيني أن القرار الذي يتّخذ في الشأن العامّ إمّا أن يكون معطى التوافق العامّ بين النواب، أو تنازل طرف عن حقّه في الاعتراض عليه، أو المصالحة مع المتضرّر به، أو تمّ الأخذ بالأكثرية، ورفض الأخذ برأي الأقلّية، أو الإعراض عن تمشية أحوال الناس. وبذلك يضع النائيني خطه عمل إجرائيّة في مسالك اتّخاذ القرار^(٢٦).

الموقف من ولاية الفقيه

يقول باحث: «إن النائيني لم يدخل الفقيه في قلب الحكم، ولم يجعله محور الحكومة، بقدر ما يطلب تطبيق الإسلام في أطروحاته المدنية الدستورية»^(٢٧).

● التأسيس الأصولي للنظرية الدستورية عند النائيني، التحديات النظرية لفرضية البحث

وإنه «أراد أن يجعل النظام الديموقراطي إسلامياً في أساسه، فأبعد الفقيه عن الحكومة والحاكمية»^(٢٨). وهذا ما جعل بعض الباحثين يرى أن ولاية الفقيه خطاب شيعي منفصل عن خطاب المشروطة^(٢٩). فالشأن السياسي شأن عام متاح لجميع القادرين عليه، ولا ينحصر بجهة؛ لأن الأساس الأصولي ولاية الأمة على نفسها. إن الشيخ النائيني ترك كثيراً من التفاصيل الخاصة بفقه الدولة للاجتهاد، بأبعاده المكانية والزمانية والمعرفية، بعد أن وضع الأنموذج الجوهرى. ولا أظن أن ما ذهب إليه د. خليل آل عيسى، من أنه يدعو إلى ملكية مقيدة بالدستور، صحيحاً.

الخاتمة والاستخلاص

يجد الباحث في رسالة «تنزيه الملة»، التي تعدّ الأطروحة الأساسية المستقلة للأنموذج المدني الدستوري الإسلامي في عصر الغيبة، أن النائيني وجد أن ظاهرة الاستبداد المزمّن قد تساند مع ظاهرة انتظار الإمام صاحب العصر، فتكون سداً أمام إقامة أنموذج يحقق مصالح الناس، ويحمي البلدان من هجوم وغزو فكري عاصف يشنّه الغرب مطلع القرن العشرين. فحاول أن يفتت أسس مقبولية الاستبداد، ويعترف بدولة العدل الإلهية، ويهيئ لها بأنموذج تقلّ فيه تجاوزات السلطة على حقوق الإنسان السياسية والمدنية، وانشغل؛ لنقل المهمة الإقناعية، بأنموذجه في حدود الإطار العام، ولائحة الاستدلال. وقد تعاونت جهتان على إحباط تجربته الأولى: القوى الغربية، التي تريد تطبيق البرلمانية وفق مقاساتها؛ والثانية: بسطاء أهل العلم وغوغاء الناس في الوقوف ضدّ هذه التجربة الرائدة. لكنّها رغم العصف الهائل بقيت نظرية تؤطر لخيار الأمة.

وأظنّ أن الاستخلاص الأساسي أن ننطلق من حيث انتهى النائيني؛ لتطوير التجربة نظرياً وتطبيقياً، ونقدها، وإصلاح ثغراتها؛ لأجل بناء أنموذج حضاري مدني إسلامي في العراق.

المواشم

- (١) الكافي ٨: ٢٩٥.
- (٢) وسائل الشيعة ١٥: ٢٤٧.
- (٣) إيضاح الفوائد ١: ١١٩.
- (٤) المحقق الكركي، قاطعة اللجاج في تحقيق حلّ الخراج.
- (٥) القطيفي، رسالة جوائز السلطان.
- (٦) أحمد النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام.
- (٧) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام.
- (٨) محمد بحر العلوم، بلغه الفقيه.
- (٩) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٥٠١.
- (١٠) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ١: ١٩٥.
- (١١) المصدر السابق ١: ١٩٦.
- (١٢) الطبائبي، تفسير الميزان ٥: ١٠٢.
- (١٣) تنبيه الأمة وتنزيه الملة: ٩٩.
- (١٤) المصدر نفسه.
- (١٥) المصدر السابق: ١٠٠.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٣٧؛ المشروطة والمستبدة: ٢٥٧؛ ويلاحظ بحث ماجد الغرابوي في مجلة المنهاج، العدد ١٠: ٢٨٧.
- (١٧) تنبيه الأمة: ١٠٦.
- (١٨) قاطعة اللجاج ١: ٣٨.
- (١٩) لؤلؤة البحرين: ٥٣.
- (٢٠) بحار الأنوار: ٥٤.
- (٢١) عوائد الأيام: ١٨٥.
- (٢٢) مذكرات السيد محمد، قال: إنه عرض مشروعه من أجل الدستور على المناير عام ١٨٩٤.
- (٢٣) علي الوردي، لمحات اجتماعية ٣: ١١٦.
- (٢٤) تنبيه الأمة: ١٤٣.
- (٢٥) المصدر السابق: ٩٤.
- (٢٦) حميد الغرابي، الفقه الدستوري: ١٦٠.
- (٢٧) علي الموسوي، فقه الحكومة عند الخميني: ١١.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٢.
- (٢٩) عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي: ٦١.

تواتر الحديث عند المتقدمين

مطالعةٌ رصديةٌ في أهمّ مفاصل البحث

الشيخ أحمد أبو زيد^(*)

مديات البحث وطبيعته

من المسائل الحديثية المهمة التي ظهر الاهتمام بها مبكراً لدى العلماء الأقدمين مسألة تواتر الحديث، وهي مسألة أخذت بالتبلور مع ملاحظتهم وجود فارق جلي بين نوعين من الأحاديث: أحدهما يورث العلم في النفس، ويحملها على التصديق بمفاده؛ بينما لا يرقى الآخر إلى هذه المرتبة، وإنما يبقى على مسافة من إفادة العلم، مسافةٌ تتفاوت قصراً وطولاً بحسب اختلاف الحالات والظروف والملابسات.

ومن الملاحظ أنّ المساهمات التي يُمكن رصدها في هذا المجال متنوعة في انتماءاتها؛ حيث تتوزّع على علم الكلام وعلم المنطق وعلمي الفقه وأصوله وعلم الحديث الذي تأخّر في استحضار هذا البحث إلى حظيرته، قياساً إلى ما سبقه من علوم. وقد انسحب تنوع الانتماء هذا على طبيعة العطاءات المسجّلة، فجاءت متنوعة في ألوانها، ثرية في ما اشتملت عليه من ملاحظات وتأمّلات، الأمر الذي يجعل من صبّها في قالب واحد متجانس خطوة ضرورية على طريق رسم صورة متكاملة، عارية من الثغرات المترشّحة من كلّ علم إذا أخذ على حدة ومقطوعاً عن سائر العلوم.

ونحن في الوقت الذي نقرّ فيه بوقوف الأقدمين وقوفاً واضحاً على الكثير من مفاصل البحث وجزئياته، والتفاتهم إلى كثيرٍ من نكاته، فإنّ هذا لا يمنعنا من

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، له مؤلفات عدّة قيمة، من لبنان.

الإقرار في آن بأن الصورة المرسومة على ضوء تلك العطاءات المتنوعة، وضمن أطرها المحدودة، بقيت عاجزة عن معالجة كل الجوانب، والإجابة عن كل التساؤلات. ورغم تقدّم المسلمين تاريخياً في الإفادة من النزعة الاستقرائية في تفسير تواتر الحديث، إلا أنّ التقدّم الحقيقي الذي شهده هذا البحث في القرن العشرين ربما يدين بشكل أوضح إلى تنامي العلوم التجريبية في أوروبا ابتداءً من القرن السابع عشر الميلادي، وخاصة بعد دخول نظرية الاحتمال الرياضية على خطّ تفسير الدليل الاستقرائي عند جملة من فلاسفة الغرب.

وإذا قصرنا النظر على عطاءات علم أصول الفقه الشيعي الإمامي خاصة، وضمن ما وصلنا من مصنفاته ومؤلفاته، فإننا نلاحظ في الفترة التي سبقت هيمنة التيار الأصولي على الساحة المعرفية داخل الحوزات العلمية الإمامية بروز نزعة المحاكاة النسبية لما جاء في كتب أهل السنة، والتي جاءت بلا شك أكثر ثراءً وتنوعاً وخوضاً في غمار البحث، حتّى إذا ساد التيار الأصولي، وجافى طرق البحث المعهودة، نقلنا من مشكلة المحاكاة إلى مشكلة التجريد النظري الذي أغرق فيه نفسه، مبتعداً بالبحث عن نطاقات المعالجة التي تناسب طبيعته.

ولكنّ هذا المشهد اختلف بصورة جوهرية في النصف الثاني من القرن العشرين على يد المفكر الإسلامي الكبير الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، الذي مكّنته منزلته العلمية الجامعة - وخاصة مع تأسيسه مذهباً معرفياً جديداً (المذهب الذاتي في المعرفة) - من تقديم تصوّر لبحث التواتر في بناءه السفلي والعلوي، أقلّ ما يُمكن أن يوصف به هو أنّه يعبر عن أكمل تصوّر قدّمه إلى اليوم عالمٌ مسلم في هذا المضمار؛ حيث أسّس لتفسير الدليل الاستقرائي تأسيساً معرفياً دقيقاً، مشاداً على مفهوم العلم الإجمالي، ومفسّراً على ضوء نظرية الاحتمال الرياضية. ثمّ جاء بحث التواتر مفردةً من مفردات هذا الدليل. وقد تمكّن من تفسير مختلف مفاصل هذا البحث تفسيراً منطقيّاً، منسجماً مع بنائه السفلي، ومتجانساً مع قطعات بنائه العلوي. إلا أنّ المقال الحالي لن يطال في مدياته التطوّر الأخير الذي شهده بحث التواتر على يد الشهيد الصدر، ولن يقف طويلاً عند بدايات تبلور التفسير الاستقرائي للتواتر على يد علماء الأصول. كما سيستثني ما سجّله الغربيون ابتداءً من القرن السابع عشر

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

في مضممار الخبر المفيد لليقين. بل يحصر مهمته في الحقبة الزمنية الأولى التي شهدت نشأة البحث، وظهور الطرق الأوليّة المطروحة لمعالجته، فاصلاً عنه كذلك فرعاً مهماً من فروعها، وهو البحث في أقسام الخبر المتواتر. وسنحاول في المستقبل بإذن الله تعالى أن نخصّص لكلّ مستثنى من هذه المستثنيات دراسةً مستقلةً تستوعبه باختصار.

وإنّ طبيعة البحث الحاكمة عليه هي - بالدرجة الأولى - الرصد والتوصيف، حيث لم نخض في تحليل البنى السفليّة إلّا لمّا؛ يُبرّر لنا ذلك أنّ عمليّة الاستشكاف تتطوّر من أعلى إلى أسفل، فشكّلت دراستنا هذه مرحلة الاستشكاف الأولى. إضافة إلى إيماننا بأنّ أكثر العطاءات المسجّلة لم يتعدّ إطار تسجيل الملاحظات العلويّة، ولم يكن مبنياً على رؤية سفليّة واضحة، وهو أمرٌ جدّ طبيعيٌّ في سياق تطوّر العلوم وتكاملها، ولا يعبر - بأيّ شكل من الأشكال - عن قصور أو تقصير.

التواتر في اللغة والأدب والتاريخ

لبس مصطلح (التواتر) لباساً اصطلاحياً خاصاً بعد دخوله إلى البيئة المعرفيّة لعلوم الكلام والمنطق والفقه والأصول والحديث. وحيث إنّ هذا المصطلح قد اكتسب معنى معرفياً خاصاً، مستمداً من حقول المعرفة التي طاف بها، فإنّ من المناسب أن نطلّ على ما يُقصد منه خارج هذا الإطار. ومن هنا رأينا من المناسب أن نسلط الضوء على المراد من التواتر في معاجم اللغة أوّلاً، ثمّ في الشعر ثانياً، وفي الأدب والتاريخ ثالثاً، وفي كلمات المعصومين عليه السلام رابعاً. وسنلاحظ أنّ المعنى الشامل الذي يُمكن حمل كافّة الاستعمالات عليه هو (التتابع).

١. قال الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ): «المواترة: المتابعة... وقيل: **تُتْرَأُ** (المؤمنون: ٤٤): أي رسولاً بعد رسول»^(١). وفي غريب الحديث لابن سلام (٢٢٤هـ): «قال أبو عبيدة: الوتيرة المداومة على الشيء: مأخوذ من التواتر والتتابع»^(٢)، وأضاف محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ): «والخبر المتواتر أن يُحدّثه واحد عن واحد، وكذلك خبر الواحد مثّل التواتر»^(٣). وجاء في تعريف صاحب بن عبّاد (٣٨٥هـ) للوتيرة: «والوتيرة... الفترة عن العمل والمشي، والمداومة على الشيء: مأخوذ من التواتر»^(٤). وأضاف الجوهري (٣٩٣هـ) إلى كلام الخليل: «المواترة: المتابعة. ولا تكون المواترة بين الأشياء

إلا إذا وقعت بينهما فترة، وإلا فهي مداركة ومواصلة^(٥). وهو ما ذكره ابن فارس (٣٩٥هـ)^(٦). وقال الراغب (٥٠٢هـ): «التواتر: تتابع الشيء وتراً وفرادى»^(٧). وفي شمس العلوم للحميري (٥٧٣هـ): «التواتر: تواترت الإبل: إذا جاء بعضها في إثر بعض، كذلك الأخبار والكتب»^(٨).

وفي اللسان لابن منظور (٧١١هـ)، بعد تكراره تعريفات السابقين: «والخبر المتواتر: أن يحدثه واحد عن واحد. وكذلك خبر الواحد مثل المتواتر. والمواترة: المتابعة، ولا تكون المواترة بين الأشياء إلا إذا وقعت بينها فترة، وإلا فهي مداركة ومواصلة»^(٩). ولم يخرج عن الإطار المتقدم كل من الفيومي (٧٧٠هـ)^(١٠)، والفيروزآبادي (٨١٧هـ)^(١١)، والزبيدي (١٢٠٥هـ)^(١٢)، والطريحي (١٠٨٧هـ)^(١٣).

ونستطيع على ضوء النصوص المتقدمة أن نسجل ما يلي: ١. إن التواتر هو التتابع. ٢. إن التواتر هو التتابع مع تخلل فترة. ٣. إن أحد معاني التواتر هو التوقف والفتور. ٤. إن الخبر المتواتر هو الذي يحدثه واحد عن واحد، وورد أنه الخبر الذي يحدثه واحد بعد واحد.

وعلى هذا الأساس نلاحظ المناسبة في تسمية الخبر الذي يحدث به جماعة بالمتواتر؛ لأن الرواة يتتابعون في الإخبار عن وقوعه. ولا يضر اشتراط تخلل الفترة في المقام؛ لأن إخباراتهم لا تقع عادة في لحظة واحدة. ثم إنه يكفي وجود المناسبة كما لا يخفى، ولا يشترط تطابق المعنى الاصطلاحي مع المعنى اللغوي. وبهذا لا يهمننا أن يكون الخبر المتواتر هو الخبر الذي يحدثه واحد عن واحد، أم واحد بعد واحد؛ إذ حتى لو قلنا: إن المقصود من البعدية هنا الطولية في الإخبار، بمعنى أن يحدث واحد عن واحد، فإن التتابع محفوظ في الحالتين.

٢. وإذا كان التواتر في كثير من كلمات اللغويين متقوماً بوجود فترة زمنية بين مفرداته، فإنه ليس في الاستعمال بأزيد من مجرد التتابع، وإن كانت أكثر الموارد تتضمن - بحسب الدقة - الفرجة والفاصل بين مفرداته.

ولسنا نجد حاجة إلى تسجيل النصوص الشعرية الكثيرة الواردة في هذا المجال، وإنما نكتفي بالإحالة إلى جملة من الموارد: منها: ما ورد في شعر راشد بن عبد ربّه، الذي قاله لرسول الله ﷺ في الأصنام^(١٤)، وما قاله عمر بن مالك بن عتبة بن

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

نوفل ابن عبد مناف بن زهرة بن كلاب بن مرة الزهري، وكان ممن أدرك حياة النبي ﷺ^(١٥)، والفضل بن العباس في قضية صفين، ردّاً على عمرو بن العاص^(١٦)، وإبراهيم بن المدبر^(١٧)، وسليمان بن وهب^(١٨)، ويلي الأخيلية في رثاء محبها توبة بن الحمير الخفاجي^(١٩)، وغير ذلك^(٢٠).

٣. أمّا في النصوص الأدبية والتاريخية المتقدمة فقد ورد أنّ العرب قالت في وصف الماء: «غدير تفرقت فيه دموع السحاب، وتواترت عليه أنفاس الرياح الغرائب»^(٢١). وورد في التاريخ الحديث عن تواتر الكتب على كسرى حول إرهابات ولادة النبي ﷺ^(٢٢).

ومّا ورد حول تواتر الكتب: «وتواترت عليّ كتب جماعة من أهل ذلك، من قريب البلدان وبعيدها، يسألون الزيادة من فضله ونعمته»^(٢٣). وقد ورد هذا المعنى في ما قاله الموصليّ حول أصناف التصريح والترصيع والتجنيس^(٢٤)، وفي الكتب السلطانية^(٢٥)، وفي كلام ابن سيرين (١١٠هـ)^(٢٦)، وابن زكريّا الرازي (٣١٣هـ)^(٢٧)، والشريف الرضي (٤٠٦هـ)^(٢٨)، وابن سينا (٤٢٨هـ) في قانونه^(٢٩)، إلى غير ذلك الكثير من موارد استعمال مادّة التواتر بمختلف اشتقاقاتها. وهي كلّها بمعنى التتابع والتوالي^(٣٠). ويظهر من بعضها أنّ التواتر هو التتابع بلا فرجة، خلافاً لما جاء في كثير كلمات اللغويين المتقدمة، ومنها ما جاء في التذكرة الحمدونية: «...لأنّ العاقبة تكون لنا على المداومة، لا المداولة، والدائرة تدور عليهم على المواطرة، لا على المناوبة»^(٣١).

٤. أمّا في نصوص المعصومين عليه السلام، فقد ورد عن رسول الله ﷺ: «عجلوا ردّ ظروف الهدايا؛ فإنّه أسرع لتواترها»^(٣٢). وفي دعائه عليه السلام الذي رواه أمير المؤمنين عليه السلام: «...خيرك لي شامل، وفضلك عليّ متواتر، ونعمتك عندي متصلة... فلك الحمد متواتراً متوالياً متسقاً»^(٣٣). وقد ورد هذا المعنى في العديد من أدعية أمير المؤمنين عليه السلام^(٣٤)، والإمام زين العابدين عليه السلام^(٣٥)، من قبيل: دعاء يوم الجمعة^(٣٦)، ودعاء السحر من شهر رمضان المبارك^(٣٧)، وأدعية شهر رمضان المبارك^(٣٨)، وفي زيارة أمير المؤمنين عليه السلام المروية عن الإمام الباقر عليه السلام^(٣٩)، وكذلك في حديث الإمام الرضا عليه السلام^(٤٠) وفي زيارته^(٤١)، وزيارة الإمام الجواد عليه السلام^(٤٢)، وزيارة الأئمة عليه السلام^(٤٣).

والمهمّ في المقام أنّ تواتر الأخبار بمعنى تتابعها ورد في كلام الإمام الرضا عليه السلام

في محاججته مع رأس الجالوت والهريز بعد وروده خراسان؛ فقد قال عليه السلام: «أرأيت ما جاء به موسى من الآيات شاهدته؟ أليس إنما جاءت الأخبار من ثقات أصحاب موسى أنه فعل ذلك؟ قال: بلى، قال: فكذلك أيضاً؛ أتتكم الأخبار المتواترة بما فعل عيسى بن مريم، فكيف صدقتم بموسى ولم تصدقوا بعيسى؟ فلم يحز جواباً... فما عذرکم في ترك الإقرار لهم؛ إذ كنتم إنما أقررتم بزدهشت من قبل الأخبار المتواترة بأنه جاء بما لم يجئ به غيره» ^(٤٤).

بدايات التكوّن

إذا كان التواتر في اللغة بمعنى التتابع، فقد طبقه الإمام الرضا عليه السلام (٢٠٣هـ) على الأخبار في مناظرته المتقدم مع رأس الجالوت والهريز، كما رأينا ^(٤٥). ونسب إلى هشام بن الحكم (١٩٩هـ) أنه ذهب إلى أنّ «خبر المتواترين» يوجب العلم، ولو كانوا كفاراً ^(٤٦).

واعتبر محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) في الرسالة أنّ «أقل ما تقوم به الحجة على أهل العالم حتى يثبت عليهم خبر الخاصة» هو «خبر الواحد عن الواحد، حتى ينتهي به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه» ^(٤٧). كما نقف له في كتاب الأم على النص التالي: «فقلت له حدّد لي تواتر الأخبار بأقل مما يثبت الخبر، واجعل له مثلاً لنعلم ما يقول وتقول؟ قال: نعم، إذا وجدت هؤلاء النفر الأربعة الذين جعلتهم مثلاً يروون واحداً، فتتفق روايتهم أنّ رسول الله حرم شيئاً، أو أحل شيئاً، استدلت على أنّهم بتباين بلدانهم، وأنّ كلاً منهم قبل العلم عن غير الذي قبله عنه صاحبه، وقبله عنه من أدّاه إلينا ممن لم يقبل عن صاحبه، أنّ روايتهم إذا كانت هذا تتفق عن رسول الله فالغلط لا يمكن فيها. قال فقلت له: لا يكون تواتر الأخبار عندك عن أربعة في بلد، ولا إنّ قبل عنهم أهل بلد، حتى يكون المدني يروي عن المدني، والمكي يروي عن المكي، والبصري عن البصري، والكوفي عن الكوفي، حتى ينتهي كلّ واحد منهم بحديثه إلى رجل من أصحاب النبي، غير الذي روى عنه صاحبه، ويجمعوا جميعاً على الرواية عن النبي؛ للعلّة التي وصفت؟ قال: نعم؛ لأنّهم إذا كانوا في بلد واحد أمكن فيهم التواطؤ على الخبر، ولا يمكن فيهم إذا كانوا في بلدان مختلفة» ^(٤٨).

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

وقال الجاحظ(٢٥٥هـ) في رسائله السياسية: «...فما غاب عنك ممّا قد رآه غيرك ممّا يدرك بالعيان فسييل العلم به الأخبار المتواترة، التي يحملها الوليّ والعدو، والصالح والطالح، المستفيضة في الناس، فتلك لا كلفة على سامعها من العلم بتصديقها؛ فهذا الوجه يستوي فيه العالم والجاهل. وقد يجيء خبر أخصّ من هذا، إلّا أنّه لا يعرف إلّا بالسؤال عنه، والمفاجأة لأهله، كقوم نقلوا خبراً، ومثلك يحيط علمه أنّ مثلم في تفاوت أحوالهم، وتباعدهم من التعارف، لا يمكن في مثله التواطؤ، وإنّ جهل ذلك أكثر الناس. وفي مثل هذا الخبر يمتنع الكذب، ولا يتهيأ الاتفاق فيه على الباطل»^(٤٩). وقال في كتاب العثمانية: «وليس بين الأشعار وبين الأخبار فرقٌ إذا امتنع في مجيئها وأصل مخرجها التباعد والاتفاق والتواطؤ»^(٥٠).

أمّا أبو نصر الفارابي(٣٣٩هـ) فقد قسّم الخبر إلى: عامّ، وخاصّ: «فالعالم منه ما أتى من الأخبار المتواترة من الجهات المختلفة الأجناس والبلدان والألسنة والآراء، على غير تواطؤ من الجماعات التي يجوز عليها التواطؤ على نقل الكذب. والخبر الخاصّ ما لم يكن كذلك، بل كان المخبر به واحداً أو جماعة متواطية عليه؛ فإنّ خبر الجماعة مع التواطؤ يكون خاصاً. والأوّل يجب تصديقه، والثاني لا يجب تصديقه، إلّا بعد النظر في الاستدلال عليه»^(٥١).

وعرّف أبو عبد الله محمد الخوارزمي الكاتب(٣٨٧هـ) الخبر المتواتر بقوله: «هو ما رواه جماعة من الصحابة، وقد اتّفق عامة الفقهاء على قبوله»^(٥٢). وقال معاصره أبو الحسن عليّ بن عمر المالكي(٣٩٧هـ): «ومذهب مالك رحمته الله قبول الخبر الذي قد اشتهر واستغني عن ذكر عدد ناقله؛ لكثرتهم. وهذا هو الخبر المتواتر الذي يوجب العلم ويقطع العذر، ويشهد على مخبره بالصدق، ويرتفع معه الريب»^(٥٣).

وابتداءً من مرحلة الجصاص أحمد بن عليّ الرازي(٣٧٠هـ). سواءً أكان ذلك على يديه أم على يدي غيره. أخذ قيدٌ جديد بالظهور في تعريف الخبر المتواتر، وهو ما يرتبط بإحالة العادة تواطؤ المخبرين على الكذب.

فقد عرّف الجصاص الخبر المتواتر بأنّه «ما تنقله جماعة لكثرة عددها لا يجوز عليهم في مثل صفتهم الاتفاق والتواطؤ في مجرى العادة على اختراع خبرٍ لا أصل له»^(٥٤). وقال الشيخ المفيد(٤١٣هـ): «والتواتر الذي وصفناه هو ما جاءت به الجماعات

البالغة في الكثرة والانتشار إلى حدٍّ قد منعت العادة في اجتماعهم على الكذب بالاتفاق، كما يتفق لاثنين أن يتواردا بالإرجاف. وهذا حدٌّ يعرفه كلٌّ مَنْ عرف العادات»^(٥٥).

وأوضح السيد المرتضى (٤٣٦هـ) - إذا اعتمدنا تعبيرنا المعاصر - أن وقوع الحادثة فعلاً كافٍ لتفسير صدق المخبرين، أمّا عدم وقوعها فموقوفٌ على كذبهم جميعاً^(٥٦). وقال معاصره أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ): «فأما خبر التواتر فهو ما خبر به القوم الذين يبلغ عددهم حدّاً يعلم عند مشاهدتهم بمستقرّ العادة أن اتّفق الكذب منهم محالٌّ، وأنّ التواطؤ منهم في مقدار الوقت الذي انتشر الخبر عنهم فيه متعذّر، وأنّ ما خبروا عنه لا يجوز دخول اللبس والشبهة في مثله، وأنّ أسباب القهر والغلبة والأمور الداعية إلى الكذب منتفية عنهم»^(٥٧)؛ حيث أضيف إلى الحدّ قيد مهمّ، وهو «إحالة العادة»، التي عرفها معاصره الباقلاني (٤٠٣هـ) بأنّها تكرّر الشيء على طريقة واحدة^(٥٨).

ومن هنا اعتبر الملام محمد صالح المازندراني (١٠٨١هـ) أنّ في هذا القيد «إشارة إلى أنّ الامتناع لمستنداً إلى العادة، لا إلى العقل؛ إذ التجويز العقلي بالتوافق على الكذب - بمعنى إمكانه بحسب الذات - واقعٌ، إلّا أنّ هذا لا ينافي امتناعه عادةً، كما في سائر الممتنعات العادية»^(٥٩)، وهو ما ذكره القارصي (١١٦٠هـ)^(٦٠).

أمّا سيف الدين الأمدي (٦٣١هـ) فقد عرف القضية المتواترة بأنّها «كلّ قضية أوجب التصديق بها خبر جماعة يؤمن معهم التواطؤ على الكذب، كالعلم بوجود مكّة وبغداد ونحوه»^(٦١)، وقال: «وإنّما التواتر في اصطلاح المشرّعة عبارة عن تتابع الخبر عن جماعة مفيد للعلم بمخبره»^(٦٢).

واللافت أنّ ابن النفيس (٦٨٧هـ) أرجع الإحالة إلى العقل، لا إلى العادة، فقال: «الخبر المتواتر هو خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حدٍّ يمنع العقل من توافقه في ذلك على الكذب، فلذلك هو يفيد القطع»^(٦٣). ولعلّ مراده ما يلحظه العقل من استحالة ذلك عادةً.

وقيّد العلامة الحلّي (٧٢٦هـ)^(٦٤)، والسبكي (٧٧١هـ)، بعبارة «بنفسه»، في قولهما: «خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه»؛ إذ «قد يقع العلم لا بنفس الخبر، بل

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

إمّا بقرائن زائدة أو غيرها. والمتواتر ليس ذاك»^(٦٥). فأضافا قيد «بنفسه» لإخراج العلم الحاصل من القرائن. وهو قيد مهم. بينما أطلق معاصرهما الشهيد الأول (٧٨٦هـ) ذلك على مطلق العلم، فقال: «ما بلغ رواته إلى حيث يحصل العلم بقولهم»^(٦٦).

ولهذا فالكثرة قد تكون جزء علة لحصول العلم إذا انضمت إليها القرائن، وقد تكون علة تامة لذلك مع عدم وجود القرائن^(٦٧). وقد مثل المحقق النراقي (١٢٠٩هـ) للعلم المستفاد من إخبار الجماعة بنفسه بالعلم بمكة والبلدان المعروفة^(٦٨).

والآن نرجع إلى الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ) الذي عرّف الخبر المتواتر بأنه «الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب»^(٦٩).

ولن نقف كثيراً عند نقل الحدود التي تكررت في الكتب بنحو مشابه، ولكننا سنقف عند كلام الميرزا القمي، صاحب القوانين (١٢٣١هـ)، الذي نقل التعريف المشهور، وأشكل عليه بأنهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم إلى حدٍّ يؤمن تواطؤهم على الكذب عادةً، ولا ريب أنّ مقتضى ذلك أن يكون للكثرة مدخلة في حصول العلم، بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم. ومن هنا رجّح تعريف الخبر المتواتر بأنه «خبر جماعة يؤمن من تواطؤهم على الكذب عادةً، وإن كان للوازم الخبر مدخلة في إفادة [تلك] الكثرة العلم»^(٧٠).

كما انتهى الميرزا القمي إلى أنّ كثيراً ممّا نعتقد حصول العلم لنا به من جهة التواتر ليس منه، بل هو من جهة أنّ أهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك؛ إمّا بالتصريح؛ أو بظهور أنّ سكوتهم مبنيٌّ على عدم بطلان هذا النقل^(٧١). وهو ما لم يرتضيه صاحب الفصول (١٢٥٤هـ)^(٧٢).

موقع القضية المتواترة على خارطة المعرفة

يمكننا أن نستخلص ممّا تقدّم أنّ الخبر المتواتر عندهم هو خبر جماعة تحيل العادة تواطؤها على الكذب. وينبغي أن يكون مرادهم من إحالة العادة ذلك أنّنا نلاحظ بالاستقراء - وبحسب المتكرّر خارجاً - أنّه لا يخبر أشخاصٌ كثيرون عن موضوع واحد ثمّ يتفق أن يكونوا كلّهم كاذبين. وإلاّ فالامتناع نفسه دائماً عقليّ، كما قرّره المتأخرون.

ولكنّا لن نستطيع فهم حقيقة الموضوع إلا إذا نظرنا إلى كلمات المناطقة - الذين كان بعضهم من علماء الأصول -؛ وذلك بهدف فهم طريقة تعاملهم مع الخبر المتواتر من ناحية معرفيّة.

من الركائز التي يقوم عليها المنطق الأرسطي وجود معارف قبلية لدى الإنسان، تشكّل مبدأ توالد المعارف البعدية. وهو ما أسماه أرسطو (٣٢٢ ق.م) اسم (الأوائل) أو (المبادئ). وأكد أنّه يعني بهاتين الكلمتين المعنى نفسه، فقال: «ومعنى أنّه من الأوائل هو أنّه من مبادئ مناسبة؛ وذلك أنّي إنّما أعني بالأوّل والمبدأ معنىً واحداً بعينه. ومبدأ البرهان هو مقدّمة غير ذات وسط، وغير ذات الوسط هي التي ليس توجد أخرى أقدم منها»^(٧٣).

ومبرّر الاعتقاد بوجود معارف قبلية تشكّل منشأً للمعارف البعدية - كما يقول شمس الدين الشهرزوري (القرن السابع) - هو «أنّ التصورات والتصديقات لا يجوز أن تكون كلّها ضرورية، وإلا لما فقد أحد علماء من العلوم، ولا كلّها نظرية، وإلا لزم الدور أو التسلسل. فإذا بالضرورة بعضها ضروري، كتصور الوجود، وأنّ الواحد نصف الاثنين؛ وبعضها نظري، كتصور الملك، وحدوث العالم. وتنتهي النظرية إلى القسم الضروري، حتّى لا يلزم دور، ولا تسلسل»^(٧٤). وهو الموجود في مختلف المتون المنطقية^(٧٥). والمراد من انتهاء النظري إلى الضروري ابتناؤه عليه، لا إفضاؤه إليه. ولذلك اشترطوا في النظر «أن يكون المطلوب فيه علم الاكتساب، لا علم الضرورة»، كما ذكره أبو مظفر السمعاني (٤٨٩هـ)^(٧٦). طبعاً هذا لا يعني اختلاف النظري عن الضروري في طبيعته الكاشفة من حيث كونه علماً، بل هما على حدّ واحد، كما يقرّره عبد الملك الجويني (الأشعري) (٤٧٨هـ)^(٧٧).

وبعد التقسيم الثنائي للمعارف إلى ضروري يشكّل بداية المعرفة، ونظري يعبر عن ثمارها البعدية، قسّموا مبادئ المعرفة نفسها إلى طوائف، المهمّ منها هو المبادئ اليقينية للمعرفة. فقسّموها - كما عند ابن سينا (٤٢٨هـ) - إلى «الأوليات والضروريات والمحسوسات والمجربات والمظنونات والمتواترات والوهميات والمشهورات والمسلمات والمقبولات...»^(٧٨). وقد عرّف الأخير المتواترات بأنّها «الأمر المصدّق بها، من قبل تواتر الأخبار، التي لا يصحّ في مثلها المواطاة، لا على الصدق ولا على الكذب؛ لغرض من

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

الأغراض، كضرورة تصديقنا بوجود الأمصار والبلدان الموجودة وإن لم نشاهدها»^(٧٩). وعندما وصل إلى الحديث عن المقدمات التي منها تتألف البراهين قال: «هي المحسوسات، كقولنا: الشمس مضيئة؛ والمجربات، كقولنا: الشمس تشرق وتغرب، والسقمونيا تسهل الصفراء؛ والأوليات كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية؛ والمتواترات، كقولنا: إن مكة موجودة»^(٨٠)، وقال في موضع آخر: «وأما المتواترات فمثل تصديقنا بوجود بلاد وناس لم نرهم تصديقاً في غاية من الثقة»^(٨١). وقال في الإشارات والتنبيهات: «القضايا التواترية، وهي التي تسكن إليها النفس سكوناً تاماً، يزول معه الشك؛ لكثرة الشهادات، مع إمكانه، بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ. وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة، ووجود جالينوس وأقليدس وغيرهم»^(٨٢)، وهو ما كرره تلميذه بمهنيار بن المرزبان (٤٥٨هـ)^(٨٣).

ثم إن ابن الغيلان (القرن ٥هـ) اعتبر أن «المقدمات كلها تنحصر في ثلاثة عشر قسمًا: المحسوسات، والمجربات، والمشهورات بالحقيقة، والمتواترات، والوهميات، والأوليات، والمقبولات، والمشهورات في بادي الرأي، والمظنونات والمشبّهات، والمخيّلات، واللواتي تعرف بقياسات هي في الطبع، واللواتي تعرف بقياسات تكتسب وليس في الطبع.... وأما المتواترات فمثل تصديقنا بوجود بلاد وناس لم نرهم تصديقاً في غاية من الثقة»^(٨٤).

واعتبر عمر بن سهلان الساي (٥٤٠هـ) أن المتواترات من «مواد القياس البرهاني؛ لأن المطلوب من البرهان هو اليقين»^(٨٥). وعرفها بأنها «القضايا التي يحكم بها؛ بسبب إخبار جماعة عن أمرٍ تنتفي الريبة عن توأطئهم واتفاقهم على تلك الأخبار، فتطمئن النفس إليها، بحيث لو أرادت التشكك فيه امتنع عليها، وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ومصر وبغداد، ووجود نبينا محمد؛ بسبب تواتر الشهادات وكثرتها، بحيث لم يبق للشك فيه إمكان»^(٨٦).

ولدينا نص مهم جداً من شأنه أن يفيدنا لاحقاً في التوفيق بين مختلف الأقوال حول ضرورة العلم الحاصل من التواتر أو نظريته، وهو قول أبي البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي (٥٤٧هـ)، الذي أسند فيه الضرورة في القضية المتواترة إلى

الحسّ والعقل معاً؛ باعتبار أنّ العقل يحكم بذلك وفقاً لما أدركه من الحسّ^(٨٧). وهو ما كرّره من بعده الفخر الرازي (٦٠٦هـ)^(٨٨)، وقطب الدين الرازي (٧٦٦هـ) في المحاكمات^(٨٩)، وفي تحرير القواعد^(٩٠).

ونصل إلى شيخ الإشراق (٥٨٧هـ) الذي قسّم مبادئ البرهان اليقينية إلى: أوليّة؛ ومشاهدات؛ وحدسيّات. واعتبر أنّ القضية المتواترة من الحدسيّات^(٩١)، ولكنّه جعلها في موضع آخر في عرضها^(٩٢). وقد صرّح الشهرزوري بإدراج شيخ الإشراق المتواترة في الحدسيّات^(٩٣). وعلّل شارحه قطب الدين الشيرازي (٧١٥هـ) ذلك باعتبار «احتياج الكلّ إلى الحدس»^(٩٤). وعرّف القضية المتواترة أثناء شرحه لحكمة الإشراق قائلاً: «هي قضايا يحكم بها الإنسان لكثرة الشهادات يقيناً»^(٩٥)، وأضاف: «المتواترات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات من المخبرين، بشرط عدم امتناع المخبر عنه، والأمن عن التوافق على الكذب، وانتهائها إلى مَنْ شاهد المخبر عنه، كالحكم بوجود مكة والمدينة والهند والوقائع العظام، فتوافق المخبرين وإن لم يلق بعضهم بعضاً يوجب اليقين»^(٩٦). وهو ما قرّره في رسائل الشجرة الإلهيّة^(٩٧).

وقد نبّه الخواجه نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) إلى أنّ «المتواترات أيضاً يشتمل على تكرار وقياس، إلّا أنّ الحاصل بالتواتر هو علم جزئيّ من شأنه أن يحصل بالإحساس. ولذلك لا يعتبر التواتر إلّا في ما يستند إلى المشاهدة. فحكم المتواترات حكم المحسوسات. ولذلك لا يقع في العلوم بالذات»^(٩٨). وأخرجها من الأوليّات في كتابه التجريد في المنطق، واعتبر أنّ الأساس في مبادئ الأقيسة اليقينية هي الأوليّات، وما عداها متفرّع عنها^(٩٩).

وعلق العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) على ذلك بالقول: «أقول هذه قضايا تسمى قضايا قياساتها معها، وفطرية القياس أيضاً. وهي قضايا يحكم بها العقل؛ لوسائط لا يخلو الذهن عنها البتّة. فهي تشابه الضروريات لعدم انفكاك العقل عنها في حين من الأحيان، وإن كانت ذوات أوساط، كالعلم بأن الاثنين نصف الأربعة، فإنه حكم عقلي قطعي فطري حصل بوسط، هو أن الاثنين عددٌ انقسمت الأربعة إليه، وإلى ما يساويه، فهو نصف ذلك العدد، فالاثنتان نصف الأربعة. وهذه الأربعة ليست من المبادي؛ لتوقّفها على وسائط ومبادئ غيرها، ولأنّها غير عامّة؛ لاختلاف العقلاء فيها. والمعتمد

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

إنما هو الأوليات؛ فإنّ المحسوسات أيضاً غير مشتركة بين العقلاء^(١٠٠). ثمّ انتهى إلى أنّ «الحكم المستفاد من التواتر كالحكم المستفاد من الحسن، من أنه يجب أن يكون جزئياً، ولا يفيد رأياً كلياً»^(١٠١).

وممّن تناول موقع المتواترات قطب الدين الشيرازي(٧١٥هـ)، في شرح كلام شيخ الإشراق، حيث عدّ المتواترات من المقدمات اليقينية الستة^(١٠٢). وكذلك فعل الخواجه نصير الدين الطوسي(٦٧٢هـ)^(١٠٣). وتبعه على ذلك صاحب الشمسية نجم الدين علي الكاتبي القزويني(٦٧٥هـ)^(١٠٤)، وابن كمونة(٦٨٣هـ)^(١٠٥)، الذي أضاف: «وفيه أيضاً قوة قياسية»^(١٠٦).

كما عرفها بتعريف قريب العلامة الحلي(٧٢٦هـ)^(١٠٧)، وقطب الدين الرازي(٧٦٦هـ)^(١٠٨). وقد أكد الأخير على كون المتواترات من المبادئ اليقينية التي تبني عليها النظريات، واعتبر أنّ الحاكم في المتواترات عبارة عن ثنائي (العقل - السمع)^(١٠٩). وقد وافقه على يقينيّتها عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي(٩٨١هـ)^(١١٠).

وقرّر صدر المتألّهين الشيرازي(١٠٥٠هـ) أنّ «البرهان؛ لكونه مفيداً لليقين، وجب أن يكون صورتها يقينية الإنتاج، فلا يكون إلّا قياساً ومادتها اليقينيّات من الأوليات والمشاهدات والتجريّات والحدسيّات والمتواترات والفطريّات»^(١١١).

والخلاصة هي أنّ المستفاد من مجموع كلماتهم - تصريحاً أو تلويحاً - أنّ منشأ العلم بمفاد الخبر المتواتر هو وجود كبرى عقلية أولية لدى الإنسان تفيد استحالة الاتفاق الدائمي أو الأكثر، وإلّا لما صحّ عدّهم القضية المتواترة من مبادئ الأقيسة اليقينية. وتشكّل هذه القضية الأولية المقدّمة الكبرى في قياس خفيّ يحتكم إليه الذهن البشري لدى مواجهته أخباراً متتالية أو متعدّدة تفيد مضموناً واحداً، والتي تشكّل بدورها صغرى ذاك القياس، فيحصل العلم لدى الإنسان بصحة المضمون المنقول بالنحو التالي:

الكبرى: الاتفاق الدائمي أو الأكثر مستحيل، أي يستحيل أن تتكرّر الصدفة على شيء واحد دائماً أو في أكثر المرات.

الصغرى: أخبرنا عشر رواة - مثلاً - بوقوع المفاد (أ).

النتيجة: يستحيل أن تكون الصدفة وراء إخبار كل الرواة أو أكثرهم عن وقوع الحادثة، بمعنى أنه يستحيل أن يكون الرواة العشرة قد أخبرونا عن وقوع الحادث لا بسبب وقوعه واقعاً، بل بسبب وجود مصلحة لكل واحد منهم على حدة دعتهم إلى اختلاق ذلك، ثم اتفقت المصالح على مصب واحد، وهو المفاد الذي أخبروا عنه. ونستنتج من ذلك وقوع الخبر؛ لأنه بعد انتفاء الفرضية السابقة لا يبقى أمامنا إلا فرضية أن إخبارهم عن وقوع الحادث كان ناتجاً عن وقوع الحادث واقعاً. وهذا ما نستهدف إثباته. ومن هنا يحصل لنا العلم بوقوع الحادث.

طبعاً لم تكن هذه الصيغ التحليلية لتتضح حتى للمؤمنين بصيغة الحل الأرسطية لولا التحليل والنقد المعمق اللذين تقدم بهما المفكر الشهيد محمد باقر الصدر، الأمر الذي نترك بحثه إلى مجالات أخرى أكثر فسحة.

طبيعة العلم الحاصل من الخبر المتواتر

حتى يصح أن نتحدث عن طبيعة العلم الحاصل بالتواتر من الطبيعي أن نكون قد فرغنا في مرحلة سابقة عن أصل حصول هذا العلم، وما يتفرع عنه من نسبية هذا العلم الحاصل، بمعنى أن حصوله لدى شخص يقتضي حصوله لدى الكل، أم هل أن حصوله من إخبار أشخاص محددين في حالة ما يقتضي حصوله من إخبارهم في حالة أخرى؟

ومن هنا نتحدث بشكل رئيس عن طبيعة العلم الحاصل بالتواتر. ولكننا نقدم لذلك بالحديث عن أصل حصول العلم، ثم عن نسبية حصوله. فهنا ثلاثة أبحاث:

١- حول أصل حصول العلم بالتواتر

وقد توزعت حوله الآراء على ثلاثة أقوال:

الأول: ما حكى عن السمنية والبراهمة من نفي حصول العلم بالتواتر^(١١٢). ولكن الذاهبين إليه قلة.

الثاني: وهو يشترط في حصول العلم بالتواتر أن تكون الأخبار فيه عن أمور في زماننا، دون ما كان عن أمور سالفة^(١١٣).

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

الثالث: وهو الذي يشكّل القائلون به النسبة الأكبر؛ حيث اعترف الأكثر بحصول العلم، ولم يميزوا بين الإخبار عن أمور حاضرة أو سالفة^(١١٤). ولكن ربما كاد أن يتفق الكلّ على الحصول^(١١٥)، حتّى وصفوا المنكر بالمكابر^(١١٦).

وقد حاول النافون زعزعة كيان العلم من خلال إثارة مجموعة من الشبهات، لخصّها صاحب المعالم (١٠١١هـ)، وأجاب عنها جواباً إجمالياً على أساس أنّ هذه الشبهات تشكيكٌ في الضروريّ، فهي كشبهة السوفسطائية لا تستحقّ الجواب، ولكنّه استعرضها، وأجاب عن كلّ واحدة منها^(١١٧):

أ. إنّه يجوز الكذب على كلّ واحد من المخبرين، فيجوز على الجملة؛ إذ لا ينافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً؛ ولأنّ المجموع مركّب من الآحاد، بل هو نفسها، فإذا فرض كذب كلّ واحد فقد فرض كذب الجميع، ومع وجوده لا يحصل العلم.

وقد أجاب صاحب المعالم بأنّه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد؛ فإنّ الواحد جزء العشرة، وهو بخلافها، والعسكر متألف من الأشخاص، وهو يغلب ويفتح البلاد، دون كلّ شخص على انفراده.

وصيغت هذه الشبهة بأنّه إذا كان الكذب جائزاً على الفرد حين انفراده فكذلك الأمر حين اجتماعه، وإلاّ للزم انقلاب الجائز إلى ممتنع، وإذا كان محالاً فهذا يعني أنّه يجوز الكذب على الجميع، فلا يكون إخبارهم مفيداً للعلم^(١١٨).

والحقيقة أنّ بعض علمائنا تورّط في هذه الإشكاليّة، رغم أنّه قائلٌ بحصول العلم بالتواتر، كالعلامة الحلّي (٧٢٦هـ)، الذي اعتبر أنّه إذا جاز الخطأ على واحد جاز على الجميع، وذلك عند نقاشه في أهميّة الإجماع عند أهل السنّة. فقال محاججاً: «لأنّ الإجماع إنّما هو حجّة باشماله على قول المعصوم؛ لأنّه لولاه لكان جواز الكذب لازماً لكلّ واحد، ولازم الجزء لازم للكل»^(١١٩). وقال أيضاً: «ما ليس بحجّة إذا انضاف إلى ما ليس بحجّة لا يصير حجّة»^(١٢٠). ومع التسليم بوجود فارق بين باب التواتر وبين باب الإجماع من ناحية الحسّ والحدس، إلّا أنّ النكتة المذكورة أعلاه مشتركة بينهما في أصلها، فلا يصحّ نفية الكبرى مطلقاً.

وممّن تعرّض لذلك سعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ)، حيث قال: «قدح بعض

المنكرين للنبوّة في المعجزات... بأنّها على تقدير ثبوتها لا تثبت على الغائبين؛ لأنّ أقوى طرق نقلها التواتر، وهو لا يفيد اليقين؛ لأنّ جواز الكذب على كلّ أحد يوجب جوازه على الكلّ... والجواب... بأنّ المتواترات أحد أقسام الضروريّات، فالقدح فيها بما ذكر، مع أنّه ظاهر الاندفاع، لا يستحقّ الجواب»^(١٢١).

وممّا قاله أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني(٥٤٨هـ): «واعلم أنّ الإجماع إنّما كان حجة لأنّ المجمعين؛ لمجموعهم، معصومون عن الخطأ والكفر والضلالة، وإنّ كان ذلك جائزاً في آحادهم. فمجموع هذه الأمة في العصمة نازل منزلة شخص واحد في العصمة، ويجوز أن يثبت حكم لمجموع من حيث هو جملة مجموعة، ولا يثبت لواحد منهم، كخبر التواتر، فإن العلم يحصل بمجموعه، وإنّ لم يحصل بآحاده، والسكر الحاصل من الأقداح، والشبع الحاصل من اللقم، وغير ذلك»^(١٢٢).

ب - أنّه يلزم تصديق اليهود والنصارى في ما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام أنّهما قالاً: «لا نبيّ بعدي»، وهو يناه في نبوة نبيّنا ﷺ، فيكون باطلاً. وأجاب عنه بأنّ نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر، فلذلك لم يحصل العلم.

ج - أنّه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد، وأنّه ممتع عادة. وأجاب عنه بأنّه قد علم وقوعه. والفرق بينه وبين الاجتماع على الأكل وجود الداعي، بخلاف أكل الطعام الواحد. وبالجمله فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر.

د - إنّ حصول العلم به يؤدّي إلى تناقض المعلومين، إذا أخبر جمعٌ كثير بالشيء وجمعٌ كثير بنقيضه، وذلك محالٌ.

وأجاب عنه بأنّ تواتر النقيضين محالٌ عادة.

هـ - أنّه لو أفاد العلم الضروري لما فرّقنا بين ما يحصل منه كما مثّلتم به وبين العلم بالضروريّات، واللازم باطل؛ لأنّا إذا عرضنا على أنفسنا (وجود الإسكندر) مثلاً وقلنا: (الواحد نصف الاثنين) فرّقنا بينهما، ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة.

وأجاب عنه بأنّ الفرق الذي نجده بين العُلَمين إنّما هو باعتبار كون كلّ واحد منهما نوعاً من الضروريّ، وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها؛ لكثرة استئناس

العقل بأحدهما دون الآخر.

و - إنَّ الضروري يستلزم الوفاق فيه ، وهو منتفٍ لمخالفتنا.

وأجاب عنه بأنَّ الضروري لا يستلزم الوفاق؛ لجواز المباشرة والعناد من الشرذمة القليلة.

٢- حول نسبية العلم الحاصل بالتواتر

مما تنبَّه إليه القوم هو أنَّ حصول اليقين نسبيٌّ. وتحمل النسبية هنا معنيين:

الأول: إنَّهم تنبَّهوا إلى أنَّ «تواتر الشهادات قد يفيد اليقين في بعض الوقائع، ولا يفيد مثلها في واقعة أخرى، فلا يغني الاستشهاد بتلك الوقائع المتيقنة مهما تخلَّف اليقين في هذه»^(١٢٣)، كما ذكر عمر بن سهلان الساوي (٥٤٠هـ).

الثاني: إنَّهم تنبَّهوا إلى أنَّ العلم قد يحصل عند شخصٍ، ولا يحصل عند آخر، وذلك تبعاً للظروف والملابسات وتوفُّر الشروط. ولذلك اعتبر محمد بن الحسين الفراء (٤٥٨هـ) أنه ليس من شرط المتواتر «أن يجمع الناس كلَّهم على التصديق به»^(١٢٤)، وقال أبو حامد الغزالي (٥٠٥): «فقد يتواتر عند واحدٍ ما لا يتواتر عند غيره»^(١٢٥)، وصادق عليه الفخر الرازي (٦٠٦هـ)^(١٢٦)، وشمس الدين الشهرزوري (القرن ٧)^(١٢٧)، وصاحب الشمسية نجم الدين عليّ الكاتب القزويني (٦٧٥هـ)^(١٢٨). وربما لهذا السبب نجد الشريف عليّ بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ) يقول في حديثه عن المناقضة: «...وأما إذا كانت من التجريبات والحدسيات والمتواترات فيجوز منعها؛ لأنَّه ليس بحجة على الغير»^(١٢٩). ويظهر من أحمد ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) أنه لم يرتضِ هذه المقولة، وإن كان كلامه قاصراً عن ردِّها^(١٣٠).

٣- حول طبيعة العلم الحاصل بالتواتر

من المسائل التي وقع فيها خلافٌ شديد بين علماء المنطق والأصول طبيعة العلم الحاصل من التواتر، بين قائلٍ بأنَّه علم ضروري، وقائلٍ بأنَّه نظري، وقائلٍ بالتفصيل. وتجدر الإشارة بدايةً إلى أنَّ اختلافهم في تعريف الضروري والنظري كان له أثرٌ

كبير في حصول هذا الاختلاف؛ إذ لم يتفقوا على معنى واحد، فكان الاختلاف . في بعض مفرداته على الأقل . راجعاً إلى الاختلاف في تعريف المصطلح، فكان النزاع لفظياً^(١٣١).

قال أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ): «شرط العلم الضروري أن يستوي في دركه أرباب العقول، مع استواء أحوالهم في السلامة، وانتفاء الآفات، وإن شدد شذمة بعناد فلا يبلغون عدداً تقوم بمثلهم حجة»^(١٣٢). ولأن كون الأمر ضرورياً لا يعني اتفاق العقلاء فيه قرر سعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ)، في شرح المقاصد، أن «الضروري قد يقع فيه خلاف؛ إما لعناد؛ أو لقصور في إدراك؛ فإن العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء، واستدلال من الآثار، وشهادة من الأخبار»^(١٣٣).

وعرف قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ) الضروري بأنه «ما لا يحتاج في حصوله إلى النظر، كتصور الوجود، والشيء، والتصديق بأن الكل أعظم من الجزء، والنظري ما يحتاج في حصوله إلى النظر، كتصور حقيقة الملك، والروح، والتصديق بحدوث العالم»^(١٣٤). واعتبر الشهيد الأول (٧٨٦هـ) أن ضابط التمييز بين الضروري والنظري يكمن في كونه مدركاً للعقل بلا واسطة، فيكون ضرورياً، أو معها فيكون نظرياً^(١٣٥). أما عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ) فقد عرف الضروري بأنه «ما يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً، واللزم هو امتناع الانفكاك، ولم يفهموا أن المراد منه امتناع الانفكاك المقدور»^(١٣٦). وقد ميز الميرزا الرشتي (١٣١٢هـ) بين الضروري والنظري على أساس أن «الضروري قد يطلق ويُراد به ما لا يحتاج إلى وسط، كالوجدانيات، مثل: علمنا بقبح الظلم، وحسن الإحسان، وإدراكنا للجوع والألم؛ وقد يُراد به ما يحصل بغير نظر، سواء حصل من الوسط على وجه الضرورة، أو الحدس، كالمتواترات عند مَنْ يرى أنها ضرورية؛ لاستناد العلم بها إلى الوسط، أعني التواتر، وإن لم يكن على وجه النظر، أم لا»^(١٣٧).

وعموماً لخص الشيخ جعفر السبحاني التمييز بين الضروري والنظري (المكتسب) بقوله: «إن كان حصول العلم بشيء غير متوقف على توسط عملية فكرية فهذا هو العلم الضروري. وإن كان متوقفاً عليه، بأن يتوسل بالمعلومات عنده

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

إلى العلم به، فهذا هو النظري والكسبي. فلا يستطيع الإنسان حلّ المعادلات الجبرية بلا توسيط معلومات، وتطييمها على وجه صحيح^(١٣٨).

أ- القول بأنه نظري

«ذهب أبو الحسين البصري والغزالي وجماعة إلى أنه نظري؛ لتوقفه على مقدمات نظرية، كانتفاء المواطة ودواعي الكذب، وكون المخبر عنه محسوساً»^(١٣٩). وقد نقل عليّ بن أحمد ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ) عن النظام «أنّ خبر التواتر لا يضطر؛ لأنّ كلّ واحد منهم يجوز عليه الغلط والكذب، وكذلك يجوز على جميعهم»^(١٤٠). فالضروري عنده ما يجوز الخطأ فيه. كما نقل محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) عن أبي الحسين البصري أنّ العلم الحاصل من التواتر نظري (استدلالي)؛ «لأنّ لا نعلم وجود ما أخبرنا أهل التواتر عنه إلّا إذا علمنا أنّه لا داعي للمخبرين إلى الكذب، ولا لبس في المخبر عنه، وأنّه متى كان كذلك استحال كون الخبر كذباً، وإذا بطل كونه كذباً ثبت كونه صدقاً، فالسامع لخبر التواتر ما لم يتقرّر عنده كلّ واحدة من هذه المقدمات لم يحصل له العلم، فكان ذلك العلم استدلالياً»^(١٤١).

ب - القول بأنه ضروري

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ): «إنّ الذي ينقله أهل التواتر علمهم به ضروري لا يزول بفعلهم، بل القديم تعالى يفعله فيهم»^(١٤٢). وإليه ذهب عليّ بن محمد الموردي الشافعي (٤٥٠هـ)^(١٤٣) وابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)^(١٤٤)، الذي ذهب إلى ذلك بالنسبة إلى خبر الواحد أيضاً، غاية الأمر «أنّ اضطراره ليس بمطرّد ولا في وقت، ولكن على قدر ما يتهيأ»^(١٤٥).

وممن ذهب إلى ضرورة العلم الحاصل بالخبر المتواتر: محمد بن الحسين الفراء (٤٥٨هـ)^(١٤٦)، والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)^(١٤٧)، وأحمد بن عليّ الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)^(١٤٨)، وعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، الذي علّل ذلك بأنّ العلم النظري هو «الذي يجوز أن يعرض فيه الشكّ، وتختلف فيه الأحوال»^(١٤٩). وبرّر المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ) كونه ضرورياً باعتبار أنّه «يجزم بهذه الأمور من لا يحسن

الاستدلال، ولا يعرفه، ولا أَمْنَعُ أن يفتقر بعض الأخبار المتواترة إلى ضرب من الاستدلال»^(١٥٠). وأضاف العلامة الحلي (٧٢٦هـ) قائلاً: «لأنّ جزمنا بوقوع الحوادث العظام - كوجود محمد ﷺ، وكحصول البلدان الكبار - لا يقصر عن العلم بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، وغيره من الأوليات، وهو حاصل للعوامّ ومن لم يمارس الاستدلال، ولا يقبل التشكيك»^(١٥١).

وممن ذهب إلى ذلك أيضاً: أحمد ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)^(١٥٢)، وقطب الدين الرازي (٧٦٦هـ)^(١٥٣)، والشهيد الثاني (٩٦٦هـ)^(١٥٤)، وأبو الوليد الباجي (١٠٨١هـ)^(١٥٥)، والمولى المازندراني (١٠٨١هـ)، الذي عرّف الضروريات بأنها «...التي يكفي في حصولها ملاحظة الذهن من غير حاجة إلى نظر»^(١٥٦). ولكنه فرّق بين القضية المتواترة وبين الأوليّة بقوله: «الفرق بين العلم بالمتواتر والعلم بأنّ الواحد نصف الاثنين باعتبار أنّ الثاني من الأوليات التي يكفي فيها مجرد تصوّر الطرفين والنسبة، والمتواترات قسيم له. فهما نوعان متباينان من الضروري»^(١٥٧). ولهذا أكّد صاحب القوانين (١٢٣١هـ) على «أنّ الفرق إنّما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم؛ من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض»^(١٥٨). كما أكّد صاحب الفصول (١٢٥٤هـ) على كونه ضرورياً؛ باعتبار أنّ النظري عنده هو ما يتوقّف الانتقال إليه على توسّط مقدّمتين مشتملتين على هيئة القياس، وما عدا ذلك لا يعدّ نظرياً^(١٥٩).

وسنقف قليلاً عند الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، الذي قرّر في بعض كتبه أنّ «الاختيار ضروري؛ وذلك لأنّ الضروري هو الذي إذا شكّ فيه صاحبه لا يتشكّك»^(١٦٠). وهو ما ذكره في المحصول^(١٦١). كما قرّر في أبحاث المنطق «أنّ الإنسان ما لم يعلم بعقله أنّ هذه الشهادات، على كثرتها، وتفرّق أهلها في الشرق والغرب، يستحيل أن تكون كاذبة لم يقطع بمقتضاها. ولولا قضاء العقل بتلك المقدمات لما أفادت هذه الشهادات شيئاً. وبهذه المقدمات التواترية نتائج الأوائل»^(١٦٢)، أي إنّ الحسّ لا ينتج ما لم تتضمّن إليه مقدّمة عقلية متمثلة في القضية الأوليّة. ولكنه قرّر في منطق الملخص أنّنا «إنّ سلّمنا كون هذه العلوم ضرورية، لكنّها لو لم ينته إلى الحسّ لم يفد العلم... وإذا كان كذلك كان التواتر مبدأ غير أوّل»^(١٦٣)، ثمّ يقول: «فقد ظهر أنّ مبدأ المبادئ في إعطاء القضايا الكلية اليقينية هو القوة العقلية، وأنّ أوّل الأوائل في القضايا هي الأوليات، وأنّ ما عداها متفرّع عليها»^(١٦٤).

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

وهذا النصّ يتضمّن أمرين: أحدهما: إنّ القضية المتواترة ليست أوليّة، وإنّما هي قضية عقلية متفرّعة عنها. والثاني: إنّ هذه القضية العقلية لا تنتج ما لم يُضمّ إليها الحسن. وجمعاً بين هذين النصّين نفهم ما جاء له في نصّ ثالث في المباحث المشرقيّة، يقول فيه: «وأما إنّ كان الموجب مركّباً من الحسن والعقل فإمّا أن يكون من السمع والعقل، وهو العلم الحاصل بمجرد الأخبار المتواترة»^(١٦٥).

وعلى هذا الأساس يكون اعتقاد الرازي بضرورة العلم الحاصل من التواتر قائماً على أساس الكبرى المستمدّة من العقل، سواء أكانت من الأوليات اليقينية أم متفرّعة عنها، طالما أنّها متولّدة منها بالضرورة، كما نقّحوا ذلك في مباحثهم. أمّا عدم حسمه ذلك - من خلال قوله: «إنّ سلّمنا» - فكأنّه ناشئ عن نظره إلى الصغرى المستمدّة من الحواس.

وأخيراً فمن النصوص اللافتة نصّ مهمّ للشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ) ناقش فيه الأصوليين، حيث اعتبر أنّ العلم الحاصل من التواتر «من جملة أنواع العلم العادي»^(١٦٦).

ج - التوقّف في المسألة

توقّف السيد المرتضى (٤٣٦هـ) في المسألة، فقال في الذخيرة: «والذي يقوى في نفسي التوقّف عن القطع على صفة هذا العلم المشار إليه بأنّه ضروري أو مكتسب، وتجويز كونه على كلّ واحد من الوجهين»^(١٦٧). ثمّ فصلّ في المسألة طويلاً. وقد ذكر في كلّ من الشايف^(١٦٨) والذريعة^(١٦٩). وكذلك فعل عليّ بن محمد الآمدي (٦٣١هـ)، الذي انتهى إلى «أنّ الواجب إنّما هو الوقف عن الجزم بأحد الأمرين»^(١٧٠).

وخلاصة الكلام أنّنا نلاحظ على ضوء ما تقدّم أنّه عند مَنْ يعتقد أنّ كلّ ما يحصل به العلم بتوسّط واسطة يكون نظرياً من الطبيعي أن يكون العلم بالتواتر نظرياً؛ لتوقّفه على واسطة هي عبارة عن تواتر الأخبار نفسها؛ فإنّ علمنا بوجود بلر ما - مثلاً - يتوقّف على حصول التواتر، أي حصول تتابع الأخبار الموجب للعلم، وإلاّ فإنّ علمنا بوجود البلد ليس على حدّ تصوّرنا لبعض التصورات - من قبيل: تصوّر مفهوم الوجود - أو تصديقنا ببعض التصديقات - كتصديقنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء - وكذلك الأمر عند مَنْ يعتبر أنّ كلّ ما يتوقّف على نظر - وإنّ كان النظر خفياً - فهو

نظريّ. وكذلك بالنسبة إلى مَنْ اعتبر أنّ النظر المعتبر هو النظر الذي يتضمّن استفادة من معلومات سابقة لتحصيل معلومات لاحقة.

أمّا عند مَنْ يعتقد أنّ الضروري هو الذي إذا أراد صاحبه التشكيك فيه وإزالتها لما استطاع فالعلم الحاصل هنا ضروريّ، حتّى لو حصل فعلاً من خلال النظر؛ إذ ربما يحصل من النظر علمٌ لا يتزلزل. وكذلك إذا بقينا مع تعريف السيد المرتضى للضروريّ بأنّه العلم الذي لا شكّ فيه، ولا يُمكن إزالته من النفس^(١٧١). وكذلك الأمر عند مَنْ يعتقد - كالجويني(٤٧٨هـ)^(١٧٢) - أنّ العلم الضروري هو الذي يستفيد من الحواسّ، وهو حال القضية المتواترة. وكذلك الأمر عند مَنْ يعتقد أنّ الضروري هو الذي يعتمد على مقدّمة عقلية، وهو حال المتواتر عندهم.

ومَنْ صرّح بأنّ القضية المتواترة قائمة على العقل والحسّ - كأبي البركات البغدادي(٥٤٧هـ)، والفخر الرازي(٦٠٦هـ)، وقطب الدين الرازي(٧٦٦هـ) - أمكنه إلحاقها بأيّ منهما، فتكون ضرورية بلحاظ كبرائها، أو نظرية بلحاظ صغرها.

شروط تحقّق التواتر

تعرّض المناطق والأصوليون والمحدثون لهذا البحث في أغلب ما كتبوه. وخلاصة ما يفهم من كلماتهم أنّها قنّوا حصول العلم بالتواتر، واضعين له شروطاً، اختلفوا في عددها وسعتها، وهي ليست ملحوظة للعقل شرطاً بعد آخر بنحو تفصيلي، بل إنّ «حصول العلم آية اجتماع شرائطه»^(١٧٣)، كما يقول الشيخ زكريّا الشافعي(القرن ٧). ويُمكن ردّ هذه الشروط بشكل عامّ إلى أربعة طوائف: ١. الشروط المعتبرة في المخبر. ٢. الشروط المعتبرة في الخبر. ٣. الشروط المعتبرة في المخبر عنه. ٤. الشروط المعتبرة في السامع.

وقبل تعرّضنا لهذه الشروط نواجه شرطاً بمثابة الشرط العامّ، وهو يتمثّل في انخفاض الشروط المتقدّمة في كافّة الطبقات إذا كان النقل مع واسطة. بل إنّ أبا الثناء الماتريدي(القرن ٦) عرّف الخبر المتواتر بأنّه «ما نقله قومٌ عن قومٍ لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب عادة»^(١٧٤)؛ حيث قصر المتواتر على ما يكون بواسطة. وكذلك فعل الشاشي(القرن ٧)^(١٧٥)، وعلاء الدين البخاري^(١٧٦). ولعلّهم ناظرون إلى الغالب الخارجي.

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

كما أنَّ الدكتور الزحيلي أضاف إلى تعريف السنّة المتواترة قيداً، وهو أن يكون الجمع المذكور قد رواها في العصور الثلاثة الأولى: الصحابة، التابعين، وتابعي التابعين^(١٧٧).

وعوداً إلى الشرط المتقدم فقد ذكره البعض ضمن شروط المخبرين^(١٧٨)، وهو المعبر عنه بشرط (استواء الطرفين والوسط)^(١٧٩)، أو (الاتصال)^(١٨٠). ويُنووا سرّ هذا الشرط^(١٨١). ومن هنا يجري شرط الامتناع عن الكذب في طبقات الرواة وصولاً إلى الطبقة التي تنقل عن المعصوم مباشرة. فلو تأخّر التعدّد في طبقة، أو فقد أحد تلكم الشروط، خرج عن كونه متواتراً إلى أخبار الآحاد؛ لأنّ النتائج - كما يقول علماء الميزان - تتبع دائماً أحسن المقدمات^(١٨٢).

وقد صوّر الفخر الرازي (٦٠٦هـ) هذه الشبهة بشكل موجز في الأربعين في أصول الدين، ومفادها أنّ «الخبر المتواتر إذا كان خبراً عن الأمور الماضية حصل فيه احتمال مانع من القطع واليقين، وذلك الاحتمال هو أن يُقال: لعلّ واحداً ألقى ذلك الكذب على سبيل الإرجاف، ثمّ إنّه انتشر ذلك الإرجاف، واشتهر قليلاً قليلاً، حتّى امتلأ العالم منه. ونحن نشاهد أنّ مثل هذا الإرجاف كثيراً ما يحصل في زماننا. فإذا جاز ذلك في هذا الزمان منه، ونحن نشاهد، فكذا في سائر الأزمنة»^(١٨٣). وفصله في شرح العيون^(١٨٤).

وممّن نصّ على هذا الشرط السيد المرتضى (٤٣٦هـ)^(١٨٥)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ) في الأربعين في أصول الدين^(١٨٦). وتكرّر ذكر هذا الشرط عند من تناول الموضوع^(١٨٧).

١- الشروط المعتمدة في المخبرين

أ- أن يبلغوا من الكثرة مبلغاً يستحيل معه التواطؤ على الكذب: قال السيد المرتضى (٤٣٦هـ): «أحدها: أن ينتهي في الكثرة إلى حدٍّ لا يصحّ معه أن يتفق الكذب على المخبر الواحد منها»^(١٨٨). وجعل هذا الشرط في الذريعة أوّل الشروط^(١٨٩). وعلّله في الشاي^(١٩٠). كما ذكره الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)^(١٩١)، ومن بعده أبو الخطاب الحنبلي (٥١٠هـ)^(١٩٢)، وربما كل من تناول الموضوع^(١٩٣).

ويمكننا أن نسجل هنا أن الاتفاق والتواطؤ واردٌ عندهم بمعنىين: أحدهما بمعنى المصادفة، والآخر بمعنى التآمر. وأحدهما لا يطرد الآخر؛ فإننا نعلم بحسب استقراءنا أننا إذا أخبرنا بخبرٍ من قبل جماعة كثيرة، فكما أنه يندر أن يكونوا كلهم قد تآمروا وخططوا للكذب فيه، فإنه يندر أيضاً أن يكونوا كلهم كاذبين حتى لو لم يكونوا متآمرين، أي إن تآمرهم يزيد من احتمال كذب الخبر بطبيعة الحال، ولكن حتى لو لم يكونوا متآمرين فإنهم يبعد أن يتفق (يصادف) أن يكونوا كلهم كاذبين.

وحول التحديد بعدد معين نقل عبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ) عن أبي الهذيل، ضمن رده على الفرقة الهذليّة، أنه - أي أبا الهذيل - يقول بأنّ الحجّة من طريق الأخبار في ما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء ﷺ، وفي ما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً، فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر^(١٩٤).

ثم إنهم نقلوا أرقاماً عديدة مستفادة من الآيات ناقشها ابن الطيّب البصري (٤٣٦هـ)^(١٩٥)، ونقلها إبراهيم بن عليّ الفيروزآبادي (٤٧٦هـ)^(١٩٦). وقد تعرّض لهذه الأقوال كثيرون ممن تناولوا بحث التواتر، نكتفي بالإشارة إلى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)^(١٩٧)، وأبي حامد الغزالي (٥٠٥هـ)^(١٩٨)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ)^(١٩٩)، وعليّ بن محمد الأمدي (٦٣١هـ)^(٢٠٠)، وأحمد ابن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)^(٢٠١)، وعليّ بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)^(٢٠٢)، وعبد الوهّاب بن عليّ بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ)^(٢٠٣).

ولعلّ أغلب المحقّقين نفوا أن يكون هناك عددٌ خاصٌ يتحقّق معه التواتر. وقد تعرّض للنفي أبو بكر الجصاص (٣٧٠هـ)^(٢٠٤)، وابن سينا (٤٢٨هـ)^(٢٠٥)، وعليّ بن أحمد ابن حزم الظاهري (٤٥٦هـ)^(٢٠٦)، وأبو الخطّاب الحنبلي (٥١٠هـ)^(٢٠٧)، وعمر بن سهلان الساوي (٥٤٠هـ)^(٢٠٨)، وأبو بكر ابن العربي المالكي (٥٤٣هـ)^(٢٠٩)، والمبارك بن محمد ابن الأثير الجزري (٥٤٤هـ)^(٢١٠). وهو ما نجده أيضاً في كلمات وشيخ الإشراف (٥٨٧هـ)^(٢١١)، وشمس الدين الشهرزوري (القرن السابع)^(٢١٢)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ)^(٢١٣)، والخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ)^(٢١٤)، وصاحب الشمسية نجم الدين عليّ الكاتبي القزويني (٦٧٥هـ)^(٢١٥)، وقطب الدين الشيرازي (٧١٥هـ) في

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

شرح كلام شيخ الإشراق^(٢١٦)، والعلامة الحلّي^(٢١٧) (٧٢٦هـ)، وعضد الدين الإيجي^(٢١٨) (٧٥٦هـ)، وعليّ بن عبد الكافي السبكي^(٢١٩) (٧٥٦هـ)، وقطب الدين الرازي^(٢٢٠) (٧٦٦هـ)، والشهيد الثاني^(٢٢١) (٩٦٦هـ)، والشيخ البهائي^(٢٢٢) (١٠٣٠هـ)، والميرزا القمي^(٢٢٣) (١٢٣١هـ)، والمحقق السبزواري^(٢٢٤) (١٢٨٨هـ).

نعم، للسيد المجاهد الطباطبائي^(٢٢٥) (١٢٤٢هـ) نصٌّ يظهر منه أنّ التواتر لا يتحقّق بسبع روايات^(٢٢٥). وفي المقابل جوّد السيوطي حصول التواتر بعشرة^(٢٢٦). لكن ينبغي أن نفهم من ذلك أنّه إنّما اعتبره من باب الغالب؛ لأنّه قيّد ذلك بـ (العادة)، وخاصةً إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّهم تنبّهوا إلى أنّ المدار هو حصول الأمن من التواطؤ على الكذب، فإذا حصل ذلك بعددٍ قليل تمّ، وهو ما يفهم بوضوح من الشيخ المفيد^(٢٢٧) (٤١٣هـ).

ب. الأمن من تواطؤ المخبرين على الكذب: وقد ميّزنا بين هذا العنوان والعنوان السابق باعتبار أنّ الأمن من تواطؤ المخبرين على الكذب قد يتفق مع قلة عددهم؛ كأنّ نعلم بذلك لأمر تكتف المخبرين، ولو لم يكونوا كثيرين، وإنّ كان امتناع التواطؤ مترافقاً مع كثرة عددهم. وقد أرجعوا هذا الامتناع في العديد من نصوصهم إلى العادة. وقد تنبّه المتقدمون إلى أنّ اختلاف ظروف الرواة ودواعي الكذب لديهم تؤثر بشكل مباشر في حصول التواتر، مع قطع النظر عن عدد الرواة. وهو ما يظهر جلياً من كلام أبي بكر الجصاص^(٢٢٨) (٣٧٠هـ) في حديثه عن دواعي الصدق والكذب لدى الرواة^(٢٢٨).

ومن هنا اشتراط السيد المرتضى^(٢٢٩) (٤٣٦هـ) «أن يعلم أنّه لم يجمعها على الكذب جامع، من تواطؤ وما يقوم مقامه»^(٢٢٩). وجعل هذا الشرط ثاني الشروط في الذريعة^(٢٣٠)، وقال: «لأنّا نعلم ضرورة أنّ جميع أهل بغداد لا يجوز أن يواطئوا مع أهل الشام، لا باجتماع ومشافهة، ولا بمراسلة ومكاتبة»^(٢٣١). ولهذا قال في رسائله: «فإذا طالت [صحبته]، وكثرت اجتماعهم، تعذر العلم بالشرط، وحصل أقوى في فقد»^(٢٣٢). وفصل ذلك في الشايف^(٢٣٣).

ومن النصوص اللطيفة التي نشير إليها في المقام ما ذكره تقي الدين بن نجم الدين أبو الصلاح الحلبي^(٢٣٤) (٤٤٧هـ)، والشيخ الطوسي^(٢٣٥) (٤٦٠هـ) في الرسائل العشر^(٢٣٥)، وقال أبو حامد الغزالي^(٢٣٥) (٥٠٥هـ): «قد يوجد عدد التواتر في كلّ عصر ولا

يحصل به العلم؛ إذ كان يتصور أن يكون للجمع الكثير رابطة في التوافق، لا سيما بعد وقوع التعصب بين أرباب المذاهب...»^(٢٣٦).

ومن هذا المنطلق أدرك المتقدمون أهمية تباين الرواة في بلدانهم وظروفهم وملايساتهم في تسريع إيجاد اليقين وحصول العلم من جراء الخبر المتواتر، حتى عدّه بعضهم شرطاً، فطرحوا - على نحو الشرط أو غيره - «أن لا يحصرهم عدد، ولا يجمعهم بلد»^(٢٣٧). وقد أشار إلى هذه النكته الجاحظ(٢٥٥هـ)^(٢٣٨)، وأبو نصر الفارابي(٣٣٩هـ) حين أشار إلى لزوم أن يكون الرواة «من الجهات المختلفة الأجناس والبلدان والألسنة والآراء»^(٢٣٩). وإلى ذلك أوماً السري بن أحمد الرفاء(٣٦٢هـ)^(٢٤٠). وأشار الباقلاني(٤٠٣هـ) إلى «تباين طباعهم، وتباين أغراضهم ودواعيهم، واختلاف آرائهم ومذاهبهم، وتفرق أوطانهم...»^(٢٤١). وقريباً منه ما ذكره شيخ الإشراق(٥٨٧هـ)^(٢٤٢)، والفخر الرازي(٦٠٦هـ)^(٢٤٣)، وشمس الدين الشهرزوري(القرن ٧) في شرح حكمة الإشراق^(٢٤٤)، وفي رسائل الشجرة الإلهية^(٢٤٥)، وابن كمونة(٦٨٣هـ)^(٢٤٦)، وقطب الدين الشيرازي(٧١٥هـ)^(٢٤٧).

نعم، لا شك في أن تباين ظروفهم ليس شرطاً بحيث ينتفي التواتر بانتفائه، ولكنّه عاملٌ مساعد. وقد التفت بعضهم إلى ذلك^(٢٤٨). وقال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني(٤٧٨هـ)، ناقضاً اشتراطهم ذلك بنحو الإلزام: «...فغلا غالون، فقالوا: هم الذين لا يحويهم بلد، وهذا كلامٌ ركيك»^(٢٤٩). وهو ما أكده اللاحقون^(٢٥٠).

ج - أن يكونوا عالمين بما أخبروا: وهو ما ذكره السيد المرتضى(٤٣٦هـ)^(٢٥١)، وأبو حامد الغزالي(٥٠٥هـ)^(٢٥٢)، وعليّ بن محمد الأمدي(٦٣١هـ)^(٢٥٣)، والمحقق الحلّي(٦٧٦هـ)^(٢٥٤).

على أن اشتراطهم أن يكونوا عالمين ضرورةً يستبطن شرطين: الأول: أن يكونوا عالمين، أي: غير ظانين؛ والثاني: أن يكون علمهم ضرورياً، بمعنى أنه ليس عن كسب، أي ليس عن نظير، وبمعنى آخر: حسيّاً. وقد جعلنا ذلك من شروط المخبر عنه.

وقد صاغ البعض الشرط بنحو: «أن يكون المخبر عالماً عن حس». ولكن المولى المازندراني(١٠٨١هـ) نبّه إلى عدم اشتراط الشرط الأول، فقال: «والظاهر أنه ليس

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

بلازم لجواز أن يكون بعضهم ظانين، فيتأكد قول العالمين بقولهم، فيحصل العلم بالجميع. وإنما قلنا بظاهره لجواز أن يراد بالعلم المعنى العام الشامل للقطع والظن^(٢٥٥). وقال صاحب القوانين (١٢٣١هـ): «وربما زاد بعضهم اشتراط كون إخبارهم عن علم. ولا دليل عليه، بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم، وإن كان بعضهم ظانين، مع كون الباقيين عالمين»^(٢٥٦).

٢- الشروط المعتبرة في الخبر

ومنها: تناسب حجم نقل الخبر مع الدواعي الداعية إلى ذلك. قال السيد المرتضى (٤٣٦هـ): «ومنها أن يكون الخبر ممّا لو كان صحيحاً لعلم أهل العلم إذا فتشوا عنه ذلك، فإذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذباً. ومنها: أن يكون المخبر عنه ممّا تقوى الدواعي إلى نقله، وتمنع من كتمانها، فإذا لم ينقل والحال هذه علم كونه كذباً. ومنها: أن تكون الحاجة ماسة في باب الدين إلى نقله، فإذا لم ينقل، كما نقلت نظائره، علم بطلانه.

ومنها: أن يكون في الأصل وقع شائعاً ذائعاً، ومثله في العادة لا يضعف نقله، بل يكون حاله في الاستمرار كحاله في الأوّل»^(٢٥٧).

وإلى مثله أشار أحمد بن عليّ الخطيب البغدادي (٤٦٢هـ) في قوله: «وإذا روى الثقة المأمون خبراً متّصل الإسناد ردّ بأمور: ...والخامس: أن ينفرد برواية ما جرت العادة بأن ينقله أهل التواتر، فلا يقبل؛ لأنّه لا يجوز أن ينفرد في مثل هذا بالرواية»^(٢٥٨). وكذلك أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ الشيرازي (٤٧٦هـ) حين قال: «إذا روي الخبر ثقة ردّ بأمور: ...والرابع: أن ينفرد الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه، فيدلّ ذلك على أنّه لا أصل له؛ لأنّه لا يجوز أن يكون له أصلٌ وينفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم»^(٢٥٩).

٣- الشروط المعتبرة في المخبر عنه

أ. أن يكون المخبر عنه أمراً محسوساً: وقد نصّ عليه الباقلاني (٤٠٣هـ)^(٢٦٠)،

ويُفهم من ابن الطيّب البصري (٤٣٦هـ)^(٢٦١)، وذكره أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)^(٢٦٢)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ) في المنطق^(٢٦٣)، وأكد عليه في الأربعين^(٢٦٤). وكذلك شمس الدين الشهرزوري (القرن ٧)^(٢٦٥)، وعبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)^(٢٦٦)، وعلي بن محمد الأمدي (٦٣١هـ)^(٢٦٧)، وعبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ)^(٢٦٨)، والمحقق الحلي (٦٧٦هـ)^(٢٦٩)، وقطب الدين الشيرازي (٧١٥هـ)^(٢٧٠)، والعلامة الحلي (٧٢٦هـ)^(٢٧١)، وعلي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)^(٢٧٢)، وقطب الدين الرازي (٧٦٦هـ)^(٢٧٣)، والشهيد الثاني (٩٦٦هـ)^(٢٧٤)، والمحقق السيزواري (١٢٨٨هـ)^(٢٧٥).

ومرادهم من المحسوس ما يشمل أثر هذا المحسوس، لا الاقتصار على نفس المحسوس. ومن هنا دفع المولى المازندراني (١٠٨١هـ) الإشكال بحصول العلم بشجاعة علي عليه السلام، مع عدم كونها أمراً محسوساً، بقوله: «ويمكن دفعه بجعل تواتر الأثر في قوة تواتر المؤثر»^(٢٧٦). ولهذا اشترط صاحب الفصول (١٢٥٤/١٢٦١هـ) أن يكون إخبارهم عن محسوس، ولو بحسب آثاره ولوازمه البيئية، كما في تضافر الأخبار بشجاعة علي عليه السلام وسخاوته؛ فإن الشجاعة والسخاوة وإن لم يكونا من الأمور المحسوسة إلا أنهما من اللوازم البيئية للأمور الحسية^(٢٧٧).

ب - أن يكون الشيء ممكناً في نفسه (عدم امتناع المخبر عنه): ذكر ذلك شيخ الإشراق (٥٨٧هـ)^(٢٧٨)، وشمس الدين الشهرزوري (القرن ٧) في شرح حكمة الإشراق^(٢٧٩)، وفي رسائل الشجرة الإلهية^(٢٨٠)، وابن كمنونة (٦٨٣هـ)^(٢٨١)، وقطب الدين الشيرازي (٧١٥هـ)^(٢٨٢). وهذا شرط مهم ستُصاغ منه لاحقاً قضية الاحتمال القبلي للقضية المتواترة.

٤- الشروط المعتبرة في السامع

أ - انتفاء العلم المستفاد منه اضطراراً عن السامع: وذلك لاستحالة تحصيل الحاصل^(٢٨٣). وتحصيل التقوية أيضاً محال؛ لأن العلم الضروري أيضاً يستحيل أن يصير أقوى مما كان مثاله^(٢٨٤). ومثل علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ) قائلاً: «ذو العلم بأنّ النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان لو أخبر بذلك لم يزدد علماً، ولم

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

يستفد الثاني^(٢٨٥).

ب - أن لا يسبق شبهة إلى السامع أو تقليد يناه في موجب خبره: قال الشهيد الثاني(٩٦٦هـ): «وهذا شرطٌ اختصَّ به السيد المرتضى رحمته الله، وتبعه عليه جماعة من المحققين. وهو جيدٌ في موضعه. واحتجَّ عليه بأنَّ حصول العلم عقيب خبر التواتر إذا كان بالعادة جاز أن يختلف ذلك باختلاف الأحوال، فيحصل للسامع إذا لم يكن قد اعتقد نقيض ذلك الحكم قبل ذلك، ولا يحصل إذا اعتقد ذلك»^(٢٨٦).

وإذا رجعنا إلى نصوص السيد المرتضى(٤٣٦هـ) نجد أنَّه جعل هذا الشرط ثالث الشروط، فقال: «وثالثها: أن يعلم أنَّ اللبس والشبهة في ما أخبروا عنه زائلاً»^(٢٨٧)، أو «أن يكون اللبس والشبهة زائلين عما خبرت عنه»^(٢٨٨)، ثمَّ قال: «والشبهة ووقوع اللبس أيضاً ممَّا يجمع على الكذب، ألا ترى إلى جواز الكذب على الخلق العظيم من المبطلين في الإخبار عن دياناتهم ومذاهبهم التي اعتقدوها بالشبهات، أو بما يجري مجراها من التقليد، وإنَّما جاز أن يخبروا مع كثرتهم بالكذب على سبيل الشبهة، وإنَّ لم يكن هناك تواطؤ؛ لأنَّ الشبهة تخيل لهم كون الخبر صادقاً، والمذهب حقاً»^(٢٨٩). وقد تكرر ذكر هذا الشرط عند بعض من تناول الموضوع^(٢٩٠). وهناك تفصيلات مرتبطة بشروط حصول التواتر يُمكن مراجعتها في مظانها^(٢٩١).

وقوع التواتر في الخارج

من الموضوعات التي تعرَّض لها علماء الأصول وعلماء الحديث حصول التواتر واقعاً ضمن الأحاديث الواصلة إلينا. وإذا كادوا أن يتفقوا على وجود المتواتر المعنوي فقد حاروا في التمثيل للمتواتر اللفظي، حتَّى أنَّ التلمساني(٧٧١هـ) مثَّل للمتواتر اللفظي بالقرآن الكريم^(٢٩٢)؛ ربما لعدم إيمانه بوجود متواتر لفظي في الأحاديث، أو لوقوع الاختلاف في ذلك.

وعلى أيِّ حال فالآراء في هذا المجال كثيرة ومتشعبة. ونحن سنكتفي بالإشارة إلى بعضها^(٢٩٣). وقد أكَّد عليّ بن أحمد ابن حزم الظاهري(٤٥٦هـ) على أنَّ القرآن الكريم منقول «نقل الكواف والتواتر. وأمَّا السنَّة فمنها ما جاء متواتراً، ومنها خبر الآحاد»^(٢٩٤). فهو يعترف بوجود التواتر في السنَّة. وقد نبَّه الشيخ الطوسي(٤٦٠هـ) إلى

أنّه «ليس جميع الشريعة متواترٌ بها، بل التواتر موجود في مسائل قليلة نزرّة»^(٢٩٥). بل لعلّها نادة جداً، على ما يُفهم من عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، الذي قال حول المتواتر من طريق المعنى (المتواتر المعنوي): «وأشبه هذا لا يشك في شيء من ذلك، ولا يكاد يوجد تواتر إلا على هذا الوجه»^(٢٩٦). فكأنّ المتواتر اللفظي نادرٌ التحقُّق عنده.

وقد اعتقد ابن الصلاح (٦٤٣هـ)، في مقدّمته، أنّ أهل الحديث لم يتعرّضوا للحديث المتواتر، وأنّ مَنْ تعرّض له منهم جرى على سنّة أهل الفقه والأصول؛ «لعلّ ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم... ومَنْ سئل عن إبراز مثالٍ لذلك في ما يُروى من الحديث أعياء تطلّبه»^(٢٩٧). وقد ردّ عليه أحمد بن عليّ بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) قائلاً: «وما ادّعاء من العزّة ممنوعٌ. وكذلك ما ادّعاء غيره من العدم؛ لأنّ ذلك نشأ عن قلة اطلاع على كثرة الطرق، وأحوال الرجال وصفاتهم، المقتضية لإبعاد العادة أن يتواطؤوا على كذب، أو يحصل منهم اتفاقاً»^(٢٩٨). وهذا ما نجده عند الشهيد الثاني (٩٦٦هـ)، الذي اعتبر أنّ التواتر «متحقّق في أصول الشرايع - كوجوب الصلاة اليوميّة، وأعداد ركعاتها، والزكاة، والحجّ - تحقّقاً كثيراً. وفي الحقيقة مرجع إثبات تواترها إلى المعنوي، لا اللفظي... ولم نتحقّق إلى الآن خبراً خاصاً بلغ حدّ التواتر إلا ما سيأتي، حتى قيل - والقائل ابن الصلاح -: (مَنْ سئل عن إبراز مثالٍ لذلك أعياء تطلّبه). هذا مع كثرة رواياتهم قديماً وحديثاً، وانتشارهم في أقطار الأرض»^(٢٩٩).

لكن لا بدّ أخيراً من التنبيه على مسألة تقدّمت معنا، لها شديدٌ مساس بما نحن فيه، وهي عبارة عن طبيعة العلم الحاصل بالتواتر؛ إذ إنّ من الواضح أنّنا لو طلبنا أن يكون العلم الحاصل من الأخبار الذي يُدعى عادةً تواترها بنفس مستوى علمنا بوجود البلدان - وهو العلم الذي مثّلوا به غالباً للخبر المتواتر - لكان وجود المتواتر اللفظي متعذّراً.

قال محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (٤٩٠هـ): «...فإنّا إذا رجعنا إلى موضع المعرفة، وهو القلب، وجدنا أنّ المعرفة بالمتواتر من الأخبار يثبت على الوجه الذي يثبت بالعيان؛ لأنّنا نعلم أنّ في الدنيا مكّة وبغداد بالخبر على وجهٍ ليس فيه

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

احتمال الشك، كما نعلم بلدتنا بالمعاينة، ونعرف الجهة إلى مكة يقيناً بالخبر، كما نعرف الجهة إلى منازلنا يقيناً بالمعاينة. ومن أراد الخروج من هذه البلدة إلى بخارى يأخذ في السير إلى ناحية المغرب. كما أن من أراد أن يخرج إلى كاشغر يأخذ في السير إلى ناحية المشرق. ولا يشك في ذلك أحدٌ، ولا يخطئه بوجه. وإنما عرف ذلك بالخبر، فلو لم يكن ذلك موجباً علم اليقين لكان هو مخاطراً بنفسه وماله، خصوصاً في زمان الخوف، فينبغي أن يكون فعله ذلك خطأ. وفي اتفاق الناس كلهم على خلافه ما يدفع زعم هذا الزاعم»^(٣٠٠).

تراكم الظنون وجذور المرحلة الجديدة

ذكرنا سابقاً أن أحد أدلة النافين لحصول العلم من خلال الخبر المتواتر تمثل في أنه إذا جاز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة؛ إذ لا ينال في كذب واحد كذب الآخرين قطعاً؛ ولأن المجموع مركب من الآحاد، بل هو نفسها، فإذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع، ومع وجوده لا يحصل العلم^(٣٠١).

وتنسب هذه الشبهة أساساً إلى النظام^(٣٠٢). وقد استعرضها الفخر الرازي (٦٠٦هـ) ضمن أسئلة التواتر التي يجب علاجها^(٣٠٣). وقد تورط العلامة الحلبي (٧٢٦هـ) بهذه الإشكالية، رغم أنه قائلٌ بحصول العلم بالتواتر. وقد ذكر ذلك في كتاب الألفين^(٣٠٤)، وكتاب نهاية الأصول^(٣٠٥).

ولكن قد ظهر من خلال الأجوبة التي استعرضناها سابقاً أن المتقدمين قد تبّهوا إلى أن حكم المجموع يختلف عن حكم الواحد، وهو ما سجلوه في مقام الجواب عن الشبهة التي عرضنا لها سابقاً.

أ - ومن أمثلة تبّههم إلى ذلك: ما يرتبط ببحث علو السند، الذي امتلأت به كتب الحديث، وذلك حين اعتبروا أن رجال السند كلما قلّ عددهم صبّ ذلك في صالح قوة السند، وكان السند «أقرب إلى الصحة وقلة الخطأ؛ فما من راوٍ من رجال الإسناد إلا والخطأ جائزٌ عليه، فكلما كثرت الوسائط وطال السند كثرت مظانّ تجويز الخطأ، وكلما قلّت قلّت»^(٣٠٦).

ب - ومن ذلك تبّههم إلى أنّ أحد السندَيْن يتأكّد بالآخر. قال البيهقي (٤٥٨هـ) في دلائل النبوة: «...هذان الإسنادان وإن كانا ضعيفين، فأحدهما يتأكّد بالآخر، ويدلّك على أنّ له أصلاً من حديث جعفر، والله أعلم»^(٣٠٧). وقال أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ): «...فمن سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه، فإنّ انضاف إليه ثابّ زاد السكون وقوي الظنّ... وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً في القوة إلى أن ينقلب الظنّ على التدريج يقيناً، إذا انتهى الخبر إلى حدّ التواتر»^(٣٠٨). إلى جانب نصوص أخرى له في كتاب محكّ النظر^(٣٠٩)، وفي رسائله^(٣١٠). إلى جانب ما ذكره مطوّلاً في المستصفى^(٣١١). وهو ما نجد نظيره في كلام المحقّق الحلّي (٦٧٦هـ)^(٣١٢)، ومحمّد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)^(٣١٣)، والحسين بن عبد الصمد الهمداني (٩٨٤هـ)^(٣١٤)، وصاحب المعالم (١٠١١هـ)^(٣١٥).

ج - وربما بإمكاننا أن نعتبر أنّ من أهمّ من عمّق هذا الاتجاه إبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي (٧٩٠هـ)، إمام النزعة الاستقرائية في علم أصول الفقه، الذي انتهى - بعد محاولته تقعيد مقاصد الشريعة على أساس أنّها لَوْنٌ من ألوان التواتر المعنوي الذي يقبل به الجميع - إلى أنّه «على هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم؛ إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كلّ واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظنّ، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظنّ. لكنّ للاجتماع خاصية ليست للافتراق؛ فخبّر واحد مفيد للظنّ مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي الظنّ، وهكذا خبر آخر وآخر، حتّى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض»^(٣١٦).

د - ويجري في هذا السياق تفسير فريق من متأخري الأصوليين حصول العلم في الإجماع على أساس مدركات العقل النظري^(٣١٧)، أي باعتباره كاشفاً عن دليل شرعي؛ لأنّ المجمعين لا يفتون عادةً إلّا بدليل، فيستكشف بالإجماع وجود الدليل الشرعيّ على الحكم الشرعي^(٣١٨)؛ حيث فسّر عددٌ من علمائنا ذلك على أساس أنّ فتوى فقيه تفيد الظنّ بوقوفه على دليل الحكم، فإذا وافقه آخر - خاصّة إذا كان أعلم وأوثق - قوي الظنّ بذلك، وهكذا كلّما انضمّ واحدٌ تقوّى وتضاعف حتّى يحصل اليقين. وقد نصّ العديد منهم على أنّ التفسير الحقيقي للتواتر يقوم على النكته نفسها (تراكم الظنون). وقد ذكر السيد محمد المجاهد الطباطبائي (١٢٤٢هـ)، صاحب

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

مفاتيح الأصول، أن هذا هو مسلك جماعة من المتأخرين^(٣١٩). وهو ما نجده عند المحقق النراقي (١٢٤٥هـ) في عوائد الأيام^(٣٢٠). وأشار إليه المحقق الأشثاني (١٣١٩هـ)^(٣٢١) مع توقُّفه؛ باعتبار أنَّ العادة لا تحيل الخطأ في المسائل العلميَّة)، والسيد الخوئي (١٤١٣هـ)^(٣٢٢).

هـ - كما أنَّ من البحوث المهمَّة التي بحثتها الفلسفة الغربيَّة حول إفادة الأخبار للعلم ما لو تجاذبت القوى المستفادة من الأخبار وتعاركت في الاستيلاء على القيمة النهائيَّة للعلم بصدور الخبر. وقد تعرَّض لهذه المسألة المتقدِّمون، ومنهم: القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (٤١٥هـ)، الذي لا مجال فعلاً سوى إلى الإشارة إلى نصِّه^(٣٢٣).

و - وأخيراً فإنَّ للشَّهيد مرتضى مطهري (١٣٩٩هـ) نصوصاً لطيفة يتحدَّث فيها عن تطبيق حساب الاحتمالات الرياضي على جملة من البحوث، منها: بحث التواتر. حتَّى اعتبره بعض الباحثين «إمام منطق حساب الاحتمال»^(٣٢٤). وفي ذلك شيءٌ من المبالغة؛ لأنَّ نصوصه، التي ترجع إلى سنة ١٣٤٦ إلى ١٣٥٠هـ.ش (١٩٦٧ - ١٩٧١م)^(٣٢٥)، متأخِّرة زماناً - على الأقل - عن تطبيقات الشَّهيد الصدر وتطبيقاته، وخاصَّة أنَّه لم يخرج من جدران المدرسة الأرسطيَّة؛ إذ نراه يؤكِّد - على وزان مدرسة ابن سينا - على أنَّ المتواترات من مبادئ الأقيسة الأوليَّة التي لا تستند إلى الحسِّ، محيلاً في ذلك إلى كتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي^(٣٢٦). كما اعتبر في بعض آثاره أنَّ الاستدلال من خلال الآثار على وجود العقل ليس تمثيلاً منطقيّاً، ولا دليلاً تجريبيّاً، بل هو نحو برهان عقليّ شبيه بالبرهان الذي يقيمه الذهن على القضايا التاريخيَّة المتواترة^(٣٢٧). فما ذكره بعض الباحثين حول تماثل موقف الشَّهيد الصدر وموقف الشَّهيد مطهري^(٣٢٨) يحتاج إلى مزيد دراسة وتأمُّل، وهو ما سنرجئ بحثه إلى فرصة لاحقة بإذن الله تعالى.

المواشم

- (١) الفراهيدي، كتاب العين ٨: ١٣٣.
- (٢) ابن سلام، غريب الحديث ٤: ٢٥.
- (٣) الأزهرى، تهذيب اللغة ١٤: ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (٤) إسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة ٩: ٤٥٥.
- (٥) الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٨٤٣.
- (٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٦: ٨٤.
- (٧) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٨٥٣.
- (٨) نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم ١١: ٧٠٥٩ - ٧٠٦٠.
- (٩) ابن منظور، لسان العرب ٥: ٢٧٥ - ٢٧٦.
- (١٠) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ٢: ٦٤٧.
- (١١) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ٢: ٢١٤.
- (١٢) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس ٧: ٥٨٠.
- (١٣) الطريحي، مجمع البحرين ٣: ٥٠٨.
- (١٤) الدميري، حياة الحيوان الكبرى ١: ٢٥٣.
- (١٥) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٤٥: ٣٣٤.
- (١٦) نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ٤١٣.
- (١٧) أبو الفرج الإصفهاني، الأغاني ٢٢: ٣٧٨.
- (١٨) المصدر السابق ٢٣: ١١١.
- (١٩) إبراهيم بن علي الحصري القيرواني، زهر الآداب وثمر الألباب ٤: ١٠٠١.
- (٢٠) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٩٥؛ ابن بسام الشنتري، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٢: ٥٩٤؛ الأبيهي، المستطرف في كل فن مستظرف: ٤٤٢.
- (٢١) زهر الآداب وثمر الألباب ١: ٢٥، ٢٣٥.
- (٢٢) ابن عبد ربّه، العقد الفريد ١: ٢٩٣ - ٢٩٤.
- (٢٣) النعمان بن محمد التميمي، المجالس والمسائرات: ٥٤٧.
- (٢٤) محمد بن محمد الشيباني، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر ١: ٢٣٧.
- (٢٥) القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا ٨: ٢٧٤.
- (٢٦) ابن سيرين، منتخب الكلام في تفسير الأحلام ١: ٦١٥.
- (٢٧) الرازي، الحاوي في الطب ١: ٥١٧.
- (٢٨) نهج البلاغة: ٦٦.
- (٢٩) ابن سينا، القانون في الطب ١: ١٧٣.

(٣٠) راجع على سبيل المثال: أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: ٣٦٨؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء ١: ٢٧٢، ٤: ١٥٢١، ٥: ٢١٨٧، ٦: ٢٧١٩؛ القاضي التتوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة ١: ٣٤٢، ٢: ٢٥٣، ٥: ٧١؛ أحمد بن عبد الوهاب النويري، نهاية الإرب في فنون الأدب ٦: ٩٦، ١٥: ٣٦٢، ٢٤: ١٧٧، ٢٤: ١٩٤، ٤٠٠: ٢٥، ٢٨: ٣١٥، ٢٧: ٢٧٢، ٢٨٧؛ أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي الإصفهاني، كتاب الأزمنة والأمكنة: ١٠٧؛ محمد بن الحسن بن محمد بن علي بن حمدون، التذكرة الحمدونية ٦: ٣٥٢؛ حميد بن أحمد المحلي، الحقائق الوردية في مناقب الأئمة الزيدية ٢: ٨٤؛ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ٣: ١٤٩؛ محمد بن طلحة الشافعي، مطالب السؤول في مناقب آل الرسول: ٢٦٧.

(٣١) التذكرة الحمدونية ٤: ١٤٤.

(٣٢) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٣: ٣٠٠. وانظر: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، الباب ٨٩ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣٣) ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات: ١٠٧، ١٠٨، ١١٥، ١١٦. وانظر: ١٢٧، ١٢٩؛ الكفعمي، البلد الأمين والدرع الحصين: ٣٤٤، ٣٤٥.

(٣٤) راجع: قطب الدين الراوندي، الدعوات: ٢٨٧؛ مهج الدعوات ومنهج العبادات: ١١٢، ١٣٢؛ البلد الأمين والدرع الحصين: ٤٥، ٩٦.

(٣٥) البلد الأمين والدرع الحصين: ١٠٩؛ الكفعمي، المصباح... جنة الأمان الواقية: ١٠٨؛ ابن قولويه، كامل الزيارات: ٤٠؛ وسائل الشيعة ١٤: ٣٩٦، الباب ٣٠ من أبواب المزار وما يناسبه، ح ٢؛ البلد الأمين والدرع الحصين: ١١٧؛ المصباح... جنة الأمان الواقية: ١١٣.

(٣٦) الطوسي، مصباح المتعبد سلاح المتعبد ٢: ٤٩١ - ٤٩٢؛ البلد الأمين والدرع الحصين: ٨٣.

(٣٧) مصباح المتعبد وسلاح المتعبد ٢: ٦٠٣؛ ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة ١: ١٨٣؛ البلد الأمين والدرع الحصين: ٢١٧؛ المصباح... جنة الأمان الواقية: ٦٠٦.

(٣٨) الإقبال بالأعمال الحسنة ١: ٤١٤.

(٣٩) مصباح المتعبد وسلاح المتعبد ٢: ٧٣٩؛ محمد بن جعفر ابن المشهدي، المزار الكبير: ٢٨٤؛ الإقبال بالأعمال الحسنة ٢: ٢٧٤؛ محمد بن مكي الشهيد الأول، المزار: ١١٦؛ البلد الأمين والدرع الحصين: ٢٩٦؛ المصباح... جنة الأمان الواقية: ٤٨١.

(٤٠) الصدوق، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ١٤٠؛ وسائل الشيعة ٩: ٣٨٠، الباب ٧ من أبواب الصدقة، ح ٤.

(٤١) كامل الزيارات: ٣٠٩؛ البلد الأمين والدرع الحصين: ٢٨٣؛ المصباح... جنة الأمان الواقية: ٤٩٣.

(٤٢) كامل الزيارات: ٣٠٢؛ مَنْ لا يحضره الفقيه ٢: ٦٠٢.

(٤٣) المزار الكبير: ٢٩٤.

(٤٤) الصدوق، التوحيد: ٤٢٩ - ٤٣٠، الباب ٦٥، ح ١؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٦٧ - ١٦٧، الباب ١٢، ح ١؛ المجلسي، بحار الأنوار ١٠: ٣٠٩ - ٣١٠، الباب ١٩، ح ١.

- (٤٥) التوحيد: ٤٢٩ - ٤٣٠، الباب ٦٥، ح: ١؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١ - ١٦٧، الباب ١٢، ح: ١؛ بحار الأنوار: ١٠ - ٣٠٩، الباب ١٩، ح: ١.
- (٤٦) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، كتاب الانتصار: ١٥٧ - ١٥٨.
- (٤٧) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة: ٣٦٩ - ٣٧٠.
- (٤٨) الشافعي، كتاب الأم: ٧ - ٢٨٢ - ٢٨٣.
- (٤٩) الجاحظ، الرسائل السياسية: ٨٢ - ٨٣.
- (٥٠) الجاحظ، كتاب العثمانية: ٣.
- (٥١) أبو نصر الفارابي، المنطقيات: ١ - ٥٠٩.
- (٥٢) محمد بن أحمد الخوارزمي الكاتب، مفاتيح العلوم: ٦٩.
- (٥٣) علي بن عمر بن القصّار المالكي، المقدمة في الأصول: ٦٥.
- (٥٤) أحمد بن علي الجصاص الرازي، الفصول في الأصول: ١ - ٥٠٦.
- (٥٥) المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه: ٤٤.
- (٥٦) علي بن الحسين الموسوي، الشافي في الإمامة: ٢ - ٧٢ - ٧٣؛ وراجع: الطوسي، تلخيص الشافي: ٢ - ٥٦.
- (٥٧) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية: ١٦.
- (٥٨) محمد بن الطيّب الباقلاني، كتاب البيان: ٥١.
- (٥٩) محمد صالح المازندراني، حاشية معالم الدين: ٢١٨.
- (٦٠) داوود القارصي، شرح أصول الحديث: ١٠٧.
- (٦١) علي بن محمد الأمدي، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: ٣٤٢.
- (٦٢) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام: ٢ - ٢٤.
- (٦٣) علي بن أبي الحرم القرشي، المختصر في علم أصول الحديث النبوي: ١٠٥.
- (٦٤) العلامة الحلّي، غاية الوصول وإيضاح السبل في شرح مختصر منتهى السؤل والأمل لابن الحاجب: ١ - ٤٢٠.
- (٦٥) عبد الوهّاب بن علي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: ٢ - ٢٩٦ - ٢٩٧؛ وانظر: محمد الخضري بك، أصول الفقه: ١٨٤.
- (٦٦) محمد بن جمال الدين العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ١ - ٤٨.
- (٦٧) مهدي الكجوري الشيرازي، الفوائد الرجالية: ١٨٢.
- (٦٨) محمد مهدي النراقي، أنيس المجتهدين: ١ - ٢١٦.
- (٦٩) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات: ٣٢.
- (٧٠) أبو القاسم القمّي، القوانين المحكمة في الأصول: ١ - ٤٢٠ - ٤٢١.
- (٧١) المصدر السابق: ١ - ٤٢١.
- (٧٢) محمد حسين الوراميبي الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦٩.

- (٧٣) أرسطوطاليس بن نيقوماخوس، منطق أرسطو ٢: ٣٣٤.
- (٧٤) شمس الدين الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ٣٥.
- (٧٥) عبد الله بن شهاب الدين الحسين اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق: ١٨٣.
- (٧٦) أبو مظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول: ٥٥.
- (٧٧) عبد الملك الجويني، الشافي في أصول الدين: ٩.
- (٧٨) ابن سينا، الشفاء: ١٨ - ١٩. وراجع: علي الرباني، مناهج الاستدلال: ١١١ وما بعد؛ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ١: ٣٥٦ - ٣٥٩.
- (٧٩) ابن سينا، النجاة من الفرق في بحر الضلالات: ١١٥.
- (٨٠) ابن سينا، عيون الحكمة: ١١؛ رسائل ابن سينا: ٢٥.
- (٨١) ابن سينا، رسالة في ما تقرّر عنده من الحكمة: ١١.
- (٨٢) نصير الدين الطوسي، الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات ١: ٢١٨، متن الشيخ الرئيس. وراجع: محمد تقي مصباح اليزدي، شرح برهان شفا ١ و٢ (فارسي): ١١٣، تقرير محسن غرويان.
- (٨٣) بمهنيار بن المرزبان، التحصيل: ٩٧.
- (٨٤) ابن الفيلان، حدوث العالم: ١٣٤ - ١٣٥.
- (٨٥) عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق: ٣٨٨.
- (٨٦) المصدر السابق: ٣٧٦.
- (٨٧) أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي، المعتبر في الحكمة: ١: ٢٠٥ - ٢٠٦.
- (٨٨) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات ١: ٣٤٤ - ٣٤٥.
- (٨٩) قطب الدين الرازي، المحاكمات بين شرحي الإشارات ١: ٢١٥.
- (٩٠) الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ٤٥٩.
- (٩١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ٤١ - ٤٢.
- (٩٢) المصدر السابق ٤: ١٧٦.
- (٩٣) شمس الدين الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٢ - ١٢٣.
- (٩٤) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠ - ١٢١.
- (٩٥) الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠.
- (٩٦) المصدر السابق: ١٢٢.
- (٩٧) الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية: ٣٧٢.
- (٩٨) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢١٩.
- (٩٩) نصير الدين الطوسي - الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي، الجوهر النضيد: ٢٠١.
- (١٠٠) المصدر السابق: ٢٠٢.
- (١٠١) المصدر السابق: ٢٠٥.

- (١٠٢) الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١١٦ - ١١٧.
- (١٠٣) نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ١٣. وراجع: شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات ١: ٢١٣ - ٢١٤.
- (١٠٤) نجم الدين علي الكاتبي القزويني، الرسالة الشمسية: ٤٣.
- (١٠٥) ابن كمونة، الجديد في الحكمة: ٤١.
- (١٠٦) المصدر السابق: ١٩٦.
- (١٠٧) الجوهر النضيد: ٢٠١.
- (١٠٨) قطب الدين الرازي، شرح مطالع الأنوار في المنطق: ٣٣٣.
- (١٠٩) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ٤٥٩.
- (١١٠) الحاشية على تهذيب المنطق: ١١١.
- (١١١) صدر الدين الشيرازي، اللغات المشرقية في الفنون المنطقية: ٣٣؛ مجموعه رسائل فلسفي صدر المتألهين: ٢٢٩.
- (١١٢) راجع مثلاً: جعفر بن الحسن الحلبي، معارج الأصول: ١٣٨؛ عبدالله المامقاني، مقياس الهداية في علم الدراية ١: ٩٢.
- (١١٣) مقياس الهداية في علم الدراية ١: ٩٢ - ٩٣.
- (١١٤) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، المحصول في علم الأصول ٤: ٣٢٣ - ٣٢٤.
- (١١٥) راجع مثلاً: محمد الأسمندي، بذل النظر في الأصول: ٣٧٧؛ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦٩.
- (١١٦) البهائي، الوجيزة في علم الدراية، رسائل في دراية الحديث ١: ٥٤٠.
- (١١٧) حسن بن زين الدين العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ١٨٤ - ١٨٦. وراجع للمزيد: محمد أبو شهبه، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: ١٩٢ - ١٩٣.
- (١١٨) مقياس الهداية في علم الدراية ١: ٩٣.
- (١١٩) العلامة الحلبي، الألفين الفارق بين الصدق والمين: ٦٤ (ط. ج ١: ١١٤).
- (١٢٠) العلامة الحلبي، نهاية الأصول إلى علم الأصول ٣: ٤٦٠.
- (١٢١) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ١٥ - ١٦.
- (١٢٢) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام: ٢٧٤.
- (١٢٣) عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (١٢٤) محمد بن الحسين الفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٨٤٥.
- (١٢٥) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ٢٤٥.
- (١٢٦) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، شرح الإشارات والتنبيهات ١: ٢٦٧.
- (١٢٧) الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠، ١٢٣؛ الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية: ٣٧٢.

- (١٢٨) نجم الدين علي الكاتب القزويني، الرسالة الشمسية: ٤٤.
- (١٢٩) علي بن محمد الجرجاني، كتاب التعريفات: ١٠٢.
- (١٣٠) أحمد ابن تيمية الحراني، الرد على المنطقيين: ٩٢.
- (١٣١) ومن هنا اعتبر الدكتور النملة أن النزاع بين أصحاب الاتجاهين لفظي، فراجع: عبد الكريم النملة، الخلاف اللفظي عند الأصوليين ٢: ٣٩؛ عبد الكريم النملة، المذهب في علم أصول الفقه المقارن ٢: ٦٥٦، على كلام في السبب الذي لأجله ذهب إلى ذلك.
- (١٣٢) عبد الملك بن عبد الله الجويني، التلخيص في أصول الفقه ٢: ٢٨٦.
- (١٣٣) سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية: ٢١.
- (١٣٤) قطب الدين الرازي، شرح مطالع الأنوار في المنطق: ١٠.
- (١٣٥) محمد بن مكي العاملي، أربع رسائل كلامية - الرسالة التكميلية: ٤١.
- (١٣٦) عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، شرح المواقف ١: ١٢٢.
- (١٣٧) حبيب الله الرشدي، بدائع الأفكار: ١٩.
- (١٣٨) جعفر السبحاني، نظرية المعرفة (تقرير: حسن محمد مكي العاملي) : ٣٨ - ٣٩.
- (١٣٩) زين الدين بن علي العاملي، الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٥٩ (تحقيق بقال) .
- (١٤٠) ابن حزم الظاهري، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥: ٧٥. وراجع: عماد السيد الشرييني، السنة النبوية في كتابات أعداء الإسلام ١: ١١٢.
- (١٤١) المحصول في علم الأصول ٤: ٣٣٢.
- (١٤٢) عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٠: ٧٢.
- (١٤٣) علي بن محمد الماوردي الشافعي، الحاوي الكبير ١: ١٨.
- (١٤٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣: ١١٤. وراجع: ابن حزم، المحلى (العقيدة) ١: ٧.
- (١٤٥) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٠٣؛ عبد المجيد محمود عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث: ٢٤١؛ عيسى محمود طه، تسمين الغثيث وتقويم الأئمة: ٧٢.
- (١٤٦) محمد بن الحسين الفراء، العدة في أصول الفقه ٢: ٨٤٧.
- (١٤٧) الطوسي، الاقتصاد: ١٦٥.
- (١٤٨) الكفاية في علم الرواية: ١٦.
- (١٤٩) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر: ٩٤.
- (١٥٠) جعفر بن الحسن الحلبي، معارج الأصول: ١٣٩.
- (١٥١) العلامة الحلبي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠١ - ٢٠٢.
- (١٥٢) أحمد ابن تيمية الحراني، المسودة في أصول الفقه: ٢١٠.
- (١٥٣) قطب الدين الرازي، شرح مطالع الأنوار في المنطق: ١٠ - ١١.
- (١٥٤) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٥٩.
- (١٥٥) أبو الوليد الباجي، إحكام الفصول في أحكام الأصول ١: ٣٢٦.

- (١٥٦) محمد صالح المازندراني، حاشية معالم الدين: ٢١٥.
- (١٥٧) المصدر السابق: ٢١٨.
- (١٥٨) أبو القاسم القمّي، القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٢٢.
- (١٥٩) الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٧٠.
- (١٦٠) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ٨٦.
- (١٦١) الرازي، المحصول في علم الأصول ٤: ٣٢٨.
- (١٦٢) الرازي، لباب الإشارات والتبهيّات: ٥٥.
- (١٦٣) الرازي، منطق المخلص: ٣٤٤ - ٣٤٥.
- (١٦٤) المصدر السابق: ٣٤٧.
- (١٦٥) الرازي، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات ١: ٣٤٤ - ٣٤٥.
- (١٦٦) الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية: ٤٥٠.
- (١٦٧) محمد بن الحسين المرتضى، الذخيرة في علم الكلام: ٣٤٥ - ٣٤٦.
- (١٦٨) المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٩٤.
- (١٦٩) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٩ - ١٠.
- (١٧٠) علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٣٠ - ٣٥.
- (١٧١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ١٢.
- (١٧٢) عبد الملك بن عبد الله الجويني، الورقات: ٩.
- (١٧٣) زكريّا الأنصاري الشافعي، غاية الوصول.. شرح لباب الأصول: ٢٠٦.
- (١٧٤) محمود بن زيد الماتريدي، كتاب في أصول الفقه: ١٤٥ - ١٤٦.
- (١٧٥) نظام الدين الشاشي، أصول الشاشي: ١٩٢ - ١٩٣.
- (١٧٦) عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ٢: ٦٥٦ - ٦٥٧.
- (١٧٧) وهبة الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه: ٣٦.
- (١٧٨) أبو القاسم القمّي، القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٢٢.
- (١٧٩) عبد الملك بن عبد الله الجويني، التلخيص في أصول الفقه ٢: ٢٨٨؛ أبو حامد الغزالي، المنحول في تعليقات الأصول: ٢٤٣؛ روضة الناظر وجنة المناظر: ٩٧؛ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٣٧؛ جعفر بن الحسن الحلّي، معارج الأصول: ١٣٩.
- (١٨٠) نجم الدين الدركاني، التلخيص.. شرح التنقيح للإمام القاضي صدر الشريعة: ٢٦٠. وقد قسّم بعض المعاصرين السنة على أساس الاتصال الكامل بلا شبهة، وهو المتواتر، والاتصال الذي فيه شبهة صورة، وهو المشهور، والاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى، وهو الآحاد، فراجع: حسن حنفي، من النصّ إلى الواقع.. بنية النصّ: ١٧٥ - ١٧٦.
- (١٨١) محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٦٧ - ٦٨.

- (١٨٢) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن: ١٨٨ - ١٨٩.
- (١٨٣) محمد بن عمر بن الحسين، الأربعين في أصول الدين ٢: ٨٥ - ٨٦.
- (١٨٤) الرازي، شرح عيون الحكمة ١: ٢١٠.
- (١٨٥) المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٦٩.
- (١٨٦) الأربعين في أصول الدين ٢: ٨٠ - ٨١.
- (١٨٧) راجع مثلاً: وراجع: حسن العطار وعبد الرحمن الشربيني، حاشية العطار على جمع الجوامع ٢: ١٥١ - ١٥٢؛ محمد بن الحسين بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها: ١٩٠؛ الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٢؛ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦٧.
- (١٨٨) الشافي في الإمامة ٢: ٦٨.
- (١٨٩) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٢٢.
- (١٩٠) الشافي في الإمامة ٢: ٦٩.
- (١٩١) الطوسي، العدة في أصول الفقه ٢: ٦٠٤.
- (١٩٢) محفوظ بن أحمد الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه ٣: ١٤.
- (١٩٣) راجع مثلاً: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦٧.
- (١٩٤) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم: ١٠٩ - ١١٠.
- (١٩٥) محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه ٢: ٩٠.
- (١٩٦) إبراهيم بن علي الفيروزآبادي، التبصرة في أصول الفقه: ٢٩٥ - ٢٩٦.
- (١٩٧) عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه ١: ٣٧٠ وما بعد.
- (١٩٨) أبو حامد الغزالي، المنخول في تعليقات الأصول: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (١٩٩) الرازي، المحصول في علم الأصول ٤: ٣٧٧ - ٣٨٠.
- (٢٠٠) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٣٨.
- (٢٠١) أحمد ابن تيمية الحراني، المسودة في أصول الفقه: ٢١٢.
- (٢٠٢) علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢: ٢٩٢.
- (٢٠٣) عبد الوهاب بن علي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٠٣.
- (٢٠٤) أحمد بن علي الجصاص الرازي، الفصول في الأصول ١: ٥٢٣.
- (٢٠٥) بمهنيار بن المرزبان، التحصيل: ٩٧.
- (٢٠٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ١: ١٠١.
- (٢٠٧) محفوظ بن أحمد الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه ٣: ٢٨.
- (٢٠٨) عمر بن سهلان الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق: ٣٧٦ - ٣٧٧.
- (٢٠٩) أبو بكر ابن العربي المالكي، المحصول في علم الأصول: ١١٤.
- (٢١٠) المبارك بن محمد ابن الأثير الجزري، معجم جامع الأصول في أحاديث الرسول ١: ١٢٢.

- (٢١١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراف ٢: ٤١ - ٤٢؛ ٤: ١٧٦ - ١٧٧.
- (٢١٢) الشهرزوري، شرح حكمة الإشراف: ١٢٠، ١٢٢ - ١٢٣؛ الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية: ٣٧٢.
- (٢١٣) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، لباب الإشارات والتنبيهات: ٥٥؛ الرازي، شرح عيون الحكمة ١: ٢٠٨ - ٢٠٩؛ الرازي، المحصول في علم الأصول ٤: ٣٧٧. وانظر: سميع دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي: ٦٧٦ - ٦٧٧.
- (٢١٤) نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات ١: ٢١٩.
- (٢١٥) نجم الدين علي الكاتبي القزويني، الرسالة الشمسية: ٤٣ - ٤٤.
- (٢١٦) قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراف: ١٢٠ - ١٢١.
- (٢١٧) نصير الدين الطوسي - الحسن بن يوسف بن مطهر الحلّي، الجوهر النضيد: ٢٠١. وراجع: العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٤.
- (٢١٨) عضد الدين الأيجي، كتاب المواقف ١: ١٩٧ - ١٩٨.
- (٢١٩) علي بن عبد الكافي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢: ٢٩٠.
- (٢٢٠) قطب الدين الرازي، شرح مطالع الأنوار في المنطق: ٣٣٣؛ الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ٤٥٩.
- (٢٢١) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٢.
- (٢٢٢) بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول: ٩٠؛ بهاء الدين العاملي، زبدة الأصول مع حواشي المصنّف عليها: ١٩٢.
- (٢٢٣) أبو القاسم القمّي، القوانين المحكمة في الأصول ١: ٤٢٦.
- (٢٢٤) هادي السبزواري، شرح المنظومة ١: ٣٢٦.
- (٢٢٥) محمد بن الطباطبائي المجاهد، المناهل: ٦٥٧.
- (٢٢٦) راجع: محمد محفوظ بن عبد الله الترمسي، منهج ذوي النظر.. شرح منظومة علم الأثر للسيوطي: ٨٤.
- (٢٢٧) المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه: ٤٤.
- (٢٢٨) أحمد بن علي الجصاص الرازي، الفصول في الأصول ١: ٥٠٩ - ٥١٠.
- (٢٢٩) الشافعي في الإمامة ٢: ٦٨.
- (٢٣٠) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٢٣.
- (٢٣١) المصدر السابق ٢: ٢٧.
- (٢٣٢) رسائل الشريف المرتضى ١: ٩٠ - ٩١.
- (٢٣٣) علي بن الحسين الموسوي، الشافعي في الإمامة ٢: ٧٢ - ٧٣. وراجع: الطوسي، تلخيص الشافعي ٢: ٥٦.

- (٢٣٤) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ٢٤٩.
- (٢٣٥) الطوسي، الرسائل العشر: ١١٨ - ١١٩.
- (٢٣٦) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ٢٤٩.
- (٢٣٧) راجع مثلاً: محمد بن الطيّب الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٢٠١؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني، التلخيص في أصول الفقه ٢: ٢٩٥؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه ١: ٩٩؛ أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ١١١؛ الغزالي، المحصول في علم الأصول ٤: ٣٨٢؛ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٢٩؛ السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٠٥؛ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول: ٩٢؛ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ٤: ٢١٤.
- (٢٣٨) الجاحظ، الرسائل السياسية: ٨٢ - ٨٣.
- (٢٣٩) أبو نصر الفارابي، المنطقيات ١: ٥٠٩.
- (٢٤٠) السري بن أحمد الرفاء، المحب والمحبوب والمشموم والمشروب: ١٥٩.
- (٢٤١) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ١٩٠.
- (٢٤٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ٤١، ٤: ١٧٦.
- (٢٤٣) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الأربعين في أصول الدين: ٨٠.
- (٢٤٤) الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠.
- (٢٤٥) الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية: ٣٧٢.
- (٢٤٦) ابن كمونة، الجديد في الحكمة: ٤١.
- (٢٤٧) الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠.
- (٢٤٨) راجع مثلاً: عبد الملك بن عبد الله الجويني، البرهان في أصول الفقه ١: ٣٧٢.
- (٢٤٩) المصدر السابق ١: ٣٧٥ - ٣٧٦.
- (٢٥٠) أحمد بن قاسم العبادي الشافعي، الآيات البيّنات ٣: ٢٧٦.
- (٢٥١) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ١٨.
- (٢٥٢) الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ١٠٧.
- (٢٥٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٣٧.
- (٢٥٤) جعفر بن الحسن الحلّي، معارج الأصول: ١٣٩.
- (٢٥٥) محمد صالح المازندراني، حاشية معالم الدين: ٢١٩.
- (٢٥٦) أبو القاسم القمي، القوانين المحكمة في الأصول (ط. حجرية): ٤٢٤.
- (٢٥٧) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٣٥ - ٣٦.
- (٢٥٨) أحمد بن علي الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه ١: ٣٥٤.
- (٢٥٩) إبراهيم بن علي الشيرازي، اللمع في أصول الفقه ١: ٨٢.
- (٢٦٠) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل: ٤٣٩ - ٤٤١.

- (٢٦١) محمد بن علي بن الطيّب البصري، المعتمد في أصول الفقه ٢: ٩٠.
- (٢٦٢) المستقصى في علم الأصول: ١٠٧.
- (٢٦٣) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، منطق الملخص: ٣٤٤ - ٣٤٥.
- (٢٦٤) الرازي، الأربعين في أصول الدين: ٨٠.
- (٢٦٥) الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية: ٣٧٢.
- (٢٦٦) روضة الناظر وجنة المناظر: ٦٢٠.
- (٢٦٧) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٣٧.
- (٢٦٨) السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ٢: ٣٠١.
- (٢٦٩) جعفر بن الحسن الحلّي، معارج الأصول: ١٣٩.
- (٢٧٠) الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠.
- (٢٧١) الجوهر النضيد: ٢٠٥. وراجع: مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٢ - ٢٠٣.
- (٢٧٢) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢: ٢٨٩.
- (٢٧٣) قطب الدين الرازي، شرح مطالع الأنوار في المنطق: ٣٣٣.
- (٢٧٤) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٥.
- (٢٧٥) هادي السبزواري، شرح المنظومة ١: ٣٢٦.
- (٢٧٦) محمد صالح المازندراني، حاشية معالم الدين: ٢٢١.
- (٢٧٧) راجع مثلاً: الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦٧.
- (٢٧٨) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ٤١، ٤: ١٧٦.
- (٢٧٩) الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠.
- (٢٨٠) الشهرزوري، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقايق الربانية: ٣٧٢.
- (٢٨١) ابن كمّونة، الجديد في الحكمة: ٤١.
- (٢٨٢) الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ١٢٠.
- (٢٨٣) مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٢.
- (٢٨٤) الرازي، المحصول في علم الأصول ٤: ٣٦٨؛ الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٤.
- (٢٨٥) السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ٢: ٢٨٨.
- (٢٨٦) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٤ - ٦٥.
- (٢٨٧) الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٤٩٩.
- (٢٨٨) المرتضى، الشافي في الإمامة ٢: ٦٨.
- (٢٨٩) المصدر السابق ٢: ٦٩ - ٧١.
- (٢٩٠) راجع مثلاً: الرازي، الأربعين في أصول الدين: ٨٥ - ٨٦؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول: ٢٠٢؛ الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٢٦٧.
- (٢٩١) عبد الله بن حسين خاطر السمين، حاشية لقط الدرر بشرح نخبة الفكر: ٢٩ - ٣٠؛ محمد أبو

● تواتر الحديث عند المتقدمين، مطالعة رصدية في أهم مفاصل البحث

- شبهة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: ١٨٩؛ أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي، خبر الواحد وحجته: ١٠٥ - ١٠٩؛
- (٢٩٢) محمد بن أحمد التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ٣١٠.
- (٢٩٣) راجع: محمد بن جعفر الكتّاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر (المقدمة): ٢٠ - ٢١؛ محمد رضا المامقاني، مستدركات مقباس الهداية في علم الدراية ٥: ٥٨ - ٦٠.
- (٢٩٤) ابن حزم، النبد في أصول الفقه الظاهري: ٤٧.
- (٢٩٥) الطوسي، الاقتصاد: ١٨٧.
- (٢٩٦) عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، إثبات صفة العلو: ٤٢.
- (٢٩٧) ابن الصلاح الحلبي، علوم الحديث: ٢٦٧ - ٢٦٨.
- (٢٩٨) محمد بن محمد المقدسي الشافعي، حاشية الكمال بن أبي شريف على شرح نخبة الفكر للحافظ ابن حجر العسقلاني (متن ابن حجر): ٣٤.
- (٢٩٩) الرعاية لحال البداية في علم الدراية: ٦٦ - ٦٩.
- (٣٠٠) محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي ١: ٢٨٤ - ٢٨٥.
- (٣٠١) راجع: عبد الله المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٩٣.
- (٣٠٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥: ٧٥.
- (٣٠٣) محمد بن عمر بن الحسين الرازي، شرح عيون الحكمة ١: ٢٠٩.
- (٣٠٤) العلامة الحلبي، الألفين الفارق بين الصدق والمين: ٦٤ (ط. ج ١: ١١٤).
- (٣٠٥) العلامة الحلبي، نهاية الأصول إلى علم الأصول ٣: ٤٦٠.
- (٣٠٦) ابن الجزري، الغاية في شرح الهداية في علم الرواية: ٧١. وراجع: علي بن سلطان الهروي، شرح نخبة الفكر للقاري: ٦١٩؛ عبد الرؤوف المناوي، اليواقيت والدرر ٢: ٢٣٥؛ مصطفى السليمانى المأربي، الجواهر السليمانية شرح المنظومة البيقونية: ٢٠١. وراجع عموماً: محمد أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: ١١٩؛ محمد لقمان السلفي، اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً وامتناً ودحض مزاعم المستشرقين وأتباعهم: ٢٥٤؛ محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث: ١٤١؛
- (٣٠٧) أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة ٧: ٢٦٩.
- (٣٠٨) أبو حامد الغزالي، محك النظر: ١٠٠ - ١٠١.
- (٣٠٩) المصدر السابق: ١٠٥، ١٠٧ - ١٠٨.
- (٣١٠) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ٣١٢.
- (٣١١) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول: ١٠٩ - ١١٠. وراجع: روضة الناظر وجنة المناظر: ٩٧.
- (٣١٢) نجم الدين جعفر بن الحسن الحلبي، معارج الأصول: ١٣٩.
- (٣١٣) محمد بن عثمان الذهبي، المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال: ٥٤٩.

- (٣١٤) حسين بن عبد الصمد العاملي، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار: ٩٢؛ مجموعة من العلماء، رسائل في دراية الحديث ١: ٣٩٤ - ٣٩٥.
- (٣١٥) الحسن بن زين الدين العاملي، معالم الدين وملاد المجتهدين: ٢٥٠.
- (٣١٦) إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه ٢: ٥١.
- (٣١٧) محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقرير: محمود الهاشمي) ٤: ٣٠٩؛ محمد باقر الصدر، بحوث في علم الأصول (تقرير: حسن عبد الساتر) ٩: ٤٣٠.
- (٣١٨) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول - الحلقة الثالثة: ١٥٩.
- (٣١٩) محمد الطباطبائي، مفاتيح الأصول: ٤٩٧.
- (٣٢٠) أحمد بن محمد مهدي النراقي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام: ٦٨٧ - ٦٨٨.
- (٣٢١) محمد حسن الأشثاني الطهراني، بحر الفوائد في شرح الفرائد ١: ١٢٦. وراجع: جعفر السبحاني، المبسوط في أصول الفقه ٣: ١٩٢ - ١٩٣.
- (٣٢٢) أبو القاسم الخوئي، مصباح الأصول (تقرير: محمد سرور البهسودي) ٢: ٢٣٩.
- (٣٢٣) عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٥: ٣٩٢.
- (٣٢٤) حسن النوري، قدوات ومناهج: ١٨٥.
- (٣٢٥) انظر حول هذا التاريخ: مرتضى مطهري، نبرد حق وباطل، مجموعه آثار (فارسي) ٤: ٨.
- (٣٢٦) مطهري، فلسفه تاريخ، مجموعه آثار (فارسي) ١٥: ٤٤٩.
- (٣٢٧) مطهري، علل گرايش به ما ديگري، مجموعه آثار (فارسي) ١: ٥٤٦.
- (٣٢٨) رضا الغرابي، في رحاب الفكر الاستقرائي للشهيد الصدر: ٣٢١ - ٣٢٤.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

دراسة نقدية في استخدام العنف

الشيخ يوسف الصانعي^(*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

مقدمة

ثمّة في الفقه الكثير من العناوين، من قبيل: النهي عن المنكر، وإنكار المنكر، وتغيير المنكر، ودفع الفساد، ورفع الظلم، والحدود والتعزيرات. ولكل واحد من هذه العناوين آليات خاصّة وشروط معيّنة. وبالنظر في الروايات وكلمات الأصحاب ندرك اختلاف كلّ واحد من هذه العناوين عن غيره بشكل واضح. وقد تمّ سنّ ما يضارع هذه العناوين في القوانين الوضعية الراهنة في الدول الأخرى من قبل العقلاء والعلماء المختصّين بالقانون.

ومع ذلك، فقد تمّ الخلط في بعض الكتب بين هذه العناوين، ووقع الاشتباه في شروطها وجزئياتها، الأمر الذي خلّف بعض التبعات. فأين يكمن هذا الخطأ؟ ربما أمكن القول بأنّ جذور هذا الخلط تعود إلى عدم الدقّة الكافية في التعبيرات الواردة في النصوص والروايات.

إنّ الخطأ في تحديد مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من الموارد التي أدّت إلى تعطيل أحد أهمّ الوظائف العامة والفرائض الإلهية. وعلى الرغم من أهمية هذه الوظيفة ومكانتها الرفيعة والجوهرية فقد كان لها تاريخياً مسارٌ نزوليٌّ.

(*) أحد مراجع التقليد في إيران اليوم، تلميذ الإمام الخميني والسيد البروجردی، عضو سابق في مجلس خبراء القيادة، له آراء فقهية مخالفة لمشهور العلماء، ولا سيّما في فقه المرأة.

إنّ هذا الواجب الذي شكّل قاعدةً لحركة جميع الأنبياء والصالحين والأخيار من الناس، ممّن يريدون الخير للعالم، وكان مفهومه واضحاً في هذه الفريضة، حيث يتلخّص في الدعوة إلى الأعمال الحسنة، والتحذير من التورّط في الأمور السيئة، مع ذلك فقد تنزّلت هذه الفريضة إلى تفسيرها بحركة سطحية ضحلة، تتلخّص بالتعرّض للناس بالضرب والجرح في الأزقة والشوارع. إنّ هذه الدعوة، التي قامت على بناء مجتمع متحضّر وتقدّمي، تزيّنه المتانة والحياء، ويكون فيه التراحم والعدل والشفقة والإنصاف صفة المسؤولين، ويدعو نداؤها إلى إحداث ثورة في قلوب المخاطبين ووجودهم وفطرتهم، من خلال التناصح المقرون بالأدب تجاه الآخر، بغية حثّه على سلوك طريق الصلاح والنجاة؛ ليقوم بحمل لواء القسط والعدل، قد تنزّلت إلى مستوى لا يمكن اعتباره من سيرة الأنبياء ونهجهم في شيء. من هنا فإنّ إعادة البحث والتحقيق في هذا الموضوع الجوهرية؛ من أجل الخروج من هذا الخلط، وإعادة مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى نصابها، ضرورة لا يمكن إنكارها.

من هنا، نبدأ البحث من خلال هذا السؤال القائل: هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل مرحلة «الضرب والجرح»، أم أنه يقتصر على البيان اللساني والسلوكي الذي لا يرقى إلى استخدام العنف؟

للإجابة عن هذه التساؤلات يبدو من الواجب الرجوع إلى الأدلة والمستندات المتوفرة في هذا المجال؛ للكشف عن الظهور العرفي لها؛ ليتم التعرّف على جليّة الأمر، ويتبيّن الخيط الأبيض من الخيط الأسود، والعمل على تقييم الشروط والأحكام الاستنباطية المتعلقة بهذه المسألة. لذلك سنتابع مسار البحث ضمن مراحل لیتّم التوصل إلى الأبعاد المختلفة لهذا الموضوع.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في اللغة

يعني الأمر - كما قال علماء اللغة - طلب الفعل^(١). والنهي يعني طلب الترك^(٢). وعليه يكون الأمر طلباً قولياً. وقد ذهب صاحب الجواهر^{رحمته الله} إلى أنّ مقتضى ظاهر لفظ «الأمر والنهي» هو الطلب اللساني والشفهي^(٣). وفي المقابل ذهب العلامة الطباطبائي^{رحمته الله} في تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾ (النساء:

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

(٣٧) إلى القول: «أمرهم الناس بالبخل إنّما هو بسيرتهم الفاسدة، وعملهم به، سواء أمروا به لفظاً أو سكتوا، فإنّ هذه الطائفة؛ لكونهم أولي ثروة ومال يتقرّب إليهم الناس، ويخضعون لهم؛ لما في طباع الناس من الطمع. ففعلهم أمرٌ وزاجرٌ، كقولهم»^(٤).

كما فسّرت كلمة «المعروف» و«المنكر» في اللغة على النحو التالي:

«والمعروف اسمٌ لكلّ فعل يُعرّف بالعقل أو الشرع حسُّنه»^(٥).

«والمنكر كلّ فعل تحكم العقول الصحيحة بقبحه»^(٦).

والنتيجة أنّ الأمر والنهي في اللغة يعني طلب الفعل وطلب الترك. وبناءً على مقتضى الظاهر من لفظ الأمر والنهي فإنّ الطلب إنّما يتمّ التعبير عنه بـ «الأمر» إذا كان شفهيّاً ولفظيّاً. من هنا فإنّ «الأمر بالمعروف» يعني المطالبة بالأمر الحسن من الناحية العقلية والشرعية، و«النهي عن المنكر» يعني الردع أو طلب ترك الأمور القبيحة.

أما التهديد والضرب والحبس والجرح والإيلاء والقتل فهي أمورٌ خارجة عن شمول معنى الأمر والنهي لها، وإنّ كان من الممكن - بالالتفات إلى القرائن والشواهد - إطلاق الأمر والنهي على عمل وأسلوب وسيرة الفرد، على غرار إطلاقهما على اللفظ والقول، كما ذهب إلى ذلك العلامة الطباطبائي في تفسير الآية ٣٧ من سورة النساء، كما تقدّم، حيث فسّر العمل والأسلوب بأحد معاني الأمر، كما هي الحال بالنسبة إلى اللفظ.

ولإثبات مدّعانا هذا نتمسك بالأدلة التالية:

الدليل الأوّل: ظهور لفظ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

إنّ ظهور عبارة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الواردة في النصوص لا تدلّ على أكثر من التلفّظ بالأمر والنهي اللساني والشفهي. وهذا ما أقرّ به صاحب الجواهر أيضاً، حيث قال ما معناه: إنّ مقتضى الأمر والنهي لا يعدو الطلب القولي، وأما ما يتعلّق بالضرب والجرح من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو مستفاد من كلمات الأصحاب وفتاواهم، وليس من مادّة الأمر والنهي ودلالتهما اللفظية، قال: «إذ لا يخفى على من أحاط بما ذكرناه من النصوص وغيرها أنّ المراد

بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الحمل على ذلك، بإيجاد المعروف، والتجنّب من المنكر، لا مجرد القول، وإن كان يقتضيه ظاهر لفظ الأمر والنهي^(٧).
ثم أخذ بنقل الروايات^(٨) التي لا يستفاد منها أكثر من الطلب القولي والعملي والتماس الخير، ولا تشمل العنف والتهديد والضرب والشتم. وبالتالي يصرّح بأنه لم يتوصّل إلى اعتبار الضرب من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلّا من خلال الأدلّة والفتاوى وكلمات الأصحاب، فيقول: «لكن ما سمعته من النصوص والفتاوى الدالّة على أنّهما يكونان بالقلب واللسان واليد»^(٩).
ومن الجدير بالذكر أننا سنعمد في ما يلي إلى إقامة الأدلّة على عدم صحّة استنتاجه الأخير هذا.

الدليل الثاني: سياق الآيات الكريمة

إنّ سياق الآيات الواردة في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تدعو إلى جانب ذلك عامّة المسلمين إلى الاتحاد ونبذ الخلاف، يفهم منه أنّ «الضرب والجرح» لا يمكنه أن يدخل في أيّ مرتبة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي يؤدّي القيام به إلى تأليف القلوب، والتأسيس لقواعد الرفق والمحبة والمودة في المجتمع.

توضيح ذلك: إننا إذا قلنا بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوارد في الآيات يشمل مرحلة الضرب والشتم أيضاً فسوف نحصل على أمرين متناقضين في آية واحدة، أو آيتين متجاورتين. وهذا يضرّ بوحدة السياق، ويخلّ بفصاحة الكلام. وبناءً على رأي المشهور الذي يعتبر الضرب والشتم من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتمّ تفسير هذه الآيات بهذا الشكل: ادعوا الآخرين إلى فعل الخير بشتى الوسائل والطرق، ولو بالقتل والضرب والتهديد - الذي يؤدّي بطبيعة الحال إلى الأحقاد والأذى والكراهية -، وفي الوقت نفسه تعايشوا بمحبّة وألفة واتّحاد، وانبذوا الفرقة والخلاف! لا شكّ في أنّ الحكيم لا يسعّه أن يتفوّه بمثل هذا الكلام، الذي يناقض بعضه بعضاً. وهذه حقيقة لا تخفى على من يتدبّر في أساليب القرآن الكريم.

وفي ما يلي نتعرّض إلى بعض هذه الآيات، ونترك الحكم بشأنها إلى الطبع

السليم، وهي:

١. الآية ١٠٣ و ١٠٤ من سورة آل عمران: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ♦ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

فالحل سببانه وتعالى يدعو في هذه الآيات المسلمين ويأمرهم بالاتحاد، واستذكار نعم الله عليهم. وكما قال العلامة الطباطبائي في معرض تفسيره لهذه المقاطع: «إنَّ النعمة المندوب إليها هي نعمة الاتحاد والاجتماع؛ لما شاهدتموه من مرارة العدو وحلاوة المحبة والألفة والأخوة، والإشراف على حفرة النار والتخلص منها»^(١٠). وعليه تشبثوا بـ «حبل الله»، ولا تفرطوا فيه.

وهنا نترك الحكم لكم؛ كي تجيبوا عن هذا السؤال القائل: أيُّ حكيم يمكنه التعقيب على هذه الآية، التي ترشح بالدعوة إلى الود والمحبة والأخوة واجتناب نار الخلاف، ليأمر بعد ذلك مباشرة باستخدام كافة الوسائل ضدَّ مَنْ يرتكب خطأً، حتّى إذا توقّف ذلك على الضرب والجرح وأنواع الإساءات الأخرى.

كيف يتمّ الجمع بين الأمر بالاتحاد وبين ما يلزم منه الاختلاف ويثير الأضغان والأحقاد؟! هل ينسجم هذا الكلام مع سياق الآيات، أم الأنسب أن يقال: إنّ الآية في مقام بيان التالي: حيث بلغت هذه الدرجة بنعمة الإسلام انبذوا الخلاف، وأمروا بالمعروف، وأنهوا عن المنكر، واسألوا الخير لبعضكم بعضاً، بالقول والعمل، وادعوا فاعل المنكر وتارك المعروف بشكلٍ لا يؤدي إلى الفرقة والاختلاف.

من هنا، وبالالتفات إلى سياق الآيات السابقة والتالية، لا يمكن أن نفهم من «الأمر» مطلق إجبار الفرد على المعروف، ولا يمكن أن يستفاد من «النهي» ترك المنكر بشتى الأساليب.

وقد اشتهر أنّ أعرابياً سمع شخصاً يقرأ القرآن، فأخطأ في تلاوة بعض آياته، حيث قرأ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ لَوَاللَّهُ غَفُورٌ حَكِيمٌ﴾، فقال له الأعرابي: لقد أخطأت في تلاوة الآية، حتّى أعادها على

صورتها الصحيحة، باستبدال «غفورٌ حكيم» بـ «عزيزٌ حكيم»: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٨)، فقال القارئ لذلك الأعرابي: هل تحفظ القرآن؟ فأجابه: كلا، ولا أحمل قرآناً، ولكنني أعرف أساليب الكلام ومنهج القرآن، وأدرك أن الذي يأمر بقطع يد السارق لا يعقّب على ذلك باللين والمغفرة، بل بالحزم والعزّة والشدة! لذلك فإنّ سياق الآيات يفهم منه أن لفظ «الأمر» حتّى إذا صلح لشمول الضرب والشتم - وهو ليس كذلك - فإنه في هذا المورد بالخصوص لا يمكن أن يكون شاملاً لذلك.

٢. الآية ١١٠ من سورة الأعراف: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

إنّ هذه الآية، الواردة بعد الآيات السابقة، تحمل سياقاً مشابهاً لها، بمعنى أنّها تدعو إلى الوحدة، وتحذّر من مغبة التفرقة والخلاف: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ﴾ (آل عمران: ١٠٥). ثم تتعرّض إلى مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتأمّر بالالتزام بهذه الفريضة. وإنّ وحدة السياق - على ما مرّ بيانه - دليلٌ واضح ومحكم على إثبات هذا المدعى. فليس المراد هو الأعمّ من تطبيق هذه الفريضة، حتّى ولو بممارسة الضرب والشتم والجرح والتهديد وأنواع العنف الأخرى.

٣. الآية ١٥٧ من سورة الأعراف: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ...﴾.

ولا بدّ من الالتفات إلى عددٍ من النقاط في هذه الآية المباركة، وهي:

الأولى: لا شكّ في أنّ أوصافاً من قبيل: ﴿النَّبِيِّ﴾، و﴿الْأُمِّيِّ﴾، و﴿الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ كلّها تعود إلى شخص النبيّ الأكرم وحده، ولا يشاركه فيها غيره. وإنّ المهام التالية، من قبيل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ بقرينة هذه الأوصاف، هي من مهامّ شخص النبيّ وحده. وهو الذي يحلّ ويحرّم؛ لأنّ

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

هذه الأمور تدخل في نطاق التشريع، ولا شك في أن النبي مخوّل من قبل الله سبحانه وتعالى بالتشريع. ومن ناحية أخرى فمما لا شك فيه أن النبي الأكرم ﷺ هو وحده الذي يستطيع - من خلال الحجّة والمنطق - القيام بهذه المهام العظيمة بالبيان والدعوة إلى الخير، الذي هو من أهم أسس العملية التبليغية التي يقوم بها الأنبياء. وإن سرّ إعجاز النبي الأكرم ﷺ يكمن في توظيف هذا النهج والأسلوب. كما قام الإمام الخميني رحمه الله لوحده، متأسيّاً بالنبي الأكرم ﷺ، بتوظيف هذا الأسلوب، وقاد الثورة، وتوجّبت جهوده بالنصر. ومن الواضح أنّه من خلال توظيف الضغط والتهديد والتخويف لا يتحوّل هذا العمل إلى معجزة لا يمكن إلاّ للنبي الأكرم أن يقوم بها، بل يمكن تحقيقها على يد الآخرين أيضاً.

الثانية: جاء في الكتب اللغوية أنّ كلمة «إصر»^(١١) تعني الشدّة والضيق، و«الأغلال»^(١٢) جمع «غلّ»، وهي السلسلة التي يقيّد بها الأسير أو السجين والمعتقل. ومن الواضح أنّ رفع الإصر والغلّ الوارد في الآية الكريمة لا يمكن أن يتأتّى من خلال «الضرب والجرح» في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ الأمر بالمعروف بهذه الطريقة هو في ذاته عنف وقسوة وشدّة! إذاً لا يمكن القول؛ بقرينة صدر الآية وآخرها، بأنّ المراد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو غير القول والعمل الصالح من قبل نفس الأمر، دون اللجوء إلى الإكراه والضغط والقسوة والضرب والجرح.

٤. الآية ٧١ من سورة التوبة: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

إنّ كلمة «ولي» لغة تعني الدعم والحماية والنصرة المقرونة بالمحبّة والصدّاقة^(١٣). أي إنّ المؤمنين أحبّاء لبعضهم. ولذلك فإنّهم يريدون الخير لبعضهم بعضاً، ويأتمرون بالمعروف، ويتناهون عن المنكر، على أساس من هذه المودّة والمحبّة. ومن الواضح أنّ الولاية المقرونة بالرفق والمحبّة لا تتسجم مع الضرب والجرح والإيلاء، بل لا تكون إلّا من خلال العطف والصدّاقة، والإعلان العملي عن هذا الأمر للشخص المقابل، وذلك بأسلوب يجعل الآخر يطمئن ويوقن بأنّ الأمر يريد خيره وصلاحه.

الدليل الثالث: الاستعمال العرفي لكلمة الأمر

من الأدلة الأخرى على أن الأمر لا يشمل الضرب هو أن الأمر لم يوضع في اللغة للدلالة على الضرب، ولا يفهم ذلك من العرف أيضاً. أما في ما يتعلق باللغة فلوضوح أن كلمة الأمر - على ما مرّ بيانه - لم توضع لغير طلب الفعل.

وأما في الاستعمالات العرفية فكذلك لم يرد استعمالها بهذا المعنى؛ لأننا إذا شاهدنا رجلاً يضرب آخر، وسألناه: ماذا تفعل؟ فأجاب بأنه يأمره، لن تكون إجابته متناسبة وسؤالنا، بل يمكنه أن يقول: «أضربه ليعمل بأمرى». والأمر هنا يكون مستعملاً في الضرب من باب إطلاق المسبب على السبب. كما لم يرد في أي آية أو رواية استعمال الأمر بمعنى الضرب.

الدليل الرابع: انصراف أدلة الواجبات عن المحرمات

توضيح ذلك: لو افترضنا جدلاً ظهور لفظ «الأمر» في الضرب والجرح أيضاً، فإنه؛ حيث تنصرف أدلة الواجبات عن المحرمات - كما تنصرف أدلة المستحبات عن المحرمات -، لا تكون شاملة لها.

ووجه الانصراف أن العقلاء يرون في شمول الإلزام والإيجاب القانوني والشرعي للمورد الذي يعد ارتكابه ممنوعاً من الناحية القانونية والشرعية خلافاً للحكمة، بل يرونه قبيحاً؛ لأنه - بغض النظر عن كونه إشاعة للمعصية والحرام - شرٌّ، والنار لا تطفئ النار. وإن هذا الانصراف أوضح بكثير من انصراف أدلة المستحبات عن أدلة المحرمات. فمثلاً: لو قال الشارع: «أكرم الضيف ولو كان كافراً» فمن الواضح أننا لا نستطيع التمسك بهذا الإطلاق لنستقبل الضيف الكافر بأنواع الخمور وما إليها من المنكرات؛ لأن إطلاق دليل الإكرام ينصرف عن هذا النوع من الإكرام المحرم، الذي لا يرضى به الشارع قطعاً.

ويجري هذا الشيء في ما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً، أي إن الدليل الذي يقول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب، وإن كان فيه ظهور بدوي في جميع أنواع الأمر القولي والسلوكي، حتى الإلجاء بالضرب والجرح، ولكنه

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

منصرفاً قطعاً عن الأنواع المحرمة منه، وهو المتمثل بالضرب والجرح وغيرهما من الأساليب المحرمة، إلا في الموارد التي يقوم فيها دليل قاطع على جواز الضرب والجرح. وقد أشار الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان إلى بعض هذه الأدلة، التي لا يخلو نقلها من الفائدة. فقد قال في هامش عبارة العلامة في الإرشاد، في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي يقول فيها: «ولو افتقر إلى الجراح أو القتل افتقر إلى إذن الإمام على رأيي»، قال: «هذا هو المشهور. ويشعر ما نقل في المنتهى^(١٤) عن الشيخ بالإجماع. ونقل الجواز بغير إذن عن السيد المرتضى، والشيخ الطوسي في التبيان^(١٥) أيضاً. وهو عندي قوي».

ثم استطرد قائلاً بعد بيان دليل السيد المرتضى^(١٦) على عدم الحاجة إلى إذن الإمام في مرحلة الجرح: «هذا لعدم الحاجة إلى إذن الإمام صحيح لو سلم وجوب المنع بما أمكن مع الشرائط. والدليل عليه واضح. ودليل الأمر والنهي لا يدل عليه؛ لأن الجرح والقتل ليسا بأمر ولا نهي. دليلهما على أكثر من ذلك غير ظاهر. وليس العقل مستقلاً، بحيث يجد قبح المنكر الواقع، وحسن الجرح والقتل لدفعه. والأصل عدم الوجوب. بل لا يجوز الإيلاء [الذي هو أقل من الضرب والجرح] إلا بدليل شرعي؛ لقبحه عقلاً وشرعاً. بل لو لم يكن جوازهما بالضرب إجماعياً لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهم المذكورة مشكلاً»^(١٧).

تجدر الإشارة هنا إلى مسألة قالها الأردبيلي رحمته الله، وهي أن إثبات جواز الضرب والجرح بأدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مشكّل. والظاهر أن مراده هو أنه إذا أمكن لشخص أن يثبت هذا الأمر من أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمكن للضرب والجرح أن يكوناً مرتبة من مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تكون هناك حاجة إلى إثباته بأدلة أخرى. ولكن بالنظر إلى ما أشرنا إليه في الصفحات السابقة، من أنه حتى لو افترضنا جدلاً أن الضرب والجرح يستفاد من مادة الأمر والنهي، نقول: إن أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنصرف عن هذه المرتبة، ولا يمكن أن تكون شاملة لها؛ وذلك لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُراد منه توحيد الأمة وإشاعة المحبة والمودة بين الناس، وهذا ما قام عليه أساس حكومة الأئمة عليهم السلام.

ومما يؤيد هذا المطلب رواية عمّار بن أبي الأحوص، عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الله وضع الإسلام على سبعة أسهم: على الصبر، والصدق، واليقين، والرضا، والوفاء، والعلم، والحلم. ثمّ قسّم ذلك بين الناس. فمن جُعِل فيه هذه السبعة الأسهم فهو كاملٌ مكتمل، ثمّ قسّم لبعض الناس السهم، والسهمين... فلا تحملوا على صاحب السهم سهمين، ولا على صاحب السهمين ثلاثة أسهم، ولا...، فتثقلوهم وتنفروهم، ولكنّ ترفّقوا بهم، وسهّلوا لهم المدخل... أما علمت أنّ إمارة بني أميّة كانت بالسيف والعسف والجور، وأنّ إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقّيّة وحسن الخلطة والورع والاجتهاد، فرغبوا الناس في دينكم، وفي ما أنتم فيه»^(١٨).

من هنا فإنّ أدلّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تشمل أيّ نحوٍ من أنحاء التصرف في حقوق الآخرين، وإيلاهم، وإيذائهم، وتضييع حقوقهم، بل تخصّ مجرد الدعوة إلى المعروف وطلب ترك المنكر، بحيث لا يتزاحم مع حقوق الآخرين. وإنّ مسألة «الضرب باليد» الواردة في عبارات الأصحاب، بوصفها مرحلة من مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لا تتسجم مع الظهور اللفظي للأمر والنهي. وعلى افتراض شمول اللفظ لها فإنّ انصراف الأدلّة عن هذا النوع من الأمر والنهي ثابت؛ لأنّ الأصل في باب التصرف في حقوق وشؤون الآخرين - بسبب بناء العقلاء، والحكم العقلي بقبح التصرف في حقوق الآخرين - يقوم على عدم الجواز، وهو بناء قائم حتّى في زمن المعصومين عليهم السلام، ولم يردّ ردّ عنه من قبلهم. وكما قال الآخوند الخراساني في الكفاية^(١٩) - وهو محقّ في قوله -: كلّ بناءٍ حجّة، ما لم يُحرز الردّ عنه.

وقد يقال: إنّ الردّ قد صدر، ولكنّه لم يصل إلينا.

والجواب، كما كان الإمام الخميني رحمته الله يقول مراراً وتكراراً: إذا أراد الشارع أن يردّ عن بناء عقلائيّ وجب أن يكون الردّ بحيث لا يبقى معه أيّ مجال للشبهة والتشكيك في صدوره؛ إذ لا يمكن الردّ والمنع من بناء العقلاء بعمومات معارضة بعمومات أخرى، بل لا بدّ من أن يحصل الردّ بظواهر ونصوص خاصّة، كما حصل بالنسبة إلى الردّ عن القياس، حتّى قيل: «إنّ الشيعة يُعرفون بترك العمل بالقياس».

وعليه، يثبت أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس سوى طلب الفعل وطلب الترك، دون إيذاء وإيلاء. وحتى التعبيس المعبر عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

إذا أدى إلى إيذاء الآخرين لا يكون جائزاً. وتكون الأدلة المذكورة تامة. لكن حيث كان المبنى المذكور يحتوي على فهم جديد في ما يتعلق بهاتين الفريضتين وجب علينا في دعم هذا المبنى أن نستعين ببعض الوجوه، من قبيل: سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام في أسلوب حكمهم، وطريقتهم في التعامل مع الناس. وسنذكر أيضاً الآيات والروايات الواردة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بالإضافة إلى عبارات الفقهاء:

الوجه الأول: سيرة ونهج الأئمة في اجتذاب الناس ودعوتهم إلى الدين: وقد تمّ التصريح بهذا المعنى في رواية عمّار بن أبي الأحوص، عن الإمام الصادق عليه السلام، التي تقدّم ذكرها^(٢٠)، حيث قال الإمام عليه السلام فيها: «إنّ إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وإنّ إمامتنا^(٢١) بالرفق والتألف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد».

وقد جاء هذا المعنى أيضاً في الزيارة الجامعة الكبيرة في التعريف بالأئمة الأطهار، حيث تقول: «عادتكم الإحسان، وسجيّتكم الكرم، وشأنكم الحق والصدق والرفق».

وفي موضع آخر يقول في مورد الأسير: «فإنّه ينبغي أن يُطعم ويُسقى، ويُرفق به، كافرًا كان أو غيره».

الوجه الثاني: الروايات التي ساقها المحدثون في أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ويمكن الخدشة في كلّ واحدة منها. ولكن يمكن الاستنتاج من مجموعها أنّ المحدثين قد فهموا هذه المسألة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو أنّهم في الحدّ الأدنى أدركوا أنّ المعنى الظاهر والمصداق البارز هو هذا المعنى. ومن هنا عمدوا إلى جمعها وإدراجها تحت عنوان «وجوبها وتحريم تركها». وفي ما يلي نشير إلى بعض هذه الروايات:

١. عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «والذي نفسي بيده، ما أنفق الناس من نفقة أحبّ من قول الخير»^(٢٢).

٢. عن أبي الحسن الإصفهاني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: قولوا الخير تُعرفوا به، واعملوا به تكونوا من أهله»^(٢٣).

٣. قال رسول الله ﷺ: «رحم الله مَنْ قال خيراً فغنم، أو سكت على سوء فسلم»^(٢٤).

٤. عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أمر بمعروفٍ، أو نهى عن منكرٍ، أو دلّ على خيرٍ، أو أشار به، فهو شريكٌ؛ ومَنْ أمر بسوءٍ، أو دلّ عليه، أو أشار به، فهو شريكٌ»^(٢٥).

وكما ترى فإنّ سياق هذه الروايات هو سياق المماشة والقول والعمل الصالح واللين، وليس الضرب باليد والسيف.

٥. قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما يؤمر بالمعروف ويُنهى عن المنكر مؤمناً، فيتَّعُظ، أو جاهلاً، فيتعلَّم. فأما صاحب سوط أو سيف فلا»^(٢٦).

٦. عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «كان المسيح عليه السلام يقول: وليكن أحدكم بمنزلة الطبيب المداوي، إن رأى موضعاً لدوائه، وإلاً أمسك»^(٢٧).

٧. عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر مَنْ كانت فيه ثلاث خصال: عالم بما يأمر به، تارك لما ينهى عنه؛ عادل في ما يأمر، عادل في ما ينهى؛ رفيق في ما يأمر، رفيق في ما ينهى»^(٢٨).

وكما هو ملاحظ فإنّ سياق الروايات يؤكّد على بيان الخير والسلوك المقرون بالرفق واللين، ويحكي عن أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عملية إصلاحية خيرة، لا تتناسب الضرب والشتم وما إلى ذلك.

الوجه الثالث: قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

وتوضيح ذلك: أولاً: كما قال صاحب الحاشية على تفسير الكشاف فإنّ قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ تفسيرٌ لقوله: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾. فالدعوة إلى الخير تعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال: «فقد ذكر بعد العام فيها جميع ما يتناوله؛ إذ الخير المدعو إليه إمّا فعل مأمور أو ترك منهّي، ولا يعدو واحداً من هذين»^(٢٩).

وفي المقابل هناك من العلماء، أمثال: الزمخشري في الكشاف، مَنْ ذهب إلى تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ بأنه ذكرٌ للخاص بعد

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

العام، وقال ما معناه: إنّ هذين قسمين خاصّين من الدعوة إلى الخير. وإنّ مادة «دعو» في الاستعمال القرآني تعني النداء إلى العبادة، ولم تردّ في معنى الضرب والجرح. وإذا كان «الأمر بالمعروف» عطفَ تفسير على «يدعون إلى الخير» لما دلّ على معنى مغاير لما فسّر به.

وثانياً: إنّ كلمة «من» في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ﴾ إمّا زائدة - كما احتل ذلك أبو الفتوح الرازي^(٣٠) - أو أنها بيانية - على ما ذهب الزمخشري في الكشف^(٣١)، واعتبرها صاحب مجمع البيان^(٣٢) أحد الأقوال .. وعلى كلّ حال لا يمكن أن تكون «من» للدلالة على التبويض؛ لأنّ إجماع علماء الإسلام قائم على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ على الجميع، ولا يثبت وجوبه على بعض دون بعض، وسواء كان وجوبه عينياً أم كفاً فإِنَّه ثابتٌ على الجميع ابتداءً، ويجب أن يكون بحيث يمكن القيام به للجميع، والذي يمكن للجميع هو الأمر والنهي القولي، دون الضرب والشتم.

الوجه الرابع: وهو أنّ الشيخ الطوسي تحدّث في كتاب «النهاية» عن مورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «اليدوي»، الذي يعتبر واحداً من مراحل الأمر والنهي، فقال: «والأمر بالمعروف يكون باليد واللسان؛ فأما اليد فهو أن يفعل المعروف ويجتنب المنكر على وجه يتأسّى به الناس»^(٣٣).

وعليه، وخلافاً لما يتبادر إلى أذهاننا من أنّ الأمر بالمعروف اليدوي يتحقّق باستعمال القوة، يرى تحقّقه في العمل به والابتعاد عن المنكر^(٣٤)، وهذا أيضاً مؤيدٌ لكون الأمر والنهي ليسا سوى الطلب العملي والقولي. وعلى هذا فإنّ القيام بأعمال الخير داخلٌ في الأمر بالمعروف، كما أنّ ترك الأعمال السيئة داخلٌ في النهي عن المنكر.

وإنّ جميع هذه الأمور تأتي في سياق بقاء المعروف على معروفه، والمنكر على نُكْره. لذلك يبدو أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبٌ عيني، وليس كفاً. كما أنه لا يرتبط بمرحلة الامتثال، وهل فاعل المنكر يترك المنكر أم لا؟ وبعبارة أخرى: إنّ الأمر بالمعروف أمرٌ بمعروف لم يُمتثل، والنهي عن المنكر نهْيٌ عن منكر لم يصدر، أي إنه دفعٌ للمنكر، وليس رفْعاً له. وإنّ أدلة هذين الأمرين لا تتكفّل

بامثال الشخص المخاطب، بل المراد منهما بقاء المعروف على معروفيته، وبقاء قبح المنكر على قبحه في المجتمع، بحيث لو ثبت قبح المنكر في المجتمع، واعتبره كل الناس منكراً، لن يجزئ أحدٌ على ارتكابه، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من المنكرات، من قبيل: شرب الخمر مثلاً، فحيث إن قبحه قائم، ولا يزال المجتمع يراه قبيحاً، فإن الكثرة المطلقة من المسلمين لا يقربونه. من هنا فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أهم العناصر الضامنة لتطبيق الأحكام، والقيام بإصلاح المجتمع، وحفظ القيم الاجتماعية، والحيلولة دون تبدل القيم إلى ما يناقضها، أو بالعكس.

أدلة القائلين بجواز الضرب والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ١- الروايات

من أهمّ التحديّات الماثلة أمامنا في إثبات نظريّتنا القائلة بأنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يشمل مرحلة الضرب والجرح بعض الروايات ذات الظهور البدوي في إثبات مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

توضيح ذلك: إنّ بعض الروايات تذكر مراحل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تبدأ بالإنكار القلبي، وتنتهي بالتدخل العملي واستخدام العنف والقوّة. ولكي نتخطّى هذه المعضلة يتعيّن علينا دراسة هذه الروايات بالتفصيل.

١- عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث -، قال: «إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصلحاء...، فأنكروا بقلوبكم، والفظلوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا في الله لومة لائم - إلى أن قال - فجاهدوهم بأبدانكم، وأبغضوهم بقلوبكم...»^(٣٥).

وبملاحظة العبارات الواردة في هذه الرواية، والالتفات إلى قرينة «الفظلوا بألسنتكم»، وسياق الرواية القائل بأنّ الأمر بالمعروف منهاج الصالحين وسبيل الأنبياء، يثبت أنّ المراد من هذه الرواية هو الأمر بالمعروف اللفظي، ولا يدلّ على أكثر من ذلك؛ وذلك للعلم بأنّ سبيل الأنبياء لم يكن سبيل السيف والسجن، بل إنّ سبيلهم هو الرفق والرأفة واللين - وهذا ما تقدّم إثباته من خلال رواية عمّار بن أبي الأحوص^(٣٦) أيضاً.. وبطبيعة الحال فإنّ بعض العبارات، من قبيل: «صكّوا بها جباههم» قد يُستفاد

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

منها جواز الضرب والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بيد أنه بالالتفات إلى أنه قد يكون هناك احتمال آخر يردُّ إلى الذهن من هذه الجملة، وهو احتمال يقف إلى النقيض من الاحتمال الأول؛ فلا يجوز التمسُّك بالاحتمال الأول للاستدلال بهذه العبارة، من باب «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال».

أما الاحتمال الثاني في «صكَّوا بها جباههم» فهو أن يكون المراد به صكَّوا وجوههم بالحجَّة والكلام المنطقي، دون الضرب باليد. وأحياناً يكون للكلام والحجَّة من التأثير بحيث يظهر أثره على وجه المخاطب باحمرار وجهه من شدة الحياء والخجل، أو اسوداده، كما هو ظاهر في بعض الآيات، التي تبين سلوك بعض الأفراد في العصر الجاهلي عندما يُرزق بنتاً، إذ يقول تعالى: ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (النحل: ٥٨).

ومن الجدير بالذكر أنَّ عبارة «وجاهدوهم بأبدانكم» واردة في مورد جهاد الظلمة وأهل الجور والمصريين على المعاصي، وهو عنوان آخر لا يرتبط بمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. من هنا لا يمكن الاستناد إلى هذه الرواية في تجويز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «اليدوي».

٢. عن محمد بن الحسن قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ ترك إنكار المنكر بقلبه ولسانه (ويده) فهو ميتٌ بين الأحياء» ^(٣٧).

إنَّ الاستدلال بهذه الرواية غير تامٍّ؛ إذ بالإضافة إلى عدم وجود كلمة «يده» في بعض نسخ الوسائل ^(٣٨)، فإنَّ هذه الرواية مرتبطة بإنكار المنكر، وهو عنوانٌ مستقلٌّ، وله شرائطه الخاصة، ويجب القيام به بكلِّ الوسائل والسبل، ولا ربط له بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣. عن أبي جُحيفة قال: سمعتُ أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «إنَّ أول ما تُغلبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم، ثمَّ بالسنتكم، ثمَّ بقلوبكم. فمن لم يعرف بقلبه معروفاً، ولم ينكر منكراً قلوباً؛ فجعلَ أعلاه أسفله» ^(٣٩).

والإشكال الوارد على الاستدلال بهذه الرواية أولاً: إنها مرتبطة بباب الجهاد، ولا نظر فيها إلى المراحل الثلاث في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بناءً على الرأي المشهور.

وثانياً: لو التزمنا بأن ذيل الرواية مرتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقتلنا بعدم ارتباطه بمسألة إنكار المنكر الذي هو عنوان مستقل، مع ذلك لن تدل هذه الرواية على مراتب ومراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضلاً عن مرتبة ومرحلة الضرب باليد؛ لأن هذه الرواية لا تدل على أكثر من بيان عاقبة الذين لا يعملون بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهناك روايات أخرى شبيهة بهذه الرواية من هذه الناحية^(٤٠).

٤. قال رسول الله ﷺ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مَنْكراً فليُنْكِرْ بيده إن استطاع، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، فحسبه أن يعلم الله من قلبه أنه لذلك **كاره**»^(٤١).

وكما تقدّم في الروايات السابقة فإن هذه الرواية ناظرة إلى إنكار المنكر أيضاً، وهو عنوان مستقل عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وعليه لا يمكن لهذه الرواية أن تكون مستنداً لجواز الضرب باليد في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥. عن يحيى الطويل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما جعل الله بسط اللسان وكفّ اليد، ولكن جعلهما ييسطان معاً، ويكفّان معاً»^(٤٢).
وليس في هذه الرواية أي إشارة إلى المراتب الثلاث من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هذا أولاً.

وثانياً: إن هذه الرواية مرتبطة بباب الجهاد. ويؤيد ذلك أن الكليني قد أدرجها في كتاب الكافي^(٤٣) ضمن كتاب الجهاد، وقبل باب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وإن صاحب الوسائل، رغم ذكره لها في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ذكرها في الباب الحادي والستين من أبواب جهاد العدو^(٤٤) أيضاً.

من خلال البحث في هذه الروايات ومناقشتها تبين أن لا شيء منها يدل على جواز الضرب والجرح في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد ذهب الأردبيلي رحمه الله إلى الاعتقاد بأن الضرب والجرح في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا دليل عليه سوى الإجماع^(٤٥). وعلى هذا الأساس فإن جميع هذه الروايات إما تعود إلى

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

باب الجهاد أو إلى إنكار المنكر، وكلاهما عنوانٌ مستقلٌّ، وله أحكامه الخاصّة. وقد أشرنا في الأبحاث المتقدّمة إلى أنّ الهدف من الأمر بالمعروف هو إصلاح المجتمع، والحفاظ على القيم، والحيلولة دون صيرورة القبائح قيماً، وليس الهدف منها إصلاح الفرد، وإن كان إصلاح المجتمع تابعاً لفعل الأفراد وتروكهم.

وبعبارة أخرى: حتى إذا لم يرتكب المنكر في مجتمع يجب النهي عن المنكر، بمعنى أنّه يجب إظهار الاستياء من القبائح والسيئات؛ لكي يبقى المنكر على صفته المرفوضة. وهكذا إذا كان المعروف معمولاً به في المجتمع يجب التأكيد على هذا المعروف، وأمر الناس به؛ لكي يتمّ الحفاظ على هذه القيم. بيد أنّه في إنكار المنكر ليس الملاك إصلاح الفرد، ولا إصلاح المجتمع، وإنما الملاك تغيير المنكر لمصلحة المجتمع، حتّى إذا لم يتنبّه فاعل المنكر، وعمد جماعة إلى ارتكابه، ولكن مع ذلك يجب على الجميع العمل على تغيير هذا المنكر بشتى الوسائل والطرق.

وخلاصة القول: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبطٌ بمقام الدفع، في حين أنّ إنكار المنكر مرتبطٌ بمقام الرفع. ويحسن في ختام هذا الفصل أن نذكر - لتأييد كون الملاك في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الحفاظ على القيم - كلام العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، إذ يقول: «التجربة القطعية تدلّ على أنّ المعلومات التي يهيئها الإنسان لنفسه في حياته - ولا يهيئ ولا يحضّر لنفسه إلاّ ما ينتفع به - من أيّ طريق هيأها، وبأيّ وجه أدّخرها، تزول عنه إذا لم يذكرها، ولم يُدرمْ على تكرارها بالعمل، ولا نشكّ أنّ العمل في جميع شؤونه يدور مدار العلم، يقوى بقوّته، ويضعف بضعفه - إلى أن قال -: وهذا الذي ذكر هو الذي يدعو المجتمع الصالح أن يتحفّظوا على معرفتهم وثقافتهم، وأن يردّوا المتخلّف عن طريق الخير المعروف عندهم إليه، وأن لا يدعوا المائل عن طريق الخير المعروف هو الواقع في مهبط الشرّ المنكر عندهم أن يقع في مهلكة الشرّ، وينهوه عنه. وهذه هي الدعوة بالتعليم والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهي التي يذكرها الله في هذه الآية بقوله: ﴿يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾»^(٤٦).

٢- الإجماع

الأمر الآخر الذي استدللّ به على إثبات الضرب باليد في مرحلة من مراحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الإجماع؛ إذ قال صاحب الجواهر: «(و)كيف كان، ف (مراتب الإنكار ثلاث)، بلا خلاف أجده فيه بين الأصحاب»^(٤٧). وكذلك قال الأردبيلي في هامش كلام العلامة في الإرشاد: «ولو افتقر إلى الجرح أو القتل افتقر إلى إذن الإمام على رأي». وبعد بيان كلام السيد المرتضى القائل بجواز الجرح والقتل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون حاجة إلى إذن الإمام تمسك في ما يتعلّق بجواز الضرب والجرح بالإجماع، وقال: «هذا صحيح لو سلّم وجوب المنع بهما أمكن مع الشرائط. والدليل عليه غير واضح. ودليل الأمر والنهي لا يدلّ عليه، لأنّ الجرح والقتل ليسا بأمر ولا نهي. إلى أن قال -: والأصل عدم الوجوب، بل لا يجوز الإيلاء، إلّا بدليل شرعي؛ لقبحه عقلاً وشرعاً، بل لو لم يكن جوازهما بالضرب إجماعياً لكان القول بجواز مطلق الضرب بمجرد أدلتهما المذكورة مشكلاً»^(٤٨).

الإشكال على الإجماع

إنّ عدم تمامية الاستدلال بالإجماع أمرٌ واضح؛ لأنّ الإجماع إنما يكون حجةً إذا لم يكن هناك دليلٌ عقلي أو نقلي في مورد الحكم. بيد أننا نجد في ما نحن فيه أنّ المجمعين قد استندوا إلى روايات عديدة من أجل إثبات مدّعاهم. وعليه يكون الإجماع مدركياً؛ لأنّ الموضوع مورد البحث هو مصبّ الروايات. لا يُقال: إنّ المقدّس الأردبيلي، الذي ادّعى الإجماع، قد رفض دلالة الروايات، واستدلّ بالإجماع فقط، وعليه لا يكون إجماعه مدركياً. إذ نقول في الجواب: إنه اكتفى بنقل الإجماع فقط. ولربما كان دليل المجمعين هو الروايات المتقدمة. وعليه لا يكون هذا الإجماع كاشفاً عن وجود دليل آخر لم يصل إلينا.

استنتاجٌ وتحقيق

إنّ الذي يبدو من خلال البحث في الآيات والروايات، والتحقيق في المعنى اللغوي

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يدلّان على أكثر من الأمر والنهي القولي والفعلي، دون توظيف العنف والقوّة. ولا يمكن إدراج أيّ نوع من أنواع العنف والضرب والجرح، تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو وظيفة عامّة. بل لا بدّ من إدراج ذلك تحت عناوين أخرى، من قبيل: التعزير، وإنكار المنكر، والحدود، وما إلى ذلك، ممّا هو مختلف عن هذه الوظيفة، من حيث الماهية، وأسلوب التطبيق، والأحكام، والشروط، وإنّ جانباً منها، من قبيل: الحدود والتعزيرات، هو من مسؤوليات الحكومة الإسلامية الصالحة. وفي ما يلي نستعرض بعض الفروع النافعة وذات الصلة في هذا الشأن:

الفرع الأوّل: إنّ من الذين خلطوا بين عنوان الأمر بالمعروف والعناوين الأخرى السيد أحمد الخوانساري^(٤٩). ففي بحثه عن ضرورة التعزير، وبعد أن استند إلى الدليل العقلي، القائم على «ضرورة الابتعاد عن الهرج والمرج»، في السماح للحاكم بالتعزير، عمد بعد ذلك مباشرة إلى نقض هذا الدليل العقلي، وقال: «ويمكن أن يُقال: ما ذكر في حفظ النظام يمكن فيه الاكتفاء بالنهي عن المنكر. وأما لزوم التعزير فلا يستقلّ به العقل»^(٤٩).

إنّ هذه الجملة والاستدراك الذي ذكره دليلٌ على أنّه من القائلين بجواز «الضرب باليد» في مراتب النهي عن المنكر. ولكنّ يبدو أنّه قد خلط بين موقع «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وبين موقع «التعزيرات». ويردّ عليه بالإجابات التالية:

أوّلاً: نضطرّ أحياناً؛ من أجل الحفاظ على النظام المادي، والحيلولة دون اختلال النظام، إلى توظيف القوّة، وتشريع بعض العقوبات التي ذكرت في باب التعزيرات. في حين أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالبيان المتقدّم لا يدلّ على أكثر من الأمر والنهي القولي والعملي، دون توظيف الضغط والقوّة. فكيف يمكن الحفاظ على النظام الاجتماعي من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقط؟! كما أنّ إنكار المنكر والنهي عن المنكر مقولتان منفصلتان عن بعضهما، وإحداهما تكون على صيغة قولية وعملية، لا مكان فيها للضرب والجرح، والأخرى، التي هي إنكار المنكر، يجب فيها حشد كلّ الإمكانيات الرادعة، بما في ذلك

القلب واللسان واليد. وإنَّ اختلاف العناوين، مثل: التعزير، والنهي عن المنكر، ناشئ عن الاختلاف في الأحكام والمسائل المعنونة. ولا يمكن القبول بالدعوى القائلة بأنَّ النزاع في البين لفظي.

وهنا يجدر بنا - في بيان الاختلاف الجوهرى بين هذين العنوانين - الإشارة إلى بعض وجوه الافتراق بين التعزير والنهي عن المنكر^(٥٠):

الأول: من ناحية الماهية، فإنَّ ماهية التعزير هي العقوبة والتأديب، وتذكر في سياق الجزاء، خلافاً لما هو الحال في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الثاني: من ناحية الغاية، فإنَّ الغاية من النهي عن المنكر أو الأمر بالمعروف - طبقاً لما سلّم به المشهور - هي إجبار الشخص على الإتيان بالفعل، بمعنى أنَّ الأمر بالمعروف يتمّ لكي يعتمد تارك المعروف على الإتيان به، أو أنه يتمّ النهي عن المنكر لكي يرتدع عنه فاعل المنكر. وبعبارة أخرى: إنَّ الغرض من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الإلجاء وإكراه الشخص على طاعة الله أو ترك معصيته.

وأما بالنسبة إلى باب «التعزير» فليس الغرض مجرد ترك المعصية أو العودة إلى الطاعة من قبل ذلك الشخص، بل الغاية هي إرشاد وهداية الآخرين. وهذا فارقٌ جوهرى بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبين التعزير. وكذلك فإنَّ الأمر بالمعروف لإصلاح الحاضر والمستقبل، في حين أنَّ التعزير يرتبط بالعمل المتحقق، وإنَّ كان يشتمل على نحوٍ من الردع في المستقبل.

الثالث: من ناحية الشروط، فإنَّ الفارق الآخر الذي يميّز بين «التعزير» وبين «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يكمن في شروط وجوبهما؛ إذ في وجوب النهي عن المنكر يشترط احتمال التأثير، ولذلك فإنَّنا إذا علمنا بأنَّ الشخص مصرٌّ على فعله، وأنَّ نهيه لن يكون مؤثراً، أو لربما يعطي نتائج عكسيّة، فعندها لن يكون الأمر بالمعروف واجباً، بل قد لا يكون جائزاً.

في حين أنَّ الأمر بالنسبة إلى التعزير ليس كذلك، فإنَّ مقتضى أدلّة التعزير هي أنَّ مرتكب المعصية يعزّر، سواء علمنا إصراره أو احتملنا أنه لن يكرّر المعصية. كما أنَّ تطبيق عقوبة التعزير تختصّ بالحاكم، أمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو واجبٌ على جميع المكلفين.

الرابع: في النهي عن المنكر عندما يزول موضوع المنكر لن يكون هناك معنى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أمّا التعزير فليس كذلك، فلا ينتفي التعزير بانتفاء موضوعه. فلو ارتكب شخصٌ معصيةً تستحقّ التعزير أمكن تعزيره، حتّى إذا زال موضوع تلك المعصية، ولم يعدّ بإمكان ذلك الشخص ارتكاب المعصية ثانية.

الخامس: الاختلاف في المورد، بمعنى أنّ وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يثبت عندما تصدر معصية، كبيرة كانت أم صغيرة. أما التعزير - طبقاً لبعض الآراء - فلا يجب إلّا في مورد الكبائر^(٥١).

السادس: يمكن للحاكم أن يفضّ الطرف عن التعزير إذا رأى المصلحة في ذلك. وأمّا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيجب القيام به إذا توفّرت شرائطه على كلّ حال.

وثانياً: لو كان البناء على الاكتفاء بمجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لاضطررنا في الكثير من الموارد إلى إطلاق سراح المجرمين. وهذا بدوره يؤدّي إلى شيوع الجرائم وانتشارها.

ومن باب المثال: لو أنّ كلّ شخص ارتكب جريمةً أعلن عن ندمه، وقال بأنّه لن يعود إلى ارتكابها، لما أمكن نهيّه عن المنكر. هذا في حين أنّ لعقلاء العالم في مثل هذا المورد أمرٌ بالمعروف ونهي عن المنكر، وإرشاد للجاهل، وتعزيرٌ وعقوبة للمجرم، ولا يترك أيّ واحد من هذه الأمور لأجل وجود الأمور الأخرى.

وثالثاً: إنّ لازم القبول بهذا الكلام لغوية الروايات الكثيرة الواردة في باب التعزير، وكيفية تطبيقه، والتي أفتى بها الفقهاء، ومن بينهم: السيد أحمد الخوانساري نفسه.

ورابعاً: وهو جواب نقضيّ مفاده - طبقاً لمبنى السيد الخوانساري، والقبول به - أنّه لا تعود هناك حاجة إلى الحدود أيضاً؛ وذلك لجريان هذا الكلام نفسه في الحدود أيضاً، في حين أنّه لم يصدر عنه مثل هذا الكلام هناك.

الفرع الثاني: تبين من خلال البحوث المتقدمة أنّ لا دليل على وجوب الأمر بالمعروف من طريق فعل الحرام. ولذلك لا يجوز إلحاق الأذى بجسد وشخصية الأفراد تحت ذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وأمّا في بعض الموارد فإنّ الأمر بالمعروف

والنهي عن المنكر يؤدي إلى عدم تحقق موضوع الحرام، بمعنى أنه عندما يتم سلوكنا بوصفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سيؤدي إلى عدم صيرورة ذلك العمل الذي تحقق ضمن هذا العنوان حراماً؛ وذلك بسبب عدم تحقق موضوعه. وأحد هذه العناوين هو الغيبة؛ إذ يبدو - كما قال المحقق الثاني - أنّ الغيبة إنّما تتحقق في المورد الذي ينطوي على نوع من سوء السريرة، كالحسد وما إلى ذلك، قال المحقق الثاني في جامع المقاصد: «وضابط الغيبة كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن، والتفكّه به، وإضحاك الناس منه، وأما ما كان لغرضٍ صحيح فلا يحرم»^(٥٢).

وشبيهة بذلك ما في المكاسب أيضاً. بمعنى أنه إذا كان الغرض صحيحاً، من قبيل: التظلم، أو تجريح صاحب الدعوى غير الثابتة، أو في موارد الاستشارة، لا تتحقق الغيبة المحرّمة. لذلك في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث لا يتحقق موضوع حرمة الغيبة، لا يمنع من الأمر بالمعروف بهذه الطريقة؛ لأنّ الفعل أو القول الصادر لم يكن بداعي السخرية أو الهتك، وإنّما هناك غرضٌ صحيحٌ أوجبه. وعليه فإنّ جميع الموارد التي ينتفي فيها موضوع الحسد، أو لا تشتمل على ملاك «ذكرك أخاك بما يكره»، لا يكون مصداق الغيبة فيها متحققاً. فمثلاً: في باب تظلم المظلوم واستغاثته لا تكون هناك غيبة، بل وطبقاً لمفهوم قوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ (النساء: ١٤٨) تكون هذه الاستغاثة مطلوبة ومحبوذة^(٥٣)؛ إذ لا يكون هناك حسدٌ، بل يأتي هذا التظلم في سياق إحقاق الحقوق. ومن الجدير بالذكر أنّ الكثير من الفقهاء يرون أنّ حرمة الغيبة - حيث يترتب عليها وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ من باب المصلحة الأقوى الموجودة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتي تكون فيها هذه المصلحة أقلّ من مفسدة الغيبة - مرفوعة من باب التزاحم.

الفرع الثالث: هل يشترط في الأمر بالمعروف والناهي عن المنكر أن يكون عاملاً بالمعروف وتاركاً للمنكر، أم لا؟

يذهب بعض الفقهاء^(٥٤) إلى وجوب أن يكون الأمر عادلاً وملتزماً بما يأمر به أو ينهى عنه. وفي المقابل هناك فقهاء، مثل: صاحب الجواهر^(٥٥)، والفاضل المقداد

● الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة نقدية في استخدام العنف

السيوري، والشيخ البهائي، والفيض الكاشاني، رفضوا هذا الاشتراط، وقالوا بعدم وجود دليل على اشتراط العدالة. وهو كلام حسن ووجيه؛ لأنّ الأمر والنهي إنما هو لإجبار أو نهي الشخص المخاطب، وليس الشخص الأمر والنهي.

أدلة القائلين باشتراط كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عاملاً بالمعروف وتاركاً للمنكر
١- الآيات

وهي عبارة عن:

- ١- ﴿اتَّامُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ٤٤).
- ٢- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٢).
- ٣- ﴿كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف: ٣).

٢- الروايات

١- عن محمد بن أبي عمير، رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنما يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر مَنْ كانت فيه ثلاث خصال: عاملٌ بما يأمر به، تاركٌ لما ينهى عنه...»^(٥٦).

٢- عن محمد بن الحسين الرضي في نهج البلاغة: وقال عليه السلام لرجلٍ سألَه أن يعظه: «لا تكن ممن يرجو الآخرة بغير العمل - إلى أن قال -: ينهى ولا ينتهي، ويأمر بما لا يأتي...»^(٥٧).

٣- قال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبة له: «... لعن الله الأمرين بالمعروف التاركين له، والناهين عن المنكر العاملين به»^(٥٨).

إلى غيرها من الروايات الموجودة في الباب العاشر من أبواب الأمر والنهي، في الجزء السادس عشر من كتاب تفصيل وسائل الشيعة.

قراءة نقدية في اشتراط العمل والترك في الأمر والنهي

يمكننا القول - في مقام الإجابة عن الاستدلال بالآيات والروايات المتقدمة -: إنّ

هذه الأدلة ليست في مقام اشتراط العمل بالنسبة إلى الأمر بالمعروف، ولا الترك بالنسبة إلى الناهي عن المنكر، وإنما هي في مقام ذم الأمر والناهي؛ بسبب عدم التزامه بما يأمر به أو ينهى عنه. وبعبارة أخرى: إن هذه الأدلة واردة في تقبيح وذم الفاعل، وليس في بيان تقبيح وذم الفعل. وشبهة بهذا العنوان باب في أصول الكافي تحت عنوان: «باب مَنْ وَصَفَ عَدْلًا وَعَمَلَ بِغَيْرِهِ»^(٥٩)، في ذم الذين يتكلمون بكلام حق، ويعملون على خلافه. وعلى هذا الأساس فإن هذه الآيات والروايات إنما هي في مقام بيان عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة إلى فاعل المنهي عنه، أو تارك المأمور به، ولا يمكن من خلال هذه الآيات والروايات إثبات شرط عدالة الأمر أو الناهي.

قد يقال: بالالتفات إلى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مرتبط بإصلاح المجتمع فإن على الأمر والناهي إذا أرادا التأثير في المجتمع إيجاباً العمل بما يأمران به، وترك ما ينهيان عنه، وإلا كان تأثيرهما سلبياً ومعكوساً. من هنا تكون العدالة شرطاً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويكون الاشتراط هنا على نحو شرط الواجب، دون شرط الوجوب، بمعنى أنه يجب على المكلف تحصيله، من قبيل شرط الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وليس من قبيل شرط الاستطاعة بالنسبة إلى الحج.

بيد أن هذا الكلام غير تام، ويرد عليه إشكالان:

الأول: بالالتفات إلى ما قيل في تبرير هذا الشرط، من أنه يستوجب تأثير كلام الأمر والناهي، نقول: بالالتفات إلى كون احتمال التأثير واحداً من شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا تكون هناك حاجة إلى هذا الشرط؛ لأن الناهي العادل أيضاً إذا لم يحتمل التأثير لا يجب عليه النهي عن المنكر.

الثاني: لو آمنّا بأن العدالة أيضاً - لضرورة التأثير - من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن هذا الشرط إنما يكون إذا كان الناهي غير التارك والأمر غير العامل يتظاهران بأنهما عاملان تاركان، وبعدها لن يكون لهذا الاشتراط ما يبرّره. وبعبارة أخرى: إنكم إنما تشترطون شرطاً حيثياً، بمعنى أنه شرط من ناحية، وليس شرطاً من ناحية أخرى. ولا نعرف في الفقه أن شرط واجب يكون شرطاً حيثياً. وبعبارة ثالثة: إن العدالة في الأمر والناهي إذا كانت مقرونة بالتدليس من قبلهما لم تكن شرطاً، وإذا لم تقترن بالتدليس، وكانت مقرونة بالوضوح والصرحة، فهي

شرطاً.

والنتيجة - كما قال صاحب الجواهر^(٦٠) - هي أنّ مقتضى إطلاق أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من الكتاب والسنة والإجماع عدم اشتراط العدالة في الأمر والنهي. وليس هناك أيّ دليل على هذا الشرط^(٦١). وفي الختام يجدر بنا أن نسوق كلام صاحب الجواهر في بيان أفضل أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وخاصة بالنسبة إلى علماء الدين.

«نعم، من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلاها وأتقنها وأشدّها تأثيراً، خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين، أن يلبس رداء المعروف، واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر، محرّمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينزّهاها عن الأخلاق الذميمة؛ فإنّ ذلك منه سبب تامّ لفعل الناس المعروف، ونزعهم المنكر وخصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة والمرهبة، فإنّ لكلّ مقام مقال، ولكلّ داء دواء»^(٦٢).

الهوامش

- (١) إنّ أوّل معنى يذكره الآخوند الخراساني - في كفاية الأصول: ٦١، في معرض البحث عن مادة (أ. م. ر) - معنى الأمر هو الطلب.
- (٢) أقرب الموارد ١: ١٨، مادة (أ. م. ر)، وقال: أمره أمراً وأماراً وأمرة: طلب منه إنشاء شيء أو فعله؛ والمصباح المنير: ٢١، مادة (أ. م. ر): والأمر بمعنى الطلب، وجمعه أوامر، و٦٢٩، مادة (نهيته): ونهى الله تعالى؛ أي حرم؛ ومجمع البحرين ٣: ٢١٠، وفيه: أمره أمراً، نقيض نهاه... واستأمره: طلب منه الأمر، و١: ٤٢٦، وفيه: ونهى الله عن الحرام؛ أي حرم، وتناهاوا عن المنكر؛ أي ينهى بعضهم بعضاً.
- (٣) جواهر الكلام ٢١: ٣٨١.
- (٤) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٤: ٣٠١، دار إحياء التراث، ط١، بيروت، ٢٠٠٦م.
- (٥) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة (ع. ر. ف): ٣٣٤، دار المعرفة، ط٥، بيروت، ٢٠٠٧م.
- (٦) المصدر السابق، مادة (ن. ك. ر): ٥٠٧؛ ومجمع البحرين ٣: ٥٠٢، مادة (ن. ك. ر)، وفيه:

والمنكر في الحديث ضدّ المعروف، وكلّ ما قبحه الشارع وحرّمه فهو منكرو... والمعروف الذي يذكر في مقابلة الحسن المشتمل على رجحان، فيختصّ بالواجب والمندوب، ويخرج المباح والمكروه، وإن كانا داخلين في الحسن؛ ومجمع البحرين ٥: ٩٥، مادة (ع. ر. ف)، وفيه: والمعروف ما يقابل الحسن...

(٧) النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٣٨١.

(٨) إنّ الروايات التي ذكرها صاحب الجواهر إنما هي نصوص واردة في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (التحریم: ٦)، وهي عبارة عن:

١. خبر عبد الأعلى مولى آل سام، عن الصادق عليه السلام: لما نزلت هذه الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ جلس رجل من المسلمين يبكي، وقال: أنا عجزت عن نفسي، كلّفت أهلي! فقال رسول الله ﷺ: حسبهم أن تأمرهم بما تأمر به نفسك، وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك. (وسائل الشيعة ١٦: ١٤٧ - ١٤٨، الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي، ح ١).

٢. خبر أبي بصير (في الآية): قلت: كيف أقيهم؟ قال: تأمرهم بما أمر الله، وتنهاهم عما نهاهم الله، فإن أطاعوك كنت قد وقيتهم، وإن عصوك كنت قد قضيت ما عليك. (وسائل الشيعة ١٦: ١٤٨، الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢).

٣. خبر آخر لأبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام (في الآية): كيف نقي أهلنا؟ قال عليه السلام: تأمروهم وتنهوهم. (وسائل الشيعة ١٦: ١٤٧ - ١٤٨، الباب ٩ من أبواب الأمر والنهي، ح ٣).

(٩) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢١: ٣٨٢.

(١٠) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٣: ٣٢٠.

(١١) مجمع البحرين ٣: ٢٠٨، مادة (أ. ص. ر)، وفيه: قيل: وأصل الإصر: الضيق والحبس، يقال: أصره يأصره: إذا ضيق عليه وحبسه.

(١٢) مجمع البحرين ٥: ٤٣٦، مادة (غ. ل. ل)، وفيه: سمّي غلولاً؛ لأنّ الأيدي فيه مغلولة، أي ممنوعة مجعول فيها غلّ، وهي الحديد التي تجمع يد الأسير إلى عنقه.

(١٣) المنجد، مادة (و. ل. ي): ٩١٨.

(١٤) منتهى المطلب ١٥: ٢٤٣.

(١٥) التبيان في تفسير القرآن ٤: ١٨٠، ١٩٨، تفسير الآيتين ١٠٤ و ١١٤ من سورة آل عمران.

(١٦) دليل السيد: إنّ المنع عن المنكر واجب مهما أمكن مع الشرائط، والجرح والقتل مرتب على المنع والدفع، لا أنه مقصود أصالة، والموقوف على إذنه هو الذي يكون مقصوداً بالذات، مثل: الحدود والتعزيرات، لا الذي يحصل بالعرض بسبب الدفاع، مثل: الدفع عن المال والنفس، الذي يؤوّل إلى الجرح. (مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢).

(١٧) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.

(١٨) وسائل الشيعة ١٦: ١٦٤ - ١٦٥، الباب ١٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ٩.

(١٩) كفاية الأصول، في مبحث أدلة حجّة خبر الواحد: ٣٠٣.

- (٢٠) وسائل الشيعة ١٦: ١٦٤، الباب ١٤ من كتاب الأمر والنهي، ح ٩.
- (٢١) إنّ مصدر هذه الرواية هو كتاب الخصال، وقد ورد فيه: (إمارتنا)، بدلاً من (إمامتنا). (الخصال: ٣٨٨، ح ٣٥).
- (٢٢) وسائل الشيعة ١٦: ١٢٣، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ح ١٥.
- (٢٣) المصدر السابق، ح ١٦.
- (٢٤) المصدر السابق، ح ١٧.
- (٢٥) المصدر السابق: ١٢٤، الباب ١، ح ٢١.
- (٢٦) المصدر السابق: ١٢٧، الباب ٢، ح ٢.
- (٢٧) المصدر السابق: ١٢٨، ح ٥.
- (٢٨) المصدر السابق: ١٣٠، الباب ٢، ح ١٠. وقد اشتملت الفقرة الأولى من الرواية على عبارة: (عالم بما يأمر به)، والذي يبدو بقرينة قوله: (تارك لما يأمر) أنّ الأصح هو التعبير بـ (عامل بما يأمر به).
- (٢٩) الإمام ناصر الدين أحمد بن المنير الإسكندري المالكي، في كتاب (الانتصاف في ما تضمنه الكشاف من الاعتزال) ١: ٤٢٧، وهو حاشيته على كتاب الكشاف للزمخشري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- (٣٠) روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن ٤: ٤٨٠.
- (٣١) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ١: ٣٩٨.
- (٣٢) مجمع البيان ٢: ٨٠٦.
- (٣٣) النهاية: ١٥.
- (٣٤) ولكنه قال فيما بعد: وقد يكون الأمر بالمعروف باليد، بأن يحمل الناس على ذلك بالتأديب والردع.
- (٣٥) الكافي ٥: ٥٥، ح ١، ورد هذا الحديث في الكافي ضمن رواية واحدة. وسائل الشيعة ١٦: ١٣١، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، وصدر الحديث في الصفحة ١١٩، الباب ١، ح ٦.
- (٣٦) وسائل الشيعة ١٦: ١٦٤، الباب ١٤ من أبواب الأمر والنهي، ح ٩، قوله عليه السلام: ...أما علمت أنّ إمارة بني أمية كانت بالسيف والعسف والجور، وأنّ إمامتنا بالرفق والتألف والوقار والتقية وحسن الخلطة والورع والاجتهاد؛ فرغبوا الناس في دينكم، وفي ما أنتم فيه.
- (٣٧) وسائل الشيعة ١٦: ١٣٢، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ٤.
- (٣٨) إنّ هذا الوجه من التأييد لا يخلو من الضعف؛ وذلك لورود كلمة (يده) في مصدر هذه الرواية، وهو (التهذيب ٦: ١٨١، ح ٣٧٤).
- (٣٩) وسائل الشيعة ١٦: ١٣٤، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ١٠.
- (٤٠) وسائل الشيعة ١٦: ١١٧، ١١٩، ١٢، ١٢٢، الباب ١ من أبواب الأمر والنهي، ح ٧، ١٠، ١٢، والباب ٨، ح ١، ٢.
- (٤١) وسائل الشيعة ١٦: ١٣٥، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ١٢.

- (٤٢) وسائل الشيعة ١٦: ١٣١، الباب ٣ من أبواب الأمر والنهي، ح ٢.
- (٤٣) الكافي ٥: ٥٥، ح ١.
- (٤٤) وسائل الشيعة ١٥: ١٤٣، الباب ٦١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ١.
- (٤٥) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.
- (٤٦) الميزان في تفسير القرآن ٣: ٤٢٦.
- (٤٧) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٤.
- (٤٨) مجمع الفائدة والبرهان ٧: ٥٤٢.
- (٤٩) جامع المدارك ٧: ٩٨.
- (٥٠) من الجدير بالذكر أنّ بيان بعض هذه الفروق لا يصحّ طبقاً لنظرية المشهور في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأنّ بعضها الآخر لا يصحّ بالالتفات إلى رأي الأستاذ المحترم.
- (٥١) جواهر الكلام ٤: ٤٤٨.
- (٥٢) جامع المقاصد ٤: ٢٧.
- (٥٣) لمزيد من الاطلاع، راجع: تقارير درس خارج الفقه (المكاسب المحرمة، بحث الغيبة)، لسماحة الأستاذ (حفظه الله).
- (٥٤) البهائي، الأربعون: ٢٢٧.
- (٥٥) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٣.
- (٥٦) وسائل الشيعة ١٦: ١٥٠، الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي، ح ٣.
- (٥٧) وسائل الشيعة ١٦: ١٥١، الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي، ح ٧.
- (٥٨) وسائل الشيعة ١٦: ١٥١، الباب ١٠ من أبواب الأمر والنهي، ح ٩.
- (٥٩) أصول الكافي ٢: ٢٩٩.
- (٦٠) جواهر الكلام ٢١: ٣٧٤.
- (٦١) من الجدير بالذكر أنّ صاحب الجواهر قال: ظاهر كلمات الأصحاب أنّهم حصروا شرائط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في أربعة. وعليه يمكن القول بعدم وجود شرط خامس. ولكنّ يرد عليه أنّ القائلين بشرطية العدالة إنّما قالوا بأنّها من شرائط الواجب، دون شرط الوجوب (كما هو الحال بالنسبة إلى الشرائط الأربعة المتقدّمة)؛ إذ لو أريد جعل العدالة شرطاً في الوجوب للزم منه لغوية أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- (٦٢) جواهر الكلام ٢١: ٣٨٢.

استخدام أسلحة الدمار الشامل المواقف الفقهية

د. الشيخ علي ناصر (*)

مقدمة

لقد شهدت بدايات القرن العشرين نظريات علمية، كشفت لنا عن مفاهيم جديدة جذرية للبنية الأساسية للكون، ومكوّناته، والعلاقات التي تحكم القوى المؤثرة في أدقّ وأصغر مكوّنات المادّة. ومن أهمّ هذه المفاهيم العلمية «التكافؤ بين الكتلة والطاقة الكامنة في المادّة»^(١). وقبل الحرب العالمية الثانية شهد العالم مولد عصر الطاقة النووية، حين تمّ الكشف عن ظاهرة الانشطار النووي لعنصر اليورانيوم، وما يصاحب ذلك من تحوّل جزء من كتلة نواة اليورانيوم إلى طاقة هائلة تفوق بأضعاف كثيرة الطاقة الكامنة المنطلقة في التفاعلات الكيميائية.

ولئن كان هذا الاكتشاف قد بشرّ بعهد جديد وواعد للحضارة الإنسانية، يركّز على تطوير واستخدام هذا المصدر الجديد والوفير للطاقة على نطاق واسع، وبكلفة زهيدة، فإنّ هذا الاكتشاف يحتاج إلى تخصّص في مجالات الفيزياء، والهندسة النووية، والطاقة. وفي هذا المجال تتداخل العوامل الاقتصادية مع السياسية. وأذكر على سبيل المثال، لا الحصر، أن تنمية إدارة العلوم والتكنولوجيا لها دور كبير في السياسة الخارجية الأمريكية. وفي ذلك أصدرت وزيرة الخارجية مادلين أولبرايت، في ١٢ أيار ٢٠٠٠م، بياناً رأت فيه أنّ عالمنا المعاصر يتحوّل بالتكنولوجيا، وأن العلوم الجيدة تؤدّي إلى دبلوماسية جيدة. وفي ذلك رأى أحد الباحثين أن أيّ تفوق

(*) باحث في الشريعة والقانون الدولي، من لبنان.

تقني في مجال علمي، وعملي، يتحوّل إلى تفوّق، ذي أبعاد اقتصادية، وعسكرية، بالغ الأهمية، وأنّ الولايات المتحدة تخوض حالياً معركةً فعليةً مع أوروبا الغربية، واليابان، والصين، وروسيا، من أجل الحفاظ على تفوق تكنولوجياي، وعلمي، يضمن لها التفوّق، والقيادة، في مجالات أخرى؛ إذ إنّ الصفة التي تهتمّ الولايات المتحدة بالحفاظ عليها في بداية القرن الواحد والعشرين هي صفة «القوة العظمى علمياً، وتقنياً». فالموضوعات المستندة إلى العلوم تصبح أكثر فأكثر في مواقع أساسية على جدول أعمال الشؤون الخارجية، من مسائل نزع التسلح، وضبط الأسلحة، إلى الأخطار البيئية الدولية، مثل: الارتفاع في حرارة الجو، وتحلّل طبقة الأوزون، والتغيرات المناخية العالمية، وانتشار بعض الأمراض، كالإيدز، وصولاً إلى اتفاقيات التعاون الدولي في مجالات العلم، والتكنولوجيا، ورصد التطورات العلمية دولياً، ولا سيّما تلك المتعلقة بالتكنولوجيا العسكرية، والاستراتيجيات الفضائية. وكمثال حيّ على اهتمام الولايات المتحدة بمنع وصول التقنيات الحديثة، والعلوم، إلى بلدان تعتبرها عدوّ لها الحملة الكبيرة على ما تعتبره الولايات المتحدة نقلاً للتقنيات الصاروخية، والنووية، والخبرات العلمية، من روسيا إلى إيران، والذي هو أحد أهمّ موضوعات السياسة الخارجية الأمريكية^(٢).

لقد اتّضح منذ بداية العصر النووي أن تطوير الدول لقدرتها النووية قد يمكنها من تحويل هذه التكنولوجيا وموادها لأغراض التسلّح. من هنا بدت مشكلة منع هذا التحوّل قضية مركزية في المناقشات المتعلقة بالاستخدامات الشاملة للأسلحة النووية، ولا سيّما حين نجحت الولايات المتحدة الأمريكية بالتعاون مع بعض حلفائها الأوروبيين في تطوير تكنولوجيا لإطلاق هذه الطاقة النووية الكامنة في قنبلة نووية ذات قدرة تدميرية هائلة ومروعة. إن أحداث ومداخلات الحرب العالمية الثانية عملت على توجيه هذا الاكتشاف العلمي الأساسي الواعد إلى بداية سيّئة منذرة بأخطار جسيمة، ولا سيّما أن السلاح النووي هو سلاح تدمير فتاك؛ إذ إنّ قوّة انفجار قنبلة نووية صغيرة أكبر بكثير من قوّة انفجار أضخم القنابل التقليدية، وبالتالي فإن بإمكان قنبلة نووية واحدة تدمير، أو إلحاق أضرار فادحة، بمدينة بكاملها. لذا تعتبر الأسلحة النووية أسلحة دمار شامل، ويخضع صنعها واستعمالها إلى ضوابط دولية

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

حرجة، و يمثّل السعي نحو امتلاكها هدفاً تسعى إليه بعض الدول، بهدف تحقيق نوع من أنواع الردع العسكري، بل أهمّ ردع عسكري، يساعد هذه الدول على تحقيق نوع من السيادة على كامل أراضيها، والاستقلال السياسي.

لقد بلغت عمليات القتل أشدها خلال الحرب العالمية الأولى. ولعلّ أهم سبب هو حجم الجيوش التي جُنِّدت للمعارك. فقد دخل المعارك عام ١٩١٤م حوالي ٢٠ مليون شخص، ووصل عدد المجنّدين الجاهزين للقتال عام ١٩١٨م إلى ٦٥ مليون. وهذه الحروب المربعة هي التي تتبّأ بها الصناعي الروسي، البولندي، إيفان بليوخ، وأصدر عام ١٨٠٨م كتابه «الأوجه التقنية، والاقتصادية، والسياسية، للحرب القادمة»^(٣). إن ما حدث في الحربين العالميتين، ولا سيّما الثانية منها، يدلّ بشكل واضح على الروح العدوانية لدى الإنسان، التي لا تزال هي المسيطرة في عصرنا الحاضر! فبعض الدول، ومنها الولايات المتحدة الأميركية، لم تتورّع عن استخدام أي سلاح في وجه عدوها، حتى ولو كان سلاح دمار شامل، كالسلاح النووي. لقد وضعت الحرب العالمية الثانية مؤشراً لعهد جديد من الحروب الشاملة، التي لا تشنّ ضدّ العسكريين فحسب، بل كذلك ضدّ الاقتصاد الوطني للبلد، وضدّ بنيته التحتية، وسكّانه المدنيين.

لقد أسست أسلحة الدمار الشامل لمفاهيم جديدة على مستوى القانون الدولي، والعلاقات الدولية، كتوازن الرعب، وقوة المعرفة، ولا سيما أن دولاً عديدة امتلكت هذا السلاح بالرغم من توقيع معاهدة حظر انتشار السلاح النووي. وفي هذا الإطار تأتي قضية المفاعلات النووية الإيرانية لتطرح نفسها على المجتمع الدولي؛ إذ أعلنت أنها ستمتلك الطاقة النووية، وأنها ستستعملها لأغراض سلمية. وقد جوبه هذا الإعلان بموقف سلبي من بعض الدول الكبرى، كالولايات المتحدة الأميركية، وفرنسا، وبريطانيا، وألمانيا، التي عبّرت عن خشيتها من امتلاك إيران للسلاح النووي، وهاجمت إيران سياسياً واقتصادياً. وردّت إيران على هذا الموقف بطرح ديني، وفلسفي، وقانوني، وسياسي، معتمدة على الشريعة الإسلامية، التي تمثّل روح الدستور الإيراني، وعلى القرارات الدولية.

ولا يخفى على أحد أن الفقهاء على مرّ القرون قد واجهوا قضايا مستجدة في كلّ عصر، كان من اللازم عليهم إعطاء حلول لها وفق قواعد الشريعة. وقد نجح

بعض الفقهاء أحياناً في تطوير نظريات وحلول جديدة لمشاكل المجتمعات الإسلامية، بل والإنسانية. وإذا كان الفقه الإسلامي قد سار ببطء حتى القرن التاسع عشر فإن القرن العشرين حمل تحديات كثيرة وكبيرة للمسلمين، جعلت الفقهاء يبذلون جهوداً لملاحقتها. وما زالت هناك قضايا وجوانب في شتى الميادين بحاجة إلى رأي الإسلام فيها؛ إذ ما زال العلم، والتكنولوجيا، والتقدم الصناعي، والطبي، يطرح أسئلة بحاجة إلى إجابة إسلامية رصينة، تستطيع تكييف المجتمعات الإسلامية مع التغيرات التي يشهدها عالمنا اليوم. ومن هذه القضايا موضوع «أسلحة الدمار الشامل».

وفي هذا السياق تتخذ بعض المسائل الفقهية المستحدثة أهمية بالغة على مستوى الفقه الإسلامي والقانون الدولي، ولا سيما بعد بزوغ فجر الجمهورية الإسلامية في إيران. ولا شك أن للأبحاث الفقهية التقليدية أهميتها، إلا أنها لا تشكل أولوية في عصرنا الحاضر؛ لأنها أشبعت بحثاً منذ مئات السنين. ولعل الباحث يشعر بالارتياح في ظلّ النظرة الإصلاحية للمناهج الدراسية للحوزة العلمية، التي تتناول مسائل الاجتهاد والتجديد في الفقه، والفكر الديني.

وخير دليل على ذلك بعض خطابات الإمام الخامني^(٤)، ونظرته إلى الحوزة العلمية؛ حيث يرى أن «على الحوزة أن تطلع على ما يحصل في العالم من تطورات في جميع المسائل التي لها ارتباط بالعلوم الإسلامية، وأن تتفاعل معها»^(٥)، وأنه «يجب أن لا نكتفي ببعض أبواب الفقه التي لها أهمية فردية، وليس لها أهمية اجتماعية»^(٦). أضف إلى ذلك أن الإمام الخامني يدعو إلى أن نستنبط كلّ ما يتعلق بشؤون حياتنا الاجتماعية، ولا سيما أمور السياسة، والاقتصاد، والحكم، من الإسلام، قائلاً: «يجب أن نستنبط نظامنا الاقتصادي من الإسلام، يجب أن نستنبط مسائلنا العسكرية من الإسلام، وكذلك الأحكام المتعلقة بسياستنا الخارجية والروابط الأخلاقية... فإننا نطرح الدين بوصفه نظاماً للدولة، وإطاراً للحكومة، وطوال العصور الماضية لم ننظر إلى الفقه من هذا المنظار... هل هناك فقيه يجرؤ على القول: إنه قد استنبط هذه المسائل^(٧)؟ طبعاً الإجابة سلبية... وبناءً على ذلك يجب علينا أن نستخرج هذه المسائل من الفقه، وهذا يعني فكراً جديداً أو مستحدثاً... لا بدّ من الإجابة عن الأسئلة والإشكاليات المطروحة حول مظاهر الحياة المتجددة يوماً بعد يوم... كما أنه

يمكن الاستفادة من الفقه المعاصر - بما يتمتع به من الدقة والقوة في الاستدلال - في تكميل علم القانون وتطويره، وفتح منافذ جديدة أمام باحثي مراكز القانون في العالم»^(٨).

المنطلقات الفقهية لنظرية وجوب استخدام أسلحة الدمار الشامل مطلقاً

لقد جاءت تجربة التطبيق الإسلامي في إيران، وما رافقها من حاجات ملحة للتأصيل الإسلامي، لتفرض على الحوزة العلمية والباحثين فيها اجتهاداً جديداً يلبي الحاجات المستحدثة، ويواكب المستجدات. وقد ظهر من خلال هذه التجربة أن الاجتهاد المتداول في الحوزات العلمية لم يعد كافياً لإشباع حاجة الواقع. فالتناقص لم يعد حول أهمية التجديد، بل حول إنزاله إلى أرض الواقع، وصوغ مرتكزات علمية متينة لإحداث هذه النقلة. فمن المعلوم أن علماء الأصول حصروا الأدلة على الأحكام الشرعية بأربع، هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والعقل.

أما الإجماع فهو في اللغة «اتفاق الجميع على أمرٍ ما». والمراد منه في الاصطلاح اتفاق خاص، كاتفاق الفقهاء من المسلمين على حكم شرعي، أو اتفاق أهل الحل والعقد من المسلمين على الحكم. وقد جعله الأصوليون من المسلمين السنة أحد الأدلة في مقابل الكتاب، والسنة. أما المسلمون الشيعة الإمامية فقد جعلوه أيضاً أحد الأدلة على الحكم الشرعي، ولكن ليس دليلاً مستقلاً، في مقابل الكتاب والسنة، بل بما هو كاشف عنها، أي قول المعصوم عليه السلام. فالإجماع عند الشيعة الإمامية هو اتفاق اثنين من الفقهاء، أو أكثر، على حكم شرعي، يكشف كشافاً أكيداً عن رأي المعصوم عليه السلام، بحيث يُعلم إجمالاً على نحو القطع بأن المعصوم هو أحد المجمعين. والإجماع بذلك لا يشكل مصدراً مستقلاً للفقه، بل يستمد حجتيه من دلالة قول المعصوم عليه السلام^(٩). وليس في مورد بحثنا محل للإجماع. فإذا فقدت الثلاثة - أي الكتاب، والسنة، والإجماع - فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها^(١٠). ومما لا ريب فيه أن الشارع المقدس حين شرع أحكامه أخذ بعين الاعتبار مقتضيات الفطرة الإنسانية، ومعطيات الواقع، وفهم الإسلام الذي لا يقف عند حدود الفتوى. وقد يقال بأن مقتضى إطلاق الآيات والروايات الواردة في باب الجهاد، أو

مقتضى عدم بيان التحريم، هو جواز استخدام هذه الأسلحة، وغيرها، بلا أيّ محذور، ما دام هناك حرب مع الأعداء؛ وذلك لعدّة أدلة:

١- الكتاب

يستدلُّ بالقرآن الكريم عبر استتطاق دلالة آياته، فهي مقطوعة الصدور عن المولى عزّ وجلّ، فلا يُناقش في سندها. كما أنّ فهم الآيات القرآنية لا ينفصل عن تفسير الآية القرآنية لآية أخرى. فالتفسير هو إيضاحُ مُراد الله تعالى من كتابه العزيز، وقد نزل القرآن الكريم بلغة العرب، ولكنّ فهم القرآن لا يتوقّف على فهم اللغة وحدها، بل يتضمّن أيضاً فهم ما فيه من فكر، وفقه، وتشريع، وقوانين، وأخلاق. وعليه فإن التفسير حاجة ضرورية لجميع المسلمين، بل للناس أجمعين. وقد سلك المفسّرون مناهج مختلفة في تفسير القرآن، منها: تفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسُّنة، والتفسير بالرأي، والتفسير العلمي، والتفسير الموضوعي، والتفسير بالمأثور، والتفسير الأدبي. ويرى بعض الباحثين أن تفسير القرآن بالقرآن، يعني بذل المُفسّر ما في وسعه؛ لاستبيان معاني الآيات بالرجوع إلى آيات أخرى، وذلك بالاعتماد على ترابط الآيات فيما بينها، ودور كلّ آية في تفسيرها للأخرى^(١١). ويرى باحث آخر أن تفسير القرآن بالقرآن هو أفضل منهج، وقد نشأ منذ عصر النبي ﷺ، واستمرّ إلى يومنا هذا. فقد سلك هذا المنهج في التفسير النبي ﷺ، والأئمة المعصومون عليهم السلام من بعده، ثم الصحابة، والتابعون، ثم جمهور المفسّرين؛ وذلك لما في القرآن من إيجاز، وإطناب، وإطلاق، وتقييد، وتعميم، وتخصيص، وإبهام، وتوضيح^(١٢). كما أنّ فهم الأحاديث الشريفة لا ينفصل أيضاً عن تفسير الحديث الشريف لآية قرآنية^(١٣)، أو تقييد الآية برواية.

لقد بيّن القرآن الكريم أن الأمر الإلهي يقضي بقتل المشركين به، وصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب. بل إنّ العقاب الإلهي يقضي عليهم بأشدّ من ذلك، فالقرآن يُصرّح، كما بيّنا، بالعذاب الأليم والخالد لهؤلاء الذين ظلموا أنفسهم. ورُبُّ قائل: إن الله تعالى هو الذي خلقهم، وبالتالي هو وحده الذي يحقّ له أن يعاقبهم بمثل ذلك، فلا يستطيع البشر أن يفعلوا ذلك بإخوتهم من بني البشر، وإنّ

اختلفوا معهم في الدين، أو الجنس، أو العرق، أو اللون...
ويُردُّ عليه: إن المسألة لا تتعلق بالاختلاف والتنوع الحاصل بين بني البشر، وإنما بالكفر، وفعل الشر الذي يؤدي إلى فساد الكون إن لم يواجه الإنسان الصالح فعل الإنسان الشرير. أضيف إلى ذلك أن الله تعالى هو أرحم الراحمين، فإن كان المورد مورد رحمة فإن رحمته وسعت كل شيء، وهو الأولى بها، ومع ذلك فقد قضى عليهم بالموت والعذاب؛ لأنهم أطاعوا الشيطان، الذي زين لهم أعمالهم، فظلموا أنفسهم.

وفي ما يلي نستعرض طائفة من هذه الآيات القرآنية المباركة:

١. هناك آيات قرآنية تحث على قتل الكفار جميعاً. قال تعالى: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ♦ إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَكُونُوا إِلَّا فَاَجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٦ - ٢٧). ودعاء النبي نوح عليه السلام على الكفار بالموت والفناء صريح. وهو من أنبياء الله تعالى، المعصومين عن الخطأ، والذين يجسدون الصفات الإنسانية والرسالة الإلهية. وقد علل ذلك بأنهم يعملون على إضلال الناس، وأن أبناءهم سيقومون بدورهم أيضاً؛ بفعل بيئة الفجور والكفر التي ستكون محيطة بهم، وبفعل العوامل الوراثية والتربوية. ويؤيده الحديث التالي: عن محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن فضل بن عثمان الأعور، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: «ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه اللذان يهودانه ويُنصرّانه ويُمجّسانه، وإنما أعطى رسول الله ﷺ الذمة، وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم، على أن لا يهودوا أو لا ينادهم، ولا ينصرّوا»^(١٤). ويفسر العلامة الطباطبائي الفطرة انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (الحجرات: ٧)، فيرى أن الفطرة هي الخلقة الإلهية التي نظمها الله، بحيث تسلك بالإنسان إلى السعادة، وهي لا تخالف أصلها الباعث لها... فإنه تعالى هو الذي نظم الكون، فساق الأشياء فيه إلى غاياتها، وهداها إلى سعادتها، ثم فرّع على فطرة الإنسان السليمة عقائد، وآراء فكرية، يبني عليها أعماله، فتسعده، وتحفظه عن الشقاء، وخيبة المسعى. والله جلّت ساحته لا يمكن أن يأمر الناس جميعاً بالحسن والقبيح معاً، وينهى الناس جميعاً عن القبيح والحسن معاً، فيختل بذلك نظام التكليف والتشريع، ثم الثواب والعقاب، ثم يصف الدين الذي هذه صفته بأنه دين قيم، فطرة الله التي فطر الناس عليها، والفطرة بريئة من هذا

التناقض، وأمثاله^(١٥).

٢. هناك آيات قرآنية أخرى تبين أن القتل هو حكم الله على الضالين الذين يصدون عن اتباع الحق جميعاً، والمستكبرين جميعاً، والمشركين، ولكن بعد إلقاء الحجة عليهم: هناك آيات تتحدث بأسلوب قصصي عن أقوام ضلوا عن سبيل الله: ﴿وَعَادُوا وَكُفُّوا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِينِهِمْ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٣٨).

وهناك أقوام استكبروا في الأرض، بعدما جاءتهم البينات، فلم يرتدعوا: ﴿وَقَارُورٌ وَفِرْعَوْنُ وَهَامَانَ وَكَانُوا جَاءَهُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانُوا سَابِقِينَ﴾ (العنكبوت: ٣٩).

فكانت النتيجة أن حكم الله تعالى عليهم بالقتل، وإن تعددت أسبابه، وسوء العاقبة: ﴿فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذُنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا^(١٦) وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ^(١٧) وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٠).

أضف إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصِرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥). وورد في تفسير مفردات الآية أيضاً أن الحصر هو المنع من الخروج عن محيط، والحصر، والحبس، والأسر، نظائر. والمرصد: الطريق، ومثله المرقب، والمربأ. ورصده يرصده رصداً. وقوله: «كل مرصد»: على كل مرصد. وهو لا يحتاج في هذا إلى تقدير حرف جرّ (على)، إذا كان المرصد اسماً للمكان^(١٨). وكلمة المشركين مطلقة؛ إذ تعمهم جميعاً، من دون تمييز بين الرجال، والنساء، والأطفال، والشيخوخة. وقد ورد في تفسير هذه الآية: «والآيات كما يدلّ سياقها نزلت بعد فتح مكة، وقد أذلّ الله رقاب المشركين، وأفنى قوتهم، وأذهب شوكتهم، وهي تعزم على المسلمين أن يطهروا الأرض التي ملكوها، وظهروا عليها، من قذارة الشرك، وتهدر دماء المشركين دون قيد وشرط، إلا أن يؤمنوا، ومع ذلك تستثنى قوماً من المشركين بينهم وبين المسلمين عهد عدم التعرض^(١٩)».

٣. كما ورد في القرآن الحكيم أن الله تعالى قد واجه أولئك الذين يحاربون

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

اللَّهُ ورسله، ويقفون عقبة في وجه دعوة الأنبياء، بعذاب الاستئصال في غير مورد، ولم يُبقِ منهم أحداً، ولا من كل ما يرتبط بهم، وبغض النظر عن طريقة القتل والإبادة، فمرة بحجارة من سجيل، وأخرى بالإغراق، وثالثة بالصيحة... قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنضُودٍ﴾ (هود: ٨٢)، وقال أيضاً: ﴿وَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْباً وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾ (هود: ٩٤)، وفي آية أخرى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِّينَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التُّنُورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّغْرَقُونَ﴾ (المؤمنون: ٢٧). وهذه آية إضافية تبيّن حكم الله تعالى على الذين كفروا بتعاليم الله التي بعثها إليهم عبر نبيه نوح، وهو حكم مُبرم بإغراقهم، ولا رجعة عنه، وسببه أنهم من الظالمين. فكيف بمن خالف الإسلام، وواجه خاتم الرسل والأنبياء، وأعظمهم، وكاد للمسلمين، وتأمّر عليهم؟

٤. أضيف إلى ذلك دعاء النبي نوح عليه السلام على الكافرين بالفناء: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٦ - ٢٧).

٥. زد على ذلك ما فعل الله تعالى بأصحاب الفيل، حيث أبادهم عن بكرة أبيهم: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ♦ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ ﴿٢٠﴾ فِي تَضْلِيلٍ ﴿٢١﴾ ♦ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٢٢﴾ ♦ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٢٣﴾ ♦ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٢٤﴾﴾ (الفيل: ١ - ٥) (٢٥).

٢- السُّنَّة

السُّنَّة في اصطلاح فقهاء المسلمين من أهل السُّنَّة «قول النبي محمد ﷺ، أو فعله، أو تقريره». أمّا فقهاء الشيعة الإمامية، فقد توسّعوا في مفهومها، وثبت لديهم أن السُّنَّة هي: «قول المعصوم، أو فعله، أو تقريره»، سواء كان المعصوم هو النبي الأكرم ﷺ، أو أحد الأئمة من آل البيت عليهم السلام، فيجري قوله مجرى قول النبي ﷺ، ويصبح حُجَّةً على العباد، واجب الاتّباع. فالأئمة عليهم السلام منصوبون من قبل الله تعالى، على

لسان النبي ﷺ، لتبليغ الأحكام الواقعية من بعده. فبيانهم للأحكام ليس من قبيل رواية السُّنة، ولا نوعاً من الاجتهاد في الرأي، بل هم مصدرٌ للتشريع، كما قال الإمام علي عليه السلام: «عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ أَلْفَ بابٍ من العلم، يَنْفَتَحُ لِي مِنْ كُلِّ بابٍ أَلْفَ بابٍ»^(٢٦).

أولاً: أحاديث تبيح استعمال أسلحة الدمار الشامل

هناك طائفة من الأحاديث الشريفة تُبيح استعمال أسلحة الدمار الشامل التي كانت سائدة في زمن الرسول الأكرم ﷺ:

١- «محمد بن الحسن الصفار، عن علي بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري أبي أيوب، قال: أخبرني حفص بن غياث، قال: كتب إلي بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن أهل الحرب: هل يجوز أن يُرسل عليهم الماء، وتحرق بالنار، أو ترمى بالمجانيق، حتّى يقتلوا، وفيهم النساء، والصبيان، والشيخ الكبير، والأسرى من المسلمين، والتجار، فقال: «يُفعل ذلك بهم، ولا يمسك عنهم لهؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين، ولا كفارة»^(٢٧). ويُفهم من جواز أن يُرسل عليهم الماء، وتحرق بالنار، أو ترمى بالمجانيق، حتّى يقتلوا، وفيهم النساء، والصبيان، والشيخ الكبير، والأسرى من المسلمين، والتجار، جواز قتلهم جميعاً، المحارب منهم وغير المحارب، وذلك عند الضرورة الحربية، وما داموا في أرض الحرب؛ إذ إنّ غير المحاربين لا يستتكرون حريهم، ولا يخرجون من ديارهم، بل يرضون بفعلهم، ويعيشون في حصنهم.

٢- وعن علي عليه السلام أنه قال: «يُقتل المشركون بكل ما أمكن قتلهم به، من حديد، أو حجارة، أو نار، أو ماء، أو غير ذلك». وذكر أنّ رسول الله ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف، وقال: «إنّ كان معهم في حصنهم قومٌ من المسلمين فأوقفوهم معهم، فلا تتعمّدوا إليهم بالرمي، وارمؤا المشركين، وأنذروا المسلمين ليَتَّقُوا إنّ كانوا أقيموا كرهاً، ونكبوا عنهم ما قدرتم، فإنّ أصبتم أحداً ففيه الدية»^(٢٨). وفي هذه الرواية تعميمٌ. والعام هو اللفظ الشامل بمفهومه لجميع ما يصلح انطباق عنوانه عليه، في ثبوت الحكم له. وللعوم ألفاظ مفردة، منها: «كل»، وما في معناها، مثل: «جميع»، و«تمام»، و«أيّ»، و«دائماً». ولفظة «كل» تدلّ على عموم

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

مدخولها، سواء كان عموماً استغراقياً^(٣٩)، أو مجموعياً^(٣٠). وإن العموم معناه الشمول لجميع أفرادها، مهما كان لها من الخصوصيات اللاحقة لمدخولها^(٣١). ففي هذه الرواية تعميم لأنواع الأسلحة التي يجوز قتل المشركين بها، لقوله ﷺ: «بكل» ما أمكن قتلهم به، وهو يدل على جواز قتل المشركين المحاربين بكل أنواع الأسلحة، ومنها أسلحة الدمار الشامل. ولقوله ﷺ: «أو غير ذلك»، أي غير الحديد، أو الحجارة، أو النار، أو الماء.

٣. «عبد الله بن جعفر الحميري، عن السندي بن محمد، عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن علي بن أبي طالب، قال: مَنْ رَدَّ عن المسلمين عادية ماء، أو نار، أو عادية عدو مكابر للمسلمين، غفر الله له ذنبه»^(٣٢). فإذا كان الدفاع عن المؤمنين في الحروب التي تستعمل فيها الأسلحة العادية واجباً فمن باب أولى أن يكون الدفاع عن المؤمنين في الحروب التي تستعمل فيها أسلحة الدمار الشامل واجباً.

ثانياً: دعاء «أهل الثغور»

ورد عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين ﷺ في دعائه على أعداء المؤمنين المجاهدين، المحاربين لهم، ما يستدل به على جواز استخدام أسلحة الدمار الشامل:

١. «اللهم عقم أرحام نسائهم»^(٣٣)، وبيس أصلاب رجالهم^(٣٤)، واقطع نسل دوابهم وأنعامهم^(٣٥)، لا تأذن لسمائهم في قطر، ولا لأرضهم في نبات^(٣٦).... اللهم وامزج مياههم بالوباء^(٣٧)، وأطعمتهم بالأدواء، وارم بلادهم بالخسوف، وألح عليها بالقذوف^(٣٨)، وأفرعها بالمحول^(٣٩)، واجعل ميرهم^(٤٠) في أحص^(٤١) أرضك وأبعدا عنهم، وامنع حصونها منهم. أصبهم بالجوع المقيم، والسقم الأليم»^(٤٢).

٢. «اللهم وأعمم بذلك أعداءك في أقطار البلاد»^(٤٣)، من الهند، والروم، والترك، والخزر، والحبش، والنوبة، والزنج، والصقالبة، والديالة، وسائر أمم الشرك الذين تخفى أسماؤهم وصفاتهم، وقد أحصيتهم بمعرفتك، وأشرفت عليهم بقدرتك»^(٤٤).

ولا شك أن الهدف من طلب الإمام ﷺ من الله أن يعقم أرحام نسائهم، وأن يجعل الوباء في مياههم، والأدواء في طعامهم، ونحو ذلك، هو دفع غائلتهم عن النفس، وعن الدين، وإخضاعهم لإرادة الله، بدلاً من أن تكون الأهواء هي التي تحكم،

فيكون القرار دفعاً نحو الدمار واليوار، واقتلاع الآثار... فردّ العدوان والظلم ودفع العدو المحارب واجباً عقلاً وشرعاً، شرط أن يكون ذلك بالوسائل التي أباح الشارع استعمالها.

ونستظهر من طلب الإمام زين العابدين عليه السلام من الله تعالى في دعائه لأهل الثغور أن ينشر الوباء في بلاد الكفار والمشركين، ويُنزل عليهم العذاب، ويلوث مياههم، ويهلك نسلهم وحرثهم، جواز فعل ذلك.

وقد يقول قائل: إنّ الإمام عليه السلام في هذا الدعاء لا يريد تشريع استعمال الأسلحة المحرّمة دولياً بالمطلق، بل يريد إعلامنا بأنه لا مانع من المقابلة بالمثل؛ إذ لا يمكن دفع العدو إلّا بذلك، وإنّ احتاج هذا الردع إلى قتل المهاجمين مهما كثر عددهم.

بيد أن كلام الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام مطلق، أي إنه يتمنّى موت الأعداء وفناءهم، سواء بدأوا اعتداءهم أو لا. ويدلّ عليه تعداده لأعداء ذلك الزمان، ويؤكدّه التعميم الزماني بعد التعميم المكاني، ليشمل كلّ أعداء الله في كل زمان ومكان. وقد يُقال بأن الإمام عليه السلام، لم يقصد بهذه الفقرات ما يشمل السّم الذي استتنته الرواية، وحرّمت الاستفادة منه في الحرب.

ونجيب على ذلك بما يلي:

١. إنه لا فرق بين قوله عليه السلام: «اللهم وامزج مياههم بالوباء»، وبين دسّ السّم في الماء. فالوباء يؤدّي إلى المرض والموت، وكذلك السّم.

٢. إننا لا نشكّ في أنّ الإمام عليه السلام لا يدعو إلّا بما يجوز الدعاء به، وبما لا مانع من إيقاعه بالمدعوّ عليهم، وبأيّ نحو كان.

٣. هدف الإمام عليه السلام أن يشغلهم الله تعالى عن العدوان، بأمثال هذه الأمور، ويحوّل نعمه عليهم إلى نقم، تمنعهم من مواصلة البغي، والعدوان، ومن الإمعان في الإجرام، والطفيان. وذلك يشعرهم بالهزيمة نفسياً، وبالحاجة إلى التراجع عن مواقع الخطر، ويقلّل من ميلهم إلى الحرب.

٤. أضيف إلى ذلك أن للوضع الاقتصادي دور مفصليّ في الميل إلى الحروب، وفي مواصلتها، أو التراجع عنها. ولذلك يفرح أهل الإيمان إذا شحّت الأمطار في بلاد الأعداء، وأصيبت بالجفاف؛ لأن المياه تعدّ من أهم مصادر الأمن الاقتصادي في العالم.

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

فإذا ضرب البلاد القحط، ولم يؤذّن للسماء في قطر، ولا للأرض في نبات، فذلك يزيد في تردّد العدو في الدخول في حرب، ويثنيه عن مواصلة الحرب التي دخل فيها. فالرخاء الاقتصادي يشجّع الطامعين، والطامحين، على شنّ الحروب، والإمعان في التدمير، والهدم. والضيق الاقتصادي يدعوهم إلى التروّي، والتردّد، في الدخول في مغامرات، ومataهات الحرب، وتحمل أعبائها، والتعرّض لاحتمالات النكسات فيها. فلماذا لا يجوز لنا أن نسعى إلى ذلك، ولو بأن نطلب من الله تعالى أن يفعل بهم ذلك، فإنه أولى من إزهاق الأرواح، وإتلاف النفوس، وما إلى ذلك من مصائب وبلايا؟!

المنطلقات الفقهية لنظرية حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل مطلقاً

ما لا شك فيه أنّ الأصل هو الرحمة الإلهية للبشر. فالإسلام يريد سعادة البشر، ويسعى إلى فرض السلام عليهم واستصلاحهم، ولا يسعى إلى التتكيل بهم، على سبيل التشفي والانتقام. ولا يزال الحديث الجدلي قائماً حول موقف الإسلام من صناعة الأسلحة النووية واقتنائها، وحول شرعية استخدامها في الحروب والمعارك، ولكن لم نجد فيها بحثاً وافياً إلا نادراً. ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى عدم استخدام هذه الأسلحة في البلدان الإسلامية، بل إلى عدم وصول هذه البلدان إلى تقنية هذه الأسلحة في السنوات الخالية، أو إلى أنّ الموضوع حسّاس وخطير إلى درجة لم يتجرأ بعض أهل العلم على البحث فيه. لكن رغم ذلك لم يكن من الصحيح إغفال هذه المسألة؛ وذلك لضرورة إعطاء وجهة نظر إسلامية تجيب عن تساؤلات الباحثين، والسياسيين، وعامة الناس، وتواكب العصر. ولا شك في أنّ الإسلام يأمر بالحفاظ على حياة الأبرياء، وعلى البيئة، ما أمكن، حتّى في حالة الحرب. وبناءً عليه يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها أنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل حرام، لوجوه:

١- الكتاب

لدى دراسة الأحكام الفقهية المتعلقة بالحروب نجد أنّ إهلاك الحرث والنسل حرام، ودليله قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَهُلِكَ الْحَرثُ وَالنَّسْلُ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ (التغابن: ١٦). فظاهر الآية حرمة إهلاك الحرث

والنسل، أي ما يصدق عليه عرفاً إهلاك الحياة الإنسانية، والحيوانية، والنباتية، بحيث تكون مساحة الإهلاك واسعة. وإذا كان في عصر نزول الآية مصداق بارز لإهلاك الحرث والنسل، كحرق حصون المشركين وبيوتهم بالنار، أو إغراقها بالماء، أو أن يجعلوا في مائهم الدم، والعذرة، أو إلقاء السم في مياههم، أو تخريب ديارهم وهدمها، أو نصب المنجنيق عليهم، أو إلقاء الحيات والعقارب عليهم، أو قطع شجرهم، وإفساد زرعهم، أو قطع الماء عنهم، فييبس زرعهم، ويموتون جوعاً، وعطشاً، فإنه بلا شك لن يكون حجمه أكبر من حجم الإهلاك الموجود في أسلحة الدمار الشامل في عصرنا الحالي. فاستخدام هذه الأسلحة من أبرز مصادق إهلاك الحرث والنسل، فيكون حراماً. وهذا الوجه لا يختص بالأسلحة المدمرة للجملات، بل يشمل الأسلحة المدمرة لخصوص الإنسان، والنبات، والحيوان، حتى لو ظلت البيوت والجملات على حالها؛ لصدق عنوان الإهلاك عليها جميعاً.

٢- السُّنَّة

أولاً: عدم جواز استهداف فئة من الكافرين في الحرب

ونقصد بذلك النساء، والأطفال، والشيخوخ، فلا يجوز استهداف مطلق ما هو مدني غير مشارك في الحرب، سواء كان إنساناً أم أموالاً. وعليه فاستخدام أسلحة الدمار الشامل سوف يؤدي إلى قتل المدنيين، وتدمير أموال مدينة يحرم استهدافها، فيكون هذا الاستخدام حراماً تبعاً لذلك. والدليل على ذلك روايات تُحرم استعمال أسلحة الدمار الشامل، ومنها: ما ورد في وسائل الشيعة، في باب أنه لا يجوز أن يقتل من أهل الحرب المرأة، ولا المقتد، ولا الأعمى، ولا الشيخ الفاني، ولا المجنون، ولا الولدان، إلا أن يقاتلوا.. ولا تؤخذ منهم الجزية:

- ١- «عن محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: «اقتلوا المشركين، واستحيوا^(٤٥) شيوخهم، وصبيانهم»^(٤٦).
- ٢- «عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري، عن حفص بن غياث، أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النساء،

كيف سقطت الجزية عنهنّ ورفعت عنهنّ؟ قال: فقال: «لأنّ رسول الله ﷺ نهى عن قتل النساء والولدان في دار الحرب، إلّا أن يقاتلن، فإن قاتلت أيضاً فأمسك عنها ما أمكنك، ولم تخف خلاً، فلما نهى عن قتلهنّ في دار الحرب كان في دار الإسلام أولى. ولو امتنع أن تؤدي الجزية لم يمكن قتلها. فلما لم يمكن قتلها رفعت الجزية عنها. ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مباح في دار الشرك. وكذلك المقعد من أهل الذمّة، والأعمى، والشيخ الفاني، والمرأة، والولدان، في أرض الحرب. فمن أجل ذلك رفعت عنهم الجزية»^(٤٧).

والرواية هذه تساوي بين المرأة، والمقعد من أهل الذمّة، والأعمى، والشيخ الفاني، والولدان، في أرض الحرب؛ إذ رفعت الجزية عنهم جميعاً، لأنّه لم يمكن قتلهم لو امتنعوا عن أن يؤدّوا الجزية. أمّا الرجال الذين يمتنعون عن أداء الجزية فيجوز قتلهم؛ لأنهم يُعتبرون ناقضين للعهد الذي قطعوه على أنفسهم. وهذا يعني أنّ الإسلام لا يجيز قتل غير المحاربين من الرجال، أي لا يجيز قتل المرأة، والمقعد، والأعمى، والشيخ الفاني، والولدان. وبالتالي فهو لا يجيز استعمال أسلحة الدمار الشامل، التي تقضي على كلّ البشر، ولا تميّز بين محارب وغير محارب، ولا بين رجل وامرأة وشيخ وولد.

٣. ورد عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «من قتل صغيراً، أو كبيراً، أو أحرق نخلاً، أو قطع شجرة مثمرة، أو ذبح شاة لاهياً بها، لم يرجع كفافاً»^(٤٨) «^(٤٩)». وبالتالي فإنّ عملية التحريم لا تختصّ بقتل الصغير أو الكبير من بني البشر، بل تتعدّاه أيضاً إلى تحريم قتل الحيوان النافع، أو قطع الشجر المثمر، من دون ضرورة إلى ذلك. وهذا الوجه يجري حتّى عند الفقهاء الأخذين بقول المشهور، فإنّ النساء والأطفال قد حصل إجماع على استثنائهم من الاستهداف الحربي، فيكون الاستخدام الذي يلحق الضرر بهم، بالموت ونحوه، حراماً. وهذا الوجه تامٌّ لا غبار عليه.

٤. ما ثبت لدينا في التحقيق أنّ النبي ﷺ عندما انتصر على بني قريظة، حيث نزلوا من حصونهم ولجأوا إلى تحكيم سعد بن معاذ، فحكم فيهم سعد بقتل المقاتلة وسبي الذرية، فقبل رسول الله تعالى بحكمه، ولم يقتل النساء، أو الأطفال، أو الشيوخ، أو حتّى الرجال غير المقاتلين، بل اكتفى بقتل الرجال المحاربين، وسبي النساء والأطفال، وأخذ الأموال. أي إنّّه لم يتعرّض لأيّ إنسان لم يمارس عملية الحرب

والقتال ضد المسلمين، بالرغم من أن جريمة بني قريظة لا تقاس بجريمة بني النضير وقينقاع في حجمها، وفي خطورتها على الإسلام والمسلمين. فقد تحرك بنو قريظة في خط الخيانة، وتوغلوا فيها إلى درجة أصبح معها أساس الإسلام في خطرٍ أكيد وشديد، ولا سيما أن ما بنوا عليه كل مواقفهم هو إبادة الوجود الإسلامي بصورة تامة وحاسمة. مع الإشارة إلى أن هدف بني قريظة كان قريب المنال على مستوى الحسابات العملية، التي اعتمدوا عليها، وقد خطوا خطوات عملية لإنجازه، حتى على مستوى التحرك العسكري، الذي يستهدف تمكين الأحزاب من اجتياح الوجود الإسلامي^(٥٠).

ثانياً: نهى رسول الله ﷺ أن يُلقى السم في بلاد المشركين

ورد عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «نهى رسول الله ﷺ أن يُلقى السم في بلاد المشركين»^(٥١). إن إلقاء السم في الماء هو كناية عما يقتل الإنسان، والحيوان، والنبات، بلا تمييز. أي إنه كناية عن أسلحة الدمار الشامل في ذلك العصر. فهذه الرواية ظاهرة في تحريم إلقاء السم، كما ذهب إليه جماعة من الفقهاء. ولا معنى لحمل النهي هنا على الكراهة؛ حيث لا شاهد ولا قرينة على ذلك. فإذا كان إلقاء السم في تلك البلاد حراماً فإن بعض أسلحة الدمار الشامل مما يصدق عليه أنه سموم، وبعضها الآخر إن لم يصدق عليه عنوان السم لغة وعرفاً فهو أشد فتكاً وتدميراً، فلا شك في أنه يحرم بالأولية. فإذا كان إلقاء السم حراماً فكيف بإلقاء الأسلحة النووية التي تحدث في البلاد والعباد أكثر مما يحدث السم فيها بمئات المرات؟ كما أن طبيعة الإطلاق الموجود في الرواية تشير إلى أنها غير خاصة بموضوع الجهاد، بل تحرم هذا الرمي للسم مطلقاً، حال الحروب وغيرها. ولكن مناسبات الحكم والموضوع تجعل القضية في سياق حرب ومنازعة؛ لعدم وجود ظاهرة إلقاء السم آنذاك في غير الحروب، إلا نادراً.

ولا بد لنا من الاستفادة من أقوال العلماء في هذا الموضوع الحساس، ومناقشتها إذا لزم الأمر. وفي هذا السياق يُفتي الشيخ الطوسي^(٥٢) بجواز قتال أهل الشرك بسائر أنواع القتال، إلا إلقاء السم في بلادهم. ولعلها إشارة إلى عدم جواز استعمال أسلحة

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

الدمار الشامل. فإن كان استعمال السم يؤدي إلى قتل المدنيين أيضاً فمن باب أولى عدم استعمال السلاح الكيماوي، أو الجرثومي، أو النووي في عصرنا الحاضر؛ لأنه أشدّ قتلاً، وأكثر فتكاً وتدميراً. وفي ما يلي نصّ الفتوى: «يجوز قتال أهل الشرك بسائر أنواع القتال، إلا إلقاء السم في بلادهم، ومن أسلم في دار الحرب كان إسلامه حقناً لدمه، ولولده الصغار من السبي، ولماله من الأخذ»^(٥٣).

ويرى الشيخ جعفر السبحاني^(٥٤) أنّ النبي ﷺ لم يستخدم أبداً الأساليب اللاإنسانية، كقطع الماء على خصومه، أو تسميمه وتلويثه، أو قطع الأشجار، وما شابه ذلك. وبالتالي فهي حرام، ولا يجوز استخدامها. حيث يقول: «إنّ الأدوات والوسائل التي استخدمها النبي ﷺ لنشر دعوته، واستعان بها لنشر دينه، كانت إنسانية وأخلاقية تماماً. فهو ﷺ لم يستخدم أبداً الأساليب اللاإنسانية، كقطع الماء على خصومه، أو تسميمه وتلويثه، أو قطع الأشجار، وما شابه ذلك من الأساليب اللاإنسانية. بل أوصى بأن لا يلحق الأذى بالنساء، والأطفال، والعجائز، وكبار السن، وأن لا تُقطع الأشجار، وأن لا يُشرع في قتال العدو قبل الدعوة إلى الإسلام، وإتمام الحجّة عليه. إنّ الإسلام يرفض رفضاً قاطعاً المنطق المكيفيلي القائل: «إنّ الغاية تبرّر الوسيلة». وكمثال رفض اقتراح أحد اليهود لإخضاع العدو في وقعة خيبر عن طريق إلقاء السم في الماء. إنّ حياة رسول الإسلام ﷺ زاخرة بقصص التعامل الإنساني النبيل مع الأعداء»^(٥٥).

ويرى أحد الباحثين في الفقه الإسلامي^(٥٦) أنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل من أبرز مصادق الإفساد في الأرض، وإهلاك الحرث والنسل، قائلاً: «فإننا نستطيع القول في ضوء معرفتنا بأنّ الحرب في الإسلام لها ضوابطها، وقيودها، وأخلاقياتها، ووسائلها، وأهدافها، كما أنّ لها زمانها ومكانها: إنّ استخدام السلاح النووي والقنابل الذرية في المعارك أمرٌ محظورٌ شرعاً؛ للاعتبارات التالية:

أولاً: إنّ استخدام هذا السلاح، في كثير من الحالات، هو من أبرز مصادق الإفساد في الأرض، وإهلاك الحرث، والنسل، وهو أمرٌ محرّم بنصّ القرآن الكريم.

ثانياً: إنّ استخدام هذه الأسلحة لا ينفك عن قتل الأبرياء من الأطفال، والنساء، والشيوخ، وإبادة الحيوانات، وحرق الأشجار والمزروعات، وهذا ما ورد النهي عنه في

العديد من الروايات..

ثالثاً: ورد في الخبر المعتبر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُلقى السمُّ في بلاد المشركين». وظاهر النهي هو الحرمة، وبذلك أفتى غير واحد من الفقهاء... فإذا كان إلقاء السمِّ في بلاد المشركين محرماً أفلا يكون استخدام ما هو أشدّ فتكاً وضرراً منه، أعني السلاح النووي والذريّ، محرماً بطريق أولى؟^(٥٧).

ثالثاً: حرمة التعذيب بالنار

تشير بعض الروايات إلى حرمة التعذيب بالنار. ومن الواضح أنّ استخدام أسلحة الدمار الشامل هو من نوع الإحراق بالنار، بل أشدّ. ومن هذه الروايات: خبر أبي هريرة، قال: «بَعَثَنَا رسول الله صلى الله عليه وآله في بَعْثٍ، وقال لنا: إنْ لَقِيتُمْ فلاناً وفلاناً فأحرقوهما بالنار، ثم قال: أتيناها نوذّعه حين أردنا الخروج، فقال صلى الله عليه وآله: إني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً بالنار، وإنّ النار لا يعذب بها إلاّ الله، فإنْ أخذتموهما^(٥٨) فاقتلوهما^(٥٩)».

فهذه الرواية تُحرّم استعمال الإحراق وسيلةً من وسائل القتل، رغم أنّ الرجلين كانا ممن يستحقّ القتل؛ لأنّ الرواية أشارت في خاتمتها إلى الأمر بقتلهما. كما أن التعليل الوارد في الرواية يشير إلى كبرى عامّة، وهي أنّ النار لا يعذب بها إلاّ الله. ففي هذه الكبرى منع التعذيب بالنار مطلقاً، سواء في الجهاد، أو الحدود، أو غيرهما.

هذا ويمكن أن تسجل بعض الملاحظات على الاستدلال بهذه الرواية:

الأولى: رُبَّ قائل بأنّ الرواية تنهى عن الإحراق للأسير والمعتقل، لا عن استخدام أسلوب التحريق في الحرب، وأثناء المعركة. والشاهد على ذلك تعبير: «أخذتموهما» الوارد في الرواية، فإنّ المأخوذ معتقل أو أسير. ومن الصعب تعميم الحكم من باب الأسر إلى مطلق الجهاد، مع عدم الشاهد والقرينة؛ لوجود احتمال معقول في أنّ ذلك من أحكام الأسرى.

وهذه الملاحظة قد يجاب عنها بأنّ التعليل الذي استخدمته الرواية يفيد أنّه لا يُعَذَّب بالنار إلاّ صاحب النار، وهو الله تعالى. ومع هذا التعليل يفترض الحكم بحرمة

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

التعذيب في النار مطلقاً، للأسير وغيره؛ لانطباق مفهوم التعليل على تمام الموارد. وتعبير التعذيب في الرواية لا يراد منه أن يحرق بغرض أن يعدَّب، بل يحرق ليموت، لكنَّ الإحراق عذابٌ حتى لو جاء في سياق القتل. فهذه الملاحظة غير واردة.

الثانية: إنَّ هذه الرواية يجب طرحها أو تأويلها؛ لأنَّ خبر حفص بن غياث المتقدم في مدينة من مدائن الحرب قد أجاز إرسال النار على المدينة حتَّى لو كان فيها الأطفال والنساء. فهذا كلُّه يَضَعُفُ من دلالة الخبر المذكور.

وهذه الملاحظة غير واردة؛ فإنَّ خبر حفص بن غياث ضعيف السند. وأما الأفعال النبوية فيمكن أن يكون موردها الضرورة، فيما لا ضرورة هنا في قتل الرجل، أو الرجلين، عبر الإحراق، ما دام يمكن قتلها من دون ذلك. فالإشكال غير وارد.

الثالثة: إنَّ قصَّةَ تحريق الرجلين لا تفيد هنا كثيراً؛ إذ لو التزمنا بجرمة استخدام أسلوب التحريق فلا يلزم ذلك حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل؛ لأنَّ بعضها فيه تحريق، وبعضها الآخر ليس فيه ذلك، كالأسلحة الجرثومية وغيرها. فالافتراض أنَّ لا ينتج هذا الدليل تحريم هذه الأسلحة، بل التفصيل في أمرها. كما أنه لو حرَّم بعضها فلا يختصُّ بها، بل يشمل غيرها من الأسلحة التدميرية المحدودة القدرة التي تحرق أيضاً، حيث يفترض أن يُحكم بحرمتها أيضاً.

والجواب عنها: إنَّ النسبة بين أسلحة الدمار الشامل والأسلحة التدميرية المحرقة والمحدودة هي العموم والخصوص من وجه، فيقتصر على مقدار وجه الاشتراك، وهو الإحراق. وهذا يعني أنَّ الأسلحة الكيميائية، المحرقة بطبيعتها، والنووية، المحرقة عن طريق إشعاعها الحراري، والموجة الإعصارية اللافحة، وكلُّ ما كان من أسلحة الدمار الشامل، أو من الأسلحة الأخرى، محرَّقاً، فاستخدامه حرامٌ. وهذه ملاحظة لا تنسف الدليل، بل تحدّد دائرته.

٣- الدليل العقلائي

بدايةً لا بدَّ من توضيح معنى الدليل العقلائي، فهو يسمَّى أيضاً ببناء العقلاء، أو السيرة العقلانية، وهي عبارة عن الميل العام لدى العقلاء نحو سلوك مُعَيَّن، مثل: العمل بخبر الثقة، والأخذ بظاهر الكلام^(٦٠). وليس الدين من عوامل تكوين هذا

الميل. ولأجل هذا فهو لا يقتصر على المتدينين من العقلاء. فإذا سكنت الشريعة عن ذلك الميل، ولم تردع عن الانسياق معه، كشف سكوتها هذا عن رضاها بذلك السلوك، وانسجامه مع التشريع الإسلامي. والاستدلال بالسيرة العقلانية يقوم على أساس تجميع القرائن، حيث يكبر احتمال رضا المولى (أي الله عز وجل) بزيادة عدد العقلاء الذين يميلون نحو هذا السلوك، حتى يؤدي إلى العلم حين يوجد ميل عام، ويسكت عنه المولى^(١١).

واستخدام أسلحة الدمار الشامل أمر مُشكّل لدى العقلاء؛ لأنّ توظيف هذا السلاح قد يجبر الفريق الآخر لاستخدامه، ويدخل الأطراف المتنازعة في مرحلة جديدة من الحروب، الأمر الذي يخشى منه أن يلحق ضرراً كبيراً بالمسلمين على المدى البعيد، بل وبالحياة الإنسانية على وجه الأرض. وفي حالة من هذا النوع، حيث يكون فيه الضرر والخطر هائلاً، لا يبعد أن يتحفّظ العقلاء عن فعل ذلك، ويرونه عملاً غير حكيم. وهذا ما يجعل هذا الاستخدام حراماً من هذه الناحية فقط، ولا سيّما أن المطلوب في الجهاد في الإسلام ليس قتل الكافرين من أهل الكتاب، بل هزيمتهم، وصدّ عدوانهم، والهيمنة عليهم، عملاً بمبدأ «الضرورة تقدّر بقدرها».

وفي هذا السياق أجاب الشيخ ناصر مكارم الشيرازي^(١٢)، عن سؤال وجّهه الباحث إليه، أنّه لا يجوز استخدام الأسلحة للدمار الشامل، سواء كانت نووية، أو كيماوية، أو غيرها، لا بعنوان السلاح الدفاعي، ولا الجهاد الابتدائي، على فرض جوازه. وقد استدللّ على ذلك بأمور:

١. أدلة حرمة هراقة دماء الأبرياء، فإنّ هذه الأسلحة لا تخلو دائماً أو غالباً من قتل الأبرياء.

٢. هذا من مصاديق الظلم، وحرمة الظلم من المستقلّات العقلية.

٣. ما ورد عن النبي ﷺ وأوصيائه في آداب الحرب من التنصيص على حرمة قتل الأبرياء، وحتى حرمة قتل الحيوانات، وقطع الأشجار، وأمثال ذلك. وهذا كلّهُ بالعنوان الأوّلي، مضافاً إلى أنّ العناوين الثانوية أيضاً حاكمة في محلّ الكلام.

كما يرى السيد محمد الحسيني الشيرازي^(١٣) أنّه لا يجوز صنع، واقتناء، وتطوير، واستخدام أسلحة الدمار، بل يدعو إلى إفناء الأسلحة النارية، حتى البندقية.

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

وفي ما يلي نصّ فتواه^(٦٤): «إني أتصوّر أنّ اللازم أن يهتمّ جماعة من العقلاء لإفناء الأسلحة النارية، حتّى البندقية، وإرجاع الأمر إلى وسائل الحروب البدائية، كالرمح، والسيف، والخنجر، والسهم. إنها توجب العدالة في المحاربات، كما ورد في الحديث أن الإمام المهدي يقوم بالسيف... ولا غرابة فقد قام جماعة من العقلاء إلى تحريم القنبلة الذرية ونحوها. ولا فرق بين الأمرين. وإلاّ فلا حدّ يقف لتطوير الأسلحة والشيء الضارّ فيه. وعلى العقلاء أن يقفوا دون وجوده واستعماله. وما كان الحلّ إذا لم يقف العقلاء أمام استعمال الأسلحة الذرية بعد أن استعملت في اليابان؟... أنقذ الله البشرية من الشرور ببركة العقل والدين، وهو المستعان»^(٦٥).

ويرى الشيخ يوسف صانعي^(٦٦) أنّ إنتاج السلاح النووي حرامّ في الإسلام، وأنّه سببٌ من أسباب المشاكل التي تواجه إيران، وأنّ تطوير قنبلة نووية حرامّ أيضاً، وأنه إذا كان يتّخذ القرارات فإنّه سيوقف البرنامج النووي لمنع حربٍ محتملة، قائلاً: «الموضوع النووي والاستخدام السلمي المدني الإيراني له جزء أساسي من المشكلة. من وجهة نظر الإسلام مجرد تطوير قنبلة نووية، وليس استخدامها، مسألة حرام شرعاً. وهي جريمة؛ لأنه من الممكن أن يتمّ تطوير قنبلة نووية اليوم، وغداً شخص غير مسؤول يستخدمها. الإسلام مثلاً يمنع المشروبات الكحولية، ولهذا يُجرّم بائعها، وحاملها، وشاربها. وهذا ينطبق على البرنامج النووي... نعم سأوقفه. لن أكون مستعداً لبنائه؛ لأنه يمكن أن يُساء استغلاله من قبل أعدائنا، وسيضع حياة الأبرياء في الخطر. إنّه نفس الشيء إذا هدّدنا الغرب بأنّه يجب أن نوقف استخدام النفط، وإلاّ قتل شعبنا ودمّر بلادنا، سنوقف إنتاج البترول؛ لأننا بهذا سنظهر للعالم أننا ضحية سياسات أعدائنا. إذا أرادوا أن يدمّروا مصانع الطاقة لدينا سندمر مصانع الطاقة لديهم، لكنني لست على استعداد للسماح بقتل الأبرياء. إسلامياً هذا حرامّ... إذا كان هدف الهجوم الأميركي منشآت ومصانع نووية، وعسكرية، سنقف وندافع عن بلادنا، وهذا يعني أننا سنردّ، ومصالحهم ستكون معرضة للخطر، تماماً مثل مصالحنا. أما إذا كان هدف الهجوم الأميركي هو المدنيين الإيرانيين، ولا نستطيع أن نقف أمامهم أو نمنعهم، وأنّ الطريق الوحيد لمنع قتل الأبرياء هو وقف البرنامج النووي والتخصيب، فلا بدّ من وقفه... إذا أرادت قوّة ما أن تواجه قواتنا العسكرية فإن قواتنا

العسكرية ستردّ، لكنّ إذا أرادوا الهجوم على شعبنا فإننا سنتصدّى لهم. إذا نجحنا سنواصل المقاومة، إذا فشلنا يجب وقف برنامجنا النووي... لا يجب استخدام السلاح النووي. هذا حرام في الإسلام، حتّى في حالة الدفاع عن النفس... فمن الناحية الشرعية إذا هاجمتك قوّة عظمت لا يمكنك استخدام الأسلحة النووية للردّ والدفاع عن النفس؛ لأنّه سيترتب على ذلك موت عددٍ هائل من الأبرياء. والإسلام وأيّ عاقل حرّ سيرى هذا مُحَرَّمًا... الإسلام يمنع تطوير أسلحة نووية واستخدامها. كيف يمكن السماح بقنبلة نووية تقتل أبرياء، وقد تمحي الحياة من الأرض»^(٦٧).

وبذلك يرى الشيخ يوسف صانعي أنّ استخدام السلاح النووي حرام في الإسلام، حتّى في حالة الدفاع عن النفس. فإذا هاجمت واشنطن المدنيين الإيرانيين فإنّ على السلطات الإيرانية أن توقف تخصيب اليورانيوم، مشدّداً على حرمة إراقة دماء المسلمين.

وفي مقابلة علميّة أجراها معه مُعدُّ هذه الرسالة في مكتبه في مدينة قم المقدّسة، بتاريخ ١٣/١/٢٠٠٨م، أفّتى الشيخ صانعي بما يلي: عمل ما يكون سبباً في قتل الناس، واستخدامه، وصنيعته، وتهيئة مقدّماته، كلّها محرّمة في الشرع، ممنوعة، حتّى أن ذخرها للاستفادة منه في زمان الدفاع أيضاً ممنوعٌ. والوجه في ذلك واضح؛ لأنّه سببٌ للإضرار بغير مَنْ يستحقّ الضرر. ففي الدفاع الضرر لا بدّ أن يتوجّه لمن يريد قتلي، وأمّا الاستفادة من أمثال الأسلحة العامّة فموجبٌ للضرر على مَنْ ليس محارباً. وقتل هؤلاء الأفراد مُحَرَّمٌ. فمَنْ قتل نفساً بغير حقّ فكأنّما قتل الناس جميعاً. أضيف إلى ذلك استلزامه الضرر بالزرع والنبات، وما سيكون حملاً في بطون الأمهات. ويزيد أنّ الدفاع لا بدّ أن يكون لدفع الشرّ، لا قتل مَنْ لا يريد الشرّ قتله، طفلاً، أو رجلاً، أو امرأة. فالدفاع إذاً غير جائز؛ لاستلزام الضرر على غير المعتدي. فصنعيته، بما هي مقدّمة للحرام، غير جائزة، فضلاً عن استعماله. وحفظه مُحَرَّمٌ؛ لأنّه قد يستفيد منه أحدٌ بشكلٍ مضرّ. وإعلانه حرام؛ لأنّه إعلان بأنّ الإسلام يجوّز قتل الأنفس المعصومة، ويجوّز الضرر في الماء والأرض! وأمّا مسألة العين بالعين فالمقصود منها العين التي تلقاً عيني، والحكومة المعادية تحاربني بجيشها، لا بالمدنيين. وأمّا مسألة الإعداد وتحصيل أسباب القوة فهي واجبة إذا لم يكن الإعداد موجباً للحرام، وقتل

● استخدام أسلحة الدمار الشامل، المواقف الفقهية

الأنفس المعصومة^(٦٨). فالنار لا تطفئ النار. ولا نستطيع أن نعمل بالمثل، حتى إذا حمل العدو على أرض الإسلام، واستعمل هذا السلاح، لا نستطيع أن نستعمله في المقابل.

الخاتمة

إن الإسلام ينظر إلى القوة على أنها وسيلة ضرورية وطبيعية لانتظام الكون، واستمرار الحياة. ولكن قد يسيء الإنسان استخدام هذه القوة، التي أنعم الله بها عليه، فيستعملها بهدف التسلط، واحتلال البلدان، ونهب خيراتها، وتدميرها، واستعباد الناس، والاعتداء على أرواحهم، وممتلكاتهم، وأعراضهم. ولذلك فإن الإسلام يأمر بوجوب التصدي للعدوان، والدفاع عن النفس، والعرض، والأرض، والدين، ولكن دون التعدي على حدود الآخرين. ويعتمد في ذلك على الشرع، والعقل، فيتدرج في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بدءاً من القلب، ومروراً باللسان، ووصولاً إلى اليد؛ رحمةً منه بالعباد، وإفساحاً منه المجال لأي حل بأقل خسائر ممكنة.

ولا شك أن السلاح بمختلف أنواعه وسيلة من وسائل القوة. وهو شائع الاستخدام، سواء في العصور القديمة أو الحديثة. ويصبح الموضوع أكثر خطورة عندما يتعلق بأسلحة الدمار الشامل، التي تبديد البشر، دون تمييز بين مدني وعسكري. كما تؤدي إلى تسميم الطبيعة، التي لا يجوز إتلافها إلا في حالات الضرورة القصوى، التي تفرض حماية المصالح العليا للأمة الإسلامية؛ أخذاً بعين الاعتبار المصالح العليا للوجود الإنساني النوعي.

والجهاد متوجّه في الأساس إلى المقاتلين؛ بغية تحطيم قدراتهم لتحقيق النصر. ولذا فكل ما يتوقّف عليه ذلك فهو جائز. وأما غير المحاربين، وعموم البلاد، فالجهاد ليس متوجّهاً إليهم بالقتل بالعنوان الأولي، وإنما بالعنوان الثانوي الذي يخضع لميزان الضرورات الحاسمة، كتوقّف الغلبة أو النصر عليها في المعركة، وغيرها من الضرورات التي يُعاد أمر تقديرها للمعصومين^(٦٩)، أو لوليّه الخاص بعد الرجوع إلى أهل الخبرة، وتقدير مسار المعركة على الأرض بدقة^(٦٩).

وقد تكشف لنا بعد استعراض آيات وروايات تصلح كدليل على إثبات

الحرمة، أو الجواز، ضرورة التفصيل بين الحرمة الأولية لاستعمال أسلحة الدمار الشامل، والجواز بالعنوان الثانوي، أو الولائي. وهذا يعني أنه لا يجوز الاستفادة من أسلحة الدمار الشامل إلا من أجل الدفاع عن الإسلام والمسلمين، وقتال المحاربين من الكفار والمشركين، وبعد استشارة الحاكم الشرعي، أي الفقيه الجامع للشرائط. فالحرمة تختص بحالة استعمال هذا السلاح بطريقة غير دفاعية، ولا وقائية، بل تدميرية. ولا بدّ في كلّ الأحوال من دراسة وموازنة المصالح والمفاسد المترتبة على أيّ استخدام محتمل لأسلحة الدمار الشامل، ولا سيّما السلاح النووي.

الهوامش

- (١) تُوضَّحُ معادلة أينشتاين الشهيرة ذلك: «الطاقة الكامنة لأيّ جسم تساوي كتلته مضروبة بمربع سرعة الضوء: $E = M \times C \times C$ ».
- (٢) غسان مكحلّ، حفاظاً على موقع «القوة العظمى علمياً». العلم والتكنولوجيا في السياسة الخارجية الأمريكية، جريدة السفير، العدد ٨٦٨٦، الصادر بتاريخ ٢٤ آب ٢٠٠٠م.
- (٣) أوضاع العالم: ٢٩٠ - ٢٩٢، تقرير معهد ويرلدوتش حول التقدم نحو مجتمع قابل للبقاء ١٩٩٩م، المحرّر العام: ليستر بار. براون، ترجمة: فؤاد سروجي، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية - عمان، ٢٠٠١م.
- (٤) قائد الجمهورية الإسلامية في إيران، وولي أمر الأمة الإسلامية، مرجع تقليد، ورئيس سابق للجمهورية الإسلامية في إيران، وتلميذ الإمام روح الله الموسوي الخميني (رحمه الله).
- (٥) من خطاب ألقى بمناسبة بدء العام الدراسي في الحوزة العلمية، في ١٢ ربيع الأول ١٤١٢هـ. راجع: مركز التخطيط والمناهج الدراسية، الحوزة العلمية في فكر الإمام الخامنئي: ١١٢، ط١، بيروت - لبنان، معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- (٦) المرجع السابق: ١٠٨.
- (٧) أي مسائل الحكم والدولة.
- (٨) المصدر السابق: ١٠٩ - ١١١.
- (٩) صدر الدين فضل الله، التمهيد في أصول الفقه: ٢٩١ - ٢٩٢، ط١، بيروت - لبنان، دار الهادي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- (١٠) ابن إدريس الحلّي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ١: ٤٦، إيران - قم، مؤسسة النشر

- الإسلامي، ١٤١٠هـ.
- (١١) موسى الصدر وأمان الله فريد، تطورات مناهج التفسير القرآني في القرن الأخير، مجلة المنهاج، العدد ٣٢: ٢٩٦، شتاء ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- (١٢) فارس العامر، دروس في التفاسير ومناهج المفسرين: ١٨ - ٢١، ط١، طهران - إيران، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (١٣) أما تفسير القرآن بالسُّنة فهو المعبر عنه بالتفسير «الروائي». وكانت التفاسير القديمة تعتمد على الأحاديث الشريفة، فتخصّص لها حيزاً كبيراً، وتؤكد على مرجعيتها في فهم آيات القرآن. وقد أخذ هذا الاتجاه بالأفول، وبدأ الاعتدال في الأخذ بالروايات؛ وذلك بسبب تنامي الاتجاه العقلي، والاهتمام بمنهج تفسير القرآن بالقرآن. (المرجع السابق: ٢٨٦ - ٢٨٧).
- (١٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١١: ٩٦، ط٢، قم - إيران، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ١٤١٤هـ.
- (١٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣١٦، قم - إيران، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية. وهو كتاب علمي، فني، فلسفي، أدبي، تاريخي، روائي، اجتماعي، حديث، يفسّر القرآن بالقرآن.
- (١٦) ربحاً ترميهم بالحصباء.
- (١٧) صوت من السماء مُهلك.
- (١٨) الطبرسي، تفسير مجمع البيان ٥: ١٣، تحقيق: لجنة من العلماء، ط١، بيروت - لبنان، مؤسسة الأعلمي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (١٩) الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٠.
- (٢٠) سعيهم لتخريب الكعبة المعظمة.
- (٢١) تضييع وإبطال.
- (٢٢) جماعات متفرقة.
- (٢٣) طين مُتَجَرَّ مُحَرَّق.
- (٢٤) كتبت أكلته الدواب، وراثته.
- (٢٥) فقد أهلك الله تعالى أصحاب الفيل، أي جيش أبرهة، الذي أتى غازياً مكّة. وقد وضع الفيلة في المقدمة؛ لتخريب الكعبة المشرفة، فأبطل الله تدبيرهم السيئ، حيث أرسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل، وأبادهم عن آخرهم.
- (٢٦) محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ٤١٧ - ٤١٨. في مباحث الألفاظ، والملازمات العقلية، ومباحث الحجة، والأصول العملية.، تحقيق: عباس علي الزارعي السبزواري، ط٦، قم، مؤسسة بُستان كتاب، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢٧) حسين البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٥٤، إيران - قم، منشورات مدينة العلم - السيد الخوئي، ١٤٠٧هـ.

- (٢٨) المصدر السابق: ١٥٤ - ١٥٥.
- (٢٩) العموم الاستغراقي هو أن يكون الحكم شاملاً لكل فرد فرد، فيكون كل فرد وحده موضوعاً للحكم، «نحو أكرم كل عالم». (راجع: أصول الفقه ١: ١٩٠، قم - إيران، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين).
- (٣٠) العموم المجموعي هو أن يكون الحكم ثابتاً للمجموع بما هو مجموع، فيكون المجموع موضوعاً واحداً، كوجوب الإيمان بالأئمة، فلا يتحقق الامتثال إلا بالإيمان بالجميع. (المصدر السابق: ١٩١).
- (٣١) المصدر السابق: ١٩٠ - ١٩٣.
- (٣٢) جامع أحاديث الشيعة: ١٤٢ - ١٤٣.
- (٣٣) أي اجعل أرحام نسائهم عقيمة، فلا يحملون ولا يلدون، فينقطع نسلهم، ويفنون.
- (٣٤) أي لا تجعل فيها ماء الحياة، أي المني، فلا تنعقد لهم نطفة، فينقطع نسلهم، ويفنون.
- (٣٥) فلا يجدون دابةً يركبون عليها، ولا نعمة يأكلونها، فيموتون من الجوع.
- (٣٦) أي امنع عنهم المطر، فتصبح أرضهم جرداء قاحلة، فلا ينبت لهم زرع، ولا يشربون الماء، فيموتون من الجوع، والعطش.
- (٣٧) أي لوّث مياههم، واملأها بالجراثيم، فيمرضون، ويموتون.
- (٣٨) أي بالأحجار، ما يذكرنا باستعمال المنجنيق، الذي لا يُميز بين البشر، رجالاً، ونساءً، وأطفالاً، ويدمر الحجر، أي يهدم البيوت، ويقطع الشجر، فلا يجدون ما يأكلون، فيموتون من الجوع.
- (٣٩) أي اضربها باليبسان، فتموت الأشجار، فلا يجدون ما يأكلون، فيموتون من الجوع.
- (٤٠) أي قوتهم.
- (٤١) أي في أشأم.
- (٤٢) السيد علي خان المدني الشيرازي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عليه السلام ٤: ١٧٨ - ١٧٩، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، ط٤، ١٤١٥هـ، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (٤٣) أي أن الإمام عليه السلام يدعو على كل أعداء المسلمين بالموت، في أي بقعة من الأرض.
- (٤٤) المصدر السابق: ٢٢١.
- (٤٥) استحيوا: يعني أبقوهم على قيد الحياة.
- (٤٦) وسائل الشيعة ١٥: ٦٥.
- (٤٧) المصدر السابق: ٦٤ - ٦٥.
- (٤٨) يقال: فلان لحمه كفاف لأديمه إذا امتلأ جلده من لحمه... والكفاف أيضاً من الرزق، والقوت. (راجع: ابن منظور، لسان العرب ٩: ٣٠٦، قم - إيران، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ). والمعنى أنه من فعل ذلك (قتل صغيراً، أو أحرق نخلاً...) لم يرجع مرزوقاً، ولا غانماً.
- (٤٩) المتقي الهندي، كنز العمال ١٥: ٣٥، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.
- (٥٠) علي ناصر، العنف الديني في سياسة الجهاد: دراسة تاريخية، فقهية، تحليلية، في وقائع غزوة بني قريظة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العددان التاسع والعاشر: ١٧٣ - ٢٠٥، السنة الثالثة، شتاء وربيع ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ.
- (٥١) وللحديث طريق آخر: «محمد بن أحمد بن يحيى، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي، عن

- (السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله نهى أن يلقي السم في بلاد المشركين). (راجع: جامع أحاديث الشيعة ١٣: ١٥٣ - ١٥٤).
- (٥٢) شيخ الطائفة، وهو من الفقهاء المتقدمين، توفي سنة ٤٦٠هـ.
- (٥٣) علي أصغر مرواريد، سلسلة الينابيع الفقهية ٩: ٦٢، ط١، بيروت - لبنان، دار التراث - الدار الإسلامية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- (٥٤) مرجع تقليد، وعضو مجلس الخبراء في إيران، وعضو في جامعة المدرسين، ومن مؤسسي مجلة «مكتب إسلام»، التي كان لها دور كبير في الثورة الثقافية في إيران، في الستينيات.
- (٥٥) جعفر السبحاني، العقيدة الإسلامية في ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام: ١٥٢، ط١، تحقيق ونقل إلى العربية: الشيخ جعفر الهادي، قم - إيران، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- (٥٦) وهو سماحة الشيخ حسين الخشن، أستاذ في المعهد الشرعي الإسلامي، من لبنان.
- (٥٧) في مقالة نشرت له تحت عنوان: «السلح النووي في الميزان الفقهي» على الموقع الآتي: arabic.bayynat.org.lb/nachratbayynat/kadayaislamia/kadayaislamia.313.htm
- (٥٨) أي وجدتموهما.
- (٥٩) صحيح البخاري (٢٥٦هـ) ٤: ٢١، طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامة بإسطنبول، دار الفكر، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- (٦٠) محمد الحسيني، معجم المصطلحات الأصولية: ٩٢ - ٩٣، ط١، بيروت - لبنان، مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- (٦١) محمد باقر الصدر، دروس في علم الأصول - مع المعالم الجديدة: ١٧٦ - ١٧٧، بيروت - لبنان، دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.
- (٦٢) مرجع تقليد في إيران، ومفسر قرآني معروف.
- (٦٣) مرجع تقليد سابق في إيران.
- (٦٤) استفتاء تقدّم به مركز الإمام الشيرازي للبحوث والدراسات إلى السيد محمد الحسيني الشيرازي، قبل وفاته بمدة وجيزة، حول صنع، واقتناء، وتطوير، واستخدام أسلحة الدمار، وكذلك حول الحروب غير التقليدية، التي باتت تهدد الحضارة، والكيان الإنساني. وقد ورد جوابه في العاشر من شهر رمضان المبارك عام ١٤٤٢هـ.
- (٦٥) علي حيدر، شبح أسلحة الدمار الشامل (الكيميائية - البيولوجية - النووية) - رعبٌ يدهم البشرية: ٧، ط١، بيروت - لبنان، مركز الإمام الشيرازي للبحوث والدراسات، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- (٦٦) مرجع ديني شيعي، وأستاذ في الحوزة العلمية، في قم المقدسة.
- (٦٧) الشرق الأوسط - جريدة العرب الدولية، السبت ٢٨ صفر ١٤٢٨هـ، الموافق ١٧ مارس ٢٠٠٧، العدد ١٠٣٣٦.
- (٦٨) أي البريئة.
- (٦٩) علي فضل الله، الجهاد - تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله -: ٢٩٦، ط٢، بيروت - لبنان، دار الملاك، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني

مدخلٌ لدراسة فاحصة

الشيخ محمد رضا جديدي نجاد^(*)
ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

مقدمة

رغم أنَّ كتاب (الكافي) يعتبر من أهم المصادر الروائية عند الشيعة، ورغم اهتمام علماء الشيعة به منذ تأليفه، إلاَّ أنَّه لم يخضع للتحقيق من الناحية الروائية والرجالية. إننا نجد هذه الموسوعة الروائية - التي تتمتع بحسن تبويب منقطع النظير بين الكتب الروائية الشيعية، مقارنة بالجوامع الروائية السنية - تعتبر نادرة الوجود من بعض الجهات، من قبيل: اعتماد الكثير من المصادر، وذكر طرقها المتعددة، وكيفية التكرار، وتقطيع الأحاديث، وتراجم الأبواب^(١)، بل يمكن القول: إنها فريدة من نوعها في هذا المجال^(٢).

إلاَّ أنه - للأسف الشديد -؛ وبسبب عدم كفاية الكتب المناسبة، وللأسباب المتقدمة، فقد بقيت هذه الحسنات خافية عن الأنظار، ولم يتم تسليط الضوء عليها بالمقدار الكافي. بل حتَّى اليوم لم يتم القيام بعمل دقيق في التعريف بالمصادر التي اعتمدها الشيخ محمد بن يعقوب الكليني في تدوين هذا الكتاب الجليل.

ومن جهة أخرى فإنَّ روايات هذا الكتاب القيم تعرضت للإهمال طوال السنوات المتمادية المنصرمة. وقد خيَّمت عليها سحابة كثيفة من التصحيفات. وفي حقبة ما قبل اكتشاف صناعة الطباعة كنَّا نشهد من حين إلى آخر صدور نسخة خطية جديدة لم

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، متخصص في مجال الحديث الشريف، من إيران.

● الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخل لدراسة فاحصة

تقابل على نحو متقن بالنسخة الخطية الدقيقة التي سبقتها، الأمر الذي فاقم من وقوع التصحيحات فيها. وبعد تحقق الإنجاز المتمثل بصناعة الطباعة والنشر كان من المتوقع أن تتخلص الموسوعات الروائية الشيعية - وعلى رأسها كتاب الكافي - من تلك السحب والحجب المذكورة آنفاً. إلا أن هذا - للأسف الشديد - لم يتحقق؛ للأسباب التي يمكن تلخيصها بما يلي:

١. غلبة الطابع التجاري على هذه الصناعة.
 ٢. عدم اضطلاع العلماء والفضلاء - الذين يمكنهم تحقيق النسخ الخطية تمهيداً لطبعتها - بدورهم في هذا المجال على النحو المناسب، بل نجد أحياناً أن هذه المهمة الخطيرة قد أوكلت إلى غير أهلها.
- واليوم بعد مضي ما يقرب من ثلاثة عقود على طباعة كتاب الكافي، بتحقيق الشيخ الغفاري - الذي هو للإنصاف تحقيق يستحق الثناء، بالالتفات إلى الإمكانيات المتوفرة للمحقق في حينه - تمت طباعة هذا الكتاب القيم مرة ثانية، بتحقيق آخر من قبل (مؤسسة فرهنگي دار الحديث)، مستفيدة من أحدث الإمكانيات المتقدمة في صناعة الطباعة والنشر. إن هذا التحقيق الجديد - في حدود مطالعتي المتواضعة - يعتبر من وجهة نظري مقبولاً بالنسبة إلى الوسط العلمي، حيث تم التغلب فيه على أكثر الأخطاء المطبعية وغير المطبعية الموجودة في الطبعة المحققة السابقة.
- وبالإضافة إلى ذلك فقد اشتمل هذا التحقيق الجديد على امتياز خاص لم يشتمل عليه إلى اليوم أي كتاب من الكتب الروائية الشيعية. ويتمثل هذا الامتياز بتصحيح أسناد الحديث من قبل الأستاذ القدير السيد علي رضا الحسيني، وتعليقاته القيمة للغاية في ما يتعلق بوقوع التصحيحات الكثيرة التي هيمنت على أسانيد روايات هذا الكتاب الجليل طوال السنوات المتמادية. كما عمد سماحته إلى بذل مجهود آخر في هذا الكتاب يتمثل في الإشارات المفيدة إلى موضع وقوع التحويل في بعض الأسانيد، وتعليق بعض الأسانيد على الأسانيد المتقدمة عليها. وهذا مجهود آخر يسجل لهذا الأستاذ الفاضل.

تنويهات قبل الدخول في صلب البحث

١. إن المنهج الذي سنعمد إلى بيانه إن شاء الله تعالى لا يختص بكتاب

(الكافي)، بل يمكن توظيفه في ما يتعلّق بتتبُّع مصادر الكتب المماثلة الأخرى أيضاً.
٢. إنّ هذا المنهج يتمّ تكميله من خلال التوضيحات التي سنذكرها في هامش بعض النماذج. ومن هنا فإنّ ملاحظة وقراءة النماذج ضروريّة.

٣. في هذا المنهج تكفي أحياناً النظرة إلى الروايات المحيطة برواية واحدة؛ للوقوف على مصادرها. يجب الالتفات إلى أنّ جميع الأسانيد العديدة التي تنتهي إلى كلّ واحدٍ من الرواة، وإنّ كان هو من أفضل الأساليب لاكتشاف التصحيقات الواقعة في الأسناد، إلّا أنّ توظيف هذا الأسلوب في عملية العثور على المصادر يمكنه أحياناً أن يؤدّي بنا إلى الخروج عن الجادة، ويوقعنا في بعض المتاهات؛ أولاً. كما سيأتي تفصيله. لأنّ كلّ واحد من أصحاب الأئمة (عليه السلام)، مضافاً إلى إمكان أن يكون راوية لكتابٍ من كتب سائر أصحاب الأئمة (عليه السلام) في الطبقات الأعلى منه، قد يكون بنفسه من أصحاب الكتب. وعليه إذا اعتمدنا في عملية تتبُّع المصادر على الإسناد الذي ينتهي إلى كلّ واحد من أصحاب الأئمة (عليه السلام) دائماً فقد تقع في الخلط في تحديد ذلك الموضع من الحديث الذي أخذ من كتاب الراوي الفلاني، ونسبه من باب الخطأ إلى كتاب آخر، لم يكن لهذا الراوي من دور فيه سوى روايته.

وثانياً: إنّ المحدث عند تأليفه كلّ واحد من كتبه الروائية الجامعة، من قبيل: كتاب الصلاة، أو كتاب الزكاة، من المحتمل أن لا يستفيد في كتابه الراهن - لسببٍ من الأسباب - من مصدر جامع استفاد منه فيما بعد في كتاب آخر. ويمكن أن تدخل في هذا النوع من الأدلة أدلة من قبيل: عدم توفّر نسخة معتمدة وموثوقة من ذلك الكتاب، أو اعتماد كتاب من كتب الوسطة بشكل أكثر.

٤. عندما نقول: إنّ الشيخ الكليني قد أخذ هذا الحديث عن كتاب الشخص الفلاني، الذي هو من أصحاب بعض الأئمة (عليه السلام)، لا نعني بذلك أنّه أخذه من نسخته الأصلية المكتوبة بخطّ المؤلّف بالضرورة. بل غالباً ما تكون النسخة المعتمدة نسخة مقابلة مع النسخة الأصليّة. ومن هنا تكون قد وصلت إلى الشيخ الكليني عن طريق الرواة، طبقة عن طبقة.

علائم مصادر الكافي

إنّ العلام التي سنعمد إلى تعريفها في ما يلي، وإنّ كانت لا تصحّ على

● الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخل لدراسة فاحصة

إطلاقها؛ إذ هناك بعض الموارد الشاذة، والاستثناءات التي لا يمكن لهذه العلامات أن تنطبق عليها، إلا أنه يمكن الاستفادة من هذه العلامات في التعريف بمصادر الكافي بشكل عام.

١. إن النوع المعتمد من تحويل الأسانيد عند الشيخ الكليني^(٣)، مضافاً إلى أنه علامة على أخذ الحديث من الطبقة الثالثة في سلسلة الإسناد، فإنه يبيّن كذلك أنّ أحاديث الكافي - باستثناء الموارد الخاصة والنادرة - في غير موارد تحويل الإسناد قد أخذت من كتب ما بعد الراويين الواقعيين في بداية الإسناد، وخاصة الشخص الثالث في الكثير من الموارد، وأنّ الشخصين الأوّلين من شيوخ الإجازة الذين يعملون على رواية كتب المحدثين الذين يلونهم. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لا يتنافى وأن يكون الراويان الأولان مثل الشيخ الكليني، في كونهما يمتلكان تصنيفاً مبوباً أو منظماً، أو مجموعة باسم (النوادر) تمّ فيها نقل الأحاديث عن طريق العديد من المشايخ، كما حصل هذا الشيء بالنسبة إلى الطبقات التالية له، من قبيل: كتب الحسين بن سعيد، والحسن بن محبوب، مع فارق أنّ الراويين الأوّلين الواقعيين في بداية إسناد الكليني إذا كانا من أصحاب الكتب فإنّ كتبهما تكون على هذا النحو دائماً؛ لأنهما لم يدركا عصر الأئمة^{عليهم السلام}، أمّا الأشخاص السابقون عليهم - بسبب إدراكهم لأحد الأئمة أو لأكثر من إمام معصوم - يمكن أن يكون بينهم من هو من أصحاب المؤلفات التي كان يتمّ التعبير عنها أحياناً بـ (الأصول)، وكانت الأحاديث في هذه الأصول تروى عن الإمام^{عليه السلام} في الغالب من دون واسطة، كما هو الحال بالنسبة إلى الحسن بن محبوب. كما يمكنهما أن يكونا راويين لأصل واحد أو عدّة أصول من أصول الرواة الواقعيين في الطبقات المتقدّمة عليهما. وعليه فإنّ الشيخين اللذين هما من شيوخ الإجازة، والواقعيين في بداية إسناد الكليني، مضافاً إلى روايتهما لكتاب من الكتب المعروفة بـ (الأصول)، هما في الغالب من أصحاب المصنّفات التي تمّ تأليفها اعتماداً على العديد من تلك الأصول. إلّا أنّ الأسانيد التحويلية عند الكليني وغيرها من القرائن - التي ستّضح من خلال ذكر النماذج - تثبت لنا أنّ الشيخ الكليني لم يأخذ أحاديث الكافي عن كتبهما، إلا في بعض الموارد الخاصة والنادرة.

وإنّ الأفراد المتقدّمين على شيوخ الإجازة الواقعيين في بداية إسناد الكليني،

مضافاً إلى كونهم رواة كتاب من كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، باسم (الأصول)، عن الطبقات المتقدمة عليهم، هم في الغالب أيضاً من المؤلفين لأصل من الأصول، وأحياناً يكونون من المؤلفين لكتب معتمدة على تلك الأصول المؤلفة. وطبقاً لعلامة تقدم ذكرها اعتبرت. في النموذج الذي سأذكره عمّا قريب. عدم أخذ الحديث عن الشخصين الأولين في أسناد الكليني أمراً مفروضاً عنه. وطبعاً فإن موارد أخذ الحديث من كتب الراويين الأولين قليلة جداً، ولا تحتاج إلى بحث خاص؛ إذ إنّ سند الحديث في هذا النوع من الموارد مرسل، ويشتمل على اسم الشخص الأول والثاني فقط^(٤)، أو مجرد الشخص الأول الذي هو الشيخ الكليني ذاته^(٥). وفي الصورة الأولى يكون تحديد الحديث، وكونه من كتاب الراوي الأول أو الثاني، سهلاً أحياناً^(٦)، وفي غاية التعقيد في أحيان أخرى. وفي هذه الصورة نحتاج إلى الجمع بين القرائن الخارجية.

٢. إنّ تكرار اسم راوٍ واحد في أواسط^(٧) إسناد متعدد بشكل متقارب، ورواية الراوي المشار إليه عن مختلف المشايخ، علامة على أنّ هذا الحديث قد أخذ من كتاب الراوي المذكور. الذي هو كتاب واسطة قد تمت كتابته اعتماداً على أصول متعددة. شريطة أن يكون الإسناد المشار إليه. من قبيل ما سيأتي ذكره في العلامة الثالثة. لا ينتهي إلى شخص واحد دائماً.

٣. إنّ التكرار الكثير لسند واحد أو عدة أسانيد تنتهي بأجمعها إلى أحد أصحاب الأئمة عليهم السلام، فيما إذا كان مشتركاً أيضاً مع الراوي المباشر لصاحب المعصوم، يدلّ بشكل عامّ على أنّ الحديث مأخوذ من كتاب صاحب المعصوم عليه السلام. ومن الطبيعي أنّه كلما كثر التكرار المشار إليه فإنّ هذا سيرفع من رصيد الاطمئنان.

نماذج من تتبّع المصادر

النموذج الأول: أخذ الحديث من كتاب عبد الله بن المغيرة.

الكافي: علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن سماعة، قال: سئل عن الأسير يأسره المشركون، فتحضر الصلاة، ويمنعه الذي أسره منها؟ قال: «يومي إيماءً»^(٨).

● الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخل لدراسة فاحصة

يبدو أنّ هذا الحديث قد أخذ من كتاب عبد الله بن المغيرة؛ إذ نقل الحديث السابق عليه بهذا الإسناد: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن معاوية بن ميسرة: أنّ سناناً سأل أبا عبد الله عليه السلام...»^(٩).

وقبل ذلك ببضعة صفحات، في باب (الرجل يُصلي في الثوب وهو غير طاهر...)، هناك حديث منقول بهذا الإسناد: «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام...»^(١٠).

إنّ هذا الإسناد، وما كان على شاكلته في الأبواب الأخرى من كتاب (الصلاة)، يثبت لنا أنّ موضع الافتراق هو عبد الله بن المغيرة، وأنّ الحديث - بالالتفات إلى العديد من كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، من قبيل: كتاب سماعة بن مهران، وكتاب معاوية بن ميسرة، وكتاب عبد الله بن سنان - قد أخذ من كتابه.

النموذج الثاني: أخذ الحديث من كتاب الحسين بن سعيد الأهوازي، وسماعة

بن مهران.

الكافي: جماعة، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، عن زرعة، عن سماعة، قال: سألتُه عن الضحك، هل يُبطل الصلاة؟ قال: «أما التبسّم فلا يقطع الصلاة، وأما القهقهة فهي تقطع الصلاة». ورواه أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة^(١١).

أما السند الثاني الذي ذكر بعد ذلك؛ لدعم وتعزيز هذا السند، فسوف نبحثه لاحقاً. وأما في ما يتعلّق بهذا السند الأوّل الذي نقلنا الحديث من طريقه فيبدو أنّه أخذ من كتاب الحسين بن سعيد؛ إذ روي قبل بضعة صفحات منه في باب (ما يُقبل من صلاة الساهي) حديثٌ بهذا السند: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن هشام بن سالم، عن محمد بن مسلم، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام...»^(١٢).

وبعد عدّة صفحات من ذلك، وفي باب (بناء المساجد وما يُؤخذ منها...) بالتحديد، هناك حديثٌ بهذا السند: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن رفاعة بن موسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام...»^(١٣).

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

وهناك أيضاً حديث آخر، في ذات الباب، مروى بهذا السند: «جماعة، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن محمد بن مهران الكرخي، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:....»^(١٤).

إنَّ الأسانيد التي هي من هذا النمط، وهي كثيرةٌ في كتاب الكافي، ولم نذكر إلا نماذج منها، توضَّح لنا أنَّ موضع الافتراق هو الحسين بن سعيد، وأنَّ هذا الحديث قد أخذ من كتابه، الذي ألَّفه بالاعتماد على الكثير من الكتب التي ألَّفها أصحاب الأئمة عليهم السلام؛ وذلك لأنَّه روى الكثير من الأحاديث بأسانيد متعدّدة عن غير سماعة من أصحاب الأئمة عليهم السلام الآخرين.

والمؤيّد لذلك أنَّه باستثناء الحديث الثاني (حديث محمد بن مسلم) نجد الشيخ الطوسي، الذي لا يروي هذا الحديث أصلاً، قد نقل سائر الأحاديث المذكورة في كتابه (تهذيب الأحكام) معلّقاً من طريق الحسين بن سعيد عن طريق ذات الإسناد الموجود في الكافي^(١٥). وقد نقل هذه الأحاديث مباشرة من كتاب الحسين بن سعيد، أو من كتاب الكافي. وحيث إنه كان يعلم أنَّ الكليني قد أخذ الأحاديث المذكورة عن كتاب الحسين بن سعيد فقد بدأ سنده معلّقاً بالحسين بن سعيد.

وأما في ما يتعلّق بالسند الذي ذكر بعد الحديث السابق؛ بغية دعمه وتقويته، فيبدو أنَّه قد أخذ من نفس كتاب سماعة (أصل سماعة)، برواية جماعة من مشايخ الكليني، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن (سماعة)؛ لأنَّ الأسانيد التالية:

- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة.

- عدّة من أصحابنا (أو جماعة)، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى،

عن سماعة.

- محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن، عن عثمان بن عيسى، عن سماعة.

من أسانيد الكليني المشهورة، وقد تكرّر مراراً في كتاب الصلاة وغيره. وإنَّ عثمان بن عيسى قد روى الكثير من الأحاديث عن سماعة^(١٦)، الذي يعتبر من أهمّ رواة كتابه^(١٧). وإنَّ أخذ الحديث في مثل هذه الموارد من كتاب سماعة، برواية عثمان بن عيسى، لا ينافي مصدرية كتاب عثمان نفسه في سائر المواضع التي نطمئن فيها إلى

● الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخل لدراسة فاحصة

أخذ الحديث من كتابه^(١٨).

وطبعاً من الممكن أن يقول شخص: هناك احتمالاً بأن يكون عثمان بن عيسى قد ضمّ جميع كتاب سماعة في كتابه - المشتغل على نقل الحديث عن مشايخه الآخرين - ولم يروِ نسخةً مستقلةً عن كتاب سماعة، ففي هذه الصورة يجب القول: إنّ هذا الاحتمال يسري أيضاً على سائر الموارد التي يكون فيها مؤلف كتاب راوياً لكتاب مؤلف آخر. وإذا أردنا الالتزام بهذا النوع من الاحتمالات لم يعد باستطاعتنا أن نثق بوصول أيّ نسخة من أصل كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام إلى الطبقات الدنيا، فما ظنك بطبقة مؤلفي الكتب الأربعة أنفسهم.

أما لماذا عمد الشيخ الكليني إلى أخذ الحديث - الذي ذكرناه كنموذج - من كتاب الحسين بن سعيد، واكتفى بذكر السند الثاني بشكلٍ تبعية^(١٩)؛ لتعزيز وتقوية سند الحديث الأول، في حين كان بإمكانه نقل هذا الحديث من خلال هذا السند بوسائط أقلّ من كتاب سماعة؟ فجوابه: إنّ ذلك يعود إلى اعتماد الشيخ الكليني الكثير على رواية زرعة بن محمد، عن سماعة. ولو كان الكليني أثناء كتابة هذا الحديث يمتلك نسخة من كتاب سماعة برواية زرعة لما كانت هناك ضرورة إلى أخذ هذا الحديث من كتاب الحسين بن سعيد. من هنا فحيث كانت رواية زرعة عن سماعة عند الكليني أكثر اعتباراً من رواية عثمان بن عيسى عن سماعة فقد جعل رواية زرعة عن سماعة هي الأصل، ورواية عثمان بن عيسى عن سماعة بشكلٍ تبعية؛ لمجرد دعم وتقوية الرواية التي اعتبرها أصلاً.

النموذج الثالث: أخذ الحديث من كتاب الحسن بن راشد (جدّ القاسم بن يحيى)^(٢٠).

الكافي: محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: اذكروا الله عزّ وجلّ على الطعام، ولا تلهطوا؛ فإنّه نعمة من نعم الله، ورزق من رزقه، يجب عليكم فيه شكره وذكره وحمده»^(٢١).

لقد أخذ هذا الحديث من كتاب الحسن بن راشد، الذي هو جدّ القاسم بن يحيى. والشاهد على ذلك - خلافاً للنماذج السابقة - ليس في تكرار اسم الراوي في

إسناد قريب من بعضه، وروايته عن مختلف المشايخ في الأسناد المذكور، وإن كانت هذه القرينة موجودة في هذه الرواية المنتخبة عن الحسن بن راشد؛ إذ إنَّ سند الحديث السابق على هذا الحديث هو: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن ابن بكير، قال:...»^(٢٢). بيد أنَّ هذا مجرد استثناء؛ فإنَّ أغلب روايات الحسن بن راشد منقولة في الكافي بشكل مبثّر ومتفرّق. إنَّ الدليل الرئيس على أخذ هذه الرواية، بل وجميع روايات القاسم بن يحيى في الكتب الأربعة، من كتاب جدّه الحسن بن راشد هو أنَّ القاسم لا يروي إلاَّ عن جدّه الحسن بن راشد^(٢٣). وعليه فإنَّ القاسم بن يحيى هو راوية كتاب جدّه الحسن بن راشد، وهو الكتاب الذي ألفه هو أو جدّه، أو أنّه أملاه على حفيده القاسم بن يحيى^(٢٤). وأحياناً نجد الحسن بن راشد يروي الحديث عن الإمام^{عليه السلام} بواسطة، كالنموذجين اللذين تقدّم ذكرهما، وأحياناً يروي عن الإمام^{عليه السلام} مباشرة^(٢٥). ومن المستبعد أن يكون الحديث مورد البحث مأخوذاً من كتاب محمد بن مسلم؛ إذ كما أسلفنا فإنَّ الحسن بن راشد يروي الكثير من الأحاديث عن الإمام^{عليه السلام} مباشرة ومن دون واسطة، كما أنّه في الكثير من الموارد التي يروي فيها بالواسطة يروي عن العديد من الأفراد. ومن هنا يبعد احتمال أن تكون الأسانيد التي يروي فيها الحسن بن راشد عن الإمام^{عليه السلام} بواسطة طرقاً إلى كتب أحاديث الأفراد الذين يقعون بعده في سلسلة الرواة، من أمثال: محمد بن مسلم في السند مورد البحث.

النموذج الرابع: أخذ الحديث من كتاب أحمد بن محمد بن أبي نصر.

الكافي: عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نصر، عن داود بن سرحان، عن عبد الله بن فرقد، عن حمران، عن أبي جعفر^{عليه السلام}، قال: «إنَّ رسول الله^{صلى الله عليه وآله} حين صُدَّ بالحديبية قصّر، وأحلّ، ونحر، ثمَّ أنصرف منها...»^(٢٦). يبدو أنَّ هذا الحديث قد أخذ من كتاب ابن أبي نصر. كما يشهد لذلك الحديث التالي له - والذي هو مأخوذ من كتابه قطعاً - وهو الحديث القائل: «عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد؛ ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، جميعاً، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: سألتُ أبا الحسن^{عليه السلام} عن...»^(٢٧). في هذا السند - كما نلاحظ - هناك تحويلٌ للسند. ورواية ابن أبي نصر مباشرة

● الطريق إلى مصادر «الكافي» للشيخ الكليني، مدخل لدراسة فاحصة

عن الإمام عليه السلام دليلٌ قاطع على أخذ الحديث من كتابه. وكذلك الأحاديث الخمسة اللاحقة بالإسناد التالي: «عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نصر، عن مثنى، عن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:...»^(٢٨).

وكذلك الحديث السادس - الذي نقل بعد الحديث السابق - بهذا الإسناد: «سهل، عن ابن أبي نصر، عن رفاعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:...»^(٢٩).

إنَّ إسناداً من هذا النوع - الذي لم ننقل إلا بعضاً من نماذجه - يدلُّنا على موضع افتراق ابن أبي نصر، وأنَّ هذه الأحاديث قد أُخذت من كتابه، الذي أُلِّفه بالنظر إلى العديد من كتب أصحاب الأئمة عليهم السلام، ومسموعاته التي سمعها من الإمام عليه السلام مباشرة.

الهوامش

- (١) المراد عناوين الأبواب التي هي نوع تعريف بروايات الأبواب.
- (٢) كان في نيّة كاتب المقال أن يذكر نماذج عن كيفية تكرار وتقطيع الأحاديث، والتعريف بالأبواب الموجودة في الصحاح الستة عند أهل السنة؛ بغية مقارنتها وبيانها للقارئ الكريم، إلا أنَّ ضيق الوقت - للأسف الشديد - حال دون ذلك. ومن هنا فقد أوكل ذلك إلى فرصة لاحقة.
- (٣) من قبيل هذا السند: الكافي: علي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة. ففي هذا السند - الذي تكرر ذكره في كتاب الكافي مراراً - روى عن حماد بن عيسى من طريقين: الأول: «علي بن إبراهيم، عن أبيه»؛ والثاني: «محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان». وبطبيعة الحال فإنَّ الأسانيد التحويلية عند الكليني لا تتمتع بمثل هذا الوضوح دائماً؛ إذ لا تقتصر دائماً بكلمة مثل: (جميعاً)، كما في الإسناد التالي: الكافي: «علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر؛ وعلي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:...» (الكليني، الكافي ٦: ٩٢، ح ٤٩٠٣). ففي هذا السند - الذي هو من نوع الإسناد التحويلي عند الشيخ الكليني - روى عن عبد الله بن سنان من طريقين: الأول: «علي بن محمد ومحمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر»؛ والثاني: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبد الله بن المغيرة». وسوف تلاحظون تفصيلاً أكبر في ما يتعلّق بتحويل السند والأسناد التحويلة في الكافي في المقالة الثانية إن شاء الله تعالى.
- (٤) من قبيل هذا الحديث: الكافي: «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى رفعه عن أبي

- عبد الله عليه السلام، قال: إذا قمت في الصلاة...» (الكليني، الكافي ٦: ١١٤، ح ٤٩٢٦).
- (٥) من قبيل هذا الحديث: الكافي: «محمد بن يحيى رفعه عن الرضا عليه السلام، قال: الإمام يحمل أوهام من خلفه، إلا تكبيرة الافتتاح». (الكليني، الكافي ٦: ٢٤٨، ح ٥١٤٦).
- (٦) من قبيل هذا الحديث: الكافي: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: يُكره السواد...». (الكليني، الكافي ٦: ٤١٤، ح ٥٣٨٠)؛ إذ يتضح من خلال التعبير بـ (عدة من أصحابنا) أنّ الحديث مأخوذ من كتاب أحمد بن محمد. وطبعاً يجب الالتفات إلى أنه في الموارد التي لا يكون فيها الشخص الثاني شيخاً للشخص الأول، وكان بين هذين الشخصين انقطاع في السند، كان الحديث بحكم الموارد التي يُذكر فيها الشخص الأول في الإسناد فقط. ويكون احتمال أخذ الحديث من الشخص الثاني منتقياً من الأساس، من قبيل هذا الحديث: الكافي: «علي بن إبراهيم رفعه عن محمد بن مسلم، قال: دخل أبو حنيفة على أبي عبد الله عليه السلام...». (الكليني، الكافي ٦: ١٠١، ح ٤٩١٠).
- (٧) المراد من وسط الإسناد هنا ليس الوسط اللغوي والحرفي الدقيق، بل إنّ المراد منه يشمل ما كان قريباً من نهاية السلسلة أيضاً.
- (٨) الكافي ٦: ٤٣٧، ح ٥٤٢٠.
- (٩) المصدر السابق، ح ٥٤١٩.
- (١٠) المصدر السابق: ٤٢٣، ح ٥٣٩٥.
- (١١) المصدر السابق: ٢٩٤ - ٢٩٥، ح ٥٢٠٣.
- (١٢) المصدر السابق: ٢٩٠ - ٢٩١، ح ٥١٩٨.
- (١٣) المصدر السابق: ٣١٣، ح ٥٢٣٢.
- (١٤) المصدر السابق: ٣١٤ - ٣١٥، ح ٥٢٣٥.
- (١٥) انظر: تهذيب الأحكام ٢: ٣٢٤، ح ١٣٢٥؛ ٣: ٢٥٧، ح ٧١٥ و ٧١٩.
- (١٦) ذكر في معجم رجال الحديث (ج ١١: ١٢٠ - ١٢١) أنّ مجموع ما رواه عثمان بن عيسى في الكتب الأربعة يبلغ ٧٤٣ مورداً، وفي ٤٦٠ مورداً منها كان شيخه سماعة بن مهران.
- (١٧) انظر: رجال النجاشي: ١٩٤، رقم ٥١٧، فهو رغم قوله: إنّ هناك الكثير ممن روى كتاب سماعة، إلّا أنّه يذكر الطريق الذي ينتهي إلى عثمان بن عيسى. وعندما تضعون هذه المسألة إلى جانب المرويات الكثيرة التي يرويها عثمان عن سماعة ستدركون أنه قد لعب دوراً كبيراً في رواية كتاب سماعة.
- (١٨) انظر إلى هذين النموذجين الواضحين من أخذ الحديث عن كتاب عثمان بن عيسى المتتاليين. وفي الثاني نجد عثمان بن عيسى يروي عن الإمام عليه السلام مباشرة:
١. الكافي: عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عمّن أخبره، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «كفّوا ألسنتكم...».
٢. الكافي: عنه، عن عثمان بن عيسى، عن أبي الحسن (صلوات الله عليه)، قال: «إن كان في

- يدك...». (الكليني، الكافي ٣: ٥٧١، ح ٢٢٧٦ - ٢٢٧٧).
- لا بدّ من الالتفات إلى أنّ مرجع الضمير في كلمة (عنه) في سند الحديث الثاني، هو أحمد بن محمد الوارد في سند الحديث الأول. وإنّ السند الثاني هنا معلق على سند الأول، أي إنّ أصل سند الحديث الثاني هو: «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى».
- (١٩) إذا كان ناقل الحديثين المتشابهين لفظاً أو معنى شخصاً واحداً، وكان اختلاف السند في الراوي يرجع إلى هذا الناقل وما دونه، أطلق على هذه الظاهرة تسمية (المتابعة).
- (٢٠) الحسن بن راشد اسمٌ مشترك بين عددٍ من الرواة، والمراد من الحسن بن راشد هنا هو جدّ القاسم بن يحيى، الذي يروي عنه دائماً.
- (٢١) الكليني، الكافي ١٢: ٣٧٥، ح ١١٦٩٤.
- (٢٢) المصدر السابق: ٣٧٤، ح ١١٦٩٣.
- (٢٣) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٦٦.
- (٢٤) احتمال الإملاء أقوى؛ لأنّ الشيخ الطوسي قال في الفهرست: ١٢٧، رقم ٥٦٤: «القاسم بن يحيى الراشدي [نسبةً إلى جدّه الحسن بن راشد البغدادي]، له كتاب فيه آداب أمير المؤمنين عليه السلام». ومن جهة أخرى فإنّ الكثير من الروايات التي يرويها القاسم بن يحيى عن جدّه - بما في ذلك الرواية المتقدمة - هي أحاديث عن أمير المؤمنين عليه السلام، ومنسجمة مع موضوع الكتاب المذكور. وعليه تكون الروايات المذكورة مأخوذة من هذا الكتاب. وإنّ سهم القاسم بن يحيى من هذا الكتاب - الذي نسبته الشيخ الطوسي إلى القاسم بن يحيى - لا يعدو الكتابة وجمع الروايات عن جدّه. فهو من قبيل: الأمالي، التي تنسب أحياناً إلى كاتبها من باب المسامحة. ولا يخفى على أهل الفن أنّ الكتب التي تروى أكثر رواياتها عن طريق أحد أساتذة وشيوخ أصحاب الكتب يتمّ التشكيك في صحّة نسبتها إلى كاتبها، فضلاً عن أن تكون جميع روايات الكتاب مروية عن شيخ واحد، كما في الحالة مورد البحث. وهذا ما انتبه إليه النجاشي، المعروف بدقته العميقة، فتعامل في نسبة بعض الكتب إلى مؤلفيها طبقاً للدقّة المشار إليها. ومن باب المثال قال في بيان حال حماد بن عيسى (رقم ٣٧٠): «له كتاب الزكاة، أكثره عن حريز، ويسير عن الرجال». وقال في بيان حال عبد الله بن مسكان (رقم ٥٥٩): «له كتب، منها كتاب في الإمامة، وكتاب في الحلال والحرام، وأكثره عن محمد بن عليّ الحلبي»، وكذلك قال في بيان حال عبد الله بن وضّاح (رقم ٥٦٠): «له كتب يُعرف منها كتاب الصلاة، أكثره عن أبي بصير». وعلى هذا الأساس لا يعدو سهم هؤلاء من الكتب المذكورة سوى الكتابة، أو استنساخ كتب شيوخهم المتقدمين، مع إضافة بعض الروايات القليلة إليها عن غيرهم من الشيوخ.
- (٢٥) من باب المثال انظر: الكليني، الكافي ١: ٢٨٢، ٣: ٢٦٧، هامش ح ١٧٦٣، ٣٤٦، ح ١٩١١، ٤: ٧٣١، ح ٣٧٠.
- (٢٦) المصدر السابق ٨: ٤٦٧، ح ٧٣٥٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ح ٧٣٥٤.

(٢٨) المصدر السابق: ٤٧٣، ح ٧٣٥٨.

(٢٩) المصدر نفسه، ح ٧٣٥٩. هناك تعليقٌ في سند هذا الحديث بسبب الاختصار. والرواي عن سهل بن زياد في هذه الرواية (عدّة من اصحابنا) أيضاً. وقد ذكر ذلك في الرواية السابقة على هذه الرواية.

نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

الشيخ علي دهيني^(*)

مقدمة تمهيدية

وفيها أمور:

الأول: إن البحث في قاعدة تنقيح المناط يصنّف في خانة الأبحاث البكر التي لم تطرح من قبل بطريقة موسّعة، كما جرت عادة العلماء في سائر الحقول العلمية والمسائل المختلفة، وخاصة في الفقه والأصول. ولذا كان البحث فيها متعباً، يتطلب جهداً مضاعفاً، وإعمالاً للذهن، ومزيداً من الاطلاع على المصادر المتعدّدة في الفقه والأصول.

الثاني: إنّ هذا البحث يُصنّف في خانة المباحث الأصوليّة. ولكنّا؛ لندرة المادة العلمية في الأصول حوله، قمنا بعملية مراجعة للمصنّفات الفقهيّة؛ للاطلاع على رأي العلماء فيه وفي تفريعاته المختلفة. كما لا بدّ من الإشارة إلى أنّه وإنّ طرحنا رأي علماء السنّة في المقام، لكنّ هذا لم يكن بلحاظ كون البحث بحثاً مقارناً بين المدرستين الإماميّة والسنّيّة، وإنّما كان ذلك لأجل معرفة المسالك والاتّجاهات عند الطرف الآخر في ما يتعلق بالقاعدة محلّ البحث، إضافة إلى معرفة بعض المصطلحات الأخرى التي تشابه إلى حدّ ما، ولو بالنظرة البدوية، بحثنا هذا.

الثالث: وجدنا بعد الخوض في غمار هذا العنوان أنّه من اللازم التوسّع في الأبحاث المهمة من قبل علمائنا، مع كون الحاجة إليها ملحّة في حقل الاستنباط الفقهي، نحو: قاعدة تنقيح المناط؛ العرف وأقسامه؛ نظرية المقاصد؛ القياس الجديد

(*) باحثٌ وأستاذ في الحوزة العلميّة، من لبنان.

عند السنّة، وذلك بغضّ النظر عن النتيجة التي يمكن الوصول إليها في نهاية البحث. وهذا لا يشكّل دعوةً جديدة، بحيث تقع محلاً للاستغراب، وإنما هذه هي سيرة علمائنا في طرح المباحث الأصولية للسنّة وقواعدهم ومبانيهم على بساط البحث الأصولي. ومن نافذة القول الحديث عن الأهميّة والفائدة المترتبة على ذلك، حيث يمكن للباحث في هذه الحالة أن يكون باحثاً إسلامياً، لا إمامياً فقط. كما لا يخفى أيضاً أنّ الحوار معهم طبقاً لمبانيهم العلمية له الأثر الكبير.

وبناءً على ما تقدّم نقول: لا مجال للمقارنة والمقايضة بين الحوار القائم على أساس المباني التي يؤمن بها الخصم والحوار القائم على أسس لا يؤمن بها الآخر؛ وذلك لأنّ الفرق شاسع، والطريق واضح، وما علينا إلّا السير باتجاه المزيد من التوسّع والعمق في الحقول العلمية المختلفة في الحوزة. هذا ونستحضر في ختام هذا الأمر حديثاً عن الإمام الباقر عليه السلام، حيث قال لأبان بن تغلب: اجلس في مسجد المدينة، وأفّت الناس؛ فإني أحبُّ أن يرى في شيعتي مثلك^(١).

الجهة الأولى: البحث التصوّري في بيان مفاهيم عديدة والموازنة بينها

وهنا نقاط تتصل بتفسير مفهوم تنقيح المناط:

الأولى: المعنى اللغوي

إنّ هذا المفهوم يتكوّن من مفردتين. وعليه ينبغي البحث في كلمات اللغويين لمعرفة معنهما، فنقول:

١- تنقيح

ذكر الخليل في كتاب العين: النقح: تشذيبك عن العصا أبكها. وكلّ شيء نحيتّه عن شيء فقد نقحته من أذى. والمنقح للكلام الذي يفتّشه ويحسن النظر فيه^(٢). وأما ابن فارس فقال في معجمه: نقح النون والقاف والحاء أصلٌ صحيح، يدلّ على تنحيّتك شيئاً عن شيء. ونقّحت العصا: شدّبت عنها أبكها. ومنه شعر مُنقّح، أي مفضّش، ملقى عنه ما لا يصلح فيه. ونقّحت العظم استخرجت مخه^(٣).

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

وأما ابن منظور فقال في لسان العرب: النقح في التهذيب تشذيبك عن العصا أبناً، حتى تخلص. وتنقيح الجذع تشذيبه. وكل ما نحيت عنه شيئاً فقد نقحته^(٤).

٢- المناط

قال الخليل في العين: النوط مصدر ناط ينوط نوطاً، تقول: نطت القرية بنياطها نوطاً، أي علقتها. والنوط علق شيء يجعل فيه تمر ونحوه... وناط عني فلان أي تباعد^(٥).

وقال ابن فارس في معجمه: النون والواو والطاء أصلٌ صحيح، يدلّ على تعليق شيء بشيء. ونطته به أي علّقه به... والجمع أنواط^(٦).

وقال ابن دريد في جمهرة اللغة: النوط مصدر نطت الشيء أنوطه نوطاً، إذا علّقه^(٧).

وبهذا يظهر أنّ معنى المناط هو الشيء المعلق.

وإذا جمعنا بين المفردتين أي تنقيح المناط كان معناها تهذيب الشيء وإخراج ما عداه عنه. هذا في الأمر المادي. والتدقيق في الشيء، بحيث يتبين المعلق والمعلق عليه في الأمر المعنوي، كالكلام مثلاً.

النقطة الثانية: المعنى الاصطلاحي

إذا رجعنا إلى كلمات الأصوليين والفقهاء فسوف نجد أنّهم قد اختلفوا كثيراً في تحديد معنى هذا المصطلح. ولعل هذا يعود إلى أنّ المصطلحات التي لا تقع في دائرة البحث المعمق في حقل الفقه والأصول تبقى غامضة إلى حد ما، أو على الأقل يقع الاختلاف في تحديد مفهومها، وبيان حدودها.

ونحن نذكر عدداً من الحدود التي عثرنا عليها في المصادر الإسلامية عند الشيعة والسنة. وكان لا بدّ من الرجوع إلى المصادر السنيّة؛ لكثرة ما تعرّضوا إلى هذا المصطلح، وما يقاربه بنظرة بدوية، كالقياس وغيره.

التعريف الأوّل: ما ذكره السيد السبزواري في المهذب، من أنّه الملاك الواقعي للتشريع^(٨)، أي معرفة أو محاولة المعرفة للعلّة الحقيقية التي على أساسها صدر التشريع

من المولى.

كما يمكن فهم هذا المعنى من كلمات الشيخ السبحاني في مصادر الفقه الإسلامي^(٩).

ولا يمكن الاعتماد على هذه القاعدة بناءً على هذا التفسير؛ لأنّ عقول الناس عاجزة عن معرفة مناهج وعلل التشريع الإلهي ما لم يصدر النصّ ببيانها من المولى.

التعريف الثاني: وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي، من المساواة بين القياس وتنقيح المناط، أو أنه من جملة حالات القياس ومصاديقه، فقد قال: إلاّ أنّ التمسك بها من جهة تنقيح المناط... واضح البطلان؛ لكونه مبنيّاً على جواز العمل بالقياس والاستحسان. ونحن لا نقول به^(١٠).

وقال في محلّ آخر: وتنقيح المناط قياسٌ لا نقول به^(١١).

وفي مورد ثالث: إن تنقيح المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو هو بعينه؛ وذلك لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتها^(١٢).

وهو ما يفهم أيضاً من كلمات العلامة مصطفى في فقه المعاملات^(١٣). ويمكن لنا أن نعلّق على كلام السيد الخوئي باختصار؛ إذ التعليق عليه وعلى غيره سيأتي في نقطة مستقلة، فارتقب ذلك.

ولكنّ نقول: ما هو الفرق بين قاعدة تنقيح المناط وما سمّاه السيد الخوئي مذاق الشارع؟ وقد استند إليه، واستدلّ به، أكثر من مرّة في مصنّفاته الفقهية. وهو وإنّ استند إليه غيره أيضاً، كالميرزا النائيني في كتاب الصلاة^(١٤)، والسيد الحكيم في المستمسك^(١٥)، والإمام الخميني في المكاسب المحرّمة^(١٦)، والشيخ مكارم الشيرازي في القواعد الفقهية^(١٧)، فإنّنا نرى أنّ القاعدتين من باب واحد. فإنّما الذهاب إلى رفضهما، أو قبولهما. ولا نرى وجهاً للتفصيل بينهما. هذا وقد ذكر السيد الخوئي الاعتماد على مذاق الشارع في التنقيح، حين الحديث عن شرط الرجولة في مرجع التقليد^(١٨)، وفي فقه الشيعة^(١٩)، وكذلك في مصباح الفقاهة^(٢٠).

وهذا النوع من الاستدلال لا يعدو كونه فهماً خاصاً لمناطات الشارع في أحكامه وتشريعاته، إلاّ أنّ الإنصاف أنه سيأتي الحلّ المعالج لهذه المشكلة.

التعريف الثالث: القول: إنّ تنقيح المناط هو القياس المنصوص العلة.

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

وقد ذهب إلى هذا التعريف الوحيد البهبهاني في الفوائد فقال: وربما يخرج بقاعدة تنقيح المناط، وهو مثل القياس... والتنقيح لا يحصل إلاّ بدليل شرعي يقيني... وإنّما قلنا بعنوان اليقين؛ لأنّ الظنّ إنّ كان بغير النصّ فهو بعينه القياس الحرام، وإن كان النصّ فهو القياس المنصوص العلة^(٢١).

كما ذكر السيد المرعشي في كتاب القصاص أنّ تنقيح المناط على ثلاثة أقسام، منها: المنصوص، وهو ما ورد النصّ في بيان العلة في لسان المعصوم، كما لو قال: الخمر حرام؛ لأنه مسكر، فنقول من باب تنقيح المناط المنصوص: كلّ مسكر حرام^(٢٢).

التعريف الرابع: ما ذهب إليه المحقّق الحلي في معارج الأصول، من أن تنقيح المناط هو الجمع بين الأصل والفرع، حيث قال: الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمّى تنقيح المناط. فإن علمت المساواة من كلّ وجه جاز تعدية الحكم إلى المساوي، وإنّ علم الامتياز أو جُوز لم تجز التعدية، إلّا مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية^(٢٣).

وقد مثّل لما جاز التعدية فيه بالأعرابي الذي سأل النبيّ عن موقعة زوجته في نهار شهر رمضان.

التعريف الخامس: القول: إنّ تنقيح المناط هو عبارة عن إلغاء الخصوصية. وهذا ما يفهم من كلمات بعض الأعلام، كالإمام الخميني، في كتاب الطهارة، حيث قال: ولعدم إمكان تنقيح المناط وإلغاء الخصوصية^(٢٤).

وهو أيضاً ما يفهم من كلمات العلامة اللنكرودي في الدرّ النضيد، حيث جمع مرّات عديدة بينهما، فقال: وذلك لأنّ مورد إلغاء الخصوصية وتنقيح المناط هو ما إذا أُلقي أمر إلى العرف والعقلاء، فإذا فهموا منه أنّ المذكور من باب ذكر المثال، وأنه أحد مصاديق الحكم...، فينسحب الحكم المعلق في ظاهر الخبر على إصابة دم رعاف زرارة بثوبه إلى إصابة الدم، بل النجس الرطب، بكلّ شيء^(٢٥).

وهو ما يفهم من كلمات العلامة البحراني في الحقائق، حيث قال: وكأنّهم بنّوا على عدم ظهور الخصوصية لهذا الميقات، الذي هو عبارة عن تنقيح المناط^(٢٦).

التعريف السادس: وهو ما ذكره صاحب المهدّب، وقال بحجّيته، وهو: عبارة

عن التقريبات العرفية المحاورية في مقام الإثبات والاستظهار. والظاهر اعتباره^(٢٧). وهو ما يفهم أيضاً من كلمات العلامة البجنوردي في القواعد الفقهية، حيث قال: وليس هذا من باب استخراج الحكم الشرعي بالظنّ والتخمين...، بل هو من قبيل: تنقيح المناط القطعي، بل يكون استظهاراً من الأدلة اللفظية القطعية^(٢٨). ونحن نرى أنّ هذا هو الصحيح؛ وذلك من باب أنّ أيّ أسلوب عرّف في يدلّ على التعليل، أو المثالية، أو الأولوية، أو مناسبة الحكم والموضوع، فإنّه يكون حجة من باب حجية الظهور. وهذا ينسجم مع المعنى اللغوي لهذا اللفظ (تنقيح المناط)، حيث إنّ التدقيق في النصّ واستظهار ما علّق عليه الحكم يشكّل صغرى لكبرى حجية الظهور.

النقطة الثالثة: تعريف تنقيح المناط عند الأصوليين السنتّة

ذكر الشيخ الحسن بن شهاب العكبري الحنبلي أنّ تنقيح المناط هو أن يضيف الشارع الحكم إلى شبه تقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها عن الاعتبار ليسع الحكم، مثاله: قوله للأعرابي الذي قال: هلكْتُ يا رسول الله. قال: ما صنعت؟ قال: وقعتُ على أهلي في نهار رمضان قال: أعتق رقبة، فكونه أعرابياً لا أثر له، فيلحق به الأعجمي؛ لأنه وقاع مكلف، لا وقاع أعرابي؛ إذ التكاليف تعمّ جميع المكفّين، وكون المرأة منكوحة لا أثر له؛ فإن الزنا أشدّ في انتهاك الحرمة. فهذه إلحاقات معلومة تبني على مناط الحكم، تحذف لما علم من عادة الشرع في مصادره أنّه لا مدخل له في التأثير^(٢٩).

وأما من المعاصرين فقد قال عبد الرحمن عبد الخالق في كتابه البيان المأمول في علم الأصول: البحث عن العلة عن طريق النصّ تسمى تنقيح المناط؛ وذلك أنّ النصّ قد يأتي بملايسات لا علاقة لها بالحكم. فلا بدّ للفقهاء من العمل لإخراج الملايسات عن التعليل، وإثبات العلة الحقيقية. ومثاله المشهور: الأعرابي الذي سأل النبي عن وقاع زوجته في شهر رمضان^(٣٠).

وأما الدكتور محمد أديب الصالح فقال: الاجتهاد في تعيين علة الحكم، التي قد تستفاد من مجموع ما اشتمل عليه نصّ من الأوصاف التي ناط الشارع الحكم بها،

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

وذلك باستبعاد الأوصاف غير المناسبة التي لا مدخل لها في العلّة، بحيث ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علّة، بعد التهذيب والتشذيب؛ لأن النصّ لم يدلّ على علّة بعينها^(٣١).

النقطة الرابعة: الموازنة بين التعاريف ومناقشتها

ونذكر ذلك في ملاحظات:

١. إنّه لا يمكن المصير إلى الحدّ الذي ذهب إليه السيد الخوئي، من أن تنقيح المناط هو القياس عينه؛ لوضوح الفرق بينهما، مفهوماً ومصادقاً. ودليل ذلك أن قاعدتنا محلّ البحث هي أضيق دائرة ومفهوماً من القياس؛ لأنّه يبتني على مسالك عديدة في الكشف عن العلّة، ومنها: تنقيح المناط. ومعه يتحقّق الفرق المفهومي، ولو بالعموم والخصوص. وأما الاختلاف المصادقي فإنّ القياس يرجع إلى تخمين العلّة من خلال وسائل وطرق عديدة. وبالتالي فهذا ليس من الظهور اللفظي العرفي في شيء، بينما قاعدتنا تُبنى على الظهور العرفي للكلام.

وما يساعد على ما ندّعي أن علماء الإمامية لا يأخذون بالقياس أبداً كبروياً، وإنّ وقع الكلام في بعض المصاديق صغروباً، مع أن عدداً كبيراً منهم على مرّ العصور، ومنذ أن ولدت هذه القاعدة، اعتمدها، واستند إليها في مقام الاستدلال الفقهي.

وإذا قال أحد: إنّ السيد الخوئي إنّما قصد معنى خاصّاً يغيّر مفهوماً ومصادقاً ما عليه علماء الإمامية. ولذلك ذهب إلى القول: إنه القياس بعينه، مع علمه بأن غيره اتّخذ مسلكاً آخر في تفسير هذا المصطلح.

قلنا: إنّهُ وإنّ عرّف المصطلح بأنه القياس بعينه، إلّا أنّه لم يكن في صدق الإتيان بتعريف آخر؛ لأنّه عندما رفض الاستناد إلى هذه القاعدة كان في مقام الجدل والنقاش مع غيره في موارد عديدة من الفقه، ومعه لا يُحتَمَل أبداً أن يكون في صدق تحويل النزاع إلى خلاف لفظي. وسيأتي البيان الوافي لمعالجة هذه الإشكالية.

٢. لا يمكن لنا القبول والاستناد إلى التعريف الذي ادّعي فيه أن تنقيح المناط عبارة عن السعي وراء العلّة الواقعية للأحكام؛ إذ إن ذلك غير متيسّر للمكلّفين، بل

سائر المخلوقين، عدا المعصومين. وإنَّ أَرادَه أحدٌ في مقام البحث التصوُّري فلا مجال للاعتماد عليه في مقام الإثبات.

٣. يمكن لنا أن نجمع ما بين التعريف الثالث والرابع، حيث إنَّ الحدَّ واحد، والاختلاف لفظي؛ لأنَّ الجمع ما بين الأصل والفرع في حالة المساواة التامة بينهما إنما يكون في قياس منصوص العلة، وإنَّ كان من فرق فهو بالعموم والخصوص. وهذا ليس محلاً للأخذ والردِّ، بعد الاعتماد على كليهما.

٤. يمكن لنا أن نجمع ما بين التعريفين الخامس والسادس، حيث إنَّ إلغاء الخصوصية إنَّ قصد به ما يرجع إلى التقريب العرفي، أي أن يستظهر المجتهد من النصِّ أنَّ لا خصوصية للموضوع المذكور، وعليه يكون المعنى إلغائها في كلِّ مورد عرفي، ففي هذه الحالة يلتقي التعريفان مع بعضهما، مفهوماً ومصداقاً. وإنَّ قصد به إلغاء الخصوصية مطلقاً، أي سواء تمَّ ذلك عن طريق التقريب العرفي أم عن طريق التقريب التخميني والاستحساني، كما في طريق السبر والتقسيم لاكتشاف العلة، فإنه على هذا يكون مساوياً للقياس المرفوض عند الإمامية.

٥. إنَّ المعنى المطروح عند السنَّة لتتقيح المناط أوسع وأشمل ممَّا هو عند الإمامية. وهذا حاله كحال القياس؛ حيث إنَّه عندهم أوسع ممَّا هو عندنا بلحاظ المفهوم، كما المصداق؛ لأنَّ الاجتهاد في تعيين العلة إنَّ كان بالطرق المعروفة عندهم لاكتشاف العلة، كما هو حال القياس، فلا مجال للمصير إليه؛ وإنَّ كان المقصود استظهار العلة في النصِّ فهذا عين ما تقول به الإمامية. ولكنَّ يبعد أن يريدوا هذا؛ لأنَّ الاجتهاد المأخوذ قيداً في التعريف يختلف عن الظهور العرفي المستفاد من النصِّ.

النقطة الخامسة: تعريف القياس عند السنَّة

من المعلوم أنَّه لا بدَّ في المباحث التصوُّرية من تحديد التعريفات؛ حتَّى لا تختلط المفاهيم والمصطلحات مع بعضها. بل يمكن القول: إنه لا يمكن الدخول إلى البحث التصديقي ما لم يكن التصوُّري واضحاً ومحدَّداً. ولهذا كان لا بدَّ لنا من التفصيل قليلاً في هذه المباحث، باستعراض آراء علماء الأصول عند السنَّة؛ لمعرفة بعض التحديدات حول القياس وتتقيح المناط عندهم. وهنا نقول:

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

ذهب أبو الحسين البصري في كتاب المعتمد في أصول الفقه إلى أن القياس هو إثبات حكم الأصل في الفرع؛ لاشتراكهما في علة الحكم. ولا بدّ في ذلك من أمانة يستدلّ بها على علة الأصل، ومن دليل يدلنا على وجوب إلحاق حكم الأصل بالفرع الذي وجدت فيه علة الحكم^(٣٢).

وقال الزركشي في البحر المحيط: القياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بالجامع المشترك^(٣٣).

وليس المهمّ البحث عن هذا التعريف المذكور في كلماتهم؛ لأنه يشكّل جامعاً وعنواناً عاماً يجمع ما بين التعدية العرفية وغيرها. ولذا لا بدّ من البحث عن ضوابطه وشروطه.

يظهر لنا بعد التتبّع في كلمات علماء الأصول في المدرسة السنيّة أنّهم قد عدّلوا ونقّحوا القياس بطريقة تختلف عمّا كان موجوداً في بداية ظهور هذه القاعدة في استنباط الأحكام الشرعية. وكلامنا هذا لا يعني أنّ هذه القاعدة قد أصبحت محلاً ومركزاً للقبول، وإنّما غرضنا القول: إنّه لا يمكن لنا أن نحاكم شخصاً أو فئة تبعاً لنظريات تاريخية قد تمّ تعديلها مع الزمن. وعليه فإنّ كان لا بدّ من المناقشة فلتكن للنظرية القديمة؛ ومنّ أراد المناقشة مع النظريات الجديدة فلا سبيل أمامه إلاّ الاطلاع على مستجدّات المعرفة في هذا الحقل.

ثمّ إنه إذا أردنا التعرّف على إمكانية الأخذ بالنظرية الجديدة للقياس فإنّ ذلك يتمّ إمّا من خلال مناقشة الضوابط الجديدة، وقد ذكرها العديد من الكتّاب المعاصرين، كما في «مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط»، أو «أصول الفقه الذي لا يسعّ الفقيه جهله»، أو «الوجيز في أصول استنباط الأحكام»؛ وإما - على الأقلّ - من خلال التعرّف على العلة التي أخذت جزءاً أساسياً من تعريف القياس عندهم، قديماً وحديثاً. وفي هذا الإطار نوّد الإشارة السريعة إلى ضوابط العلة وسعتها؛ لمعرفة إمكان الأخذ بها أو لا، فنقول:

لقد ذكر الدكتور عياض السلمي في كتابه أصول الفقه المتقدّم شروط العلة، وهي:

١- أن يكون الوصف ظاهراً، لا خفياً، نحو: الإسكار، في كونه علةً لتحريم

الخمر.

٢. أن يكون الوصف منضبطاً، أي لا يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأمكنة.

٣. أن يكون الوصف متعدياً، أي وجوده في الفرع كوجوده في الأصل.

٤. ثبوت العلّة بالقطع أو بالظن.

٥. الاطراد في وجود الحكم في كلّ مورد وجد فيه الوصف^(٣٤).

وأما طرق معرفة العلّة فهي:

١. النصّ على العلة من خلال نصّ صريح أو غير صريح.

٢. الإجماع على العلة.

٣. الإيماء، وهو فهم التعليل من لازم النصّ، لا من وضعه للتعليل.

٤. المناسبة والإخالة.

والأولى: هي ملازمة الوصف المعلّل به للحكم الثابت في الأصل.

والثانية: هي غلبة الظنّ بعليّة الوصف.

٥. الدوران: أي ثبوت الحكم عند وجود الوصف، وانتفاؤه عند انتفائه.

٦. السبر والتقسيم: أي حصر الأوصاف التي توجد في الأصل وتصلح للعلية في

بادئ الرأي، ثم إبطال ما لا يصلح منها، فيتعيّن الباقي^(٣٥).

وقريبٌ منه ما ذكره عبد الرحمن عبد الخالق أيضاً، في كتابه البيان في

المأمول في علم الأصول^(٣٦).

ونحن يمكن لنا التعليق بعدة ملاحظات:

١. كيف يمكن الاعتماد على الإجماع في الكشف عن العلة، مع أنّ فئة

كبيرة من المسلمين، وهي الشيعة الإمامية، لا تعتمد القياس، ولا تقبل بكشف

الإجماع عن العلة. هذا وقد ثبت النهي عن أئمة أهل البيت^(عليهم السلام) عن الاعتماد عليه، وهم

لا يُقاس بهم أحدٌ علماً وفضلاً. ومعه فلا يصحّ القياس اعتماداً على الإجماع على العلة.

وقد وجدنا جواباً للدكتور السلمي ينقله عن إمام الحرمين، وهو أنّ أهل

التحقيق لا يعدّون المنكرين للقياس من علماء الأئمة وحملة الشريعة؛ لأنهم من

المباهتين، ويمكن عدّهم مع العوام^(٣٧).

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

ونحن نقول: كيف يمكن الاقتناع بهذا الكلام مع أنّ الرافضين للقياس هم من أساتذة أئمة المذاهب الأربعة؟^{١٩}

نعم، إذا ما تخلّى أحدٌ عن عقله في سبيل الدفاع عن القياس، بالقول: إنّ أئمة أهل البيت هم من عوامّ المسلمين، فهذا ممّن لا ينفع معه النقاش.

والحقّ أن هذا الإشكال صحيحٌ، ولا مجال لردّه. نعم، هو لا يبطل أصل العمل بالقياس، طبقاً لمباني أهل السنة، ولكنّه يبطل الموجبة الكلّية، حين يثبت أن الإجماع لم يتحقّق للكشف عن العلة.

٢. إنه لا يمكن الاعتماد على طريقة السبر والتقسيم والمناسبة والإخالة والإيماء في الكشف عن علل الأحكام؛ إذ إنها مجرد طرق ظنية، لا علاقة لأكثرها بالظهور المستفاد من النصوص الشرعيّة. ومعه لا دليل على شرعيّتها وحجّيتها.

والمتحصّل أنّه حتّى مع النظرية الجديدة في القياس لا مجال لاعتمادها؛ لأنها من الظنّ غير المعتمد. ومن المقطوع به أصولياً أن الظنّ يجب أن يرجع إلى دليل قطعيّ، وإلاّ فلا حجّة له.

النقطة السادسة

وفيها عدّة أمور:

الأول: لقد اختلف أهل السنّة في أن تنقيح المناط من القياس أو لا. فأشار الغزالي إلى أنّ الجاري في الحدود والكفّارات ليس قياساً، بل هو تنقيح المناط^(٣٨).

وأما بدر الدين الزركشي فقال: والحقّ أن تنقيح المناط قياس خاصّ، مندرج تحت مطلق القياس، وهو عامّ يتناوله وغيره... وقال الغزالي: تنقيح المناط يقول به أكثر منكري القياس، ولا نعرف بين الأئمة خلافاً في جوازه^(٣٩).

والإنصاف أن يقال: إن قاعدة تنقيح المناط إمّا أن تكون خارجة عن القياس، فتسلم من الإشكالات المطروحة عليه؛ وإما أن تكون داخلة تحته. ومع ذلك يمكن الدفاع عنها بالقول: إن القائلين بالمنع من اعتماد القياس إنّما يقصدون نفي الموجبة الكلّية؛ لأن بعض ضوابط القياس قد تنطبق على القياس المنصوص العلة، ومن المعلوم أن الكثيرين من علماء الإمامية يذهبون إلى حجّيته. وبناءً عليه فإذا دخلت قاعدة تنقيح

المناطق تحت كبرى القياس، الذي حمل معنى واسعاً، فقد يصح الاعتماد على بعض حالاتها وطرقها، وخاصة بناءً على التعريف الذي ذكرناه، وأرجعناها إلى التقريب العرفي المحاوري. وهو حجة حينئذٍ من باب الالتزام بحجية الظهور.

الثاني: لقد ذكر الإمام الخميني عبارة في كتاب البيع، وهي: وهذا ليس من القياس أو تنقيح المناطق في شيء، بل هو من التمسك بالظهور العرفي للكلام^(٤٠).

ومن الواضح أن هذا الكلام يدل على أن تنقيح المناطق ليس داخلياً تحت الظهور العرفي، وبالتالي ليس محلاً للاعتماد. ولكن قد ظهر معنا في ما سبق أننا قد ذهبنا إلى التعريف الذي ذكره صاحب المهدب، وقال بحجته، وهو أنه عبارة عن التقريبات العرفية التي توجب الظهور.

الثالث: بناءً على التعريف الذي اعتمدناه يظهر الفرق بين تنقيح المناطق وبين السبر والتقسيم؛ فإن السبر هو الاختيار؛ والتقسيم هو التجزئة. وأما اصطلاحاً فهو حصر الأوصاف التي توجد في الأصل، وتصلح للعلية في بادئ الأمر، ثم إبطال ما لا يصلح منها، فيتعين الباقي^(٤١).

ومن المعلوم أنها لا تولد ظناً معتبراً، بحيث يوجب ظهور الكلام في بيان العلة؛ وذلك لأسباب عديدة، وإشكالات مديدة، منها أن عملية الحصر ليست عقلية، بل ظنية واستقرائية وتخمينية.

الرابع: مصطلحات مشابهة:

الأول: تحقيق المناطق. وقد ذكر الدكتور الفرفور في الوجيز أن تحقيق المناطق هو أن يقع الاتفاق على عليّة وصف بنص أو إجماع، فيجتهد في صورة النزاع، كالتحقيق في أن النباش سارق؛ لأنه حقق أخذ المال خفية، فتقطع يده، وهذا يسمى بتحقيق المناطق؛ لأن المناطق وهو الوصف معلوم، وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة، التي خفي فيها العلة^(٤٢).

وهذا إن كان مقصوده الاتفاق على الكبرى، مع الجدل في الانطباق على الصغرى، فهو أمر واضح، لا ينبغي أن يقع محلاً للنقاش. فإن تحققت الصغرى تم الاستدلال، وإلا فلا. هذا مع الإشارة إلى أن هذا المصطلح لم يستعمل في الفقه الإمامي، وإن وجد بصورة نادرة جداً، ولكنه ورد كثيراً عند السنّة.

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

الثاني: تخريج المناط. وهو أن ينصّ الشارع على حكمٍ، دون أن يتعرّض لمناطه أصلاً، فيقوم المجتهد باستنباط العلة^(٤٣). وهذا لا يعدو التخرُّص والتخمين.

الجهة الثانية: النظرية الرافضة، عرضٌ وتقييم استعراض المباني التي قامت عليها هذه النظرية، ومناقشتها

المبنى الأول: ما ذهب إليه الشيخ علي كاشف الغطاء في شرح خيارات اللمعة، من فقد المنقّح، مضافاً إلى عدم كون العلة منصوبة، حيث قال: ودعوى تنقيح المناط بينهما؛ للاشتراك في المضمونية، لا وجه له؛ لفقد المنقّح. والعلة ليست منصوبة، فلا اعتبار بها^(٤٤).

وفي محلّ آخر يشرح لنا كيفية وجود المنقّح، فقال: وتنقيح المناط ممنوع؛ لفقد المنقّح، من نصّ أو إجماع^(٤٥).

وإذا أردنا الخروج برؤية شاملة من كلامه يظهر لنا أنّه لا يرفض نظرية تنقيح المناط، بل يبني عليها في دائرة وجود الإجماع، أو كان القياس منصوباً للعلة. وبناءً عليه لا يمكن لنا عدّه من الرافضين والمنكرين لها.

المبنى الثاني: ما ذهب إليه جمعٌ من علماء الطائفة، من أنّ المناط غير حاصل في القضايا التعبدية، فيما ذهب فريقٌ آخر إلى الإطلاق في كلامه بالقول: إنّه غير حاصل لنا.

ومن أنصار الاتجاه الأول الهمداني في مصباح الفقيه، حيث قال: ...لاختصاص دليله بالثوب والبدن، فإلحاق المكان بهما قياسٌ. ودعوى الأولوية أو تنقيح المناط غير مسموعة في مثل هذه الأحكام التعبدية^(٤٦).

ويمكن أن نفهم من عبارته أمرين:

١. الفرق بين القياس وتنقيح المناط.

٢. لا مجال للاعتماد على قاعدة المناط في الأحكام التعبدية. وهذا يشكل إشارة منه لإمكان الاعتماد عليه في المعاملات.

وأما الاتجاه الثاني فمن رموزه الشيخ الأراكي في كتاب البيع، حيث قال: إذ

مورد الأخبار لا شبهة في أنه صورة انفراد المظروف بالبيع، فلا بدّ من دعوى تنقيح المناط القطعي، وأتّى لنا ذلك^(٤٧).

وقال في كتاب الصلاة: وتنقيح المناط غير حاصل لنا، فالتعدي إلى هذه المسائل لا وجه له^(٤٨).

ويمكن التعليق بما يلي:

١- إن ظاهر كلام الشيخ أنّه يشكّك في إمكان تحصيل المناط ومعرفته. ولعلّ ذلك أنّه يبني على عدم الفرق بين المناط والقياس. وبالرغم من ذلك فقد وجدناه في كتاب الطهارة يطرح احتمالاً لإمكان الاعتماد على القاعدة بالقول: فهل يمكن استفادته البعض الآخر من جهة تنقيح المناط؟ فإنّ أمكن فهو^(٤٩).

وهو بهذا الكلام لا يرفض القاعدة بالمطلق، وإنما يؤكّد أنّه إنّ أمكن تحصيل المناط فيمكن الاعتماد عليها.

٢- سوف يأتي معنا في النظرية المؤيدة أنّ العلماء قد وضعوا لها من الضوابط بحيث يظهر الفرق الواضح بينها وبين القياس. ومن جملة ضوابطها أنها لا تجري في دائرة الأمور التعبدية.

ونختم بالقول: لقد وجدنا كلاماً لبعض العلماء ينفي إمكان تحصيل المناط في القضايا الشرعية؛ فإنّ كان مقصوده الأمور التعبدية فلا إشكال؛ وإنّ كان منظوره الأعمّ من الأمور التعبدية، بحيث يشمل المعاملات، فليس صحيحاً؛ حيث يمكن معرفة المناط في بعض أنواع وتفاصيل المعاملات؛ حيث إنّها قواعد عقلانية، وخاصة بناء على المختار من تفسير هذا المصطلح.

ومن جملة هؤلاء الذين استخدموا لفظ (الشرعيّات) الشاهرودي في كتاب الحجّ، فقال: ...وتنقيح المناط القطعي في الشرعيات غير ممكن؛ لأنّ غاية ما يحصل منه الظنّ بالحكم، وهو لا يغني عن الحقّ شيئاً^(٥٠).

المبنى الثالث: وهو الذي اعتمده السيد الخوئي، من أنّه لا فرق بين قاعدة تنقيح المناط والقياس. وقد ذكر ذلك في العديد من مصنّفاته وتقريراته.

ففي مباني تكملة المنهاج قال: وتنقيح المناط قياس لا نقول به^(٥١).

وفي الموسوعة قال: إن تنقيح المناط أشبه شيء بالقياس، بل هو هو بعينه؛ وذلك

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

لعدم علمنا بمناطات الأحكام وملاكاتهما^(٥٢).

وغيرها موارد كثيرة لمن راجع وفحص^(٥٣).

ويمكن لنا أن نسجل الملاحظات التالية.

١. إن السيد الخوئي الذي يتعامل مع القاعدة معاملة القياس قد ذهب إلى تبني هذه القاعدة في مصباح الفقاهة، حيث قال: أمّا الأوّل فلا شبهة في صحّة تنقيح المناط؛ لأن نسبة البيع إلى البائع والمشتري، وإلى الثمن والمثمن، على حدّ سواء^(٥٤). وفي الصفحة نفسها قال أيضاً: فهل له خيار الرؤية هنا؛ بتنقيح المناط، أو لا؟ فالظاهر هو عدم الجزم بذلك، وإن كان محتملاً.

وبهذا ثبت أنه لم يتعامل هنا معه معاملته مع القياس.

٢. إن الفرق بين القياس وتنقيح المناط في غاية الوضوح، وخاصة بناء على عدد من التعريفات التي ذكرناها في البحث التصوري. وهناك العشرات من علماء الإمامية قبل السيد الخوئي قد فرّقوا بينهما، فهجروا القياس، واعتمدوا على تنقيح المناط. فالسؤال هو: لماذا انفرد السيد الخوئي بين هؤلاء ليقول: إن القياس والمناط من باب واحد.

والإنصاف أن يُقال: إن نظر السيد الخوئي حين رفض القاعدة إلى أن المناط هو عبارة عن الجزم بالعلل الواقعية للأحكام، وبناءً على هذا لا يمكن الاعتماد عليه والاستناد إليه في مقام استنباط الأحكام الشرعية. ولذلك صنّفه في خانة القياس؛ حيث إنه بناء عليه يكونان من باب واحد.

وأما إذا فسّرنا المناط بأنه التقريب العرفي في مقام المحاوراة، وأرجعناه إلى الظهور، فلا ينكره السيد الخوئي. وهنا يتّضح لنا الفرق بين الاعتماد على مذاق الشارع، دون تنقيح المناط لديه؛ فإنه أرجع الأوّل إلى وجود المرتكز المتشرعي أو الدلالة الالتزامية لعدّة نصوص، وإلا فلا عبرة به^(٥٥).

والمتحصّل من جميع المباني التي استند إليها الأعلام أنه لا يوجد وجه معتبر لردّ القاعدة، بناءً على تفسيرنا من أنّها لا تخرج عن الظهور العرفي.

وأما الحديث عن عدم الاعتماد عليها في باب الشرعيات فسوف يأتي التعليق عليه.

الجهة الثالثة: النظرية المؤيدة، عرض وتقييم

وهنا مطالب:

الأول: ضوابط النظرية

بعد المراجعة والبحث في كلمات الأصوليين والفقهاء يمكن لنا الخروج بعدة ضوابط للاعتماد على قاعدة تنقيح المناط في الاستدلال الفقهي.

الأول: عدم جريان القاعدة في الأمور التعبدية.

وهذا ما يفهم من كلمات عدد من العلماء والمصنّفين في موسوعاتهم، فنجد أن البحراني في الحقائق الناضرة يقول: اللهم إلا أن يقال: إنه من باب تنقيح المناط، وهو متوقّف على عدم الخصوصية لشهر رمضان بذلك. وعدم العلم بالخصوصية لا يدلّ على العدم^(٥٦).

وهذا النصّ وإن لم يصرّح بالضابطة الكلية، إلا أنّه يحقّق صغراها، من باب أن الأمر العبادي لا يُحتمل في عقول البشر إدراك علته من دون بيان من الشارع. ولكن الأوضح منه دلالة على المدّعى ما جاء في كلمات الهمداني في مصباح الفقيه، حيث قال: لاختصاص دليله بالثوب والبدن، فالحاق المكان بهما قياساً. ودعوى الأولوية أو تنقيح المناط غير مسموعة في مثل هذه الأحكام التعبدية^(٥٧).

وهذه الفكرة نفسها قد ذكرها السيد الشاهرودي في كتاب الحجّ، وكرّرها عدة مرات في مصنّفه هذا، فمنها: قوله: نعم، يجوز التعديّ إذا حصل تنقيح المناط القطعي. ولكنه لا سبيل لنا إلى ذلك في الشرعيّات؛ لقصور عقولنا عن إدراك الملاكات. فتسرية الحكم من المورد... إلى غيره قياساً، وهو باطل. فلا بدّ من الاقتصار على المورد^(٥٨).

وكذلك ما ذكره من المعاصرين السيد محمد سعيد الحكيم في مصباح المنهاج: وتنقيح المناط فيه غير ظاهر؛ لكون الاجتزاء بالناقص تعبدياً، لا عرفياً^(٥٩). وبهذا يظهر لنا وضوح هذا الشرط. وهو شرط صحيح؛ لأن الأمر التعبدية لا مجال للوصول إلى علته؛ حيث لا يمكن الجزم بعدم الخصوصية، وهو المطلوب للتعبدية من المورد إلى غيره حيث يوجد المناط. ومن المعلوم أنّ الفارق كبير بين عدم

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

العلم بالخصوصية والعلم بالعدم، والمطلوب هو الثاني، دون الأول، وهو غير حاصل في الأمر التعبدي.

نعم، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ بعض العلماء قد أجروا القاعدة في دائرة الأمر التعبدي. وما صدر منهم لا يتنافى مع الضابطة المذكورة، بل إما أن يكون مجرد خلاف في الصغرى؛ أو أن يكون المراد من الأمر التعبدي ليس دائرة العباديات مطلقاً، بل النصّ الذي يذكر أمراً تعبدياً. وبناء عليه فقد تجري القاعدة في دائرة الأمر التعبدي، ولكنّ النصّ يمكن فهمه بطريقة عرفية، لا تعبدية. ومن نماذج ذلك: ما ذكره البحراني في الحقائق، في مسألة تقدّم المأموم سهواً أو ظناً منه بهوي الإمام للركوع، فقال: وكأنّهم بنوا على عدم ظهور الخصوصية للركوع، فعدّوا الحكم إلى السجود، من باب تنقيح المناط القطعي... وهو غير بعيد^(٦٠).

وكذا ما ذكره النراقي في مستند الشيعة، في حال المزامعة ما بين صلاة الليل وصلاة الكسوف، فقال: واختصاصها بصلاة الليل غير ضائر؛ لعدم القائل بالفرق، وتنقيح المناط القطعي، بل طريق الأولوية لأفضلية صلاة الليل عن سائر النوافل^(٦١).

الثاني: تحديد النصّ الشرعي للعلة؛ إما بالتصيص؛ أو بالفهم العرفي.

ونحن نستعرض بعض الكلمات للدلالة عليه.

فقد ذكر المحقّق الحليّ في معارج الأصول: الجمع بين الأصل والفرع قد يكون بعدم الفارق، ويسمى تنقيح المناط. فإنّ علمت المساواة من كلّ وجه جاز تعديّة الحكم إلى المساوي؛ وإنّ علم الامتياز أو جُوز لم تجز التعديّة، إلّا مع النصّ على ذلك؛ لجواز اختصاص الحكم بتلك المزية، وعدم ما يدلّ على التعديّة^(٦٢).

وكذا ما ذكره صاحب الحقائق: والظاهر حجّيته مع علم العلية، وعدم مدخلية خصوص الواقعة في ذلك. وهذا أحد قسمي تنقيح المناط^(٦٣).

وهذا ما يفهم أيضاً من كلمات الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية^(٦٤).

وهنا أيضاً لا بدّ من التنبيه على أنّ الميزان في المقام هو العلم بعدم الخصوصية، ولا يكفي مجرد عدم العلم بها. وهذا ما ذكرنا سابقاً دلالة كلمات البحراني عليه.

وعليه فهذا الشرط في غاية الوضوح؛ لأنّه إنّ حصل القطع والعلم بالمناط فالاعتماد عليه؛ أو يمكن فهم الدلالة من خلال الظهور العرفي للنصّ. وفي غير هذين

الموردين لا مجال لتطبيق النظرية، كما هو الحال في القياس عند أهل السنة، حيث يُعتمد التخمين في استكشاف العلة.

الثالث: العلم بوجود العلة في الفرع.

والدليل على هذا الشرط أن الانطباق على الجزئيات والمصاديق أمر قهري؛ فإن قولهم بضرورة العلم بالعلة يستلزم العلم بموارد انطباق العلة.

هذا وقد وجدنا كلاماً للشيخ الفقيه المجدّد محمد جواد مغنية ينفع في المقام، ذكره في فقه الإمام الصادق، حين الحديث عن زكاة الأموال (الأوراق النقدية)، فقال: قال فقهاء العصر، كلّهم أو جلّهم: إنّ الأموال إذا كانت من نوع الورق، كما هي اليوم، فلا زكاة فيها؛ وقوفاً على حرفيّة النصّ، الذي نطق بالنقدين الذهب والفضّة. ونحن على خلاف معهم، ونقول بالتعميم لكلّ ما يصدق عليه اسم المال والعملّة... وهذا ليس من باب القياس المحرّم؛ لأن القياس مأخوذ في مفهومه وحقيقته أن تكون العلة المستتبطة مظنونة، لا معلومة... ونحن نعلم علم اليقين أنّ علة الزكاة في النقدين موجودة بالذات في الورق، لا مظنونة... وإذا هي من باب تنقيح المناط المعلوم، لا من باب القياس المظنون، المجمع على تحريم العمل به^(٦٥).

المطلب الثاني: دائرة التقريبات العرفيّة للنصّ

بناءً على المختار من تنقيح المناط، وهو عبارة عن التقريبات العرفية المحاورية في مقام الإثبات، يمكن لنا عدّ العديد من الأساليب اللغوية العرفية تحت هذا التعريف؛ وذلك انسجماً ما بين المعنى اللغوي لتنقيح المناط مع المعنى الاصطلاحي؛ حيث إنه عبارة عن تهذيب الشيء وإخراج ما ليس له ارتباط به. وهناك العديد من الأساليب التي يمكن فيها تحديد العلة التي يدور مدارها الحكم، من خلال الاعتماد على الظهور العرفي للكلام، وحجّة هذا النوع من باب حجّة الظهور، وليس كالقياس الظنّي الذي يسعى وراء تخمين العلة، كما مرّ سابقاً.

ونحن نذكر بعضاً منها، لا على سبيل الحصر.

الأول: قياس منصوص العلة. وهنا نقاط:

١. التعريف: عبارة عن تعدية الحكم الثابت على موضوع إلى موضوع آخر؛

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

لأتّحادهما في العلة المنصوصة، والتي تمت معرفتها اعتماداً على الاستظهار، الذي يراه أهل المحاورة والتفاهم العري^(٦٦).

وعرفها آخر: ما نصّ الشارع فيه على علة الحكم، كما إذا قال: لا تشرب الخمر؛ لأنه مسكر^(٦٧).

٢. مستند الحجية: من الواضح أن مستند الحجية في هذا الأسلوب هو الدلالة اللفظية. وقد صرح العلماء بذلك. فقال الشيخ مكارم الشيرازي: ودلالته أظهر من سابقه؛ لأن قولهم: (لأنه دلّسها) من قبيل منصوص العلة، فيتعدّى منه إلى غيرها^(٦٨). وقال السبحاني أيضاً: إنّ العمل بالقياس في منصوص العلة راجع في الحقيقة إلى العمل بالسنة، لا بالقياس؛ لأن الشارع شرّع ضابطة كلية عند التعليل^(٦٩). وهذا كلام سليم لا غبار عليه.

وكذلك ما ذكره السيد العاملي، صاحب مفتاح الكرامة. ونعم ما قال: إذ منصوص العلة من دلالة اللفظ^(٧٠).

وهناك العشرات من الموارد في كلمات العلماء تحمل دلالة على أن قياس منصوصة العلة يدخل في دلالة الألفاظ، ومن مصاديق العمل بالسنة، لا القياس والتخمين.

٣. الضابطة في منصوص العلة: ذكر السيد المدرّسي في نموذج في الفقه الجعفري ما نصّه: وضابطة منصوص العلة هو ما يكون مصدراً بلفظ: إنّ، فيكون منصوص العلة. ومعناه أولاً ذكر الصغرى منه، ثم بعد ذلك ذكر الكبرى الكلية لتمام أفرادها^(٧١).

وقال البجنوردي: وهذا في مقام الإثبات لا بدّ وأن يكون إمّا منصوص العلة، بقوله: لأنه أو فإنّه^(٧٢).

ويمكن التعليق على ما ذكره بأنّه لا يشترط في الضابطة لفظ محدّد، بل المطلوب أن يكون النصّ في مقام التعليل بحسب الظهور العري في الكلام.

٤. الاختلاف في حجية منصوص العلة: ذكر صاحب الحقائق أنّ ظاهر كلام المرتضى إنكاره^(٧٣). وكذلك أشار صاحب الجواهر إلى وقوع الخلاف في حجّيته^(٧٤). بينما ذهب آخرون إلى أنّ منصوص العلة لا ينبغي التأمل في حجّيته واعتباره^(٧٥).

وكذلك ذهب الشهيد الثاني في مسالك الأفهام إلى حجّيته^(٧٦).

ولم نعثر في حدود ما تتبّعناه على كلام واضح للذين أنكروا الحجية عن سبب ذلك. ولعل ذلك منهم من باب النفور من مصطلح القياس الموجود عند السنّة، والذي وقع محلاً للنهي عن الاستناد إليه في روايات أهل البيت^{عليهم السلام}. وهذا ليس أمراً غريباً، فقد وقع ما يمثله، حين كان علماء الشيعة ينفرون من مصطلح الاجتهاد في سالف الأزمان؛ لأنه كان يحمل معنى القياس وإعمال الرأي في استنباط الأحكام الشرعية. ومن الواضح أنّه إذا كان يرجع إلى دلالة الألفاظ وظهور الكلام فلا مبرر لإنكاره.

الثاني: مناسبات الحكم والموضوع. وهنا أمران:

١. **بيان الحدّ:** يمكن لنا أن نستنتج من كلام السيد الشهيد تعريفاً لما ذكره في الحلقة الثانية في هذا البحث، حيث قال: إن للحكم مناسبات ومناطات مرتكزة في الذهن العرفي، يحصل التبادر منها للسامع، فيستفاد التخصيص تارة، والتعميم أخرى. ومثال الثاني أنّه إذا ورد دليلٌ يقول: لا تتوضّأ من القرية التي وقع فيها النجس فإنّ العرف يرى الحكم ثابتاً لبقية الأواني، كالكوز، وأنّ القرية أخذت مجرد مثال في النصّ الشرعي^(٧٧).

٢. **ما هو دليل الحجية؟** لقد أرجع علماؤنا مناسبات الحكم والموضوع إلى الظهور العرفي، فدخلت حجّيتها تحت حجّية الظهور. يقول السيد الشهيد في بحوث العروة: وإنّما ندعي أنّ ارتكازية عدم دخل الخصوصية في النظر العرفي بحسب ما يفهمه العرف من مناسبات الحكم والموضوع تكون منشأ لظهور الدليل في إلقائها، وكونها مجرد مورد تعلّق الحكم بالجامع المحفوظ، حتّى بعد الاعتصار. وبذلك نتمسك بالإطلاق^(٧٨).

الثالث: مفهوم الموافقة. وهنا أمران:

١. **بيان الحدّ:** هو تعدية الحكم من موضوعه المذكور في الدليل إلى موضوع آخر، على أن تكون تلك التعدية خاضعة لمبررات يقتضيها الفهم العرفي للدليل. والتعبير عنه بالموافقة ناشئ من أنّ الحكم المستفاد ثبوته مسانخ للحكم الثابت لموضوعه في المنطوق، وذلك نحو: استفادة حرمة الضرب والشتم من الآية التي تنهى عن قول: (أف) للوالدين. وهذا المعنى قد ذكره صاحب الجواهر حين قال: وهو التنبيه

● نظرية تنقيح المناط عند الإمامية

بالأدنى إلى الأعلى، أي كون الحكم في غير المذكور أولى منه في المذكور، باعتبار المعنى المناسب المقصود من الحكم^(٧٩).

وهو أسلوبٌ تعبيرى جميل؛ للدلالة على معنى غير مذكور في ظاهر اللفظ، ولكنه يفهم بالدلالة الالتزامية الواضحة التي تدخل في عالم الظهور.

٢. الحجية: نصّ علماؤنا على حجية هذا المفهوم. فالحقّق الكرّكي قال في رسائله: ومفهوم الموافقة حجة اتفاقاً^(٨٠).

وأما الشهيد الثاني فقال في تمهيد القواعد الأصولية: مفهوم الموافقة حجة عند الجميع^(٨١).

وهو يدخل تحت حجية الظهور. ولهذا أخذ به العلماء، واستدلوا به في عشرات الموارد^(٨٢).

وهذا الشيخ في جامع المقاصد يقول: والذي يقتضيه النظر ثبوت التحريم المؤبد بإفضاء الأجنبية، بزنا أو شبهة؛ من باب مفهوم الموافقة؛ فإن وطء الزوجة قبل البلوغ وإن حرم، إلا أنّ وطء الأجنبية أبلغ منه في التحريم وأفحش^(٨٣).

نعم، قد شكك به البعض، ووضع له شروطاً، نحو: ما جاء في كلمات المقدّس الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان: ومفهوم الموافقة موقوفٌ على العلم بعليّة ما يدعى عليّته، وبوجوده في الفرع. وذلك في ما نحن فيه غير ظاهر^(٨٤). وهذا منه يشكّل نقاشاً في الصغرى، لا الكبرى.

ويمكن أن تكون هناك بعض الموارد التي يقع فيها النقاش؛ بسبب عدم وضوح العلة التي بني عليها الحكم.

المطلب الثالث: الاختلاف في التطبيق الفقهي

من الواضح أنّ التسليم بأيّ قاعدة على مستوى الكبرى لا يستلزم الاتفاق على تطبيقاتها ومصاديقها. ونحن في المقام نورد بعض الأمثلة التي اخترناها من عشرات المصاديق المنشورة في المصنّفات الفقهية.

الأول: اختلف السيد الخوئي مع الشيخ الأعظم في أنّ الحيوان المتولّد من كلب وخنزيرة هل هو نجس أم لا؟

فقد قال الشيخ: يقال: إنّه وإن كان حقيقة ثالثة، إلا أنّ النجاسة إنّما جاءت من تنقيح المناط؛ إذ لا يفرّق أهل الشرع في النجاسة، وهي القذارة الذاتية، بين المتولّد من كلبين والمتولّد من كلب وخنزير^(٨٥).

بينما قال السيد الخوئي: ويدفعه أنّه إن رجع هذا البيان إلى ما ذكرنا من نجاسة الملفّق منهما، بحيث يعدّ المتولّد منهما مركّباً من الكلب والخنزير، فهو، وإلاّ فلا قطع بالمناط، وعهدة دعواه على مدّعيه^(٨٦).

ومن الواضح عرفاً أنّ المتولّد منهما يعدّ مركّباً منهما، فهو إمّا أن يكون من حقيقة أحدهما، أو ملفّقاً منهما. وعلى كلا الحالتين يكون نجساً. والظاهر في المقام أنّ عرفة الشيخ الأعظم كانت أنسب من دقّة السيد الخوئي، التي تقترب من الدقة الفلسفية في تفسير الحالة، ولا ينبغي إدخالها في الأمور العرفية.

الثاني: ما وقع الخلاف فيه بين الأعلام، من أنه إذا كان عند شخص وديعة ومات صاحبها، فهل يجب أو يجوز أن يدفع عنه مال الخمس والزكاة والدين منها، كما يجوز الحجّ، أو لا؟

نقل الميرزا الآملي في مصباح الهدى عن صاحب المدارك: وهل يتعدّى الحكم إلى غير حجّة الإسلام من الحقوق الماليّة، كالدين والزكاة والخمس، فيه خلاف. والقول بالتعدية مبنيٌّ على قاعدة تنقيح المناط^(٨٧).

بينما ذهب صاحب المصباح إلى القول بالمنع؛ لعدم تحقّق المناط في المقام، حيث قال: للمنع من حصول القطع بكون المناط في الحكم في المقام هو مطلق أداء دين الميت من ماله؛ وذلك لأنّ حجّ الإسلام مذكور في كلام السائل، وظاهره السؤال عن قضية خارجية، لا عموم لها كي يشمل كلّ واجب على الميت^(٨٨).

وما ذهب إليه صاحب المصباح من المنع عن التعدية والشمول هو الأنسب؛ لعدم وضوح المناط من النصّ.

وفي الختام نقول: إذا كانت الكبرى حجّة فينبغي إعمال الدقّة في مرحلة التطبيق؛ لمعرفة وضوح العلة والمناط من النصّ أو لا. وللعلم بأساليب اللغة العربية ودلالاتها مدخليّة كبرى في ذلك.

نتائج البحث في نقاط

١. ذكرنا العديد من الحدود لمفهوم تنقيح المناط. ولكنّ مختارنا هو ما ذكره السيد السبزواري في المهدّب، من أنه التقريب العرفي في مقام الإثبات.
٢. من اللازم الاطلاع على التراث الأصولي عند السنّة، وخاصّة المصنّفات الحديثة؛ فإن الحوار معهم إنّما يدور حول الجديد، لا القديم.
٣. إنّ النظرة الجديدة للقياس عند السنّة تواجه إشكاليات عديدة، ذكرناها في ثنايا البحث.
٤. تبينّ لنا من خلال استعراض المباني المتعدّدة لنظرية الرفض وإشكالاتها أنّها لا تردّ على المختار في تعريف هذا المفهوم.
٥. ظهر لنا من خلال بيان الحدّ وضوابط هذه النظرية عند مَنْ يتبنّاها الفرق بينها وبين القياس عند السنّة.
٦. التقريبات العرفية للعلّة متعدّدة، وما ذكرناه كان من باب المثال، لا الحصر.
٧. الاختلاف في التطبيق الفقهي للقاعدة بين علمائنا يعود إلى القراءة المتعدّدة للنصّ.

الهوامش

-
- (١) رجال النجاشي: ١٠.
 - (٢) الخليل بن أحمد، كتاب العين ٣: ٥٠.
 - (٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ١٠٠٥.
 - (٤) ابن منظور، لسان العرب ٢: ٦٢٤.
 - (٥) الخليل، العين ٧: ٤٥٥.
 - (٦) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٩٦٧.
 - (٧) ابن دريد، ترتيب جمهرة اللغة ٣: ٤٨٤.
 - (٨) السبزواري، مهدّب الأحكام ١٢: ١٩٠.

- (٩) السبجاني، مصادر الفقه الإسلامي: ٢١٢.
- (١٠) الخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٥٢٨.
- (١١) الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٤٢: ٥٠٨.
- (١٢) الخوئي، الموسوعة ٦: ١٧٣.
- (١٣) مصطفىوي، فقه المعاملات: ١١٥.
- (١٤) النائيني، كتاب الصلاة ١: ١١٥.
- (١٥) الحكيم، مستمسك العروة ١٤: ١٣٦.
- (١٦) الخميني، المكاسب المحرمة ١: ١٧١.
- (١٧) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٥١.
- (١٨) الخوئي، التقييد ١: ٢٢٦.
- (١٩) الخوئي، فقه الشيعة ٤: ١٢١.
- (٢٠) الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ١١٥.
- (٢١) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ١٤٧ - ١٤٨.
- (٢٢) المرعشي، القصاص على ضوء القرآن والسنة ١: ١٠٧.
- (٢٣) المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٨٥.
- (٢٤) الخميني، كتاب الطهارة ١: ١٨١.
- (٢٥) النكرودي، الدر النضيد ١: ٢٩٠.
- (٢٦) البحراني، الحقائق الناضرة ١٤: ٤٥٢.
- (٢٧) السبزواري، مهذب الأحكام ١٢: ١٩٠.
- (٢٨) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ٨٣ - ٨٥.
- (٢٩) الحسن بن شهاب العكبري، رسالة في أصول الفقه ١: ٨٣ - ٨٥.
- (٣٠) عبد الرحمن عبد الخالق، البيان المأمول في علم الأصول: ١٥٩ (بتصرف).
- (٣١) محمد أديب الصالح، مصادر التشريع الإسلامي: ٢٢٢.
- (٣٢) أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه ٢: ٢٠٦.
- (٣٣) بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه ٤: ١٦٦.
- (٣٤) عياض السلمي، أصول الفقه: ١٥٤ - ١٥٦.
- (٣٥) المصدر السابق: ١٦٠ - ١٦٦.
- (٣٦) البيان المأمول في علم الأصول: ١٥٦ - ١٦٣.
- (٣٧) عياض السلمي، أصول الفقه: ١٦١.
- (٣٨) الزركشي، البحر المحيط ٤: ٥١.
- (٣٩) المصدر السابق: ٢٢٧.
- (٤٠) الإمام الخميني، البيع: ٤٨، تقرير: الشيخ قديري.

- (٤١) عياض السلمي، أصول الفقه: ١٦٦.
- (٤٢) الزعفراني، الوجيز في أصول استنباط الأحكام ١: ٢٤٩.
- (٤٣) الحكيم، الأصول العامة: ٣١٥.
- (٤٤) علي كاشف الغطاء، شرح خيارات اللمعة: ١٦٤.
- (٤٥) المصدر السابق: ١٩٣.
- (٤٦) الهمداني، مصباح الفقيه ١١: ٩٠.
- (٤٧) الأراكي، البيع ٢: ٣٢٩.
- (٤٨) الأراكي، الصلاة ١: ١٣٢.
- (٤٩) الأراكي، الطهارة ٢: ٤٠ - ٤١.
- (٥٠) الشاهرودي، الحج ١: ٢٧٤.
- (٥١) الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٤٢: ٥٠٨.
- (٥٢) الخوئي، الموسوعة ٦: ١٧٣.
- (٥٣) المصدر السابق ٢٧: ١٢٦.
- (٥٤) الخوئي، مصباح الفقاهة ٧: ٥٧.
- (٥٥) الخوئي، الموسوعة ١: ١٨٧.
- (٥٦) البحراني، الحقائق الناضرة ١٣: ٩٥.
- (٥٧) الهمداني، مصباح الفقيه ١١: ٩٠.
- (٥٨) الشاهرودي، الحج ١: ٢٧٤.
- (٥٩) الحكيم، مصباح المنهاج ٢: ٤٤٢.
- (٦٠) البحراني، الحقائق الناضرة ١١: ١٤٣.
- (٦١) النراقي، مستند الشيعة ٦: ٢٦٤.
- (٦٢) المحقق الحلّي، معارج الأصول: ١٨٥.
- (٦٣) البحراني، الحقائق ١: ٥٦.
- (٦٤) البهبهاني، الفوائد الحائرية: ١٤٧ - ١٤٨.
- (٦٥) الشيخ مغنية، فقه الإمام الصادق ٢: ٧٠.
- (٦٦) سنقر، المعجم الأصولي ٢: ٤١٠.
- (٦٧) السبحاني، مصادر الفقه الإسلامي: ٢٠٦.
- (٦٨) مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ٢: ٢٨٥.
- (٦٩) السبحاني، مصادر الفقه الإسلامي: ٢٠٧.
- (٧٠) السيد جواد العاملي، مفتاح الكرامة ١٠: ٩٣.
- (٧١) المدرسي، نموذج من الفقه الجعفري: ٥٤٦.
- (٧٢) البجنوردي، القواعد الفقهية ٢: ٢٨٨.

-
- (٧٣) البحراني، الحدائق ١: ٦٣.
(٧٤) النجفي، الجواهر ٢٩: ٣١٧.
(٧٥) كشف الغطاء: ٣٢.
(٧٦) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ٣: ٣٢٤.
(٧٧) الصدر، الحلقة الثانية: ١٢٩.
(٧٨) الصدر، بحوث في شرح العروة ١: ٥٤.
(٧٩) النجفي، جواهر الكلام ٨: ٢٨٠.
(٨٠) رسائل المحقق الكركي ٢: ٨٢.
(٨١) الشهيد الثاني، تمهيد القواعد الاصولية: ١٠٨.
(٨٢) الشهيد الثاني، روض الجنان ١: ٤٣٩.
(٨٣) الكركي، جامع المقاصد ١٢: ٣٣٤.
(٨٤) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٥: ٢٨٩.
(٨٥) الشيخ الأعظم، كتاب الطهارة ٥: ٩٥.
(٨٦) الخوئي، فقه الشيعة ٣: ٨٠.
(٨٧) الآملي، مصباح الهدى ١٢: ٢٩٢.
(٨٨) المصدر نفسه.

حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

د. الشيخ محمد رضا الجواهري^(*)

ترجمة: صالح الب دراوي

تمهيد

الهدف من هذه الدراسة استنباط الحكم الشرعي (للإساءة) لأكبر شخصية في الديانة المسيحية، وهو السيد المسيح عيسى - على نبينا وآله وعليه السلام -، بناءً على ما جاء في (سنة الديانة المسيحية). وفي هذا الصدد سنقوم في البداية بدراسة مكانة (السنة)، ومدى أهميتها لدى مذاهب الديانة المسيحية، ورأي الكاثوليك بشأن استمرار وديمومة السنة. وبعد ذلك نقوم بتوضيح نظرية (عصمة) البابا، والقرائن والأدلة على سلطة الكنيسة والبابا، وحقهما في التشريع. ومن ثم نستنبط الحكم الشرعي لتوجيه الإهانة للسيد المسيح عيسى^{عليه السلام}، حسب ما جاء في نصوص سنة الديانة المسيحية وفتاوى البابا. وأخيراً سنقوم بتقصي ودراسة الحكم الشرعي لتوجيه الإهانة إلى رسل السيد المسيح، وعقوبة توجيه الإهانة للبابا. وكذلك أحكام وعقوبات محكمة تفتيش عقائد الكنيسة في روما؛ لما لها من دور في الكشف عن الحكم الشرعي لتوجيه الإهانة للسيد المسيح^{عليه السلام}، على أساس ما جاء في سنة الديانة المسيحية.

مقدمة

أهم مصدر لدى المسيحيين في العالم، بعد الكتاب المقدس، هي «السنة». وبناءً

(*) خريج الحوزة العلمية، ودكتوراه في الفقه وأسس الحقوق الإسلامية. من إيران.

على ذلك فإنَّ السَّنة هي المصدر الموثوق، والمرجع المقدَّس الثاني للديانة المسيحية، وبالإضافة إلى الكاثوليك والأرثوذكس، الذين يؤكِّدون دائماً على مرجعية ومكانة السَّنة^(١)، فإن البروتستانت أيضاً اضطروا إلى الاعتراف بنوع من السَّنة، ويذكرون الاعتراف الباطني لروح القدس، والدعوات الرسولية للحياة الدينية، والعمل الصالح بما يتطابق مع السَّنة المسيحية، من النصوص المقدَّسة والكنيسة^(٢).

وحسب رأي الكاثوليك والمجلس العالمي للمسيحيين فإنَّ السَّنة تعتبر مصدراً إلهياً مستقلاً، إلى جانب الكتاب المقدَّس. أرادته الله تعالى ليكون كوكبي إلهي؛ لتلافي النواقص الموجودة في الكتاب المقدَّس. وإن حجَّيتها واعتبارها مقارن للكتاب المقدَّس^(٣). والسَّنة برنامج متجدد يقبل التجديد والتطور، وتصدر عنها قوانين جديدة للكنيسة والمسيحيين. ورغم أنَّ السَّنة بدأت منذ عصر الرسل وآباء الكنيسة، إلا أنها في حالة تكامل وتطور مستمر، وتلبي احتياجات المجتمع. إن حركية السَّنة وفعاليتها، وبقائها وديمومتها، تعدّ من عوامل تطوُّر واتِّساع التعاليم المشروعة والقانونية للكنيسة العالمية^(٤).

ولغرض إثبات حجَّة السنة واعتبارها، واستمراريتها وثباتها، تمَّ الاستدلال بالكتاب المقدَّس^(٥) والوحي، والهداية واللفظ الإلهي^(٦)، وتجسيد الحضور، وتعليم الكنيسة وإلهامها وإرشادها من قبل روح القدس^(٧).

وترى الكنيسة الكاثوليكية أنَّ البابا يمتلك سلطة مطلقة وغير محدودة، وأنَّ الالتزام الكامل بآرائه واجبٌ على جميع المسيحيين^(٨). إنه خليفة الله، ونائب عيسى المسيح عليه السلام على الأرض، وفوق الإمبراطور، ويمتلك الحقَّ الإلهي في سنِّ القوانين والتشريع لجميع المسيحيين^(٩). إنَّ مشروعية فتاوى البابا واعتبارها ولزوم تنفيذها أمرٌ نافذ لا يتوقَّف على موافقة الناس^(١٠). ويرى علاء بطرس غوري أنَّ الكتاب المقدَّس^(١١)، والدليل العقلي، والسَّنة الكنسية^(١٢)، تمثِّل الوثائق والمستندات على امتلاك سلطة وضع قوانين وحقَّ التشريع للكنيسة الكاثوليكية، بقيادة البابا. والبابا منزَّه عن الخطأ في إبداء آرائه، فهو لا يخطئ إطلاقاً في الأوامر البابوية الرسمية، التي يصدرها كزعيم للمسيحيين. ومقام عصمة البابا وعدم اقتراحه الذنب امتياز إلهي، تمت الموافقة عليه، وإقراره في المجلس المسيحي العالمي والمجلس الأول والثاني

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

للفاتيكان^(١٣).

وفي ما يتعلق بالنص الذي تم إقراره حول عصمة البابا في مجلس الفاتيكان الأول فقد تم الاستناد في ذلك إلى السنّة المسيحية لإثبات هذا المبدأ الإيماني والعقائدي، وعلى تعظيم وتكريم المذهب الكاثوليكي، وخلاص المسيحيين، ومكاشفة الإلهام الإلهي، وتأييد المجلس المقدّس، ومساعدة الربّ، وخلافة بطرس والقدرة الرسولية العظيمة، والقيام بأداء المسؤولية في تعليم المسيحيين^(١٤). وجاء في الوثيقة المسيحية لمجلس الفاتيكان الثاني أيضاً اعتبار مبدأ «القدرة التعليمية المقدّسة للبابا» في عرض الكتاب المقدّس والسنة المقدّسة كمصدر مسيحيّ ثالث ومعتبر، وبأنه يستلم كلام الله تعالى بوحى من روح القدس، ويعلم باسم عيسى المسيح^(١٥). وبناء على ذلك فإنّ الأوامر البابوية وتعاليمه الدينية، وقرارات المجلس الكنسي العالمي والفاتيكان والمسيحيين، معزّزة بوجود البابا، وموافقته، وإقراره لها، تعدّ مصدراً معتبراً آخر لمعرفة الشخصيات المسيحية المقدّسة، والحكم الشرعي لتوجيه الإهانة لهم.

حكم الإساءة للمسيح في التراث المسيحي

وبإزاء نظرية «ديمومة واستمرارية السنّة» فإنّ أوامر البابا، وقرارات المجالس المسيحية العالمية، تعدّ هي الأساس في نشر وتطوير السنّة المسيحية لدى المسيحيين والكنيسة الكاثوليكية. وبناءً على نظرية «عصمة البابا» فإنّ الأوامر البابوية لا يمكن تعديلها، وغير قابلة للتغيير. واستناداً إلى هاتين النظريتين عندما يُصدر البابا أمراً، وهو في منصب الزعامة الرسمية للكنيسة المسيحية، فإنّ أمره يأخذ موقعه الطبيعي في السنّة المسيحية، ويُعتبر من القوانين الكنسية الرسمية والقطعية، وحكماً إلهياً مسيحياً مائة في المائة، وحجّة شرعية على الجميع، ويجب اتّباعه. كما أنّ مواقف وقرارات المجالس الكنسية العامة تعدّ هي الأخرى أداةً لتبيين وتطوير السنّة المسيحية. ومن هنا فإنّ مجموع آراء البابا، وبيانات المجالس العالمية للمسيحيين، في ما يتعلّق بـ «الهرطقة» والبدعة، النفاق و«تدنيس المقدسات sacrilege»، والارتداد والكفر، بإمكانها أن توضح حكم السنّة المسيحية حول موضوع الإساءة لعيسى

البابا والهيئة العامة للكنيسة مصدر تشريع الأحكام

إذا كان ينظر للسنة على أنها تقتصر على سنة قساوسة الكنيسة والرسول وحواريي عيسى عليه السلام، فإن أوامر البابا، والمجلس العام للمسيحيين، ستكون من جهة أخرى حجة معتبرة أيضاً. والكنيسة هي مصدر تشريع الحكم الإلهي. وللبابا والمجلس العام الحق في تشريع القوانين، وبمقدورهم الإقدام على تشريع الأحكام، وتسميتها بشريعة الله وأوامره. وعلى الجميع القبول بذلك^(١٦).

وينحصر حق التشريع في الديانة المسيحية بالله تعالى. والله هو المشرع الذاتي الحقيقي. وتُستمد سلطة التشريع بالنسبة لجميع المشرعين من الله تعالى، بالواسطة أو بدون واسطة. وجاء في الكتاب المقدس: إن الملوك يمارسون السلطة بواسطة، والمشرعون يُشرعون بإذني، ويضعون الأحكام الإلهية بواسطة^(١٧). وكتب بطرس الرسول: لا توجد أي سلطة أو حكومة بدون إذن من الله، ولا وجود لأي سلطة خلا سلطة الله^(١٨). وأثبت العلامة المسيحي يوحنا بطرس غوري، في كتابه الموسوم مختصر اللاهوت الأدبي؛ استناداً إلى الكتاب المقدس، أثبت الدليل العقلي والسنة الكنسية بإعطاء حق التشريع وسن القوانين إلى الكنيسة من قبل الله تعالى^(١٩). وقال النبي عيسى المسيح عليه السلام لبطرس: ما تعقده في الأرض سيُعقد في السماء، وما تفتحه في الأرض سيفتح في السماء^(٢٠). وقال للحواريين: مَنْ سمع حديثكم كأنما سمع حديثي، وَمَنْ استحقّر (أحكامكم) استحقّرني، وَمَنْ استحقّرني استحقّر في الواقع الربّ الذي أرسلني، وردّ عليه^(٢١). وجاء في الكتاب المقدس عن أذى رسل عيسى المسيح عليه السلام: رأينا ورأي روح القدس أن لا نُثقل أعباءكم بأكثر من الأوامر والضروريات الواردة أدناه^(٢٢).

ويعتقد يوحنا بطرس غوري أنه يستفاد من هذه النصوص الواردة في الكتاب المقدس ملكية الكنيسة وسلطتها على التشريع. وبناء على ذلك فإن رجال الكنيسة يتمتعون بحق الجعل وتشريع الأحكام الإلهية^(٢٣). ويقدم كذلك الدليل العقلي على تمتع الكنيسة بحق تشريع الحكم الإلهي، وكتب يقول: بما أن الكنيسة تمثل في

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

حدّ ذاتها هيئة اجتماعية كاملة، تتصدّى لإدارة المجتمع دينياً، لذا يجب أن تتمتع هذه الإدارة بحقّ «الولاية»، وبما يتناسب ومسؤولياتها الخاصة. ولن تكتمل هذه الولاية ولا تتمّ إلّا بامتلاك حقّ التشريع على مستوى الأحكام. أضِفْ إلى ذلك أن القيام ببعض الواجبات، من قبيل: منع المؤمنين من ارتكاب الموبقات، وحملهم على الأمور التي تؤدي إلى التقرب إلى الله تعالى، والاستمرار على العبادة، والنجاة من الهلاك، يجعل من هذا الحقّ أمراً لازماً وضرورياً للكنيسة^(٢٤).

وفي ما يتعلّق بالإجابة عن التساؤل في شأن الذين لهم الحقّ بالتشريع ووضع الأحكام في الكنيسة كتب يقول: البابا، ومجمع الأساقفة، والهيئة العامة لهم، والمجامع والهيئات الخاصة. وأمّا البابا - أي أسقف روما - له الحقّ بتشريع الأحكام لجميع الكنائس؛ لأنه ورد في الكتاب المقدّس أن السيد المسيح ﷺ قال لبطرس: أطمع غنمي، واحرسها^(٢٥). ومن الواضح أنّ المراد «بالرعاية والحراسة» في هذا الأمر الصادر من السيد المسيح ﷺ لبطرس هي السياسة والإدارة والتدبير. كما قال ﷺ لبطرس: ما تعقده في الأرض يُعقد في السماء^(٢٦). وهذا الحديث الموجّه إلى بطرس يشمل البابا أيضاً؛ لأنّه خليفة السيد المسيح في كنيسة روما العالميّة والعامة، بل هو الأسقف الأعظم، والسادن، وصاحب المفاتيح، وحارس الحراس، ونائب السيد المسيح في الأرض. ولكنّ بإمكان المجمع والمجلس العامّ أيضاً أن يشرّع الأحكام لجميع الكنائس؛ لأنّ ذلك المجلس ينوب عن الكنيسة في جميع الأمور المتعلّقة بالتعليم والتدبير. ولذا يجب أن يمتلك الحقّ في تشريع الحكم الشرعي لكلّ الكنائس؛ ولكنّ يجب الالتفات إلى أنّ الأحكام الصادرة عن هذا المجلس لا تحظى بالصفة الرسمية في حدّ ذاتها، إلّا إذا ترأّسه البابا أو نائبه، وصادق على أحكامه؛ لأنّ المجلس ليس بمقدوره أن يخلف الكنيسة، دون الحصول على موافقة البابا. وأمّا الأساقفة فبإمكانهم تشريع بعض الأحكام لمناطقهم؛ لأنّ هذه الولاية ضروريّة لتدعيم إدارة مناطقهم.

وتطرق يوحنا بطرس غوري، في كتابه الذي يعدّ كتاباً في الفقه المسيحي الكاثوليكي، إلى توضيح السلطة العظمى والفريدة من نوعها للكنيسة وزعيمها البابا في تشريع الأحكام، ودراسة المسائل المتعلّقة بها. وأشار في دراسته إلى أنّ كل

ما يستلزم المعرفة والاعتقاد إنما يعود إلى قانون «إيمان الرسل». وهذا القانون ينطوي على ثلاثة معتقدات دينية يجب الإيمان بها، إلا أنه كتب حول العقيدة الثالثة منه يقول: العقيدة الثالثة تشتمل في حد ذاتها على ثلاثة أمور، يجب معرفتها والإيمان بها، وهي: إنه توجد كنيسة واحدة فقط على وجه البسيطة، والرئيس الذي يقودها ويدير شؤونها هو شخص واحد. وتتم قيادة الكنيسة وإدارة شؤونها والمحافظة عليها بمساعدة روح القدس. والكنيسة معصومة، وساحتها منزّهة عن الخطأ والزلل، في كلّ ما يرتبط بالإيمان والآداب والأحكام. ومن حقّ الكنيسة وجوب أن يصغي الجميع لكلامها، والأخذ به^(٢٧).

وتتملك الكنيسة السلطة والقوة اللازميتين، والتي تتمكن على أساسهما من حمل المؤمنين على العمل بتوصياتها على نحو الواجب الكبير؛ لأنّ السيد المسيح عليه السلام فوّض مسألة تشريع الأحكام إلى الكنيسة^(٢٨).

والمبدأ الأساس في شريعة الكنيسة البابوية هو أنّ تطبيقها أمرٌ إلزامي، ولا تستلزم قبول الناس بها؛ لأنه لو كانت مكانتها وضرورتها تتبع قبول الناس وموافقتهم فإن السلطة الشرعية للكنيسة وقوة الشرائع تتلاشى، ويصار إلى تعطيل القانون العام للمجتمع^(٢٩).

فالأصل هو أنّ العمل بالشريعة الكنسية وتنفيذها أمرٌ إلزامي، حتى مع نهي الحكم المدني والدولة عن قبولها والعمل بها؛ لأنّ الكنيسة تشرّع الأحكام بناءً على سلطتها الذاتية المستقلة الممنوحة لها من قبل السيد المسيح عليه السلام، وليس من قبل الحاكم المدني. ولا يملك الأساقفة الحقّ في عدم تنفيذ الشرائع البابوية، ورفضها؛ لأنهم أدنى مرتبة من الأسقف الأعظم لروما. والأسقف الأعظم لروما هو النائب المباشر دون واسطة للسيد المسيح عليه السلام في الأرض، وهو الرئيس والرأس المدبر لجميع الكنائس. أما الأساقفة فعلى الرغم من أنهم أمراء وقادة في كنائسهم، إلا أنه يجب عليهم، وعلى من تحت سلطتهم، إظهار طاعتهم للبابا، والاقتداء به، وتنفيذ شرائعه، والعمل على نشرها. ولا توجد هناك شريعة ما إلا وكان تنفيذها واجباً قطعياً لا نقاش فيه. والفرق بين «الشريعة» و«الاستشارة» في أنّ المتعدي على الشريعة والمتجاوز عليها يجب أن يُعاقب، وهذا أمرٌ مُجمّع عليه^(٣٠).

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

والولاية التشريعية للبابا عامّة وشاملة لجميع الكنائس. ومن أشكال تلك الولاية التشريعية الولاية في توجب الأعياد على كلّ الكنائس. وهذه الولاية خاصّة بالبابا، ولا يتمنّع شخص آخر غيره بهذه الولاية^(٣١).

وبإمكان البابا والأسقف الأعظم أن يصرف ما كان معيّناً في الوصيّة للإنفاق في وجوه البرّ والإحسان، أن يصرفها في غير ذلك؛ لأسباب مقبولة وحميدة؛ لأن السيد المسيح نصّب البابا مدبراً في جميع وجوه البرّ والإحسان، بحيث يمتلك حقّ التصرف في وجوه البرّ بمقتضى الحاجة والمنفعة الروحية^(٣٢).

وطبقاً لهذه الأقوال والآراء الفقهية ليوحنا بطرس غوري فإنّ شخص البابا هو الرجل الوحيد الذي يمتلك سلطة وضع الأحكام وتشريعها في الكنيسة المسيحية؛ لأن المجلس العامّ والأساقفة والمجالس الخاصّة بإمكانهم إصدار الحكم الشرعي بترخيص من البابا وموافقته فقط. ومن هنا فإنّ أوامر البابا وبياناته وآراءه تبين الحكم الشرعي للديانة المسيحية. وإنّ كل ما يطبّق في العالم المسيحي بأمر البابا وحكمه الشرعي يعدّ نقطة الهداية والدلالة أمام أنظار المسيحيين الكاثوليك في العالم. إنّ أقوال الكنيسة وأفعالها بقيادة البابا تجاه أهل البدع والمرتدين والكافرين تعبّر عن الحكم الشرعي للبابا، ونظرية الديانة المسيحية بشأن الإساءة للمقدّسات، وفي وسعها أن تبين طبيعة حكم الإساءة لأكبر شخصيّة مسيحية، ألا وهي شخصيّة السيد المسيح ﷺ.

حكم الإساءة لعيسى المسيح ﷺ في آراء البابا والمجلس الكنسي العالمي

شرّعت الكنيسة الكاثوليكية بزعامة البابا، وعلى مرّ التاريخ المسيحي، أحكاماً تتعلّق بالبدع والارتداد والكفر. وقد أصبحت شرعة رسميّة وقطعية للديانة المسيحية. ومعرفتها والقبول بها، والاعتقاد والإيمان بها، يعدّ أمراً لازماً على جميع الأساقفة والكرادلة والقساوسة وأتباعهم. وسوف يُصار إلى دراسة البعض من آرائهم ونظريّاتهم؛ بهدف توضيح شرائع الكنيسة والبابا حول الإساءة للمقدّسات.

تأسّس مجلس «نيقيه الأول» في حزيران من عام ٣٢٥ ميلادي، بحضور حوالي ٢٢٠ إلى ٣١٨ أسقفاً^(٣٣). وجميع المسيحيين في العالم تقريباً، بما فيهم الكاثوليك

الروم والأرثوذكس والبروتستانت، موافقون على أحكام هذا المجلس^(٣٤). وقد أدان هذا المجلس في اللائحة العقائدية التي أصدرها بعض الأقوال المتعلقة بشخصية السيد المسيح عليه السلام، ولعن قائلها: تلعن الكنيسة المقدسة للكاثوليك والرسل الذين يقولون الأقوال التالية: «في وقتٍ لم يكن الابن مخلوقاً»، و«لم يكن مخلوقاً ومن ثم جاء إلى الوجود»، و«إنه مخلوق من العدم». كما أن الكنيسة تلعن أولئك الذين يعتقدون بأن خلقه مستمد من ماهية الأب، أو من شيء آخر سوى ماهية الأب، أو أنه كان قابلاً لأن يطرأ عليه التغيير، وكان عرضةً للتغيير والتبديل^(٣٥).

وفي الإسكندرية كان أحد القساوسة المسيحيين، ويدعى الأب آريوس، يعتقد بأن عيسى المسيح هو كلمة الحق، إلا أنه - كسائر المخلوقات الأخرى في الوجود - يعتبر كائناً محدثاً ومخلوقاً، وجاء من العدم إلى الوجود. وعلى العكس من الأب، فإن عيسى المسيح له بداية. فأدان أسقف المدينة معتقده هذه، واعتبرها بدعةً، وتم عزل آريوس من قبل هيئة الكنيسة. كما تم إقرار مادة عقائدية ضد آريوس في مجلس «نيقية». وأدين عقائد الآريوسية، ولعن آريوس وأتباعه^(٣٦).

كما أصدر مجلس القسطنطينية الثاني، والذي يحظى بتأييد جميع المسيحيين، أصدر في عام ٥٥٣ أربعة عشر «قرار لعن». وجاء في «اللعن» السابع: من يستخدم عبارة «في كلا الطبعين»، ويقصد بذلك أن لفظة «كلا» تفصل أطباع السيد المسيح عن بعضها، أو يريد من خلال هذا الاستخدام أن يقول بأن كلا الطبعين هما شخصين منفصلين، فهو ملعون. وجاء في «اللعن» الثامن: من يستخدم عبارة «من كلا الطبعين» أو «المتوحد الطبيعة، المجسد لكلمة الله»، ولم يفهم هذه العبارات بالشكل الذي درّسها الآباء المقدسون، بل يسعى من أجل أن يخلط الطبيعة الإلهية والإنسانية للسيد المسيح أو جوهره، فهو ملعون. كما جاء في «اللعن» العاشر أيضاً: من لم يعترف بأن ربنا عيسى المسيح، الذي صُلب بجسمه، هو الرب الحقيقي، وربّ الجلال، وأحد أركان التثليث المقدس، فهو ملعون^(٣٧).

ومن خلال ما تمت إدانته من قبل هذين المجلسين تتضح لنا عقائد أولئك الذين كانوا يفكرون بهذه الطريقة. وبناء على ذلك فإن التعليمات الرسمية للكنيسة والبابا هي المعيار في الاستقامة. وأهل البدع ملعونون. كما أن عدم الاعتقاد ببعض

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

الأوصاف لشخصية السيد المسيح عليه السلام يمهد لتوفير موجبات اللعنة، حتى وإن كان مقروناً بالاحترام الكامل للسيد المسيح عليه السلام، والإقرار بأصول العقيدة المسيحية، وسائر أوصافه. وعليه فمن المؤكد أن من يقترب أبسط إساءة بحق هذه الشخصية العظيمة والمقدسة، أو يهينها، فهو ملعون.

كما أن حكم «التكفير الصغير»، و«التكفير الكبير»، و«اللعن»، هي من الأحكام التي كان يصدرها البابا والمجالس المسيحية والأساقفة. «التكفير الصغير» كان يحرم المسيحي من القيام بالشعائر. وكانت هذه بمثابة عقوبة يحق لكل قس أن يقوم بتنفيذها. ولو أن أحد المذنبين المحكوم عليهم بهذا الحكم مات قبل أن يطلب الغفران، ويُغفر له، فإن هذا النوع من التكفير، وحسب اعتقاد المؤمنين، يكتسب صفة الحكم القطعي والأبدي بالعذاب الأخروي. وبالنسبة لـ «التكفير الكبير»، والذي يعد اليوم النوع الوحيد من أنواع التكفير المستخدمة من قبل الكنيسة، فقد كان حكماً يصدر من قبل الهيئات الدينية المسيحية أو البابا والأساقفة فقط. وحكم التكفير الكبير كان يحرم المحكوم من أي نوع من أنواع التعاضد القانوني أو الديني مع المجتمع المسيحي؛ بمعنى أن الشخص المكفر لم يكن باستطاعته اللجوء إلى المحكمة الكنسية، لتقديم الشكوى ضد أحد الأشخاص، والمطالبة بحقه، أو أن يمتلك الحق في الميراث، أو أن يقوم بعمل ذا قيمة من الناحية القانونية، في حين أن البقية بإمكانهم ملاحقته.

وعندما تمّ تكفير ملك فرنسا في عام ٩٩٨م تخلّى عنه جميع رجال البلاط، وتقريباً جميع من كان يقوم على خدمته. والشخصان اللذان بقيا في القصر لخدمته كانا يلقيان بالطعام المتبقي من مائدة الملك في النار؛ لئلا يتلوّثون عن هذا الطريق. وفي بعض الأوقات، عندما يكون الجرم عظيماً، فإن الكنيسة كانت تلعن المذنب، بالإضافة إلى حكم التكفير الصادر في حقه؛ بمعنى أنها كانت تضيف حكماً باللعن، يشتمل على سلسلة من العبارات القانونية التفصيلية الحازمة والدقيقة^(٣٨).

كما تعدّ أحكام المجالس العامة قوانين كنسية لدى القانون الكنسي وأحكام البابا. وفي القانون الكنسي لم يتمّ التطرّق إلى دراسة شكل المؤسسات وأصول الدين وعمل الكنيسة فقط، بل إنّ مجموعة القوانين الكنسية تحتوي على

جملة من الأنظمة بشأن علاقات الأقوام المسيحية مع الشعوب غير المسيحية في بلاد المسيحيين، وقانون التحقيق وقمع البدع، ولجنة تضحيات الصليبيين، وقانون عدم احترام المقدسات، والكفر، وإدارة المحاكم الأسقفية والبابوية، وحالات صدور أحكام التكفير واللعن والتحريم وأمر الاعتقال، وتنفيذ العقوبات الصادرة من قبل المحاكم الدينية، وتنظيم العلاقات بين المحاكم الكنسية والمدنية. وتعتقد الكنيسة بوجود مراعاة هذه القوانين من قبل جميع المسيحيين. وإنها ستتخذ أنواع العقوبات البدنية والمعنوية تجاه أي مخالفة يتم ارتكابها^(٣٩).

وأصدر الإمبراطور ليو الثالث أمراً في القسطنطينية عام ٧٢٦م منع بموجبه تعليق الصور في الكنيسة. وكانت هذه بمثابة الخطوة الأولى على طريق تحطيم الأصنام في العالم المسيحي. فقام البابا غرغوريوس الثاني بالدعوة لعقد اجتماع للمجلس الديني، وأصدر هذه الفتوى: مَنْ كانت له صورة وتمثال في الكنيسة، بشكل مخالف لأصول الاحترام، فهو خارج عن زمرة المؤمنين. والحقيقة أن البابا كفر الإمبراطور بهذه الفتوى^(٤٠).

وكانت لـ (پلاجيوس) آراء معينة حول مسائل الذنب، والفيض الإلهي، والتعميد، والتجسيد، وموت السيد المسيح، أُدين بسببها عام ٤١٦م، من قبل مجلس «كرتاج». وصادق البابا إينو سنت الأول على إدانته. واعتبره الإمبراطور هونوريوس مبتدعاً يستحق العقاب، وكفره البابا زاسيموس في رسالة له أيضاً. وفي سنة ٤٣١م أُدين پلاجيوس كُري بتهمة البدعة في مجلس «أفسس»^(٤١).

وطلب البابا لوكيوس الثالث في سنة ١١٨٤م من جميع أساقفته العمل على التحقق والتفحص في نطاق المناطق الخاضعة لمسؤوليتهم عن البدعة، والتأكد من استئصال البدع في دوائر مسؤوليتهم، وخلوها منها. وكتب إلى جميع الأساقفة قائلاً: بعد التشاور مع الأساقفة، ونيابة عن الإمبراطور وبلاطه، أقول: يجب على كل أسقف أن يقوم شخصياً، أو عن طريق معاونه أو الأشخاص الأكفاء، في كل عام مرة واحدة على الأقل، بتفقد النواحي التابعة لمنطقة مسؤوليته، والتي تصل منها التقارير عادةً على أن المبتدعين ينشطون في تلك المناطق. ويختار ثلاثة أو أربعة أشخاص من ذوي الصلاح، وحتى إذا اقتضى الأمر أن يُقسم على جميع الجيران، ويكلفهم إن كان

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

بإمكانهم، القيام بالكشف عن مكان الذين ينتهجون سلوكاً مغايراً للإيمان، وللعقيدة العامة للمجتمع، وإخبار الأسقف الأعظم أو معاونه بهوية هؤلاء الأفراد. وعلى الأسقف أو معاونه القيام باستدعاء المتهمين إلى مقره. وإذا لم يقوموا بدفع التهمة عن أنفسهم، ويلتزموا بمنهج الدولة وتقاليدها، أو أنهم رجعوا إلى وضعهم السابق الذي كانوا عليه، سيعاقبون بما يصدره الأساقفة من حكم بشأنهم. وإذا امتنعوا عن أداء اليمين سيُصار إلى التعامل معهم على أساس أنهم «من أهل البدع»^(٤٢). كما أمر أيضاً بتسليم جميع المبتدعين، الذين تمّ تكفيرهم، وطردهم من عضوية الكنيسة، وحُرموا من حماية الكنيسة، إلى مسؤولي الدولة، والجيش غير الديني، ومدراء البلديات، وبقية المسؤولين المحليين، المسؤولين عن معاقبة المذنبين. وكان ممثلو البابا في كلّ مكان مخوّلين بعزل الأساقفة المقصّرين في القضاء على المبتدعين. وقد أصدر هذه الأوامر بفتوى بابوية، وأمر رسمي^(٤٣).

وتقلّد إينو كنتيوس الثالث منصب البابا سنة ١١٩٨م. وبعد شهرين من تسلمه منصب البابا أرسل كتاباً إلى أسقف أوش الأعظم جاء فيه: الشيء الذي يحزني أكثر من غيره هو أننا نرى في هذه الأيام مجموعة من الشياطين الضالّين، الذين يوقعون الأفراد السذج والبسطاء في أحيالهم، بأساليب أكثر وقاحة وإيذاءً من السابق. وتقوم هذه الجماعة بتحريف معاني أقوال الكتاب المقدّس بخرافاتهم وما يضعونه من أقوال، ويرمون إلى القضاء على وحدة الكنيسة الكاثوليكية.... وبدورنا نوجّه إليكم الأمر الحازم بضرورة التصديّ لجميع هؤلاء المبتدعين، والقضاء عليهم، بأيّ وسيلة متاحة لديكم، وإبعاد الذين تلوّثوا بسبب آرائهم من منطقة مسؤوليتكم. وبإمكانكم إذا لزم الأمر أن تحثوا الملوك والناس بهدف القضاء عليهم بحدّ السيف^(٤٤). ولم يؤمن الكاتاريون ببعض معتقدات الكنيسة الكاثوليكية، من قبيل: القيمة الدينية لشعائر الكنيسة، والعشاء الرباني، والمفاهيم الكاثوليكية بشأن البرزخ والنار. كما أنهم لم يقولوا بأنّ عيسى الناصري هو ابن الله، وكانوا يؤمنون بتطبيق المسيحية الحقّة الأولى^(٤٥)، فقضى البابا بأنّ «المذهب الكاتاري» هو بدعة، وكفّر الكاتاريين، وسماهم «الثعالب الصغيرة التي تشيع الخراب في تاكستان»^(٤٦). وكفّر رمون السادس الكونت تولوز، الذي رفض أن يحارب الكاتاريين، ومنع إقامة

المراسم الدينية في جميع المناطق التابعة له، وصادر جميع ممتلكاته، وأعلن بأن أي مسيحي يسيطر على هذه الأراضي ستكون ملكاً حلالاً له. ودعا إلى الجهاد للقضاء على الكاثاريين، ووعد جميع المشاركين في هذا الجهاد بأنه سيشملهم أمر الغفران العام، كالذين كانوا يتوجهون إلى الحروب الصليبية. وقام سيمون دو مونفور بالهجوم على المدن، بجيش قوامه ٤٥٠٠ شخص، بتشجيع من ممثل البابا، وانتصر على جميع المعارضين، وخير أهالي المدن المفتوحة بأن يُقسِموا على أنهم ملزمون باتباع الديانة الكاثوليكية، أو يسلموا رقابهم لحدّ السيف، كمتدعين. ويقول كايستوريوس، راهب أهالي مدينة «هايسريخ»، في مذكراته: عندما سُئل آرنو ممثل البابا: هل يجب الامتناع عن قتل الكاثوليك أم لا؟ أجاب قائلاً: اقتلوهم جميعاً؛ لأن الله يعلم مَنْ هو على الحق^(٤٧).

وكتب ممثل البابا في «آلبي»، في تموز سنة ١٢٠٩م، رسالة إلى إينو كنتيوس، وتطرق فيها إلى شرح ما حصل في مدينة «بزية»، وهي إحدى قواعد الكاثاريين التي ابتليت بالحرب الصليبية، فقال: بدأ الهجوم، وارتفعت الأصوات: استعدوا للقتال! استعدوا للقتال! وخلال ساعتين أو ثلاث ساعات عبّر رجالنا الخنادق والجدران، وسيطروا على مدينة «بزية»، ولم يرحموا أحداً، من أيّ مقام أو جنس أو عمر، وعرضوا أكثر من عشرين ألف شخص على حدّ السيف، وارتكبوا مذبة كبيرة، ونهبوا المدينة، وأحرقوها، وهذه النار كانت تمثل غضب الله الذي حلّ بالمدينة بهذه الطريقة المدهشة. ونفس هذا المبعوث كتب من قلعة «بروم»، وهي إحدى قواعد الكاثاريين، إلى إينو كنتيوس يخبره: إنّ المحاربين الصليبيين قلعوا أعين أكثر من مائة شخص من المدافعين عن المدينة، وقطعوا أنوفهم، وتركوا لكلّ شخص منهم عيناً واحدة فقط، لكي يصبحوا بقيّة حياتهم أضحوكة لأعدائنا. وكان البابا إينو كنتيوس مسروراً لما قام به مجاهدوه الصليبيون، وأخذ يشيد بهم في رسالة له بعثها إلى سيمون دو مونفور، يقول فيها: الحمد والشكر لله، الذي اقتلع وقمع ألدّ أعدائه بهذه الصورة القاسية والمدهشة على أيديكم وأيدي الآخرين^(٤٨).

وكتب أحد القساوسة إلى البابا إينو كنتيوس من شمال فرنسا يقول: إنّ تدنّ الناس في هذه البلاد بلغ حدّاً أصبحوا فيه مستعدّين بأجمعهم، ليس فقط لحرق

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

الأشخاص الذين هم من زمرة المبتدعين علانيةً، بل حتّى القيام بحرق الذين يُظنّ بأنهم من المبتدعين بالنار أيضاً^(٤٩).

وفي سنة ١٢١٥م كلف البابا إينو كنتيوس الثالث مسؤولي الدولة بأن يُقسموا رسمياً «بالقضاء على جميع المبتدعين، الذين حكمت عليهم الكنيسة بالعقوبات المنصوص عليها، في المناطق التابعة لهم»، وبغيره سيحكم عليهم بجريمة البدعة^(٥٠).

هذه المواجهة والحرب الدموية المعلنة على المبتدعين، والتي نُفذت بأمر البابا وقيادة ممثليه، تدلّ بكلّ وضوح على عظم الحكم القاسي للإساءة للسيد المسيح عليه السلام. ومن خلال هذا المستوى من التعامل مع بعض الآراء المتباينة مع الكنيسة، والذي قاد إلى هذا التصدي القاسي لها، تتّضح لنا طبيعة الحكم في الإساءة للسيد المسيح عليه السلام. إنّ الإساءة للسيد المسيح عليه السلام، وسبّه، يعدّ المصادق الواضح للبدعة، التي لم يلبث أن يصدّق بها كلّ مسيحي، بغضّ النظر عن فهمه لها. وانطلاقاً من أنّ أوامر البابا وفعله يعدّان حجة على المسيحيين، وأنهما يبيّنان الشريعة، ويشغلان موقع الشارع المقدّس في الكنيسة الكاثوليكية، ويتصدّى لتشريع الأحكام، فإن أوامر البابا وأقواله وأفعاله تعدّ بناءً على ذلك حجة وحكماً شرعياً. وفي مجلس «لاتران» الرابع، الذي انعقد بدعوة البابا إينو كنتيوس الثالث سنة ١٢١٥م^(٥١)، تناول أكثر من أربعمائة أب ديني بارز والأساقفة موضوع البدعة، وكيفية التصدي لها وقمعها. واتّفقوا في هذا المجلس على أنّ النفي ومصادرة الأموال من أهل البدع، الذين يرفضون العودة إلى تعاليم الكنيسة، تمثّل عقوبة مناسبة ومقبولة. ويجب أن يُصار إلى منع المبتدعين من العمل في الوظائف الحكومية، ولا يحقّ لهم أن يصبحوا أعضاء في مجلس المدينة، ولا يحقّ لهم الحضور في المحاكم بصفة شاهد، ولا يمكنهم كتابة الوصيّة، ولا أخذ الميراث^(٥٢).

وأشدّ القوانين صرامةً لسحق الجماعات المبتدعة هي القوانين التي أقرّت من قبل فريدريك الثاني خلال الأعوام ١٢٢٠ - ١٢٣٩م. وتقرّر بموجب هذه القوانين تسليم كلّ من تحكم عليه الكنيسة بجريمة البدعة إلى الحكومة المحليّة؛ لكي يحرق بالنار. وإذا ندم هؤلاء الأفراد على ما اقترفوه فسيُحكم عليهم بالسجن المؤبد، بدلاً من الحرق بالنار... وكانت السلطات مخوّلة بتخريب بيوتهم، ومنع أقربائهم من إعادة

بنائها وترميمها^(٥٣).

وفي عام ١٢٣١م ضمّ جرگوريوس التاسع القوانين التي أقرّها فردريك عام ١٢٢٤م بشأن التعامل مع المبتدعين إلى الأحكام الكنسية. ومنذ ذلك التاريخ وافقت كلّ من الكنيسة والحكومة على أنه إذا قال أحد الأشخاص بالبدعة، ولم يعلن توبته، فإنّ عمله هذا يعدّ جريمة تستوجب الموت^(٥٤). والملحدين، الذين تصدر بحقهم أحكام من هذا القبيل من قبل المحاكم الشرعية، يجب أن يخضعوا لملاحقة المحاكم العرفيّة؛ لغرض معاقبتهم^(٥٥).

وفي عام ١٢٥٢م اتّخذت الكنيسة رسمياً الموقف التالي، وهو أن المبتدعين الذين يتمتعون عن إظهار ندمهم يتمّ تسليمهم إلى السلطات الحكومية؛ لإعدامهم حرقاً. وتمّت المصادقة على هذه السياسة، والاعتراف بها رسمياً، بفتوى من البابا على وضع عقوبة الموت كعقوبة للمبتدعين غير النادمين. كما وافقت هذه الفتوى أيضاً على استخدام التعذيب كوسيلة للحصول على المعلومات من المشتبه بهم^(٥٦).

وأصدر البابا نيكولاوس الثالث منذ عام ١٢٨م أمراً جاء فيه: نحن نكفر ولنعلن جميع المبتدعين - مهما كانت مسمّياتهم وعناوينهم .. وعندما تتمّ إدانة هؤلاء الأفراد من قبل الكنيسة يجب تسليمهم إلى القاضي. ومنّ يعلن توبته بعد الاعتقال، وطالب بعقوبة الكفّارة، يجب أن يُسجّن مدى الحياة. وكلّ من يؤوي المبتدعين أو يدافع عنهم أو يساعدهم يجب أن يعاقبوا بالتكفير واللعن كمبتدعين. وكلّ من كان مُكفراً وملعوناً لمدة عام ويوم واحد يجب أن يُنفى. والذين يُظنّ بأنهم من المبتدعين إذا لم يكن بوسعهم القدرة على إثبات براءتهم وعدم ارتكابهم الذنب سيتمّ تكفيرهم ولعنهم. وإذا بقي طوق التكفير واللعن لمدة سنة على أعناقهم سينظر إليهم على أنهم مبتدعون، وسينالون جزاءهم الخاصّ بهم. وليس لهؤلاء الأفراد الحقّ في أيّ نوع من أنواع الاستئناف... ومنّ يسمح لهم القيام بمراسم التكفين والدفن طبقاً للشعائر المسيحية سيحكم عليه بالتكفير، حتّى يحصل على موافقة الكنيسة على أحسن وجه. وأمثال هذا الشخص لن يحظى بالعفو والصفح، إلّا إذا أخرج الأجساد المودعة في القبر بيده من تحت التراب، وألقاها بعيداً... وإذا عصى أيّ فرد تنفيذ هذا الواجب سيُكفر. ليس للمبتدعين وكلّ من يؤويهم ويحميهم أو يساعدهم، وكذا

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

جميع أطفالهم لجيلين لاحقين، ليس لهم الحق في التصدي لمسؤوليات الكنيسة. وبهذه الطريقة سنحرم جميع هؤلاء الأفراد من عوائدهم، وللأبد^(٥٧).

ومن خلال التأمل والتمعن في هذا الأمر البابوي، والذي يأتي بمنزلة الحكم الإلهي، تتضح لنا تماماً طبيعة عقوبة الإساءة للسيد المسيح^(٥٨). وأصدر البابا أوربانوس الخامس سنة ١٣٦٢م فتوى أدان فيها المبتدعين، وأقرّ اللجوء إلى استخدام التعذيب من قبل المسؤولين عن تفتيش العقائد، وقضى بتخصيص عقوبة الموت للمبتدعين غير النادمين^(٥٨).

وبادر البابا ليون العاشر، بتاريخ ١٥ حزيران من عام ١٥٢٠م، إلى تكفير مارتين لوتر^(٥٩). وكتب البابا پول الثالث في مرسوم أصدره: منذ أن جلسنا على الكرسي الرسولي كنا حريصين، منذ البدء، على ازدهار الإيمان الكاثوليكي، وتطهيره من البدع. فالذين تمّ إغواؤهم بالحيل الشيطانية يجب أن يرجعوا إلى أحضان الكنيسة ووحدتها. إنّ عدو الجنس البشري نشر المزيد من البدعة بين المؤمنين، ومزق رداء السيد المسيح. وفي هذه الرسالة عين جيوفاني بيترو كرافا رئيساً لمحكمة تفتيش العقائد، وكتب بشأن واجباته يقول: يجب عليه وعلى مرؤوسيه القيام باستجواب جميع الأفراد المنحرفين عن سبيل الله والإيمان الكاثوليكي، وكذلك الذين اتهموا بالبدعة، هم وأتباعهم وشركاؤهم، العوام والخواص، بشكل مباشر أو غير مباشر، عن طريق محاكم التفتيش. ويجب أن يسجن المجرمون والمتهمون، وتقام عليهم الدعوى، حتى يصدر الحكم النهائي بحقهم. والذين يُحكم عليهم كمجرمين يجب أن يُعاقبوا طبقاً للقوانين الجزائية. وبعد تنفيذ عقوبة الموت تُباع أموالهم. ومن يتجرأ على منع هذا الأمر سيواجه غضب الله تعالى والرسل المقدسين بطرس وبولس^(٦٠). ويرى جيوفاني بيترو كرافا، الذي أصبح فيما بعد البابا باولوس الرابع، أنه عندما يتعرض الإيمان إلى خطر فإنّ أيّ تأخير غير جائز، بل يجب اللجوء إلى اتخاذ الإجراءات الاحتياطية المشددة والجادة في حالة بروز أدنى شك. ولا ينبغي لأيّ شخص القيام بتلوين اسمه وسمعته، من خلال تهاونه وتسامحه مع المبتدعين. ومن أيّ فرقة كانوا، وبخاصة مع أتباع كالوين. وقال: لو أنّ أبي كان مبتدعاً لجمعتُ ما يكفي من الحطب لكي أحرقه^(٦١).

دييغو دواوسدا إسباني بروتستانتى، أدين من قبل المحكمة الشرعية لتفتيش العقائد البابوية، وأودع السجن. وجاء في الحكم الصادر من قبل مسؤولي المحكمة في حقّه: نحن مسؤولو تفتيش العقائد توصلنا إلى أنّ المتهم ارتكب جريمة البدعة والارتداد عن الدين الكاثوليكي المقدّس، في الحالات المذكورة أدناه. وجاء في بقية قرار الحكم دفاعه عن الراهب الشرير المبتدع المنبوذ مارتن لوثر، ومجالسته للمبتدعين، ودفاعه عنهم، ويقول القرار: نُعلن أن دييغو دواوسدا مبتدع ومرتدّ عن المذهب الكاثوليكي المقدّس، والدين المسيحي، وأثّه اشترى حكم التكفير، ومصادرة جميع أمواله في حياته. ونعلن أنّ أمواله هي ملكٌ لخزانة السلطة، اعتباراً من اليوم الذي ارتكب فيه هذه الجرائم ضدّ الدين، ونحيله إلى السلطة العرفية؛ (لإعدامه)^(٦٢).

وفي مجلس «ترنت» تمّت المصادقة على منصبين، هما: «أنغيزيسيون»، وتعني المحكمة النهائية للحكم بحقّ المرتدين؛ و«أندكس» (Index)، وتعني فهرس بالكتب التي تعدّ خطراً على الإيمان والأخلاق الكاثوليكية، والتي راقبها ممثّلو الكنيسة، ومنعوا قراءتها على أعضاء كنيسة روما^(٦٣).

وتّم إعداد «الفهرس البابوي» في روما عام ١٥٥٩م. وأعلن البابا ليون العاشر: لا يحقّ لأيّ شخص في المستقبل القيام بطبع أيّ كتاب أو مقالة أخرى، أو يساعد على ذلك، سواء في روما أو في أيّ مدينة أو أسقفية أخرى، إلّا بعد حصوله على تأييد وموافقة قائم مقام البابا أو رئيس القصر المقدّس في روما، أو الأساقفة أو غيرهم من الأشخاص ذوي الدراية العلمية، في المدن أو الأسقفيات الأخرى. وفي سنة ١٥٧١م استحدث البابا بيوس الخامس «مجمع الفهرس»، والذي كان يمثّل إدارة منفصلة للإشراف على الفهرس. وكان جهاز محاكم التفتيش يراقب نشر الكتب الضالّة المخربة. ودخلت آلاف الكتب إلى قائمة الفهرس البابوي. ومنعت كتب بعض المؤلّفين، من قبيل: آراسموس، سافونارولا، ماليا فولي، وبيوكاتشيو. كما نشرت قائمة رسمية جديدة من الكتب الممنوعة، من قبل «الدائرة المقدّسة» عام ١٩٤٨م^(٦٤).

ويرى يوحنا بطرس غوري، في كتابه في فقه المسيحية، أنّ قراءة الكتب الممنوعة والمحرمّة حرامّ، حتّى بالنسبة لمن يؤمن عدم تضرّره وتأثّره بها؛ لأن تلك

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

الكتب تعرّض المرء للخداع. ويعدّد ثمان جمعيات من جمعيات الكنيسة الرومية، وإحداها هي جمعية «أندكس والفهرس»، حيث يقوم فيها فريق من العلماء والمحققين بفحص الكتب وتأشيرها؛ بهدف إدخال الكتب التي تتنافى مع الدين أو الآداب الحسنة المقبولة، أو يكون فيها شيء يلحق الضرر بالمؤمنين، في قائمة الكتب المحرّمة. وكلّ كتاب تُشَمُّ منه رائحة البدعة يدخل اللائحة الممنوعة. وأحياناً يعرب أسقف روما الأعظم عن براءته من بعض الكتب، وتدخل قائمة الكتب الممنوعة. ويصبح لزماً على المؤمنين الامتناع عن مطالعة كتب القائمة الممنوعة، كامتناعهم عن تناول الطعام المسموم. فهو يُفتي بعدم جواز طبع الكتب التي تحمل من جهة أموراً جيّدة، ولكّنها من جهة أخرى تجلب الفساد. ولا يجوز التعامل بالكتب المفسدة بيعاً وشراءً، إلا للعلماء القادرين على الوقوف على انحراف هذه الكتب وضلالها، ومن ثمّ كشفها والردّ عليها. كما لا يجوز هبة الكتب الفاسدة، وتأجيرها، وإعادتها إلى مالكيها^(٦٥).

ومن هنا أصبح واضحاً أنّ الكتاب الذي يحمل أبسط إساءة لشخصيّة السيد المسيح ﷺ المقدّسة سيدخل لائحة الكتب الممنوعة والمحرّمة حتماً، وأنّ بيعه وشراءه وتأجيّره وإهدائه وقراءته ستكون حراماً. وبالإضافة إلى البابا والمجلس الكنسي العام فإن عموم الناس والأساقفة والعلماء المسيحيين حاربوا أيضاً البدعة والارتداد والكفر، وبخاصّة الإساءة لعيسى المسيح ﷺ.

وكان أسقف مدينة «ليون» في القرن الميلادي الثاني إيرنه يعدّ من أقوى المخالفين للبدعة، ويرى أنّ البدعة هي انحراف عن الكتب المقدّسة وقانون الإيمان^(٦٦). ولطالما كان يقوم بنفسه بقتل المبتدعين أمام الملأ بدون محاكمة، وقبل أن تتخذ الكنيسة أيّ إجراء رسمي. وكان المؤمنون يشتكون من أنّ الكنيسة تبالغ في التسامح مع المبتدعين. وفي بعض الأوقات كانوا يخطفون المبتدعين من أيدي القساوسة، الذين كانوا يتولّون حراستهم. وفي عام ١١١٤م قام الأسقف سواسون بسجن بعض المبتدعين، بينما كان هو بعيداً عن مقرّه. وخوفاً من تعامل القساوسة معهم بلطفٍ ولين قام الناس بكسر أبواب السجن، وأخذوا المبتدعين عنوةً إلى تلّ من الحطب، وأحرقوهم أحياءً. وعندما قال بير دوبروئي: إنّ القساوسة عندما يتظاهرون

بقلب ماهية جسم عيسى في مذهب القريان المقدس يكذبون، وأنهم أحرقوا عدة صلبان في يوم الجمعة الذي صلب فيه السيد المسيح، قام الناس بقتله عند الصباح^(٦٧). ويرى جيمس هوكس أنه لا يبغض عيسى المسيح^(٦٨) إلا الأشرار. كما يرى فلويد فيلسون أيضاً أن من يرفض دعوة السيد المسيح^(٦٩) عمداً سينظره مستقبل محزن، ومن لا يقبل السيد المسيح^(٧٠)، ويمتنع عن القبول به، سيواجه مصيراً محزناً، ويحرم نفسه من المزايا المجانية التي يمنحها الإنجيل للإنسان^(٧١).

شخصنة المسيحية

قبل أن تعتمد المسيحية «النص والقانون» كمحور اعتمدت الشخص كمحور في بنائها. والدين المسيحي يعد من أكثر الأديان اعتماداً على عنصر الشخصية؛ إذ إن تاريخ حياة السيد المسيح^(٧٢) وشخصيته وأوصافه متغلغلة في النص الديني، بحيث إن إنكار أي منها يعد إنكاراً للديانة المسيحية^(٧٣). وكتاب الإنجيل المقدس يتحدث عن ابن الله عيسى المسيح^(٧٤). والإنجيل في الحقيقة هو عبارة عن شرح للأحداث التي وقعت في حياة السيد المسيح^(٧٥). كما أن أكثر من ربع ما جاء في الأناجيل الأربعة يتعلق بتفاصيل قضية الأسبوع الأخير من عمر عيسى المسيح^(٧٦). وانطلاقاً من أن الأصول الأساسية للمسيحية هي نفس الأركان والقضايا المتعلقة بحياة السيد المسيح^(٧٧) فإن أي إساءة لثوابت الديانة المسيحية تعد في الواقع إساءة لعيسى المسيح^(٧٨)، وأي إساءة لعيسى المسيح^(٧٩) تعد كذلك إساءة للديانة المسيحية. وفي هذه الحالة يمثل تاريخ الدفاع عن المقدسات في الديانة المسيحية، وصحيفة أعمال المسيحيين في مواجهة المبتدعين والمرتدين والكافرين والمسيئين، يمثل في الواقع تاريخ الأحكام والعقوبات الصادرة في قضية الإساءة لشخصية السيد المسيح المقدسة، وتعكس بمجملها السنة المسيحية في التعامل مع قضية الإساءة لمؤسس الديانة المسيحية. وبناءً على ذلك فإن كل ما يجري تطبيقه بشأن الإساءة للحواريين وتلاميذ عيسى المسيح^(٨٠) ورسله^(٨١)، والأحكام والقوانين والعقوبات المقررة بشأن الإساءة للبابا^(٨٢)، وبخاصة جميع ما حصل في أروقة محاكم التفتيش، إنما يمثل في الواقع حكم الإساءة، وعقوبة توجيه الإهانة، للسيد المسيح^(٨٣) في الديانة المسيحية.

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

عقوبة الإساءة للسيد المسيح ﷺ في محاكم التفتيش

بدأ التصدي للمبتدعين والمرتدين والكافرين والمسيئين ومحاربهم منذ زمن السيد المسيح ﷺ ورسله، وما زال مستمراً إلى اليوم. وفي الوقت الذي كانت الكنيسة بزعامة البابا تمثل أقوى سلطة في أوروبا والعالم المسيحي^(٧٦) ظهرت محكمة تفتيش العقائد الكنسية، استناداً إلى الكتاب المقدس^(٧٧) والسنة المسيحية^(٧٨)، في بداية القرن الثالث عشر، بأمر رسمي من البابا إينوكنتيوس الثالث^(٧٩). وبدعم وتأيد من البابا غريغوري التاسع تم تطويرها إلى مؤسسة كنيسة عالمية، ذات سلطة ونفوذ كبيرين واستثنائيين^(٨٠). واستمرت هذه الدوائر العملاقة المجهزة تماماً تواصل أعمالها بالإمكانات الهائلة للكنيسة أيضاً، حتى أواخر القرن الثامن عشر، بصورة علنية وشاملة، بالاستعانة بسلطة البابا^(٨١). إلا أنها انحسرت تدريجياً؛ بسبب ضعف السلطة الدنيوية للكنيسة والبابا^(٨٢). وواصلت محكمة تفتيش العقائد مهامها في هذه القرون الستة، من خلال التوجيه والإشراف المباشرين للبابا. وخلال هذه المدة وافق جميع من تسلّم منصب بابا الكنيسة الرومية والفاتيكان^(٨٣)، والبالغ عددهم ٧٦ شخصاً، على مبدأ تشكيل المحكمة. ووافقوا أيضاً على كيفية تعامل المحكمة. ولطالما أعلنوا عن دعمهم ومؤازرتهم لها. وبناءً على ذلك فإن سجل هذه المحكمة الشرعية الدينية وسلوكها يعدّان مصدراً هاماً للكشف عن النظرية المسيحية في الدفاع عن المقدّسات، وتقصي الحكم الشرعي، وعقوبة المسيئين لشخصية السيد المسيح المقدّسة. وطبقاً لنظرية الشخصية المسيحية فإن كل ما حصل في هذه المحكمة كان يرتبط بشكل ما بمنهج الدفاع عن السيد المسيح ﷺ. ولكن وفق ما جاء في لائحة الجرائم والتهم الموجهة للمحكومين، والذين تمت معاقبتهم من قبل محكمة تفتيش العقائد المقدّسة، نجد أنّ جريمة الإساءة للسيد المسيح ﷺ كانت من أكبر الجرائم وأخطرها، وصدرت فيها أشدّ العقوبات^(٨٤).

كما تمّ تنفيذ العقوبات المشدّدة والثقيلة، من قبيل: السجن، والتعذيب، والحرق حياً، والخنق، والربط على الصليب، على جريمة الإساءة لشخصية السيد المسيح ﷺ المقدّسة^(٨٥).

سلوك الكنيسة في التاريخ المسيحي المعاصر

خلال فترة الحكم المطلق للبابا والكنيسة الكاثوليكية في إيطاليا وجميع أنحاء أوروبا توفرت الأجواء الملائمة للتعبير عن وجهات النظر، وتنفيذ عقوبة الإساءة للمقدّسات. وفي تلك المرحلة تمّ نشر حكم الديانة المسيحية، وتنفيذه من قبل البابا والكنيسة، بشكل علنيّ. ويعتبر تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، وسيرة البابا في ذلك الوقت، مصدراً موثقاً وكبيراً للوقوف من خلاله على حكم الإهانة للمقدّسات المسيحية. ولم يكن البابا والفاثيكان والكنيسة قادرين على تحمّل أيّ نوع من أنواع الإساءة للسيد المسيح ﷺ في عصر هيمنتهم وسلطانهم. وطبقاً للشواهد والوثائق الكثيرة المتبقية من تلك الحقبة فإنّ أدنى إهانة موجّهة للسيد المسيح ﷺ كانت تعدّ جريمة كبرى للغاية، تواجه بعقوبة الموت القاسية، ويعاقب مرتكب الإهانة بأشد صيغة. كما أنّ انتقاد الكنيسة والاصطدام معها، وتقديم أيّ نوع من الفرضيات والتفسيرات الجديدة، والمتباينة مع التصوّرات والمعتقدات الرسمية للكنيسة، بل وحتى الاختراعات والأبحاث العلمية، وإبداء وجهات النظر العلمية غير المنسجمة مع تفسير الكنيسة للكتاب المقدّس، يُنظر إليها على أنّها تمثّل إهانة للكنيسة الكاثوليكية، وإساءة لرأسها عيسى المسيح ﷺ، ويتمّ التصديّ لها بكلّ شدة وحزم^(٨٦).

البابا الذي كانت قدسيّته؛ تجسيداً لقدسيّة عيسى المسيح ﷺ، ومكانته وسلطته وحيثيّته كانت لها جذور في هيبة المسيح ﷺ، كان يُنظر إليه على أنّه معصومٌ عن الخطأ. وكانت الإساءة إليه تعدّ جرماً عظيماً ذا عقوبة شديدة. إنّ عدم القبول بسلطة البابا، وعدم رفع القبعة عن الرأس احتراماً له، والاعتراض على صلاحيات البابا وانتقاده، يُعدّ إهانةً لنائب عيسى المسيح ﷺ، تترتّب عليها العقوبة، بحيث إنّ الكثير من المسيحيين حُكم عليهم بالموت، وتمّ إعدامهم؛ بجريمة إهانة البابا^(٨٧).

وإثر عصر التجديد والثورة الفرنسية، وأفول سلطة الكنيسة، وانحسار نفوذها الواسع في العالم الغربي، وانهيار محكمة تفتيش العقائد، وتلاشي أحقيّة رأي البابا والكنيسة ومكانتهم، تغيّرت الظروف. ولم تعدّ الكنيسة قادرةً بعدئذٍ على أنْ تنفّذ أحكامها، كما كانت تفعل في السابق. ولم تتمكّن المسيحية في ظلّ الوضع الجديد

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

من التصدي لمسألة إهانة المقدّسات، كما كانت في السابق، على الإطلاق. إنّ إضعاف مكانة الكنيسة والبابا عالمياً، وضعفهم أيضاً، يمثّل العامل الأساسي لهذا التقصير. إلّا أنّ انعكاسات الممارسات القاسية للكنيسة في الدفاع عن المقدّسات، والسلوك غير المنطقي وغير المعقول للكنيسة في القرون الوسطى، وعصر تفتيش العقائد أيضاً، أدّت إلى أن يشعر زعماء الكنيسة بالخجل والاستحياء؛ بحيث اضطر الفاتيكان معها، في ظلّ الظروف المستجدة، إلى التظاهر برفض العنف، والتوجّه إلى تبني أسلوبٍ يختلف عن الماضي. وفي ظلّ هذا الوضع الجديد والمرحلة الجديدة قامت الكنيسة، والبابا أيضاً، بالتصدي لأيّ إساءة تصدر في نطاق سلطتهم ونفوذهم داخل المؤسسات المسيحية، واعتبار أيّ نوع من أنواع التعرّض والإساءة للبابا والكردينالات والقساوسة، قولاً وفعلاً، في معاهدة «لا ترانو» في عام ١٩٢٩م، بمثابة توجيه الإهانة وعدم الاحترام لشخص الملك نفسه^(٨٨). وتمّ التصدي داخل مؤسسات الكنيسة والفاتيكان لكلّ ما يعتبر إهانة للبابا والكنيسة والقساوسة بشكلٍ جاد. وتستند هذه المحاربة، في ظلّ انتساب البابا والكنيسة لعيسى المسيح ﷺ، إلى قاعدة محاربة الإساءة للسيد المسيح ﷺ. ويُتّضح من خلال ذلك أنّه في عصر سيطرة الكنيسة وقوتها، وسلطة محكمة تفتيش العقائد على أوروبا، لم يجرؤ أيّ شخص على توجيه إهانة صريحة وواضحة للسيد المسيح ﷺ، هذا من جهة. واليوم أيضاً لا يمتلك أيّ شخص هذه الجرأة داخل مؤسسات الكنيسة كذلك. ولكن من الممكن أن يُقدم بعض الأفراد على الإساءة للبابا والقساوسة. ومن هنا فقد تمّ الإعلان عن أنّ أيّ نوع من أنواع الإساءة للبابا والقساوسة؛ وبجدة الإساءة لنائب السيد المسيح، يُعدّ جريمة كبرى، ذات عقوبة مشدّدة، وسيصار إلى محاربتها.

ومنذ أن تمّ إقرار موضوع «العصمة»، و«عدم خطأ البابا»، في المجلسين الأول والثاني للفاتيكان، واكتسب صفته الرسمية، تمّت محاربة كلّ من لم يقبل به أو انتقده، وبقوّة، تحت عنوان إهانة ممثّل عيسى المسيح ﷺ. مؤرّخ الكنيسة البارز إينغنازون دولينغر رفض القبول بنظرية العصمة، وطُرد من الكنيسة إثر ذلك^(٨٩). وظهرت في عهد ليون الثالث عشر (١٨٧٨ - ١٩٠٣م) حركة مجدّدة في الكنيسة الكاثوليكية، وكان من قادتها: الفريد لوبيزي، وجورج تيرل، اللذان رفضا نظرية

عصمة البابا. فأدان البابا هذه الحركة التجديدية، وأصدر عقوبة الطرد بحق قاداتها. كما ألزم رجال الدين المسيحيين بالقسم ضد هذه الحركة، من خلال مرسوم آخر أصدره في هذا الخصوص^(٩٠). الفريد نيومن لوزاي قسُّ كاثوليكي، ولكن؛ بسبب مساعيه لضمان حرية إجراء الأبحاث التاريخية في الكنيسة، عوقب سنة ١٩٠٨م بالتكفير^(٩١). وفي عام ١٩٤٨م صدرت القائمة الرسمية الجديدة بعناوين الكتب المنوعة من قبل إدارة الفاتيكان المقدسة، ولا تزال سارية المفعول إلى اليوم. وكان السبب الرئيس لمنع تلك الكتب هو الإساءة للمقدسات^(٩٢). وفي عام ١٩٧١م تمت محاكمة كارل هانس دشنر، الذي أصدر الكثير من الكتب عن الكنيسة، وتاريخ المذهب؛ بجريمة الإساءة والافتراء على الكنيسة المسيحية^(٩٣). وطريقة تعامل الكنيسة الكاثوليكية والبابا مع هانس كونغ في القرن العشرين يعدُّ نموذجاً بارزاً على محاربة الفاتيكان لأي نوع من توجيه النقد للبابا؛ بدعوى أنها إساءة للسيد المسيح. وفي الأعوام ١٩٦٢ إلى ١٩٦٥م عُين هانس كونغ من قبل البابا بصفة متخصص، وشارك في المجلس الثاني للفاتيكان^(٩٤). لقد كان مسيحياً متطرفاً، ولكن؛ بسبب انتقاده لنظرية «عصمة البابا»، أُقيل من الكنيسة الكاثوليكية، وكرسيّ تدريس إلهيات الكاثوليك^(٩٥).

وفي يوم عيد ميلاد السيد المسيح ﷺ سنة ١٣٨٥هـ ش تحدث السيد حسن رحيم پور أزغدي في المراسم التي أقامتها كنيسة النبي إبراهيم ﷺ في طهران حول موضوع «المسيح في القرآن». وأشار في هذه الكلمة، التي تمركزت بنسبة تسعين في المائة حول تبين الوجوه المشتركة بين الإسلام والمسيحية، أشار، وبشكل ودي، إلى بعض أوجه التباين بين الإسلام والمسيحية في معرفة المسيح. وإثر هذه الكلمة أقال الفاتيكان، بزعامة البابا، الرجل الثاني في سفارته في طهران، وكذلك القسَّ الباكستاني المسؤول عن تنسيق شؤون القساوسة في كنيسة النبي إبراهيم ﷺ^(٩٦).

الخلاصة

من خلال التأمل في تعريف «السنة» ومفهومها في الشريعة المسيحية، وبناءً على اعتقاد المسيحيين الكاثوليك بضرورة استمرارية السنة وتطويرها، وبعد أن اتُّضحت

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

درجة أهميّة السنّة المسيحية وحجّيتها، وضرورة الاعتقاد بها، ووجوب قبولها من قبل جميع المسيحيين في العالم، نخلص إلى النتيجة التالية، وهي: إن الإساءة للسيد المسيح عليه السلام تعدّ جريمة كبرى، تستوجب الحكم عليها بالتكفير الكبير، واللعن. وعقوبتها الدنيوية هي الحرق والقتل. وإنّ أيّ كتاب تَرُدُّ فيه إساءةً للسيد المسيح يعتبر من الكتب الضالّة والخطرة، التي يعدّ طبعها ونشرها جرماً، وقراءتها حراماً، وممنوعاً على أعضاء الكنيسة. وفي السيرة التي سارت بها المسيحية الحاكمة في عصر هيمنة الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، والمحكمة العالمية المسيحية لتفتيش العقائد، والتي ظهرت على أساس السنّة المسيحية، ومارست أعمالها بإدارة البابا زعيم المسيحيين الكاثوليك لمدة سنّة قرون، كانت عقوبة الإساءة للسيد المسيح عليه السلام هي الموت دائماً. وعوقب المسيئون للسيد المسيح بأشدّ العقوبات، وتمّ حرقهم وإعدامهم.

الهوامش

- (١) مري جو ويفر، (در آمدي بر مسيحيت): ١٢٢ - ١٢٤، ترجمة حسن قنبري، قم، مركز دراسات وأبحاث الأديان والمذاهب، ١٣٨١؛ إينار مولندن، (جهان مسيحيت ٩: ٤٩، ٥٤، ٥٥، ٨٩، ترجمة: محمد باقر أنصاري ومسيح مهاجري، ط. الثانية، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٨١؛ آليستر مك كراث (مقدمه إي بر تفكّر نهضت إصلاح ديني): ٣٥٧، ٣٥٨، ترجمة: بهروز حدادي، قم، مركز دراسات وأبحاث الأديان والمذاهب، ١٣٨٢؛ كاليستوس وير، سنّت أزد ديدگاه مسيحيت (مقدمة إي بر شناخت مسيحيت): ٥٢، ترجمة: همايون همتي، طهران، دار نشر نقش جهان، ١٣٧٩.
- (٢) جي. لسلي دنستن، (آيين بروتستان): ٨٤ - ٨٩، ٣٢٩، ٣٣١، ترجمة: عبد الرحيم سليمان أردستاني، قم، مؤسسة الإمام الخميني للدراسات والأبحاث، ١٣٨١؛ كاليستوس وير، المصدر السابق: ٤٨.
- (٣) آليستر مك كراث، مقدمه إي بر تفكّر نهضت إصلاح ديني: ٢٩٦، ٣١٣ - ٣١٤؛ آليستر مك كراث، درسنامه إلهيات مسيحي: ٣٥٧ - ٣٥٨، ٣٦٠، ترجمة: بهروز حدادي، قم، مركز الدراسات وأبحاث الأديان والمذاهب الإسلامية، ١٣٨٤؛ جوان أ. كريدي، مسيحيت وبدوعتها: ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ترجمة: عبد الرحيم سليمان أردستاني، قم، طه، ١٣٧٧؛ توني لين، تاريخ تفكّر مسيحي: ٤٩١، ترجمة: روبوت آسريان، طهران، فروزان، ١٣٨٠؛ كاليستوس وير، المصدر السابق: ٤٨.

- (٤) الإنجيل الشريف، الترجمة الفارسية الجديدة.
- (٥) (العهد الجديد: الله ومنجينا عيسى المسيح) ١٨: ١٨ - ٢٠، الذي ترجم من اللغة اليونانية، الطبعة الثالثة، طهران، مؤسسة الكتاب المقدس الإيرانية؛ جان لوك، رسالة في باب التساهل: ٦٣، ترجمة: شيرزاد كاشاني، طهران، دار نشر ني، ١٣٧٥؛ جي. لسلي دنستن، المصدر السابق: ٣١.
- (٦) إينار مولند، المصدر السابق: ٩٠؛ جُوان أ. كريدي، المصدر السابق: ٢٠٨.
- (٧) توني لين، المصدر السابق: ٨٤، ١٣٩، ٣٦١، ٣٦٢؛ توماس ميشيل، كلام مسيحي: ٥٠، ٥١، ترجمة: حسين توفيق، قم، مركز الدراسات وأبحاث الأديان والمذاهب الإسلامية، ١٣٧٧؛ محمد علي أبطحي، حوار مع العلماء المسيحيين (الدين في العالم المعاصر): ٨٩، ٩٥، ٩٦، طهران، دار نشر طرح نو، ١٣٧٩؛ مري جويوفر، المصدر السابق: ٣١، ٩٣، ٤٨٦.
- (٨) هانس كونغ، تاريخ الكنيسة الكاثوليكية: ٩٢ و١٤٦ و١٥٢ و١٩٠ و٢٣٥ و٢٣٦، ترجمة: حسن قنبري، مركز الدراسات وأبحاث الأديان والمذاهب الإسلامية؛ جان بايرناس، (تاريخ جامع أديان): ٦٥٢، ترجمة: علي أصغر حكمت، تنقيح برويز تابكي، ط. السادسة عشر، طهران، (عامي وفرهندي)؛ جان بالارد، الفاتكان والفاشية في إيطاليا ١٩٢٩ - ١٩٣٢م: ٢٤، ترجمة: محمدي سحابي، طهران، دار نشر مركز، ١٣٦٦؛ سارا فلاورز، الإصلاحات: ١٢٢، ترجمة: رضا ياسائي، ط. الثانية، طهران، ققنوس، ١٣٨٢؛ آلن كير برانت، كليساى انقلابي (الكنيسة الثورية): ٤٥ و٦٠ و٦٤ و٧١ و٧٦، ترجمة: برويز هوشمند راد، طهران، دار نشر شباويز، ١٣٦٧؛ فان لون، أنكيز سيون (تفتيش العقائد): ٧، ترجمة: غلام رضا سعدي، هندريك ويلم.
- (٩) مايكل ب. فوستر، (خداوند أندیشه سياسي): ٤٠٦ - ٤٠٨، ترجمة: جواد شيخ الإسلامي، ط. الثانية، طهران، دار نشر أمير كبير، ١٣٦٢؛ ويل دورانت وأريل دورانت، (تاريخ تمدن) ٤: ٦٧٨ و٦٨٠ و٧٠٨ و١٠٨٤، ترجمة: أبو القاسم طاهري وآخرين، ط. الثامنة، طهران، دار نشر علمي وفرهندي، ١٣٨١؛ هانس كونغ، المصدر السابق: ١٤٨ و٢٥١؛ إينار مولند، المصدر السابق: ٨٧.
- (١٠) يوحنا بطرس غوري. مختصر اللاهوت الأدبي: ١٣٢ - ١٣٥، ترجمة: يوحنا حبيب الخوري، الطبعة العمومية الكاثوليكية، ١٨٧٩.
- (١١) إنجيل يوحنا ٢١: ١٥ - ١٨؛ إنجيل متى ١٦: ١٣ - ١٩؛ إنجيل لوقا ١٠: ١٦؛ أعمال الرسل ١٥: ٢٨.
- (١٢) يوحنا بطرس غوري، المصدر السابق: ١١٥.
- (١٣) توني لين، المصدر السابق: ٤٨١ و٤٩٣؛ هانس كونغ، المصدر السابق: ٢٢٧؛ إينار مولند، المصدر السابق: ٩١ و٩٢؛ روبرت أي. فان فورست، مسيحيّات أزل لابه لاي متون: ٤٣٨، ترجمة: جواد باغباني وعباس رسول زاده، قم، مؤسسة الإمام الخميني للأبحاث والدراسات، ١٣٨٤.
- (١٤) روبرت أي فان فورست، المصدر السابق: ٤٣٨ - ٤٤٠؛ توني لين، المصدر السابق: ٤٨١؛ محمد رضا زيبايي نژاد، مسيحيّات شناسي مقايسه إي: ٢٦٧، ط. الثانية، طهران، دار نشر سروش، ١٣٨٤.
- (١٥) ليلي مصطفى كاشاني، المصدر السابق: ١٣٩ - ١٤١ و١٤٧ و١٤٨.

● حكم الإساءة إلى السيد المسيح في الديانة المسيحية

- (١٦) ناصر مكارم الشيرازي وآخرين، دائرة معارف الفقه المقارن ١: ٥٧٧، قم، مدرسة الإمام علي عليه السلام، ١٣٨٥.
- (١٧) أمثال سليمان ٨: ١٥.
- (١٨) روميان ١٣: ١.
- (١٩) يوحنا بطرس غوري، المصدر السابق: ١١٤ - ١١٥.
- (٢٠) متى: ١٦: ١٩.
- (٢١) لوقا: ١٠: ١٦.
- (٢٢) أعمال رسولان: ١٥: ٢٨.
- (٢٣) يوحنا بطرس غوري، المصدر السابق: ١١٤ - ١١٥.
- (٢٤) المصدر السابق: ١١٥.
- (٢٥) يوحنا، ٢١: ١٥ - ١٧.
- (٢٦) متى: ١٦: ١٩.
- (٢٧) يوحنا بطرس غوري، المصدر السابق: ٢٥٥.
- (٢٨) المصدر السابق: ٥٨٣.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٣٢ - ١٣٥.
- (٣٠) المصدر نفسه.
- (٣١) المصدر السابق: ٥٨٤.
- (٣٢) المصدر السابق: ٩٠٨.
- (٣٣) توني لين، المصدر السابق: ٥١.
- (٣٤) مري جو ويور، المصدر السابق: ٤٤٦ و ٤٤٧.
- (٣٥) توني لين، المصدر السابق: ٥١؛ جان بايرناس، المصدر السابق: ٦٣٤.
- (٣٦) جان بايرناس، المصدر السابق: ٦٣٤.
- (٣٧) توني لين، المصدر السابق: ١١٧ - ١١٨.
- (٣٨) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠١٥.
- (٣٩) المصدر السابق: ١٠١٤.
- (٤٠) جان بايرناس، المصدر السابق: ٦٤٦؛ توني لين، المصدر السابق: ١٦٨.
- (٤١) جُوان أ. كريدي، المصدر السابق: ١٧٧ - ١٨٢.
- (٤٢) دبورا بكراش، تفتيش العقائد: ١٩، ترجمة: مهدي حقيقت خواه، طهران، ققنوس، ١٣٨٣.
- (٤٣) المصدر السابق: ٢١؛ ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٤٧.
- (٤٤) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٣٩ و ١٠٤٧.
- (٤٥) دبورا بكراش، المصدر السابق: ١٨ و ١٩.
- (٤٦) المصدر السابق: ٢٠.

- (٤٧) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٣٩ - ١٠٤٢؛ دبورا بكراش، المصدر السابق: ١٩ - ٢١.
- (٤٨) دبورا بكراش، المصدر السابق: ٢٢ و ٢٣؛ توني لين، المصدر السابق: ١٩٣.
- (٤٩) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٤٥.
- (٥٠) المصدر السابق ٤: ١٠٤٧.
- (٥١) مري جو فيور، المصدر السابق: ٤٤٨؛ توني لين، المصدر السابق: ١٩٣.
- (٥٢) دبورا بكراش، المصدر السابق: ٢٦ و ٢٧.
- (٥٣) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٤٦.
- (٥٤) المصدر السابق ٤: ١٠٤٤ و ١٠٤٨.
- (٥٥) فرانكو مارتينلي، تاريخ تفتيش العقائد (تاريخ سفك الدماء، والتعذيب والأعمال السادية): ١٢ و ١٣، ترجمة: إبراهيم صدقياني، طهران، دار نشر (جهان راياته أمين)، ١٣٧٨.
- (٥٦) دبورا بكراش، المصدر السابق: ٢٨؛ ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٥٠.
- (٥٧) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٤٩.
- (٥٨) دبورا بكراش، المصدر السابق: ٢٩.
- (٥٩) فرانكو مارتينلي، المصدر السابق: ٢١٩.
- (٦٠) روبرت أي. فان فورست، المصدر السابق: ٣٣٦ و ٣٣٧.
- (٦١) سارا فلاورز، المصدر السابق: ١١٩.
- (٦٢) دبورا بكراش، المصدر السابق: ٥٧.
- (٦٣) مري جو فيور، المصدر السابق: ١٩٣ و ١٩٤؛ دبورا بكراش، المصدر السابق: ٢٩؛ جان بايرناس، المصدر السابق: ٦٨٨.
- (٦٤) دبورا بكراش، المصدر السابق: ١٣٣ - ١٣٦.
- (٦٥) يوحنا بطرس غوري، المصدر السابق: ١٦٣ و ١٧١ و ١٧٣ و ٣٠٨ و ٣٠٩.
- (٦٦) روبرت أي. فان فورست، المصدر السابق: ١١٨.
- (٦٧) ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ١٠٤٥ - ١٠٤٦.
- (٦٨) جيمز هوكس، قاموس الكتاب المقدس: ٨٠٧، بيروت، المطبعة الأمريكية، ١٩٢٨.
- (٦٩) فلويد فيلسون، كليلد عهد جديد: ٤٩ و ٥٠، ترجمة: مسعود رجب نيا، طهران، دار نشر نور جهان، ١٣٢٣.
- (٧٠) هارفي كوكس، مسيحيت: ٢٤ - ٢٥، ترجمة: عبد الرحيم سليمان أردستاني، قم، مركز دراسات وأبحاث الأديان والمذاهب، ١٣٧٨؛ توني لين، المصدر السابق: ٣٣٦ و ٣٨٩ و ٥١٦ - ٥١٧؛ كالين براون، فلسفه وإيمان مسيحي: ٢٨٣، ترجمة: طاطاوس ميكائيليان، طهران، دار نشر علمي وفرهنگي، ١٣٧٥؛ مري جو فيور، المصدر السابق: ٣١؛ ويل دورانت، المصدر السابق ٤: ٧٦٩؛ ج. ب. بوري، تاريخ آزادي فكر: ٤٧ - ٤٩، ترجمة: حميد نير نوري، طهران، مكتبة دانش، ١٣٢٩؛ فيليب شرارد (إنسان شناسي مسيحي)، صحيفة انتخاب، العدد ١١٠، ترجمة: مسعود غفور زاده؛ علي رضا شجاع زند، عرفي

- شدن در تجربه مسیحي وإسلام: ۲۱۳ و ۴۵۹، طهران، دار نشر باز ومركز دراسات الإسلام وإيران، ۱۳۸۱؛ جان بايرناس، المصدر السابق: ۵۷۵.
- (۷۱) الروم ۱: ۳.
- (۷۲) لوقا: ۱: ۲ - ۱: ۲؛ جيمز هوكس، المصدر السابق: ۱۱۱ - ۱۱۲؛ روبرت أي. فان فورست، المصدر السابق: ۱۰۹؛ آليستر مك غراث، درسنامه إلهيات مسیحي: ۵۲۸، ترجمة: بهروز حدّادي، قم، مركز الدراسات وأبحاث الأديان والمذاهب، ۱۳۸۴؛ جي لسلي دنستن، المصدر السابق: ۶۸.
- (۷۳) فلويد فيلسون، المصدر السابق: ۲۱.
- (۷۴) متى: ۵: ۲۱ - ۲۳ و ۱۰: ۴۰ - ۴۲؛ أعمال رسولان ۲۰: ۲۸ - ۲۹؛ العبريين ۱۲: ۹ - ۱۱ و ۱۳: ۱۷.
- (۷۵) هانس كونغ، المصدر السابق: ۱۲۹؛ ويل دورانت، المصدر السابق ۴: ۷۰۴ - ۷۱۰؛ جان بالارد، المصدر السابق: ۲۴۴ و ۳۳۰ و ۳۰۸؛ مجتبى عبد خدايي، المصدر نفسه: ۳۸۲ و ۳۸۶ و ۳۸۷؛ ليلى مصطفىوي كاشاني، المصدر السابق: ۱۴۸.
- (۷۶) ديورا بكراش، المصدر السابق: ۱۶ و ۲۳ و ۲۷؛ سارا فلاورز، المصدر السابق: ۱۳ و ۱۶ و ۱۷ و ۱۲۰؛ توني لين، المصدر السابق: ۱۱۱ و ۱۴۷ و ۲۴۱.
- (۷۷) متى: ۱۸: ۸ - ۹؛ مرقس: ۱۰: ۴۳ - ۴۸؛ لوقا ۱۴: ۱۵ - ۲۳؛ يوحنا ۱۵: ۶؛ أول قرنتيان ۶: ۱ - ۳؛ الروم ۱۳: ۱ - ۴.
- (۷۸) توني لين، المصدر السابق: ۸۵؛ هانس كونغ، المصدر السابق: ۹۷؛ جان لاک، المصدر السابق: ۹؛ ديورا بكراش، المصدر السابق: ۹ و ۱۱ و ۱۲ و ۴۱ و ۴۲ و ۹۶ و ۱۲۶؛ ويل دورانت، المصدر السابق ۴: ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵؛ ويلهلم فريدريك هيجل، استقرار شريعت در مذهب مسیح: ۷۹، ترجمة: باقر برهام، طهران، دار نشر آگه، ۱۳۶۹.
- (۷۹) ويل دورانت، المصدر السابق ۴: ۱۰۴۰ و ۱۰۴۸؛ ديورا بكراش، المصدر السابق: ۲۷.
- (۸۰) ديورا بكراش، المصدر السابق: ۲۷.
- (۸۱) م. وفرآل، محكمة تفتيش العقائد (أنگيزيسون): ۵۲۳ و ۵۳۲، ترجمة: لطف علي بريمانی.
- (۸۲) ديورا بكراش، المصدر السابق: ۷ و ۸ و ۱۲۷ و ۱۳۰ و ۱۳۱.
- (۸۳) مجتبى عبد خدايي، المصدر السابق: ۴۴۵.
- (۸۴) ويل دورانت، المصدر السابق ۴: ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۴۹۳ و ۴۹۴ و ۵۰۰ و ۱۰۳۳ و ۱۰۴۴ و ۱۰۴۵؛ جان بايرناس، المصدر السابق: ۶۳۴ و ۶۴۵ و ۶۴۶ و ۶۸۰ و ۶۸۱؛ روبرت أي. فان فورست، المصدر السابق: ۳۳۶؛ توني لين، المصدر السابق: ۵۱ و ۱۱۷ و ۱۱۸ و ۱۶۸؛ فرانكو مارتينلي، المصدر السابق: ۴۵ و ۱۰۳ و ۲۲۰ و ۴۲۸ - ۴۳۷؛ ديورا بكراش، المصدر نفسه: ۱۸ و ۵۵ و ۵۷ و ۱۱۵؛ مايكل وايت، المصدر السابق: ۱۹ و ۲۷ و ۱۰۵ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۵۹ و ۲۱۳ و ۴۵۹؛ سارا فلاورز، المصدر السابق: ۲۴؛ جُوان أ. كريدي، المصدر السابق: ۱۷۷ - ۱۸۲؛ ميرجا إلياده، آيين گنوسي ومانوي: ۷۹، ترجمة: أبو القاسم إسماعيل پور، دار نشر فكر روز، ۱۳۷۳.
- (۸۵) مايكل وايت، المصدر السابق: ۴۳؛ ويل دورانت، المصدر السابق ۴: ۱۰۴۶ و ۱۰۵۲، ۷: ۲۷۴ و ۷۲۳

- و ٧٣٠ و ٧٦٢ و ٧٣٢ و ٧٣١؛ ديورا بكراش، المصدر السابق: ٥٧ و ٩٣ و ١٠٧ - ١١١ و ١١٦ و ١١٩ و ١٢١؛ فرانكو مارتينلي، المصدر السابق: ٢٠٩؛ جان بايرناس، المصدر السابق: ٦٦٥؛ فان لون، المصدر السابق: ٢٧؛ آليستر مك غراث، مقدمه إي بر تفكر نهضت إصلاح ديني: ١٧ و ١٨.
- (٨٦) فرانكو مارتينلي، المصدر السابق: ٥٤، ٢١٦ و ٢١٨، ١٢٢ و ١٢٤؛ ويل دورانت، المصدر السابق ٤: القسم الثاني ١٠٢٥ و ١٠٥٢.
- (٨٧) فرانكو مارتينلي، المصدر السابق: ٥٢ و ١٣٨ و ٢٠٩ و ٢٧١ و ٣٠٩؛ ديورا بكراش، المصدر السابق: ٦ و ١٧ و ١٠٠ و ١٠٢ و ١١٧ و ١٢١؛ توني لين، المصدر السابق: ٢٢٨ و ٥٠٠؛ سارا فلاورز، المصدر السابق: ٢٦ و ٩٨ - ٩٩؛ هانس كونغ، المصدر السابق: ٢٦٢.
- (٨٨) مجتبى عبد خدايي، المصدر السابق: ٣٨٢، ٣٨٦ و ٣٨٧؛ ليلى مصطفى كاشاني، المصدر السابق: ١٤٨.
- (٨٩) توني لين، المصدر السابق: ٤٨٢.
- (٩٠) المصدر السابق: ٤٨٨ و ٤٨٩.
- (٩١) آرشيوبورد روبرتسون، عيسى أسطوره يا تاريخ: ٧٢.
- (٩٢) ديورا بكراش، المصدر السابق: ١٣٢ و ١٣٦.
- (٩٣) كارل هانس دشنر، فاشيسم وإيطاليا: ٤.
- (٩٤) هانس كونغ، المصدر السابق: ٣٦؛ توني لين، المصدر السابق: ٤٩٨ - ٤٩٩.
- (٩٥) هانس كونغ، المصدر السابق: ٣٦، ٢٦٢ و ٢٦٣؛ توني لين، المصدر السابق: ٣٦٣، ٥٠٠ و ٥٠١؛ ليلى مصطفى، المصدر السابق: ١٣١.
- (٩٦) صحيفة كيهان، العدد: ١٨٧٧: ٢، في ٢٨ فروردين ١٣٨٦؛ صحيفة قدس: ١٩، السنة العشرون، ٢٩ فروردين ١٣٨٦.

دور القرآن في الاستنباط الفقهي

الإمام الخميني أنموذجاً

د. الشيخ محمد رحمانى (*)

ترجمة: صالح البدرأوي

مقدمة

يتصدّر اسم القرآن الكريم الكلام في المصادر العلمية للاجتهد والفقه، ومن ثم يأتي الحديث عن السنة، والعقل، والإجماع. ولكننا لم نلاحظ مثل هذه الصدارة والأولوية لذكر القرآن في العمل الفقهي، بل إن كل ما نشاهده مجرد بعض الآيات القرآنية الكريمة، التي تذكر من باب التبرك واليؤمن، وليس الاستدلال والاستنباط في الفقه، بحيث أصبح الفقه، وسيبقى، محصوراً في نطاق آيات معدودات. ولم يفكر الفقيه، ولن يفكر، بأن يخطو إلى ما هو أبعد من تلك الآيات المعروفة والمتداولة، وأن يستعين بآيات أخرى في استنباط الأحكام، ويعمل على توسيع دائرة الفهم القرآني - الفقهي. وهذا النقص الأساسي في المنهج الفقهي يعمل على التقليل من إتيان الفقه وقوّته، ويقلل أيضاً من الثقة بنتائجه ومنجزاته.

وكيف يمكننا القول بأن القرآن الكريم هو كتاب الحياة، واعتبار الفقه الدليل والمرشد العملي لحياة الإنسان، في حين أننا نجد حضور القرآن في الفقه بهذا المستوى من الضعف والهزال.

والإجابة عن هذا التساؤل لم ولن تتم إلا على النحو التالي، وهي أن التفقه يجب

(*) أستاذ في الحوزة العلميّة، وعضو الهيئة العلميّة في جامعة طهران، وعضو هيئة تحرير مجلّة فقه أهل البيت (عليه السلام).

أن ينهل من مائدة القرآن الكريم، ويتخذ منه ظهيراً غنياً لا ينضب. ومن الفقهاء الذين اهتموا بهذا الأمر اهتماماً بالغاً، وساروا على هذا الدرب، الإمام الخميني رحمته الله. وبناءً على طلب المسؤولين الكرام في المجلة القرآنية الموسومة بـ (البيّنات)، بمناسبة الذكرى السنوية المائة لولادة هذا الفقيه الوتر، حرّرتُ هذه المقالة؛ لتلقي نظرة إجمالية على دور القرآن الكريم في اجتهاد الإمام الخميني؛ بهدف توضيح رشحة من اهتمامه البالغ بالقرآن، في ما يتعلق بالاجتهاد والتفقه. وقبل البدء بالبحث أجد من الضروري التذكير ببعض النقاط التي لا تخلو من الفائدة.

١. نطاق الدراسة في هذه المقالة هو كتاب المكاسب المحرمة.

٢. بما أن أكثر آيات الأحكام وردت في فقه العبادات فقد اعتمد سماحتها؛ وفقاً لذلك، على خمسٍ وثمانين آية ضمن نطاق المكاسب، وتناولها أكثر من مائة وخمسين مرة، إما على شكل استدلال، أو استشهاد، أو ردّ أو ضمن الروايات، بالنقد والتحليل، مما يعكس اهتمامه الفائق بالاستفادة من القرآن في مجال الفقه والاجتهاد.

٣. بسبب كثرة الآيات المشمولة بالبحث فقد تمّ اختيار البعض منها.

٤. الكثير من الآيات التي حظيت باهتمامه؛ بهدف استخدامها في البرهان الفقهي، تعدّ لدى الآخرين من الآيات الأخلاقية، ولم تستخدم بأيّ شكل من الأشكال للاستفادة منها في المجال الفقهي. وبناءً على ذلك فإن أكثر هذه الآراء تعدّ جديدة، ومن إبداعاته؛ إذ لم نقم بمقارنتها بآراء الآخرين؛ توحّياً للاختصار وعدم إطالة المقالة.

استخدام الأعيان النجسة والمتنجسة

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (المائدة: ٩٠).

اختلف الفقهاء في موضوع الاستفادة من الأعيان النجسة؛ فقال البعض: إن الاستفادة منها في أبواب الحلال مشكّلة أيضاً؛ وقال البعض الآخر بعدم الإشكال في الاستفادة منها في المصالح المحللة. وهنا يدخل الإمام إلى ميدان البحث من أصله

● دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً

الأوّل، ويقول: مقتضى الأصل الأوّل، مثل: أصالة الحلّ، وأصالة الإباحة، وعموم الآيات والروايات التي تدلّ على أنّ كلّ ما هو موجود في الكون مخلوق للإنسان، هو جواز الاستفادة من كلّ شيء، إلّا إذا كان هناك دليل آخر يدلّ على خلاف ذلك. وبإزاء هذا الأصل الأوّل يُنقل عن بعض الفقهاء أنّ مقتضى الأصل الثانوي هو حرمة الاستفادة من الأعيان النجسة والمنتجّسات. ومن جملة أدلّتهم الآية المتقدّمة، بناءً على أنّ الضمير في جملة: ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ يعود إلى الرّجس، وأنّ السبب في وجوب الاجتناب عن هذه الأمور يعود إلى أنّها إمّا نجسة حقّاً، كالخمر، أو ادّعاءً، من قبيل الموارد الأخرى. ومن الواضح تماماً أنّ وجوب الاجتناب عن شيء معين يقتضي عدم الاستفادة منه، وفي غير هذه الحالة فإنّ التعبير بوجوب الاجتناب لن يكون صحيحاً. ويقول سماحة الإمام، في معرض ردّه على هذا الاستدلال: أوّلاً: الضمير في ﴿فَاجْتَنِبُوهُ﴾ لا يعود على الرّجس؛ لأنّه من الممكن أن يكون مرجعه عمل الشيطان؛ لأنّ الضمير إذا كان يرجع إلى عمل الشيطان فالأنسب هو التأكيد على اجتناب هذه الأمور.

وثانياً: لو فرضنا أنّ الضمير يرجع إلى كلمة الرّجس، فالاجتناب عنه سيكون واجباً إذا عدّ الرّجس من عمل الشيطان؛ لأنّه إذا كان يلزم الاجتناب عن الرّجس دائماً للزم أن يكون ذكر جملة: ﴿عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ لغواً. وبناءً على ذلك فإنّ الآية تدلّ على جواز الاستفادة من الرّجس إذا لم يكن من عمل الشيطان.

وثالثاً: تبين الآية أنّ شرب الخمر والميسر والأنصاب رجسٌ، ومن عمل الشيطان، ليس من باب المجاز، بل من باب الادّعاء، على أنّه لا وجود لأيّ أثر آخر للخمر وأدوات القمار سوى الشرب واللعب بها.

ولو كان المراد بالخمر والميسر والأنصاب ذاتها، وإذا كان المتعلّق بوجوب الاجتناب شربها واللعب بها وعبادتها وغيرها من هذا القبيل، فإنّ الموضوع واضحٌ بدون الحاجة إلى هذا الادّعاء. والدليل على هذا الادّعاء أنّ شرب الخمر واللعب بآلات القمار توجب غضب الربّ وعداوته، وتحول دون ذكر الله. وأمّا الاحتفاظ بهذه الأمور أو الاستفادة المحلّلة منها فلا تحول دون ذكر الله، ولا توجب الغضب والعداوة.

ورابعاً: الرّجس ليس بمعنى النجس؛ لأنّ أصحاب المعاجم ذكروا عدّة معاني

للرجس، ومنها: العمل القبيح. وبناءً على ذلك فإنَّ الأمر يدور ما بين حمل كلمة الرجس على النجس الفقهي وارتكاب المجاز، أو حملها على المعنى الثاني بدون ارتكاب المجاز. ومما لا شكَّ فيه أنَّ الحمل على المعنى الثاني أولى.

وخامساً: الإيمان بالأصنام يوجب الكفر بالله تعالى. والقول برجس هذا الذنب الكبير ونجاسته ليس صحيحاً؛ لأنه يوجب حمل الأمر الكبير والخطير على الأمر الوضع والصغير، في حين أنَّ الآية تقتضي بأن يُنظر إلى الكفر بالله على أنه ذنب كبير؛ وسيكون ذلك بمثابة نقض للغرض.

هل أنَّ الانتفاع الحرام يوجب بطلان العقد؟

﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٢٩).

أثار الفقهاء الموضوع التالي من قضية المباع الذي حرمت جميع منافعه أو بعضها، ومفاده: هل يشترط في صحة البيع قصد الانتفاع الحلال، أم قصد عدم ارتكاب الحرام، أم عدم قصد كلاهما، أم أنه لا بدّ من التفصيل؟ يقول الإمام الخميني: طبقاً للقواعد لا يشترط الجميع. وادّعى بعض الفقهاء أن قصد الانتفاع الحرام يوجب بطلان البيع؛ لأن هذا النوع من التعامل يعدّ مصداقاً لأكل المال بالباطل؛ إذ إن هذا العنوان لا يتوقّف عرفاً على تحقّق التبادل الحقيقي بين المنفعة والمال الحرام، بل إنَّ قصد الانتفاع الحرام يوجب صدق هذا العنوان. ويقول في معرض ردِّ هذا الادّعاء: يصحّ هذا الادّعاء في حالة الاستدلال بالآية المذكورة أعلاه، وهكذا استدلال يعدّ خطأ؛ لأنه:

أولاً: المراد من عناوين الباطل والتجارة وغيرها من العناوين المستخدمة في الآية معناها العرفي، وليس المفهوم الشرعي. ولهذا السبب عندما يصدق عنوان التجارة عرفاً، ونشكّ في صحته، فإن الفقهاء يتمسّكون بإطلاق الآية، والحكم بصحّته؛ لما فيه من احتمال أن نأخذ قيداً من قبل الشارع.

ثانياً: لو كان المراد بهذه العناوين مفهومها الشرعي فإنَّ التمسّك بالآية في هذه الموارد ليس صحيحاً؛ لأنه يكون بمثابة التمسّك بالعام في شبهة مصداقية.

● دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً

وبناءً على ذلك لا تعدّ الآية دليلاً على بطلان المعاملة في حالة قصد المنافع المحرمة فحسب، بل ستكون دليلاً على صحته أيضاً؛ لأنّ قصد الانتفاع المحرم لا يصبح سبباً لسقوط المعاملة مالياً، ولا يصدق بالتالي عنوان المعاملة عرفاً. نعم، لو كانت المنافع المحلّة قليلة جداً، في مقابل المنافع المحرّمة، بحيث لا يعتدّ بها عرفاً، ففي هذه الحالة يصبح قصد الانتفاع الحرام سبباً للبطلان، وإن كان هدف المعاملة تحقيق المنافع المحلّة؛ ذلك أنّ معاملة كهذه تعدّ مصداقاً لمعاملة السفهية؛ لأنّ المنافع المحلّة ضئيلة جداً مقابل القيمة المدفوعة.

التعاون على الإثم

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

اختلف الفقهاء في صحّة استخدام العين المحلّة في أبواب الحرام من قبل المشتري. القائلون بالبطلان تمسّكوا بآية التعاون، وقالوا بأن هذه المعاملة مصداق للتعاون على الإثم، ومنهي عنها، طبقاً لمدلول الآية.

وأثار المحقّق الإيرواني جملة من الإشكالات على هذا الاستدلال، ويقول:

أولاً: النهي هنا ليس تحريمياً، بل تنزيهياً؛ بقرينة المقابلة مع الأمر الاستحبابي ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾.

ثانياً: يعني باب التفاعل الاجتماع على إتيان الفعل المنكر على نحو المشاركة، أمّا الإعانة والمساعدة؛ لكي يأتي الغير بالفعل المنكر على نحو الاستقلال، فهو ليس من معاني باب التفاعل.

ويقول السيد الخميني في معرض ردّ هذه الإشكالات: أمّا الإشكال فهو ليس صحيحاً؛ أولاً: لأنّه لو قلنا بأنّ بعض الفقرات في آيات القرآن تعدّ قرينة على معنى غيرها من الفقرات الأخرى فهنا لا مجال لهذا الأمر؛ لأنّ مناسبة الحكم والموضوع يقتضيان أن يكون النهي تحريمياً، وليس تنزيهياً.

وثانياً: المقارنة بين (الإثم) و(العدوان) تصبح سبباً لعدم بقاء ما يدعو إلى حمل النهي على التنزيه؛ لأنّه ما من شكّ أن الإعانة على العدوان - وهو الظلم - حرام. وأمّا الإشكال الثاني فهو الآخر ليس صحيحاً؛ لأنّ مادّة عون لدى العرف

واللغويين تعني الإعانة والمساعدة على أمرٍ ما، وهذا المفهوم يصدق عندما يكون شخصٌ ما أصيلاً ومستقلاً في القيام بعملٍ ما، ويكون الغير معيناً له.

ورغم أن باب التفاعل يعني الاشتراك في الفعل فإن ذلك لا يصبح سبباً لخروج مادة الفصل عن المعنى الأساسي، بل إن كلا المعنيين مأخوذٌ بنظر الاعتبار فيها. وبالتالي فإن جملة: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ﴾ تعني أن لا يعين بعضكم بعضاً على الإثم والظلم.

وبعد الإشكال يشير الإمام الخميني إلى كلام المحقق الثاني، إذ قال: لو كان الاستدلال بالآية صحيحاً بطلت الكثير من المعاملات؛ لأننا نعلم إجمالاً بأن المشتري يستفيد من المعاملة في الإثم. وفي ما يتعلق بتوضيح هذا الإشكال يشير صاحباً مفتاح الكرامة وجواهر الكلام إلى الكثير من المعاملات التي تعين على الإثم. ولكن سيرة المسلمين تقوم على صحة تلك المعاملات، من قبيل: بيع العنب للكفار، والسلاح للملوك، والورق للكتاب الذين يؤلفون الكتب الضالة.

ويقول السيد الخميني في إجابته عن هذا الإشكال: أمّا بيع العنب وأمثاله للكفار فلا إشكال فيه؛ لأنه لا يؤدي إلى صدق الإعانة على الإثم؛ إذ إن شرب الخمر لا يعدّ إثماً عند الكفار، حتّى يصبح بيع العنب إعانة على الإثم. وعلى الرغم من أن الكفار مكلفون بالفروع، وسينالهم العذاب على تركها، إلّا أن أكثرهم جاهلٌ قاصر، وليس مقصراً. أمّا العوام منهم فواضح أمرهم، وأمّا علماؤهم بما أن بطلان أدلة الحلية لا يخطر ببالهم، ولا يحتملون من جهة أخرى صحة كلام علماء المسلمين، إذا فهم جاهلون قاصرون أيضاً.

وأما بيع الورق على كتاب المواضيع الضالة، أو بيع الأشياء التي تستخدم في سبل الحرام للملوك، فيبدو أنّها حرامٌ. ولا نرى أن سيرة المسلمين تكشف عن صحتها، بل إن سيرة كهذه لا تكشف عن الصحة. والمعاملة باطلة؛ إما من باب أن سيرة كهذه غير موجودة بين المسلمين المتديّنين؛ وإما من باب أن هذه السيرة رفضت بالروايات المستفيضة.

ومن جهة أخرى من الممكن أن يقال: إن التعامل مع الملوك هو من باب التقية؛

لأن ترك التعامل معه سينجم عنه الضرر.

الإجارة على عمل الحرام

﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾ (التوبة: ٦٧).

في ما يتعلق بالتكسب بما هو حرام في ذاته أثير الموضوع التالي: هل أن تأجير المرأة المغنية للغناء، أو التأجير لصنع التماثيل، حرام، حتى وإن لم تغن، ولم يصنع التماثيل، أم أنه ليس حراماً؟

الذين قالوا بالحرمة وجدوا ضالتهم في بعض الأدلة، ومنها: الآية المتقدمة؛ فإن الله تعالى ذهب في هذه الآية إلى ذم المنافقين من الرجال والنساء، بالإضافة إلى وصفهم بالمنافقين والمنافقات، ومن جهة أخرى فإن الأمر بالمنكر، الذي أصبح سبباً لذهمهم، ليست له خصوصية معينة، بل إن الشيء الذي يحمل ثمرة الأمر بالمنكر وفائدته سيكون مصداقاً للأمر بالمنكر، من قبيل: الترغيب والتشجيع. ومن جهة أخرى فإن الأمر بالمنكر لا يقتصر على الأمر بمخالفة أوامر رسول الله ﷺ، بل هو أوسع من ذلك، ويشمل أي منكر آخر.

وبهذه المقدمات تدل الآية على أن نفس إجارة المرأة المغنية لنفسها للغناء، وإجارة صانع التماثيل لصنع الهياكل المحرمة، حرام لدى الشارع، حتى وإن لم يصل إلى مرحلة التنفيذ؛ لأن عملية الإجارة هذه تعد تشجيعاً وترغيباً لهم بالحرام. ومن جهة أخرى فإن قبولهم يقود إلى ترغيب المستأجر وتشجيعه على الحرام. وطبقاً لدلول الآية فإن أي نوع من أنواع التشجيع والترغيب نحو الحرام غير جائز.

الغيبة ذنب كبير

﴿وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (الحجرات: ١٢).

من المواضيع المطروحة وذات الصلة بالغيبة: هل أنها تعد من مصاديق الذنوب الكبيرة أم لا؟

تمسك الإمام بهذه الآية في استدلاله على هذا المدعى، وقال: بناءً على أن الملاك في الذنوب الكبيرة يتمثل بالوعيد بالعذاب فإن للآية دلالة واضحة على أن الغيبة تعد من الذنوب الكبيرة، لأن آخر الآية يشير إلى تجسيد عمل المغتاب بصورة لحم الأخ الميت، وهذا الأمر يعد نوعاً من الوعيد بالعذاب.

وكذا إذا حملنا آخر الآية على تنزيل حكم أكل الميتة. فإن الآية تدل على أن للغيبة حكم أكل الميتة. ومما لا شك فيه أن أكل الميتة يعد من الذنوب الكبيرة.

ومن ثم يقول سماحته في معرض الإشكال على هذا الاستدلال: من المحتمل أن يكون المراد مما جاء في آخر الآية القول بأن الغيبة هي بمنزلة أكل الميتة؛ لما له من وقع يبعث على اشمئزاز الذوق السليم. بمعنى أن الذوق السليم يشمئز من أكل لحم الأخ الميت، والغيبة كذلك تبعث على اشمئزاز الطبع السليم. وبناءً على ذلك فإن الآية، بالإضافة إلى عدم دلالتها على اعتبار الغيبة من الذنوب الكبيرة، لا تدل كذلك على مبدأ الحرمة التكليفية، بل إنها مجرد إرشاد لحكم العقل، القائم على أن الإساءة لحيثية المسلم عمل قبيح.

ثم يقول في النهاية: على الرغم من أن إنكار دلالة الآية على مبدأ الحرمة التكليفية للغيبة لا يمكن القبول به، ويعد ضرباً من المكابرة، إلا أن إنكار دلالة الآية على اعتبار الغيبة من الذنوب الكبيرة ليس بعيداً عن الواقع.

تظلم المظلوم

﴿وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ ۖ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (الشورى: ٤١ - ٤٢).

يرى السيد الخميني، كغيره من الفقهاء، أن تظلم المظلوم يعد من حالات استثناء حرمة الغيبة. وللبرهنة على ذلك يستند سماحته إلى العديد من الآيات والروايات، ومنها: الآيتين المتقدمتين؛ إذ إنه يرى أنهما أكثر وضوحاً من حيث الدلالة وسعة المفهوم من الآية الكريمة: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعاً عَلِيماً﴾ (النساء: ١٤٨).

ويقول في معرض استدلاله: الانتصار في الآية يعني أحد المعنيين التاليين:

● دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً

أ. طلب العون، وإنّما يقال: انتصر على خصمه عندما ينتصر على عدوّ.

ب. الانتقام من الظالم.

وبناءً على كلّ من هذين المعنيين فإن دلالة الآية على جواز استغابة الظالم تامّة؛ لأنه لو كانت عبارة «انتصر به» بمعنى طلب العون لكان مقتضى إطلاق كلمة «انتصر» أنّه يجوز طلب العون من كلّ شخص قادر على نصرة الشخص المظلوم، سواء أكان حاكماً ووالياً أو غير ذلك. وفي هذه الحالة فإن ما يستلزم طلب العون هو تبيين مساوئ الظالم وغيبته لدى الشخص الناصر. ولا فرق في أن يكون الظالم مجاهراً ويرتكب السوء علانية أو خفية؛ وكذا لا فرق في أن يكون الناصر مطلعاً على ظلمه أو لا.

أما لو جاءت كلمة «انتصر» بمعنى الثأر والانتقام فإن جواز الانتقام من الظالم يستدعي القول بجواز الاستعانة بالآخرين لأخذ الثأر من الظالم؛ لأن المظلوم لا يقوى على الثأر بمفرده. وإطلاق كلمة «انتصر» يقتضي على الأقلّ جواز الاستعانة بالأقرباء والأصدقاء وأمثالهم لأخذ الثأر. وأصبح جلياً أنّ قرينة هذا الموضوع هو بيان مساوئ الظالم واستغابته لدى هؤلاء الأفراد.

وبعد أن ينتهي سماحته من توضيح الاستدلال ينتقل إلى إزالة الإشكالات. ويجب في هذا الصدد على عدد من الإشكالات.

الإشكال الأوّل: الآية في صدد بيان جواز الانتصار للمظلوم فقط، والقدر المتيقّن منها طلب النصرة من الوالي والقاضي، وليس من غيرهم. وبناءً على ذلك لا يستفاد من ذلك جواز غيبة الظالم عند غير القاضي والوالي؛ لأن الآية ليس فيها إطلاق تجاه كيفية الانتصار.

الجواب: الآية تتعلّق ببيان جواز انتقام المظلوم من الظالم إزاء الظلم الذي لحق به. وهذا السياق مطلق بشأن الأفراد المناصرين. وبناءً على ذلك لا يوجد إشكال - من هذه الناحية - في إطلاق الآية.

الإشكال الثاني: جواز انتصار المظلوم يؤدي إلى إثارة الفوضى، إلّا إذا جاء عن طريق الوالي والقاضي. ومن هنا فقد نصّب الشارع المقدّس القاضي والوالي لنصرة المظلوم وتنظيم الأمور. وانطلاقاً من هذه النتيجة كيف يمكن للمظلوم أن يذهب ألى

يشاء للانتصار؟

الجواب: أولاً: هذا النمط من التفكير يعدّ إشكالاً ضعيفاً، ومخالفاً لإطلاق الأدلة، بل مخالف للفهم الصحيح.

ثانياً: كثيرة هي المواضيع المشابهة لمثل هذا الموضوع (جواز رجوع المظلوم للانتصار لدى غير القاضي والوالي) في الشرع المقدّس، ومنها: جواز قصاص الدائن، والدفاع عن النفس والمال والعرض، وقتل مَنْ يسبّ رسول الله ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام، بدون الرجوع إلى القاضي والوالي.

فهل يصحّ أن يرى الشخص مَنْ يسرقه، ويهجم على ماله وعرضه، ولا يحرك ساكناً، ويقال له بعد السرقة وانتهاك الحرمة: اذهب إلى المحاكم الصالحة وخذّ حقك. وفي كلّ الأحوال، وبعد أن دلّ الدليل على جواز انتصار المظلوم لدى غير القاضي والوالي، لم يبقَ وجهٌ للإشكال والاستبعاد.

أصالة الصّحة في فعل الآخرين

﴿وَكُلُّوا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلُوبُكُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾ (النور: ١٦).

استدلّ بعض الفقهاء في موضوع أصالة الصّحة تجاه فعل الآخرين بآيات وروايات متعدّدة، ومنهم: العلامة الشيرازي، صاحب الحاشية على كتاب المكاسب، الذي استند إلى هذه الآية؛ اعتماداً على أنّ الآية تدلّ على أنّ ما ينسب إلى الآخرين يعدّ كذباً وبهتاناً في حالة الجهل.

ويرى الإمام الخميني أنّ الدليل على أصالة الصّحة في عمل الآخرين يقتصر على العقلاء فقط، أو العقلاء وسيرة المتشرّعة. والقدر المتيقّن من هذا الدليل هو الأفعال التي لها صورتان: ١- وجه الصّحة. ٢- وجه الفساد. ولا فرق في أن يكون بشأن العقود والإيقاعات، أو غيرهما، من قبيل: تجهيز الميت؛ إذ يمكن أن يكون قد وقع بشكلٍ صحيح، كما يمكن أن يكون قد وقع بشكلٍ خاطئ أيضاً.

وأما بالنسبة إلى الآيات الواردة في هذا المجال فمنها هذه الآية؛ إذ ليس لها برأيه أيّ دلالة على هذا المدعى؛ لأنّ حالة أصالة الصّحة توجد حيث يصدر فعلٌ من المسلم،

● دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً

ولكن لا نعلم هل وقع على الوجه الصحيح أم على الفاسد منه؟ وأما بالنسبة إلى الآية التي نزلت، بناءً على ما هو معروف، في عائشة فلم يصدر فيها فعلٌ من المسلم حتى تصبح مرددة بين الصحيح والفساد، بل إنها نسبت شيئاً جزئياً إلى المسلم، والسامع يشك في الأمر. وبناءً على ذلك فإن اللوم والتوبيخ في الآية يرتبطان بنسبة عمل الفاحشة إلى المسلم بدون علم ومعرفة، ولو كان نزول الآية في ماريّا القبطية، وقلنا: إن عائشة نسبت لها شيئاً قبيحاً، ففي هذه الحالة أيضاً لا تدلّ الآية على هذا المدعى؛ لأنه لم يصدر عن ماريّا فعلٌ، لكي يحمل على وجهه الصحيح.

إلا إذا قيل: إن نسبة الفعل القبيح لماريّا يرتبط بالحياة الزوجية التي تتجم عنها ولادة الأبناء، ولهذا العمل وجهان: صحيح؛ وفساد.

ولكن هذا الاحتمال بعيدٌ عن ظاهر الآيات؛ لأن الآيات، ومنها هذه الآية، تريد أن تبين أن القول بدون علم، وبدون حجة وبرهان، يعدّ افتراءً وإفكاً. بل من المحتمل أن يكون اللوم والتوبيخ في الآية انطلاقاً من وجود الاستصحاب العقلاني أو الشرعي على عدم وقوع الفعل القبيح، بناءً على أن استصحاب العدم يكفي لإثبات الافتراء.

وأكثر من ذلك من الممكن أن يُقال: إن الآية تدلّ على عدم حجية أصالة الصحة في أقوال الآخرين؛ لأنه إذا سرت أصالة الصحة على أقوال الآخرين، وكانت هذه دلالة على الواقع، استلزم ذلك أن يثبت الواقع بهذه الآيات، ولن يكون بالتالي افتراءً وبهتاناً، ولا ينبغي عندئذ أن يكون هناك توبيخ ولوم.

اللعب بأدوات القمار

﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء:

٢٩).

في موضوع القمار هناك اختلاف في ما يتعلق باللعب بالأدوات التي ليست خاصة بالقمار، بدافع لعب القمار.

وقال الفقهاء في معرض استدلالهم على هذا الموضوع: ممّا لا شك فيه أنّ عبارة ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ هي كناية. أمّا سبب الكناية فمن الممكن أن يكون جميع التصرفات. وبناءً على ذلك سيكون معنى الآية على النحو التالي: إنه لا يحقّ لكم التصرف بأيّ

شكل من الأشكال في الأموال المكتسبة من طرق الباطل، إلا إذا كانت مستحصلة من طريق التجارة.

ومن الممكن أن تكون عبارة: ﴿لَا تَأْكُلُوا﴾ كناية عن النهي عن كسب الأموال من طريق الباطل. وبناءً على ذلك فإن معنى الآية يفيد بأن الحصول على المال بأسباب الباطل، كالقمار والسرقة وما شاكل ذلك، ليس صحيحاً.

ويقول مرجحاً الاحتمال الثاني: بناءً على الروايات الواردة في تفسير الآية فإن الاحتمال الثاني أكثر ترجيحاً. ومن هذه الروايات: صحيحة زياد بن عيسى، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾، فقال: كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عز وجل عن ذلك.

هذه الرواية تدلّ على أن نهى الله تعالى عن القمار نهى مصدري، بمعنى أن الحرام هو القمار، وليس التصرف بالمال المحصل من القمار. وما يؤيد هذا المدعى هو الاستثناء الوارد في جملة: ﴿تِجَارَةٌ عَنْ تِجَارَةٍ﴾؛ لأن هذا الاستثناء يعني أن الاستفادة من الأموال المكتسبة من طرق الباطل غير جائزة، إلا إذا كانت من طريق ﴿تِجَارَةٍ عَنْ تِجَارَةٍ﴾.

وبناءً على ذلك فإن للآية دلالة على الإطلاق بحرمة كل لعب بدافع القمار. وأما الإشكال على البطلان بأن الآية في مقام الإرشاد، وبناءً على ذلك فهي لا تدلّ على الحرمة التكليفية، فليس صحيحاً؛ لأن الحالات والأمثلة الداخلة في الآية ليست من العقود، لكي تتصف بالصحة والبطلان. وبناءً على ذلك يستفاد من ظاهر الآية أنها تدلّ على الحرمة التكليفية للعب القمار بغير الأدوات الخاصة بالقمار.

وبعد قوله بأن دلالة الآية على الحرمة التكليفية للقمار بغير الأدوات الخاصة بالقمار لا يخلو من وجه يقول سماحته: دلالة الآية على هذا المدعى لا يخلو من النقاش؛ لأن أقوى ما تدلّ عليه الآية هو دخول القمار في مفهومها؛ لأنه هناك الكثير من الروايات، وبعضها تامّ السند، تدلّ على هذا الأمر. وبناءً على ذلك تدلّ الآية على حرمة تحصيل المال من طريق بعض الأسباب، من قبيل: القمار، مقابل جواز تحصيله عن طريق التجارة. وأما حرمة السرقة والخيانة فلا يُستفاد ذلك من الآية، لأن الآية إرشاد للبطلان، وعدم جعل القمار وأشباهه سبباً للحصول على المال.

● دور القرآن في الاستنباط الفقهي، الإمام الخميني أنموذجاً

نعم، إذا توفر دليل يدل على أن السرقة والظلم وأمثالهما يدخلان ضمن مفهوم الآية فإن الاستدلال بها على حرمة اللعب بقصد القمار بغير أدوات القمار سيكون ممكناً. وفضلاً عن الإشكال المتقدم فإن القمار في الروايات الواردة في تفسير الآية يعني الرهن، كما قيل: إن الأصل في معنى القمار هو الرهن. وفي هذه الحالة فإن الآية تدل على حرمة التصرف في الأموال المكتسبة من طريق الباطل.

بل من الممكن أن يقال: إن دخول القمار في مفهوم الآية أمر تعبدى، بنفس الشكل الذي جاء في الروايات، من أن الأوثان فُسِّرَت بالشطرنج. وبناءً على ذلك لا يجوز تخطي المصداق التعبدى إلى غيره.

الكذب من الكبائر

﴿إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ (النحل: ١٠٥).

بعد أن تم إثبات حرمة الكذب طرحت مواضيع أخرى متعددة في موضوع الكذب، ومنها: إن الكذب يعدّ من الذنوب الكبيرة، وإن الشخص المؤمن لا يكذب. وفي هذا الصدد تمسك الفقهاء بآيات وروايات مختلفة.

ولإثبات هذا المدعى استند الإمام الخميني (عليه السلام) إلى آية وردت أيضاً ضمن مجموعة من الروايات، ويقول سماحته لتقريب المعنى: على الرغم من أن هذه الآية نزلت بعد الآية: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٠١)، والآية: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ﴾ (النحل: ١٠٣)، إلا أن الآية في مقام الإفصاح عن قاعدة عامة، تستند إلى أن الكذب من علامات غير المؤمنين، وسوى هؤلاء الأفراد لا يكذب أحد، ولا فرق في ذلك بين الكذب على الله أو غيره.

والدليل على هذا الادعاء هو وجود الجملة الأخيرة من الآية: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾؛ ذلك أن هذه الجملة تُظهر أن الكاذب يقتصر على غير المؤمن. وبناءً على ذلك فإن الكذب مطلقاً - سواء كان على الله أو غير الله - من خصائص غير المؤمنين. فضلاً عن أنه يستفاد من الآية أن الكذب يعدّ من الكبائر؛ لأن الذنب الذي

يعدّ من صفات غير المؤمن يستلزم أن يكون من الكبائر. ثم يتناول سماحته احتمالين آخرين في مدلول الآية بالنقد والتحليل، ويقول: الاحتمال الآخر في الآية عبارة عن أن الله تعالى ليس في صدد الإخبار عن أمر حقيقي، والقول بأن الكذب من صفات غير المؤمنين، بل في مقام الذمّ، وتوبيخ الذين يقولون: إنّ النبي كذاب، ومتأثّر بشخص آخر، كما هو الحال عند الردّ على الشخص الذي يقول: أنت بخيل، فيقال: إنّ البخيل هو مَنْ يأكل أموال الناس. وكما أن هذه الجملة ليست في مقام الإخبار عن أمر واقعي، بل في مقام الإنشاء وتوبيخ الطرف المقابل، فإنّ هذه الآية هي في مقام الذمّ وتوبيخ الطرف المقابل أيضاً. وبناءً على هذا الاحتمال فإنّ الآية لا تدلّ على المدعى. الاحتمال الثالث في الآية عبارة عن أنّ الله تعالى في مقام الردّ على المتقولين، الذين ينسبون الكذب لرسول الله، ويتهمون به بتعليمه من قبل البشر، وذمّهم، ولكن بالجملة الخبرية، وليس بالجملة الإنشائية، بمعنى أنّ الله تعالى يخبرنا بأنّ القائلين بهاتين التهمتين يكذبون. وبناءً على هذا الاحتمال أيضاً فإنّ الآية لا تدلّ على المدعى كذلك.

ثم ينتقد سماحته في النهاية دلالة الآية على المدعى (أي إنّ الكذب حرام، وهو من صفات غير المؤمنين)، ويقول: على الرغم من كون الاحتمال الأوّل حول مفاد الآية أقرب إلى الواقع، مقارنةً بالاحتمالين الآخرين؛ لوجود روايتين تدعمان هذا الاحتمال، من الممكن أن يُقال: انطلاقاً من كون الكذب صفة سيئة فهو من صفات الأراذل والمنحطّين من الناس، ولا يمكن للإنسان المؤمن الشريف أن يتخلّق بهذه الصفة السيئة إطلاقاً. وبناءً على ذلك فإنّ عدم صدور هذه الصفة لا يدلّ على أنّ هذا العمل حرام، بنفس الشكل الذي يُقال فيه: إن الشخص المؤمن لا يخلف الوعد، أو إن الشخص المؤمن لا يخوض في اللهو واللغو، فهذا لا يعني أنّ فعل اللغو أو اللهو أو النكث بالوعد حرام.

وبالنتيجة فإنّ الآية لا تدلّ على أنّ الكذب من الكبائر.

عدم حرمة الكذب بهدف الإصلاح

﴿أَيُّهَا الْغَيْرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ﴾ (يوسف: ٧٠).

﴿بَلْ فَعَلَهُ كَيْدُ لَهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ﴾ (الأنبياء: ٦٣).

استثنى الفقهاء في موضوع حرمة الكذب بعض الحالات من الحرمة، ومنها: الكذب بهدف الإصلاح.

ومن الأدلة التي أخذ بها الإمام الآيتان المتقدمتان، باعتبار أن النبي إبراهيم ويوسف عليهما السلام نطقا بهاتين الجملتين، ولكن بما أنهما كانتا بقصد الإصلاح فلا يعدّ هذا الكذب حراماً، بل يعدّ كذباً ممدوحاً عند الله تعالى.

الإصلاح الذي كان يهدف إليه النبي إبراهيم عليه السلام بقوله لهذه الجملة يتمثل في توعية الوثنيين ببطلان هذا الفعل، وإرجاعهم إلى طريق الحقّ وعبادة الله تعالى.

والإصلاح الذي أراده يوسف عليه السلام هو الاحتفاظ بأخيه لديه، حتى يأتي أبوه يعقوب عليه السلام.

وأما القول باحتمال أن يكون قصد إبراهيم عليه السلام هو عقد الصلح بينه وبين قومه، وأن يقصد يوسف عليه السلام إزالة الخصومة التي بينه وبين إخوته، فليس صحيحاً.

الإكراه على القبول بولاية الجائر

﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل: ١٠٦).

استثنى الفقهاء في موضوع حرمة القبول بولاية الجائر بعض الموارد، ومنها: الإكراه. وهنا يُطرح التساؤل التالي: هل أن أدلة جواز القبول بولاية الجائر كرهاً مطلقة أم مقيدة؟

احتمل البعض أن تكون هذه الأدلة مقيدة، من جهتين:

أ - الإكراه مقيد بالحالات التي يتعلّق فيها الحقّ بالله تعالى، وليس بالناس.

ب - ومن جهة أخرى يؤدي الإكراه إلى الدخول في ولاية الجائر إذا توعّد بالقتل.

ولم يوافق السيد الخميني على أي من هذين القيدتين، ويرى أن الآية مطلقة إزاء هذين القيدتين.

أما القيد الأول (أي التقييد بغير حقّ الناس) فهو يتعارض مع سبب نزول الآية؛ لأنه طبقاً لرأي المفسّرين، وبعض الروايات الموثوقة، فإن سبب نزول الآية هي قصة

عمّار بن ياسر. وطبيعة هذه القصّة تتعلّق أيضاً بحقّ الناس، أي سبّ النبي ﷺ. يقول الطبرسي في تفسير مجمع البيان: استجاب عمّار بن ياسر لما طلبه منه الكفرة، ونفّذ لهم ما أرادوه منه. وبعد ذلك دخل على النبي ﷺ وهو يبكي، فسأله رسول الله: ما الأمر؟ فأجاب قائلاً: إنّه أمرٌ سيّئ؛ لأنّ الكفّار لم يتركوني إلاّ بعد أن نلتُ منك، وذكّرت آلهم بخير، فقال رسول الله، وهو يمسح دموعه: إذا تمكّنوا منك ثانية فافعل ما فعلت.

أما إطلاق الآية على القيد الثاني (الوعيد بالقتل) فإنّها، بالإضافة إلى تعارضها مع الروايات، ومنها: رواية سعدة، مطلقةٌ بخصوص الإكراه على القتل وغير القتل، ولا يوجد ما يوجب تقييدها على الوعيد بالقتل، سوى سبب النزول. ومن الواضح تماماً أنّ سبب النزول لا يمكنه تقييد الإطلاق.

وبالإضافة إلى ما تقدّم ذكره فإن ظاهر الآية يتعارض مع التقييد بحقّ الله؛ لأنّ هذه الآية إذا كانت ترتبط بالآيات المتقدمة: ﴿وَإِذَا بَدُلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٠١)، ففي هذه الحالة سيكون مفهوم الآية كالتالي: إنّ مَنْ يقول عنك: إنّك كاذبٌ فإنّه هو الكاذب إلاّ إذا أكره على هذه المقولة، وبناءً على ذلك مَنْ أكره على هذا القول لن يناله الذمّ والتوبيخ.

ولو أنّ هذه الآية لم تكن تتعلّق بالآيات المتقدمة، بل جاءت في أوّل الكلام، فسيكون مفهومها على النحو التالي: إنّ مَنْ كفر بعد إيمانه بالله، بالارتداد أو بإيجاد أسبابه، من قبيل: الأقوال والأفعال، سيناله غضب الله وعذابه، إلاّ إذا كان إكراهاً.

معنى الإخلاص اللازم في العبادات

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧).

دخل الفقهاء في دراستهم لموضوع أخذ الأجرة على القيام بالواجبات إلى الموضوع التالي: ما هو المقصود بالإخلاص؟ هل أنّ الإخلاص التامّ ضروري؟ وبالنتيجة فإنّ عبادة الشخص خوفاً من نار جهنم أو رغبة بالجنة باطلة أو أنّ هذه العبادات بهذه الدوافع

صحيحة؟

وافق الإمام الخميني رحمته الله على المبدأ الثاني، وأقام عليه عدّة براهين، ومنها:
قوله: للآية دلالة على العمل الصالح، ولها آثارٌ وتبعات في الآخرة. وبما أنه ورد
عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ أحكم الآيات هي هذه الآية لذا يجب - بناءً على ذلك -
الأخذ بظاهر الآية، وظاهرها يدلّ على أن فعل الخير سوف يُرى في الآخرة. والآية
الكريمة التالية تؤيد هذا المعنى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْنَدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ﴾
(الزلزلة: ٦).

وتقريب الاستدلال في أن نقول: لو أنّ شخصاً أدّى العبادات - بما فيها الصلاة -
بقصد أنّ هذا العمل سوف يُرى في الآخرة بصورة حسنة - ترافقه -، فهل من الممكن
القول: إنّ هذا العمل باطل؟
لو قيل: إن هذه الحالات تم استثنائها بدليل خاص، وهي ليست باطلة، نقول في
الجواب عن ذلك: إن الاستثناء لا يستلزم في هذه الحالة قصد القرية، وبأن هذه
الحالات ليست عبادةً، فممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الموضوع هو خلاف ضرورة الفقه.

الاستنساخ من وجهة نظر فقهيّة

د. الشيخ عبد الله أميدي فرد^(*)

مقدّمة

كان للاستنساخ دورٌ أساسي في تكاثر الأحياء الموجودة على وجه البسيطة منذ بداية الحياة عليها، وخصوصاً في مجال الزراعة. فكلّما يتمّ تركيب نبات يدلّ ذلك على القيام بعملية استنساخ؛ لأنّ السلسلة الجينية للنبات الجديد الناشئ عن التركيب تكون مطابقة للسلسلة الجينية للنبات الأمّ.

بعض الحيوانات لا تتوالد إلّا عن طريق الاستنساخ. ولا نعني البكتيريا والمخمرات فحسب، بل هنالك أحياء أكبر من ذلك، مثل: بعض أنواع الحلزون والروبيان، التي تتكاثر عن طريق الاستنساخ^(١).

ضمن كلّ ألف ولادة هنالك ما يقارب ٣ إلى ٤ حالات ولادة توأمية. في هذا النوع من الولادة؛ ولأسبابٍ ما، فإنّ البويضة الملقّحة تنشط إلى نصفين أو أكثر، حيث ينتج عنه مواليد متشابهة، وبسلسلة جينية متماثلة.

يقوم العلماء في عملية الاستنساخ باستخدام هذه الطريقة في التكاثر بشكلٍ مختبري. وهذه العملية تتمّ بالاستعانة بالعلم والتقنية الحديثة، حيث يتمّ الاستنساخ البشري واستنساخ الأعضاء البشرية بطريقة مختبرية. ولكنّ هنالك أسئلة مهمّة يطرحها الفقهاء، وهي بحاجة إلى أجوبة دقيقة وواضحة.

ومن هذه الأسئلة:

١. ما هي أدلة حرمة الاستنساخ البشري؟

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

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

٢. ما هي أدلة جواز الاستنساخ البشري؟
٣. هل أن الاستنساخ جائز بشكل مطلق؟
٤. ما هي فوائد وأضرار الاستنساخ؟
٥. إذا فرضنا جواز الاستنساخ البشري فما هو ملاك ومبنى التَّسَبُّب حينها؟

توضيح الاصطلاحات

من أجل التعرف بدقة ووضوح على الاستنساخ نتناول أولاً المعنى اللغوي، والاصطلاحات ذات الصلة به:

الاستنساخ: كلمة الاستنساخ تعادل كلمة cloning في اللغة الإنجليزية. في القواميس الإنجليزية نجد أن كلمة clone مشتقة من كلمة klon، والتي تعني «شئلة». وقد جاءت بالمعنيين التاليين:

الأول: النبات أو الحيوان الذي يولد بشكل مختبري (اصطناعي) من خلية نبات أو حيوان آخر، والمولود الجديد يشبه النسخة الأصلية.

الثاني: الشخص الذي هو في الحقيقة مشابه ونسخة لشخص آخر. في اللغة العربية تستخدم كلمة «استنساخ» في مقابل كلمة clone. استنساخ، من باب استفعال، مشتق من «نسخ»، والنسخ يعني:

١. إزالة وإبطال الشيء.

٢. الكتابة والنقل.

٣. الانتقال.

الخلية cell: هي أصغر جزء من المادة الحية، وتعتبر الوحدة الأساسية في البنية المادية. فجميع الكائنات الحية تتألف من خلايا. وكل خلية في الجسم تحتوي على نواة nucleus، ما عدا كريات الدم الحمراء.

الكروموزوم أو الكروموسوم chromosome: نواة الخلية تحتوي على الكروموزوم. خلايا جسم الإنسان تحتوي على ٤٦ كروموزوماً، أي ٢٣ زوجاً.

الجين أو الجينة gen: الكروموزومات تحتوي على الجينات التي تقوم بنقل الصفات الوراثية.

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ٢٥٣

التكاثر في الطبيعة: يتم التكاثر في الطبيعة بطريقتين:

١. **التكاثر الجنسي sexual**: أثناء عملية التلقيح (اتحاد الأمشاج) يتصل الحيمن (الحيوان المنوي) بالبويضة، ويكوّنان خليةً تحتوي على ٢٣ زوجاً من الكروموزومات. الخلية الأولى الناشئة من عملية التلقيح هذه يطلق عليها اسم zygote (الزيجة أو اللاقحة)، والتي تعني باللغة اليونانية «المخلوق الصغير». وفي هكذا نوع من التكاثر يلعب الذكر والأنثى الدور الأساسي.

٢. **التكاثر اللاجنسي un sexual**: في التكاثر اللاجنسي لا يكون لـ (المشيح)، أي الخلية الجنسية، دورٌ، ولكن الخلايا غير الجنسية تتشطر وتتشئ خلايا جديدة. فنمو البراعم في النباتات، وتكوين توأمين أو أكثر في الرحم، وعملية استنساخ الأجنة، تعتبر من أمثلة التكاثر غير الجنسي.

ومن أمثلة طرق التكاثر غير الجنسي: الانشطار، إنتاج البراعم، الفطريات (العُهن)، زراعة أقلام النباتات، ولادة الباكر، والاستنساخ.

في عملية الاستنساخ، وعند تلقيح البويضة وإنتاج اللاقحة، تُستأصل نواة البويضة، وتفصل عنها، وتُزرع مكانها نواة خلية غير جنسية، تحتوي على ٢٣ زوجاً من الكروموزومات. إنتاج اللاقحة تعتبر المرحلة الأولى من عملية الاستنساخ. لذلك فإن الاستنساخ عبارة عن عملية غير جنسية، يتم فيها زرع نواة خلية غير جنسية بصورة مباشرة في باطن البويضة، ولا يكون للحيمن حينها أي دور يذكر^(٣).

تعتبر اللاقحة، بغض النظر عن منشأها، المرحلة الأولى من عملية النمو، حيث يتم وضع اللاقحة في داخل الرحم؛ لكي يتكامل نموها، وتصبح على شكل موجود حي. في عملية الاستنساخ يطلق على الشخص الذي أخذت منه الخلية غير الجنسية اسم (النسخة الأصلية)، وعلى المولود بهذه الطريقة اسم (المستنسخ).

الخلايا الأساسية: هي الخلايا الموجودة في جسم الثدييات، التي من ضمنها الإنسان، حيث لها القابلية على الانشطار، والتحول إلى خلايا خاصة ومتميزة.

وسوف نتناول الاستنساخ في هذه المقالة في ثلاثة محاور:

١. استنساخ النباتات والحيوانات.

٢. استنساخ الأعضاء البشرية (الاستنساخ العلاجي).

٣. الاستنساخ البشري.

المحور الأول: استنساخ النباتات والحيوانات

في ما يخص هذا النوع من الاستنساخ فإنّ الموافقين عليه أكثر من مخالفيه. في مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الذي انعقد مؤخراً في مدينة جدة، ذُكر بخصوص الاستنساخ النباتي ما يلي: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في النبات. والميزان في حدود الضوابط الشرعية، بما يحقق المصالح، ويدراً المفاسد^(٣).

وكذلك فإنّ الدكتور وهبة الزحيلي ارتأى جواز ذلك، بناءً على تحقق المصلحة البشرية منه، حيث قال: والرأي الشرعي هو القول بإباحة الاستنساخ في عالم النبات والحيوان...؛ تحقيقاً لمصلحة الإنسان، وإيجاد وفرة أكثر^(٤).

أدلة المعارضين

معارضو مسألة الاستنساخ النباتي والحيواني يقولون:

١. يعتبر هذا العمل مماثلاً للاستنساخ البشري. فهو تدخل في عمل الخالق، ويمكن القول بأنه تغيير للسير الطبيعي في تكاثر وتناسل الحيوانات.
 ٢. من ناحية أخرى فإنّ الله عزّ وجلّ قد خلق حيوانات مختلفة ومتنوعة. وهذا التنوع يعتبر دليلاً على عظمته وحكمته تعالى، حيث إنّ مصلحة البشر تنصبّ فيه. والاستهتار بهذا التنوع تتمخض عنه مخاطر كثيرة لبني البشر^(٥).
- يعبّر يوسف المحمدي عن رأيه في مسألة استنساخ الحيوانات قائلاً: بسبب المفاسد والأضرار والأخطار الناشئة عن هكذا تجارب فإنّ أدلة المانعين هي الأرجح. وكذلك فإنّ الإبهام الحاصل في مستقبل هكذا بحوث وعواقبها، كما حدث في قضية جنون البقر، تدفعنا للقول بأنّ الحرمة هي الأرجح^(٦).

وفي خصوص مسألة استنساخ النباتات، وبعد أن ذكر أنّ العلماء ارتأوا جواز ذلك؛ استناداً إلى المصلحة البشرية، بيّن رأيه قائلاً: في قضية الهندسة الوراثية في النباتات فإنّ عدم الجواز هو المرجح؛ وذلك لأنّ التلاعب والتغيير في الجينات الوراثية

تترتب عليه مخاطر تؤدي إلى أضرارٍ فادحة. ومن ناحية أخرى فإنّ التنوع الموجود ناشئ من حكمة إلهية، وإذا ما حاول أحد أن يستخدم هذه الطريقة الحديثة، بدون أيّ تقيّد أو ضمانة، فإنّه سيتسبّب بحدوث أضرارٍ فادحة، مثل: جنون البقر^(٧).

أحد علماء الشيعة المخالفين لهذه العملية هو الشيخ محمد مهدي شمس الدين. فقد عبّر عن رأيه بالقول: أمّا في مقام الإفتاء عن الاستنساخ هذا العمل محرّم تحريماً مطلقاً في تطبيقه على الحيوانات، وفي شكل خاص. وهذا مورد الفتوى - في تطبيقه على البشر، قطعاً وقيناً^(٨).

وعن سؤالٍ وجّه للشيخ صانعي: هل يجوز التلاعب بالجينات وتغيير التركيبات الوراثية للكائنات الحية، سواء كانت نباتية أو حيوانية، والتي قد تؤدي إلى أضرار احتمالية للطبيعة والبيئة؟ أجاب قائلاً: عموماً فإنّ أيّ تطوّر علمي لا يؤدي إلى ضررٍ وخسائرٍ للفرد وللمجتمع فهو في حدّ ذاته يعتبر جائزاً، والأصل هو الإباحة. والأضرار المحتملة من هذا التطوّر إذا كانت متوقّعة من علماء الطبيعة والبيئة فإنّ احتمال الخطر والضرر للآخرين والتصرّف في حقوقهم... هو حرامٌ وغير جائز. نعم، إلّا إذا كانت الأضرار بسيطة ولا أهميّة لها، فلا يترتب عليها الحرمة.

وأما في جوابه عن سؤال بخصوص استنساخ الحيوانات فقد أشار إلى الجواز، وعدم المنع^(٩).

وأما الشيخ نوري الهمداني فإنّه يعتقد بأنّ الاستنساخ الحيواني إذا ما تمّ بشكل مشروع فلا إشكال فيه. وعموماً فهو يحكم بجواز الاستنساخ في غير الإنسان^(١٠).

مناقشة أدلة مخالفي استنساخ النباتات والحيوانات

أهم أدلة المخالفين لاستنساخ النباتات والحيوانات تتمركز في ثلاثة محاور:

١. التغيير في خلقه الله تعالى.

٢. عدم التنوع.

٣. عدم المصلحة وحدوث مفسد.

بالنسبة إلى ما يخصّ التغيير في الخلقة فإنّه يجب القول: إنّ الاستنساخ لا يعتبر تغييراً في الخلقة، بل إنّ التغيير حصل في طريقة الخلقة؛ لأنّ مراحل الخلقة مستمرة

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

حسب الطريقة الطبيعية لها.

ومن ناحية أخرى فإنّ هدف العلماء من القيام بهذه التقنية هو إيجاد جيلٍ من النبات والحيوان يقدّم للبشرية محصولاً أوفر، ولا يصحّ المنع من ذلك بسبب أضرار محتملة. وعلى أقلّ تقديرٍ فإنّه لا يوجد لدينا دليلٌ شرعيٌّ قطعيٌّ يدلّ على حرمة ذلك في ما يخصّ النبات والحيوان. وقولنا: إنّ هذا العمل لا مصلحة فيه هو قولٌ غير علميٍّ.

وأما بخصوص التنوّع فإنّ هذا الدليل يمكن مناقشته في مجال الاستنساخ البشري؛ لأنّ القرآن الكريم يشير إلى أنّ تنوّع الانسان هو صفةٌ من صفاته: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ (الروم: ٢٢). ولكنّ التنوّع والاختلاف غير واردٍ في ما يخصّ النبات والحيوان.

وفي ما يخصّ المصلحة فهناك مصالح وأهداف واضحة في استنساخ النباتات والحيوانات. وقد أثمر بعضها. لذلك فإنّ دليل عدم المصلحة مرفوضٌ أيضاً.

المحور الثاني: استنساخ الأعضاء البشرية (الاستنساخ العلاجي)

توصّلت العلوم الطبيعية الجينية إلى نتيجة مهمّة، وهي أنّه باستخدام الأجهزة والمعدّات الصناعية يمكن استئصال خلية من بعض أعضاء الجسم، وزراعتها في مكان آخر، مع كافة مكوّناتها. وهذا من إبداعات العلوم الحديثة. بحيث إنّ يتمّ تهيئة غذائها؛ لكي تنمو بطريقةٍ تقنية، وتنتج خلايا متشابهة ومتلاصقة، بحيث يمكننا حينها إيجاد جزء من الجلد، أو من العضو الذي استأصلنا منه الخلية، أي إنّنا سوف نحصل على جلدٍ جديدٍ يعتبر نسخةً مماثلة للجلد الأصلي. ويتمّ استخدام هذا الجلد أو العضو الجديد لعلاج الأعضاء التالفة لمن استئصلت منه الخلية، أو لأيّ شخصٍ آخر هو بحاجة إليه. هذه الطريقة إذاً تساعدنا على إيجاد عضوٍ جديدٍ يستخدم لعلاج المرضى ذوي الحالات المستعصية والمعضلة^(١١).

ويمكن القول: إنّ الاستنساخ العلاجي هو من موارد الاستنساخ التي لها مؤيّدون أكثر من غيرها، حيث يتمّ من خلاله زراعة الأعضاء للمرضى. إلّا أنّ هنالك اختلافات في الآراء حوله.

أولاً: رأي علماء السنة

عموماً هنالك نظريتان يتبناها أهل السنة:

١- معارضة الاستئساخ العلاجي

أكثر المعارضين للاستئساخ العلاجي هم الذين يخالفون الاستئساخ بشكل كلي، إلى درجة أنهم يعتقدون أنه أمرٌ لاجدوى منه وعبث، كالشيخ عبد الرحمن عبد الخالق.

يعتقد بعض المعارضين أيضاً بأنه أكبر المفسدات في الأرض، وأن جميع أنواعه محرمة. ويعتقدون أن أقل عقوبة تنزل بمن يقوم بذلك هو قطع يديه ورجليه^(١٢). ويعتبر الدكتور عبد الله الفقيه هذا القسم من الاستئساخ حراماً، وأن هذا العمل يعتبر تعريضاً بالجنين، وبيعاً وشراءً للأعضاء البشرية. وكذلك ينشأ عنه أجنة لا مصير لها سوى الموت^(١٣).

وعليه فإننا نلاحظ أن معارضي الاستئساخ العلاجي يحرّمونه؛ استناداً إلى عموم أدلة حرمة الاستئساخ البشري. لذلك فإن بعض علماء أهل السنة، وحسب قواعدهم العامة، قد حرّموا جميع أنواع الاستئساخ، واعتبروه أمراً غير جائز.

٢- قبول الاستئساخ العلاجي

في ما يخص الاستئساخ العلاجي، وبناءً على الفوائد المترتبة عليه، اعتبره البعض جائزاً. وعلى سبيل المثال: فإن مفتي الديار المصرية يقول في هذا المورد: لكن يمكن أحياناً أن يكون الاستئساخ مقبولاً، وهذا فيما إذا كان يستخدم في مجال زرع الأعضاء^(١٤).

وقد اعتبر علي محيي الدين القره داغي وعلي يوسف المحمدي الاستئساخ العلاجي جائزاً، ولكنهما ذكرا شرطاً لصحّته، وهو أنه يجب أن لا يترتب عليه ضرر، حينها يدخل في القواعد العامة الحاكمة بجواز استئصال الأعضاء؛ لزراعتها^(١٥).

وأما الدكتور وهبة الزحيلي فهو يعتقد أن الاستئساخ العلاجي ما دامت فيه

مصلحة للإنسان فهو جائز^(١٦).

وقد قيّد عارف علي عارف جواز الاستنساخ العلاجي بالحالات الضرورية، ولحلّ مسائل العقم. لذلك فإذا اعتبرنا أنّ زرع الأعضاء من الحالات الضرورية سيكون رأيه القبول أيضاً^(١٧).

ثانياً: رأي علماء الإمامية

هنالك عددٌ قليلٌ بين علماء الإمامية من المعارضين لمسألة الاستنساخ العلاجي. وهؤلاء المعارضون قد اعترضوا على ماهيته عموماً، واعتبروه محرّماً. وسوف نناقش أدلّتهم في باب الاستنساخ البشري.

عندما لا يوجد لدينا دليلٌ على حرمة أصل عملية الاستنساخ فإنّه لا فرق في ذلك بين الاستنساخ العلاجي أو البشري. ولا إشكال في ذلك^(١٨).

ولكن هنالك أمرٌ مطروح للنقاش هنا، كما ذكرنا سابقاً. فإنّه في المرحلة الأخيرة من الاستنساخ العلاجي يتمّ إخراج كتلة من الخلايا الموجودة داخل الجسم النامي؛ لكي تستخدم للزراعة من أجل الحصول على خلايا أساسية. لذلك فإنّ المشكلة تكمن في عملية إخراج الكتلة الخلية، والتي تؤدّي إلى تلف وقتل الجنين، وتحول دون بقائه كإنسان؛ حيث يطرح السؤال التالي نفسه: هل يصدق على هكذا عمل أنّه قتلٌ أو لا؟

يمكننا القول باختصار: إنّه بالاستناد إلى أدلّة حرمة القتل لا يمكننا اعتبار الاستنساخ العلاجي قتلًا. وفي الواقع إنّنا حتّى لو وسّعنا دائرة مفهوم القتل لا يمكننا أن ندّعي حرمة إتلاف الجسم النامي؛ لأنّ التوسّع في مفهوم الجسم النامي، وجعله كالجنين، لا يمكن توجيّهه؛ حيث إنّ الجنين ذو قوامٍ، ولا يصدق ذلك على الجسم النامي قبل مرحلة التكوّن (استقراره في الرحم)^(١٩).

وكذلك لا يمكن إلغاء الخصوصية هنا، وهي أنّ هذا الجسم النامي ذو قوامٍ، وكونه موجوداً في الرحم يعتبر أمراً متحقّقاً، فكيف يمكن غضّ النظر عنه؟ على الأقلّ يمكن القول: إنّ لهذه الخصوصية دخلٌ في الحكم^(٢٠).

المبحث التالي الذي نتناوله للنقاش، بعد معرفة الجواز، هو الآثار الحكمية

الناشئة عن الاستسساخ العلاجي، والتي هي باختصار:

١. عندما تنمو الخلايا المستخرجة من جسم إنسان في عملية الاستسساخ، وتتحول إلى جلد أو عضو آخر، فهذا العضو الجديد في الواقع هو جزء من جسم ذلك الشخص الذي استخرجت الخلايا منه. لذلك فإن أحكام حرمة لمس أعضاء غير المحارم والنظر إليها سوف تشملها، وعليه يكون الحكم هو حرمة لمسه أو النظر إليه من قبل الأجنبي^(٢١).

٢. الأحكام المترتبة على هذا العضو الجديد هي نفس الأحكام التي تترتب على سائر أعضاء الجسم، وخيار التصرف فيها يرجع إلى صاحبها؛ حيث إنّه يستطيع بيعها أو إهدائها إلى أي شخص أراد، أو أن يجعلها تحت تصرف أي شخص شاء، مقابل أجر مدفوع^(٢٢).

٣. لا يوجد لدينا دليل على نجاسة العضو المنتج بسبب تغذية أو نمو الخلايا^(٢٣).

٤. هنالك سؤال يطرح نفسه هنا، وهو: هل يجوز زراعة أعضاء الحيوان للإنسان؟

يقول السيد علي الخامنئي في هذه القضية: لا مانع من ذلك، ولكن الصلاة فيه محل إشكال، إلا إذا كانت هذه الأعضاء ممّا تحلّها الحياة، وعند زراعتها في جسم الإنسان تبقى حيّة، وتصبح جزءاً من جسم الإنسان. وفي الحكم المذكور لا يوجد فرق في ثبوته لكافة أنواع الحيوانات، حتّى نجس العين منها^(٢٤).

المحور الثالث: الاستسساخ البشري

يعتبر الاستسساخ البشري أهم أنواع الاستسساخ. وتدور حوله آراء ونظريات عديدة؛ كونه يتعلّق بعمدة المسائل التكوينية في النواحي المختلفة لحياة الإنسان الفردية والاجتماعية. ودارت حوله أسئلة متنوّعة في مجال علم الكلام، وعلم الأخلاق، وعلم الاجتماع، وجعل علم الفقه يواجه أزماً حادّة، حيث وضع الفقهاء المعاصرين في معترك مسائل مختلفة.

في هذا المضمار؛ وبتحريم أصل عملية الاستسساخ، أراح بعض الفقهاء أنفسهم من مسؤولية الإجابة عن الأسئلة المتمخّضة عنه، وتفريعاتها التي تبتني على جوازه.

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

ولكن فقهاء الإمامية، وخلافاً للأديان الأخرى، وخلافاً لبعض المذاهب الإسلامية، قد حكموا بجوازه، حتى أنه يمكننا القول: إن أصل الجواز متفق عليه بين علماء الشيعة؛ وذلك لأن القلائل الذين خالفوا الاستنساخ البشري لم يستندوا في ذلك إلى دليل خاص، بل إن سبب قلقهم هو عواقب هذا العمل، وعليه حكموا بحرمة^(٢٥).

والمعارضون، الذين هم غالباً من أهل السنة، قد حرّموا جميع أنواع الاستنساخ في بني البشر، واعتبروه أمراً غير مشروع. وتمّ التأكيد على هذا الحكم مراراً وتكراراً من قبل شخصيات دينية، وفي مؤتمرات علمية.

وعلى سبيل المثال: صرّح الدكتور محمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر، والدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور عبدالله الفقيه، والشيخ نصر فريد واصل، والدكتور وهبة مصطفى الزحيلي، وشخصيات إسلامية عديدة أخرى، بحرمة هذا العمل، من خلال خطب وأحاديث وتصريحات كثيرة. وفي ما يلي نشير إلى أدلة المعارضين للاستنساخ البشري:

أولاً: مخالفة الاستنساخ للآيات القرآنية

يشير الله تعالى في آيتين في القرآن الكريم إلى التغيير في الخلقة وتبديلها. وينسب عمل التغيير في الخلقة إلى الشيطان. وفي الآية الثالثة استفاد البعض أن هذا العمل يعتبر تحدياً له عز وجل.

الآية الأولى: ﴿وَلَأْمَنِيَّهِمْ وَلَا مَرِيئَهُمْ فَلْيُبَيِّتْ كُنْ أَدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرِيئَهُمْ فَلْيُغَيِّرْ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ (النساء: ١١٩).

ومحل الاستدلال في هذا القسم هو الآية: ﴿فَلْيُغَيِّرْ خَلْقَ اللَّهِ﴾، فقد ارتأى علماء أهل السنة حرمة الاستنساخ من مفاهيم هذه الآية الشريفة، وتوصلوا إلى النتائج التالية:

١- التغيير في خلقه الله عز وجل يناه في الفطرة السليمة التي خلق الله الإنسان على أساسها. فعندما حرّم الإسلام تغيير الجلد فقط، واعتبره من موجبات تغيير الخلقة،

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

فمن باب أولى يكون الاستساح - الذي يُوجد تغييراً في النسل - حراماً^(٣٦).

٢. استنتج عارف علي عارف^(٣٧) الحرمة بعد أن ذكر هاتين المقدمتين:

الأولى: يعتبر الاستساح تغييراً ظاهراً في خلقه الله، وهو عمل من الشيطان.

الثانية: كل أمر مفسد يكون للشيطان يد فيه، وتغيير خلقه الله وفطرته التي فطر الناس عليها يعتبر أمراً فاسداً، وهو محرّم.

النتيجة: إنّ الاستساح محرّم.

٣. يقول يوسف المحمدي^(٣٨): الاستساح يعتبر تدخلاً في تغيير خلقه الله تعالى،

ويدخل ضمن قوله عز وجل: ﴿وَلَا مُرِيَهُمْ فَلْيُغَيِّرُنْ خَلْقَ اللَّهِ﴾، لذلك فهو محرّم.

٤. أمّا كارم السيد غنيم^(٣٩) فقد استدل بالآية الشريفة على حرمة الاستساح

بهذا الشكل: الإنسان هو خليفة الله في الأرض، ويجب عليه أن يقوم بالمحبة والمودة، اللتين لا تتحققان إلا عن طريق الزواج. والاستساح هو طريق غير الطريق الذي حدّده الله عز وجل. ففي هذه العملية قد غيّر الإنسان سنّة الله، ونوعاً ما فإنّه قد غيّر في الخلقة. وهذا التغيير ينجرّ نحو الفساد، وليس الصلاح.

تحليل ونقد تحليل الآية

تشير الآية إلى أفعال عرب الجاهلية؛ فإنّ عرب الجاهلية كانت تشقّ آذان البحائر والسوائب؛ لتحريم لحومها^(٤٠). فقد كانوا يقومون بهذا العمل باعتباره من «شعائر الله»، بينما يعتبر عملهم هذا في الحقيقة بدعة، ويناقض الأحكام الشرعية. ويعتبر العلامة الطباطبائي أنّ التغيير في خلقه الله هو الخروج من حكم الفطرة، والترك للدين الحنيف، حيث قال: وليس من البعيد أن يكون المراد بتغيير خلق الله الخروج عن حكم الفطرة، وترك الدين الحنيف^(٤١).

وأما صاحب تفسير المنار فقد اعتبر تغيير خلق الله أمراً عاماً، يشمل التغيير المادّي (الحسّي) والتغيير المعنوي. ويذكر عملية الإخصاء كمثال للتغيير الحسّي. وكذلك اعتبر الوشم وما شاكلة من التزيّن من أعمال تغيير خلقه الله. واستنتج من قضية التغييرات الحسّيّة أنّ التغييرات الظاهرية، التي توجب وتستحقّ الذمّ، والتي هي من أفعال الشيطان، تعتبر من أعمال التشويه، إلّا ما جاءنا من السنّة الشريفة،

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

كالختان والخضاب، فلا يعتبر مصداقاً للتشويه. والمقصود من التغيير المعنوي في خلق الله هو تغيير دين الله عز وجل^(٣٢).

لذلك يمكننا القول: إن هنالك ثلاثة احتمالات لتغيير خلق الله:

١. التغييرات الحسية والظاهرية.

٢. تغيير دين الله.

٣. الخروج من حكم الفطرة وتغييرها.

ولا يعتبر أي من المعاني المتقدمة دليلاً على حرمة الاستنساخ؛ وذلك:

إذا كان الاستدلال كاملاً فإن استنساخ الحيوانات أيضاً يجب أن يكون محرماً. بينما نجد الكثير من علماء السنة يجوزون ذلك.

وإذا فرضنا أن الآية تشمل الإنسان أيضاً فإن هذا السؤال يطرح نفسه: أي تغيير يحصل في ظاهر الشخص المستنسخ يصدق عليه أنه تغيير في خلق الله؟

ظاهر الشخص المستنسخ لا اختلاف فيه مع ظاهر باقي البشر، فالإنسان الذي يشبه نسخته الأصلية بنسبة ٩٧٪ أي تغيير قد نشأ عليه؟

وإذا كان المراد من تغيير خلق الله هو التغيير في كيفية التكاثر والتوالد فهذا لا يكون دليلاً على مدعاهم؛ لأن الاستنساخ بحد ذاته كاشف عن قانون من القوانين الطبيعية الإلهية، ولا يشتمل على عمل يخالف الدين.

الآية الثانية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠).
ومحل الاستدلال في هذا القسم هو الآية: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾. والاستدلال بهذه الآية يشبه الاستدلال بالآية التي سبقتها. والذين اعتبروا أن الاستنساخ تبديل لخلق الله وفق الآية السابقة اعتبروه أيضاً تبديلاً لخلق الله وفق هذه الآية.

تحليل ونقد

من المناسب أن نستعرض بعض آراء المفسرين:

يقول العلامة الطباطبائي في تفسير الآية: سنة الحياة التي تنتهي بسالكها إلى

السعادة الإنسانية طريقة متعينة، يقتضيها النظام بالحق، وتكشف عنها تجهيزات وجوده بالحق. وهذا الحق هو القوانين الثابتة غير المتغيرة التي تحكم في النظام الكوني، الذي أحد أجزائه النظام الإنساني، وتدبره، وتسوقه إلى غاياته، وهو الذي قضى به الله سبحانه، فكان حتماً مقضياً...^(٣٣). فما للإنسان من جهة أنه إنسان إلا سعادة واحدة وشقاء واحد، فمن الضروري حينئذ أن يكون تجاه عمله سنة واحدة ثابتة، يهديه إليها هام واحد ثابت، وليكن ذاك الهادي هو الفطرة ونوع الخلقة. ولذلك عقب قوله: ﴿فُطِرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ بقوله: ﴿لَا تُبْدِلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^(٣٤). ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿لَا تُبْدِلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾: يعني هذا أن خلقة الإنسان تمت بشكل تستوعب قبول التوحيد ودين الإسلام، وهذه القابلية هي الفطرة بعينها، والتي لا تستحق التغيير والتبديل^(٣٥).

ولكن هنالك أمور يجب علينا أن لا ننساها، وهي:

١- إن الاستساح لا يعتبر تغييراً في نوع خلقة الإنسان، بل إنه طريقة تختلف عن الطريقة المتداولة في التناسل. فإن الفرق يكمن في نوع الطريقتين، وهو أساساً يكون في بداية عملية التناسل فقط، وإلا فإنه في جميع مراحل الخلقة يكون النوع الجديد مشاركاً للنوع المعروف في كميته؛ أي أنه عندما تتخصّب بويضة المرأة بواسطة الخلية الذكرية، وتستقرّ في داخل الرحم، يبدأ الجنين بطي تسعة أشهر؛ لكي تكتمل خلخته، ويتحوّل إلى إنسان كامل، في كلا الطريقتين على حد سواء.

٢- يقول الكثير من الفقهاء والمفسرين: إن المراد من تبديل وتغيير خلقة الله هو تغيير الفطرة التوحيدية التي أودعها الله جلّ شأنه في ذات الإنسان. والآية تشير إلى هذه الفطرة: ﴿فُطِرَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. وإذا كان المراد غير هذا المعنى فإن السير الطبيعي للحياة سوف يختل حينها؛ لأنه حسب هذا الفهم والاستبطاء يتوجب علينا الامتناع عن قطع أي شجرة أو شقّ أي جبل أو تجفيف أي نهر؛ حيث يصدق على هذه الأفعال وما شاكلها كونها تغييراً لخلقة الله^(٣٦).

٣- إذا قلنا: إن هذه الآية تختصّ بالإنسان والحيوان فقط عندئذ كيف يمكننا إثبات أن الاستساح هو مصداق مفروغ عنه في تغيير وتبديل الخلقة؟ وعلى فرض قبول كونه مصداقاً لتغيير وتبديل الخلقة فإنه لا يمكننا الاستدلال بالآية عليه؛ لتعارضه

مع الاحتمال الآخر.

الآية الثالثة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ (الحج: ٧١).

ووفق ما تشير إليه هذه الآية لا أحد يمكنه أن يخلق كائناً حياً سوى الله عز وجل. وهذه الآية تتعلق بخلقه النبي عيسى عليه السلام. وقد استنتج البعض منها أن الله تعالى خلق المسيح عليه السلام بدون أب. وفي عملية الاستنساخ يريد الإنسان أن يتحدى الله جل شأنه عن طريق إيجاد إنسان بلا أب. وعليه فإن الاستنساخ حرام. ذكر هذا الدليل كارم السيد غنيم^(٣٧).

تحليل ونقد

دليل التحدي لقدرة الله تعالى يعتبر أوهن أدلة حرمة الاستنساخ. وقد تم تفنيده حتى من قبل القائلين بالحرمة.

يقول نصر فريد واصل في نقض هذا الدليل: إن الاستنساخ ليس خلقاً...^(٣٨). فهو يعتقد أن الاستنساخ في الواقع ليس خلقاً، حتى يقوم الإنسان بواسطته بتحدى الله تعالى.

ويقول كارم السيد غنيم في موضع آخر كلاماً يتضاد مع ما ذكره: الاستنساخ طريق غير الذي عينه الله. فالإنسان من خلال عملية الاستنساخ قد غير سنة الله، ولكنه لم يخلق إنساناً من خلاله. فالاستنساخ مجرد تغيير في سنة الله^(٣٩).

لذلك فإننا نلاحظ أن القائلين بهذا الدليل غفلوا عن كون الاستنساخ كاشفاً لقانون الطبيعة، وليس خلقاً؛ لأن الخلق هو إيجاد شيء من العدم، ولكن الاكتشاف هو معرفة قانون الخلق. فقد استطاع الإنسان إلى وقتنا الراهن أن يكتشف بعض قوانين الطبيعة فقط، وهناك الكثير من القوانين الأخرى لا زالت مجهولة عنده^(٤٠).

تكمن قدرة الإنسان في كشف القوانين فحسب. لذا فإنه لا يمكنه أصلاً أن يخلق شيئاً، حتى ذبابة، كما ورد في الآية الشريفة. ومضافاً إلى ذلك فإنه في عملية الاستنساخ؛ ومن أجل اكتمال الخلق، يجب إكمال جميع مراحلها في فترة تسعة

أشهر، ومضي هذه المدة لا دخل لأحد فيه غير الله عز وجل، حيث إنه إذا أراد ذلك فإن خلقته سوف تكتمل، وتتحول إلى إنسان متكامل، كما أشارت إليه الآية أيضاً.

ثانياً: مخالفة الاستنساخ للعقل

يمنع الدكتور نور الدين الخادمي الاستنساخ؛ قياساً، عند مقارنته مع بعض أنواع النكاح، من باب الأولوية، ويقول: عندما يحكم العقل ومنطق الشريعة بحرمة بعض أنواع النكاح؛ لما يترتب عليها من مهالك ومفاسد، كنكاح الشغار، ونكاح التحليل، وغيرها، والتي تعتبر درجة أدنى من عملية الاستنساخ، فمن الأولى أن يكون التنازل عن طريق عملية الاستنساخ ممنوعاً، وغير مقبول من قبل العقل السليم؛ حيث إنه يخالف المنطق الثابت، والقواعد الحسية والواقعية، وروح الأدلة^(٤١).

تحليل ونقد

١. دليل العقل عند أهل السنة يرجع إلى القياس. فيكون الجواب عن هذا الدليل هو نفس الجواب عن القياس.
٢. الدليل العقلي يكون ثابتاً عندما يكون مقبولاً عند العقلاء، ويوافق آراءهم. وإذا وجد هكذا مبنى فإنه أيضاً غير مقبول؛ لكونه فرضاً واحتمالاً، وليس قطعاً.

ثالثاً: مخالفة الاستنساخ للإجماع

يقول الدكتور نور الدين الخادمي: هنالك إجماع على حرمة الاستنساخ. وقد تمّ بيان هذا الإجماع عن طريق مقامات علمية وسياسية مختلفة. لذا فإنّ هذا الإجماع يعتبر إجماعاً شرعياً علمياً، واتفاقاً شاملاً، على وجوب منع الاستنساخ^(٤٢).

تحليل ونقد

تعريف الإجماع في رأي أهل السنة هو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية في عصر من العصور على حكم شرعي بعد وفاة الرسول^(٤٣). وأهم محاور التعريف:

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

١. اتفاق المجتهدين.
٢. كون هذا الحكم الشرعيّ يقبل التجديد والاجتهاد، مثل: الاستنساخ، وإجارة الرحم.
٣. أن يتفق عليه جميع المجتهدين، دون استثناء.
٤. كون المجتهدين من الأمة الإسلامية.
٥. عدم وجود اتفاق على الحكم في عهد الرسول ﷺ؛ لأنّ الاتفاق عليه في عهد الرسالة دليل على كونه ناشئاً عن الوحي^(٤٤).

مناقشة الدليل

١. هنالك مخالفون من الأمة الإسلامية في هذا المجال، مثل: علماء الإمامية؛ لأنّ الإجماع في رأي الشيعة يعني الكشف عن قول المعصوم^(٤٥).
 ٢. هنالك مخالفون أيضاً من أهل السنة بشكل خاص، مثل: أحمد الجحّي الكردي، الذي يعتبر الاستنساخ جائزاً في دائرة الزوجية، عندما تترتب عليه مصلحة.
 ٣. وفق رأي الشيعة فإنّ الإجماع المذكور لا حجّة له.
- وباختصار لا يمكن اعتبار الإجماع دليلاً على حرمة الاستنساخ.

رابعاً: مخالفة الاستنساخ للقياس

عند أهل السنة يمكن الاعتماد على القياس المعتبر في استنباط أحكام المسائل المستحدثة.

ويقول المعارضون لعملية الاستنساخ^(٤٦): لا يمكننا الاستفادة من القياس لتأييد عملية الاستنساخ؛ لأنه لا مثيل له كي نقيسه عليه. والادّعاء بأنّ خلق آدم والمسيح^{عليه السلام} كانت عن طريق غير جنسيّ، وأنّها عملية استنساخ، يعتبر باطلاً؛ لأنّ آدم والمسيح^{عليه السلام} خلقوا على أساس قدرة وإرادة الله سبحانه وتعالى.

ولكنّ يمكن الاستفادة من القياس لمنع الاستنساخ؛ لوجود بعض المسائل التي يمكننا قياسه عليها، كطرق التنازل المنحرفة، مثل: نكاح الاستبضاع، إجارة رحم المرأة وبنك الأجنّة؛ وكذلك أنواع النكاح الباطل، مثل: النكاح في العدة، نكاح

المتعة، ونكاح المحارم؛ والمسائل التي تؤدي إلى هتك الأنساب، وتناهي الهدف من الزواج. فما هو الاختلاف بين الاستتساخ وظاهر الاستبضاع في الجاهلية؟ كلاهما يشتركان في إدخال ما هو أجنبي في العلاقة الزوجية، ويؤديان إلى الجهل بالنسب. وما هو الاختلاف بين الاستتساخ ونكاح التحليل، وإجارة الرحم، وتجميد الخلايا الجنسية؟ جميعها تشترك في اختلاط الأنساب^(٤٧).

تحليل ونقد

هنالك مبدآن في خصوص القياس:

١. يعتبر البعض أنّ القياس دليل شرعي، وضعه الشارع لكشف بعض الأحكام التي لا نص صريح عليها، ولا إجماع. وعرفوه هكذا: استواء فرع غير منصوص على حكمه مع أصل منصوص على حكمه؛ لتساويهما في علّة هذا الحكم.
٢. يعتبر البعض الآخر أنّ القياس هو فعل وعمل المجتهد، وعرفوه هكذا: إلحاق فرع غير منصوص على حكمه بأصل منصوص على حكمه؛ لتساويهما في علّة ذلك الحكم^(٤٨).

القياس يتكئ على أربعة أركان:

١. الأصل، وهو عبارة عن الشيء الذي ثبت حكمه عن طريق النص أو الإجماع.
٢. الفرع، وهو عبارة عن الشيء الذي يلحق بالأصل من أجل أن يكون حكمه معلوماً.
٣. حكم الأصل، وهو عبارة عن حكم شرعي ناشئ عن النص أو الإجماع.
٤. العلّة، وهي عبارة عن الوصف الذي يبتني عليه حكم الأصل.

إيرادات على آرائهم

- أ. من شروط الأصل في القياس هو كون حكمه معلوماً عن طريق الإجماع أو النص، ولكنهم هنا شبهوا الاستتساخ بإجارة الرحم، رغم عدم وجود نص أو إجماع يدل على الحرمة.
- ب. من شروط الفرع عدم وجود نص أو إجماع عليه، بينما يعتقد أهل السنّة بأنّ

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

الإجماع على حرمة الاستنساخ متحقق، ويقدم هذا الإجماع على القياس. وعليه فإنّ القياس الحاصل غير متكامل الشروط^(٤٩).

خامساً: مخالفة الاستنساخ للعرف

يقول نور الدين الخادمي في خصوص هذا الدليل: على الرغم من كون الاستنساخ أمراً جديداً، وأنّ العرف لا معرفة له بهذه الطريقة في التناسل، ولكنّ كون هذه المسألة في المجتمعات الغربية - التي لا تتقيّد كثيراً بالمسائل الأخلاقية - تُعتبر خطراً للبشرية، حسب رأي الشخصيات السياسية والعلمية، يعتبر كافياً. عندما ننظر إلى الاستنساخ من منظار العرف الشرعي يتّضح لنا أنّه لا يوجد شك ولا شبهة لمنعه وتحريمه؛ لأنّ العرف الشرعي ليس فقط كونه غير مخالف للأصل أو للحكم، بل إنّ يتزاحم مع جميع الأهداف، وجميع الأحكام الشرعية، والحقوق الاجتماعية والفردية^(٥٠).

تحليل ونقد

قبل أن نتطرق إلى مناقشة هذا الدليل نستعرض معنى العرف من وجهة نظر أهل السنّة:

فالعرف عبارة عن الأمر الذي يعرفه الناس، ويعتادون عليه في حياتهم، وأقوالهم، وأفعالهم، وتصرفاتهم. لذلك يطلق عليه «العادة» أيضاً^(٥١).

مناقشة الدليل

١. لا يمكن للعرف أن يوجد حكماً شرعياً، وخصوصاً في مثل هذه المسائل، التي لا معرفة للعرف فيها. ومهمّة العرف هو تشخيص الموضوع، وليس بيان الحكم.
٢. باعتراف علماء الأصول من أهل السنّة أنفسهم فإنّه من الممكن أن يتغيّر العرف باختلاف الزمان والمكان^(٥٢). فلربما لا يجيز العرف الاستنساخ في الوقت الراهن - على فرض ذلك -، ولكنّه قد يجيزه في المستقبل.
٣. كيف يمكن القول بضرر قاطع أنّ العرف لا يقبل الاستنساخ مطلقاً، حتّى

في دائرة الزوجية^{١٩}

٤. وسَّع الدكتور الخادمي في عبارته نطاق العرف ليشمل غير المسلمين، وهذا بدوره يخالف الكثير من الأحكام الشرعية الأخرى. وما أكثر الأمور التي تكون عند غير المسلمين عادةً وعرفاً، ولكنها لا تعتبر كذلك في عرف المسلمين.

سادساً: مخالفة الاستنساخ لأهداف الشريعة

مقاصد الشريعة عبارة عن مجموعة من المعاني والأهداف التي تشمل الأحكام والأدلة الشرعية. وبعبارة أخرى: إنَّ مقاصد الشريعة هي الهدف والغاية العليا للتشريع والتقنين الإسلامي، والذي يتمحور في حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال^(٥٣). يقول نور الدين الخادمي في توضيح هذا الدليل: عند النظر إلى حقيقة الاستنساخ، وتأمّل وتفكّر بسيطين، نفهم أنَّ الاستنساخ يُوجد خلافاً في المقاصد الشرعية^(٥٤).

المقصود من حفظ الدين هو إقامة أركان الإسلام وشعائره ومظاهره، وصيانة أحكامه وتعاليمه من التحريف، والنقص، والتعطيل. المقصود من حفظ النفس - مثلاً - هو تحريم الاستنساخ؛ لأنَّه يدسُّ كرامة الإنسان، ويعرّض سلامته للخطر.

والمقصود من حفظ العقل هو الحفاظ على العقل الإنساني، وعلى الأعمال التي نقوم بها لبنائه. وكذلك السعي لحفظ سلامته من الهلاك والفساد والانحراف. والمقصود من حفظ النسب هو تحقُّق التكاثر والتناسل، الذي يُعدُّ نسباً من وجهة نظر الشرع^(٥٥).

ويقول الشيخ نصر فريد واصل في هذا الشأن: الاستنساخ ليس خلقاً جديداً، لكنَّه تغيير لنواميس الله تعالى. هنالك خمسة أصولٍ عامّة في المجتمع إذا ما حصل خللٌ فيها فإنَّ النظام الاجتماعي برمّته سوف يختل: النفس، العقل، النسب، الدين، والمال. وفكرة الاستنساخ توجد خلافاً في أربعةٍ من هذه الأصول، يعني في النفس، العقل، النسب، والدين^(٥٦).

تحليل ونقد

١. حفظ الدين: يقال: إنه في عملية الاستنساخ يتم تحريف بعض الأحكام الشرعية، كأحكام الإرث، والتجاوز على الدين.

والجواب: يمكن تصوّر هذا الفرض إذا ما حلّ الاستنساخ محلّ التناسل الطبيعي، ولا يقوم حينها أحدٌ بأداء عملية التناسل الطبيعي. ولكن إذا تمّ الاستنساخ في دائرة الزوجية فلا تبرز هكذا مشكلات.

ومن المؤكّد أنّه إذا كان الاحتمال العقلائي يشير إلى كون غزارة التوالد تسبّب أخطاراً حينئذٍ يجب أن يتوقّف؛ لأنّنا إذا راجعنا الشرع نجده يمنع ذلك^(٥٧).

٢. حفظ النفس: وفق هذا الدليل فإنّ الاستنساخ يؤدّي إلى تدنيس وتهديد كرامة الإنسان.

والجواب: ما هو الفرق بين الإنسان الناشئ من تلقيح بويضة المرأة بواسطة حيمن الرجل وبين الإنسان الناشئ من عملية الاستنساخ؟ كلاهما يشتركان في الإنسانية، وإذا فرضنا وجود عامل يدسّ كرامة الإنسان فإنّهما يشتركان فيه^(٥٨).

ويمكن القول: إنّ الإنسان المستنسخ ربما يكون فيه نقصٌ يقلّ احتمال وجوده في الإنسان المولود من عملية التوالد الطبيعية.

ويجاب عنه: إنّ الفرض هو في صحّة وسلامة الإنسان المستنسخ، وإذا كان هذا الإنسان ناقصاً فحينها لا يرغب شخصٌ في الإنجاب بهذه الطريقة.

٣. حفظ النسب: الاستنساخ يتسبّب في تضييع النسب.

والجواب عند ذلك:

١. بما أنّ الأمّ والأب ذوا مفهومٍ عريقٍ فحينما يكون الاستنساخ في دائرة الزوجية من المتيقّن أنّ العرف يعتبر المولود من هذا الاستنساخ تابعاً لصاحب الخلية وصاحبة الرحم.

٢. في موارد أخرى يمكن وضع ملاك ومناطق واحد يتمّ من خلاله تعيين النسب. فنقول مثلاً: صاحب الخلية مثل صاحب النطفة. فصاحب النطفة هو الأب في أيّ رحمٍ كانت، سواءً بطريق شرعيٍّ أم غير شرعيٍّ. وكذا يأتي الكلام في صاحب الخلية. ومن المعلوم أيضاً أنّ الاستنساخ لا يخلّ بالعقل، ولا بالناموس^(٥٩).

سابعاً: الاستنساخ وقاعدة (درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح)

يعتقد المعارضون أنّ الاستنساخ يوجب الإخلال بالعلاقات الاجتماعية والعاطفية للإنسان، ويؤدي أحياناً إلى زوال عاطفة الأمّ والأب. ونفس هذه الآثار كذلك تترتب على الشخص المستنسخ. لذلك فإنّ الإسلام لا يجوز هذا العمل؛ حيث إنّهُ يعرّض المصلحة الإسلامية والعلاقات العاطفية الفطرية والعلاقات الاجتماعية للخطر. فعلى الرغم من وجود مصلحة شخصيّة من الاستنساخ لبعض الناس، الذين لا يمكنهم الإنجاب، إلّا أنّ المصلحة العامّة للمجتمع مقدّمة على المصلحة الشخصية. لذا يطلق على هكذا موارد: درء المفاسد مقدّم على جلب المصالح^(٦٠).

وبناءً على هذه القاعدة فإنّ الاستنساخ غير جائز؛ لتسبّبه بمفاسد عامّة.

وسوف نردّ على هذا الدليل مع الدليل اللاحق؛ لأنهما متشابهان.

ثامناً: الاستنساخ وقاعدة (إنّ ما زاد ضرره على نفعه فهو حرام)

قال البعض؛ استناداً إلى هذه القاعدة: الأبحاث التي تجري في القضايا الجينيّة والاستنساخ يكون ضررها أكثر من نفعها. لذا فإنّ الاستنساخ حسب القاعدة المذكورة داخل في المحرّمات^(٦١).

تحليل ونقد

يكون الاستدلال بهذين الدليلين صحيحاً إذا قطعنا بكون الاستنساخ يؤدّي إلى الضرر والفساد. ولكن بمجرد الظنّ والاحتمال لا مجال لإجراء هاتين القاعدتين. ومن جهة أخرى، وحسب القاعدة الأولى، كانت النتيجة التي توصّل إليها المعارضون أنّ الاستنساخ ليس جائزاً حتّى في دائرة الزوجية؛ وذلك للمفاسد التي تنشأ عنه. ونقول: إنّ العقل السليم في هذه الموارد يحكم بمنع الحالات الفاسدة من هذا العمل فقط، وليس جميع الحالات.

تاسعاً: الأصل الأوّلي هو التحريم

رغم كون الأصل الأوّلي في الأشياء هو الإباحة، إلّا أنّه في ما يخصّ الفروج

● الاستتساخ من وجهة نظر فقهية

والأنساب - بالنسبة إلى الإنسان - فإنَّ الفقهاء قد عدلوا عن الأصل الأوَّلي، وقالوا: الأصل في الفروج الحرمة، ما لم يوجد لدينا دليل بالإباحة؛ وذلك بسبب المخاطر التي يحتمل حصولها. وبما أنَّ الاستتساخ ذو صلة بالأنساب والفروج، فحينئذٍ يكون الأصل فيه المنع والتحريم، إلى أن يتوفَّر لدينا دليل على الحلية والإباحة. لذلك فإنَّه إذا أدَّى الاستتساخ إلى اختلاط وزوال النسب فسوف يكون محرَّماً؛ ولكنه إذا لم يؤدِّ إلى ذلك يكون الحكم حينها منوطاً بالمصالح والمفاسد المترتبة عليه؛ أي إذا كانت المصلحة فيه أكثر من المفسدة يكون محللاً، وإذا كان العكس صحيحاً سيكون محرَّماً.

وعلى سبيل المثال: عندما يكون الاستتساخ في دائرة الزوجية، ويتم بين الأم والأب، سيكون جائزاً؛ لأنَّه لا يسبب اختلاط الأنساب. ولكنه عندما يكون بين امرأتين، أو بين رجل وامرأة أجنبية، سيكون غير جائز؛ لأنَّه يتسبَّب باختلاط الأنساب.

ونتيجةً لذلك فإنَّ الاستتساخ يكون جائزاً في حالة واحدة، وهي إذا وجدت علاقة زوجية بين صاحب الخلية وصاحبة البويضة، وبشرط عدم غلبة المفسدة على المصلحة. وإذا لم تكن هنالك علاقة زوجية بينهما فلا يكون جائزاً^(٦٣).

تحليل ونقد

١. الأصل الأوَّلي هو الإباحة والجواز، وهو مبنى أكثر الأصحاب؛ حيث إنَّهم يتمسَّكون بهذا الأصل ما لم تثبت الحرمة وعدم الجواز؛ لأنَّ الله تعالى جعل الفرج والسعة لعباده.

وإذا أردنا أن نكون محتاطين يجب علينا القول: إنَّ الأصل الأوَّلي هو الاحتياط، على الرغم من أنَّ الاحتياط في الكثير من الموارد يخالف نفسه. يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿قُلْ أَللَّهُ أَزَنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ (يونس: ٥٩)، وإنَّ الحكم بعدم الجواز أو منع الناس ممَّا هو جائزٌ ومحللٌ بحجَّة الاحتياط، يمكن أن يكون مصداقاً لهذه الآية الشريفة^(٦٣).

٢. على فرض التسليم بقبول أصل الحرمة فإنه في الاستتساخ لا يُلَمَس خلطٌ في

النسب أو زواله. وبالإمكان تحديد جميع الموارد بملاك محدّد.
٣. هذا الدليل هو أخصّ من المدّعى، وليس بالإمكان تحريم الاستنساخ مطلقاً.
كما قال أحمد الكردي بجوازه إذا ما حصل في دائرة الزوجية.

عاشراً: انتفاء المصلحة في الاستنساخ

هذا الدليل ناشئ من فكرة أنّ الاستنساخ عديم المصلحة، ولا فائدة متحقّقة منه للإنسان. إذا تصوّرنا مصلحةً في الاستنساخ فلا يمكننا نفيها. وباستطاعتنا القول: إنّ عملية استنساخ الإنسان لا تتعدّى كونها تجربة علمية، يتمّ من خلالها إثبات قدرة الإنسان في المسائل العلمية^(٦٤).

تحليل ونقد

القول بكون الاستنساخ عديم المصلحة والمنفعة هو ادّعاء بلا دقّة ولا فهم صحيح له؛ فقد ذُكرت موارد كثيرة لفوائده، إليك بعضاً منها:

١. ولادة أطفال للزوجين العقيمين.
٢. ولادة أطفال للزوجين اللذين يفقدان القدرة على الإنجاب؛ بسبب موت الطفل في رحم أمّه، أو سقطه.
٣. الوقاية من الأمراض الوراثية.
٤. ولادة جيلٍ سالمٍ وخالٍ من الأمراض^(٦٥).

وهذه مجرد موارد محدودة من فوائد وأهداف الاستنساخ. وبالإضافة إلى ذلك فإنّه حين افتراض عدم المصلحة في أمرٍ ما لا يمكن الحكم بكونه حراماً. فهل أنّ عدم المصلحة يعتبر دليلاً على تحقّق مفسدة؟! وحتىّ على فرض عدم وجود أيّ مصلحة تُذكر فلا يمكن القول بالحرمة حينها.

حادي عشر: تدنيس كرامة الإنسان

الذين اعتمدوا على هذا الدليل لإثبات حرمة الاستنساخ ينقسمون إلى قسمين. وكلّ قسم له نظرية خاصّة حول تدنيس كرامة الإنسان فيه.

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

١. يعتقد البعض^(٦٦) أنه عندما تكون النسخة الأصلية بحاجة إلى زراعة عضو؛ بسبب المرض، يتم استئصال عضو من النسخة المستنسخة التي هي إنسان صاحب كرامة. وبهذا العمل يتم تدنيس كرامة الإنسان، والله تعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ (الإسراء: ٧٠).

٢. يعتقد البعض الآخر^(٦٧) أن دور الرجل والمرأة في إنتاج النسل يعتبر دوراً فعالاً يتشاركان فيه. فالجنين يرث صفاتهما كليهما؛ وكلاهما يشعران بوجود رسالة على عاتقيهما، يتوجب عليهما إيصالها. وعندما يتم إنجاب طفل عن طريق الاستنساخ فهذا يعني خروج أحدهما من هذا الدور الحياتي. وهو بحد ذاته إهانة لهما.

تحليل ونقد

١. الدليل الأول يعتبر أخص من المدعى. فنحن نبحث عن دليل يوضح حكم الاستنساخ. ولكن في هذا الدليل تمت الإشارة لمورد من استخدام الاستنساخ البشري، وادّعي أنه يدنس كرامة الإنسان. لذلك لو سلمنا بقبوله فسوف يكون هذا المورد فقط محرماً، ولا يمكن التعريض بالاستنساخ قاطبةً.

٢. في الدليل الأول أيضاً ادّعي ما يمكن ادّعاؤه في كلّ ظاهرة جديدة يتعرض لها الإنسان. وكأنّ هذا الادّعاء ناشئ من أصل مسلم استنتجوا منه قولهم، مع أنّ الاستنساخ لا ينحصر في المورد المذكور.

٣. بالنسبة للدليل الثاني نقول: حينما يكون أحد الزوجين غير قادرٍ على الإنجاب، ونجري عملية التلقيح المختبري (الاصطناعي)؛ حيث حينها يخرج أحد الزوجين من عملية التكاثر، هل يمكن القول: إنّ كرامة الإنسان قد دُست؟! بينما نلاحظ أنّ أهل السنّة يجيزون التلقيح المختبري في دائرة الزوجية.

٤. عندما يقرّر الزوجان الإنجاب عن طريق الاستنساخ فإنّهما يعلمان بأنّ دور أحدهما سوف يضعف. وحينئذٍ إذا تبّينا هذا الدليل فإنّه سوف يشمل حالة واحدة فقط، وهي كون الخلية الذكرية لا تؤخذ من الرجل، بل من المرأة صاحبة البويضة، فيتلاشي دور الرجل في التناسل عندئذٍ. ويترتب عليه أيضاً أن يكون الدليل أخص من المدعى، ولا يمكن تحريم الاستنساخ بشكلٍ مطلق.

٥. ربما يطرح البعض هذا السؤال: هل أنّ الاستنساخ يعتبر إهانةً للشخص المستنسخ؟ وفي هذه الحالة تدنّس كرامة الإنسان.

نقول في الجواب: ما هو الفرق بين الإنسان المولود من خلال عملية النكاح والمولود من خلال عملية الاستنساخ، بحيث يؤدي إلى تدنيس كرامة الإنسان؟^(٦٨) فهل أنّ معنى ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ هو أنّ الكرامة تكون للإنسان المولود من خلال النطفة فقط؟ من أين يفهم هذا القيد؟^(٦٩).

ثاني عشر: الاستنساخ هو عبودية من نوع جديد

يمكن إيجاد أناسٍ أذكى وأقوى عن طريق الاستنساخ. وهذا يعتبر تغييراً في التوازن البشري الذي أودعه الله تعالى في الإنسان. اختلال هذا التوازن يؤدي إلى ترجيح بعض الناس على غيرهم. وبعبارة أخرى: إنّ هذا نوعٌ جديد من العبودية والاستعمار^(٧٠).

تحليل ونقد

١. هذا الدليل يبتني على تصوّر أنّ بالإمكان استنساخ العشرات، بل المئات، من الأشخاص بطريقة ميكانيكية ميسرة، وبمبالغ زهيدة. وهذا غير صحيح^(٧١).
٢. لا يمكننا أن نصادر القضية بأكملها من أجل احتمال موردٍ قد يتمّ استغلالها فيه.
٣. في المسير الطبيعي للحياة البشرية تقع إدارة العالم على عاتق الأذكى والمبدعين. وقضية أفضلية مجموعة من الأشخاص على الآخرين لا صلة لها بكيفية ولادتهم.

ثالث عشر: الاستنساخ وسيلة خاطئة لهدف صحيح

مبنى هذا الدليل أنّ الهدف (الغاية) والوسيلة لا بدّ أن يكونا كلاهما مقبولين؛ لأنّ الغاية لا تبرّر الوسيلة.

وفي قضية الاستنساخ نحرز صحّة الهدف، وهو التناسل، إلّا أنّ العملية تتمّ بطريقة غير جنسية، وغير متداولة، أي إنّ الوسيلة خاطئة. وهذا يجعل منه أمراً غير

تحليل ونقد

١. هذا الإشكال هو نفسه الذي طُرح في قضية تغيير سنة الله عز وجل، فقد قال البعض هناك: ولادة الإنسان بطريقة لا تستخدم فيها نطفة الرجل والمرأة يعتبر تغييراً في سنة الله. وقد أجبنا عنه.
٢. لا يوجد لدينا أي دليل على وجوب تقيّد عملية التناسل بالطريقة الكلاسيكية.
٣. الإنسان المولود بطريقة الاستنساخ لا يختلف عن الإنسان المولود بالطريقة الكلاسيكية، أو بالتلقيح المختبري، إلا في مقطع من سير عملية التوالد. وهو بشكل عامّ مشابه للولادة الطبيعية.
٤. كون هذه الطريقة جديدة وحديثة لا يصحّ القول بأنها وسيلة غير صحيحة. فهل أن ملاك صحّة الوسيلة وشرعيّتها منوطٌ بكونها متداولة؟!
٥. لا يتم الاستدلال بهذا الدليل إلا إذا أحرزنا أن طريقة الاستنساخ بحدّ ذاتها غير مشروعة.

رابع عشر: منافاة الاستنساخ للتنوع

خلق الله تعالى الكون على أساس قاعدة التنوع. وعلى هذا الأساس وردت العبارات التي تشير إلى التنوع بعد خلق الأشياء، والمنّة على الخلق، عدّة مرّات في القرآن الكريم. مثلاً: مسألة اختلاف الألوان هي تعبير عن التنوع في الخلقة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ♦ وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر: ٢٧ - ٢٨).

التنوع يعني الاختلاف في الأنواع، أي إنه عبارة عن وجود أشياء مختلفة ومتنوعة. ولا يعني تكرار نفس الشيء. لذلك نلاحظ أن كلّ إنسان يختلف عن باقي البشر. ولكن في الاستنساخ لا يتحقق هذا التنوع؛ لأنّه مبنيّ على تكرار نفس الشخص. وهذا

بحد ذاته يؤدي إلى حصول مشاكل اجتماعية. فكيف يمكن للزوج أن يعرف زوجته؟ وكيف نعرف صفات شخص ما؟ لذلك فإن استخدام الاستساح في مجال تكاثر البشر غير جائز. والشيخ يوسف القرضاوي من المتمسكين بهذا الدليل؛ لإثبات حرمة الاستساح^(٧٣).

تحليل ونقد

١- يبتني هذا الدليل على المقدمة التالية: إن الاستساح يكون منتشرًا بشكل كبير، واستخدامه من قبل الناس يكون ميسرًا إلى الحد الذي يصبح طريقة متداولة في العالم، تُرجح على طريقة التناسل الطبيعية.

ولكن احتمال حدوث هكذا أمر ضعيف جدًا؛ لأن مسألة الاستساح سوف لن تصل إلى هذه المرحلة بسهولة؛ حيث إن استخدام هذه التقنية يستلزم جهوداً ومساعي مادية ومعنوية هائلة. وكذلك فإنه ليس من الممكن أن يرجح الإنسان طريقة الاستساح على التناسل الطبيعي، إذا ما أمكنه القيام به؛ فإن الطريقة الطبيعية ليست للتوالد فحسب، بل يتم من خلالها إشباع الرغبات الجنسية للزوجين. إضافة إلى ذلك فإنه في عملية الاستساح توجد مشقة وجهود مضنية ناشئة عن مراجعة المتخصصين، ودفع مبالغ طائلة، ويتم فيها إهدار للوقت بشكل كبير. والأهم هو أن الغالبية العظمى من الناس؛ ولأسباب كثيرة، لا يمكنهم فعل ذلك^(٧٤).

٢- هذا الدليل ليس تاماً؛ حيث يؤخذ عليه أنه لا يجيز الاستساح إذا كان بشكل غزير. وأما إذا تم بشكل محدود فهو يجيزه؛ وعليه لا يمكن له أن يمنع أصل مسألة الاستساح.

خامس عشر: منافاة الاستساح لسنة الزواج

يستند هذا الدليل إلى مقدمتين:

الأولى: خلق الله تعالى الكائنات الحية - إنساناً أو حيواناً أو نباتاً - على شكل أزواج: ﴿وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (النبا: ٨)، ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الذُّكْرَ وَالْأُنثَى﴾ (النجم: ٤٥)، ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاريات: ٤٩).

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

الثانية: الزواج سنة شرعية وفطرية شرعها الله للتناسل: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ (الروم: ٢١).

فتكون النتيجة من هاتين المقدمتين ما يلي:

١. الاستنساخ يناهض مسألة الزواج وقانون الزوجية.
 ٢. الاستنساخ يلبي حاجة أحد الجنسين فقط، والاكتفاء بجنس واحد في التوالد يخالف الفطرة الإلهية.
 ٣. على الإنسان بعنوانه خليفة الله في الأرض أن يسعى لتحقيق المودة والرحمة، ولا يتم تحقيق ذلك إلا بواسطة الزواج.
 ٤. ولادة الإنسان بطريقة تغاير امتزاج نطفتي الرجل والمرأة تعتبر أمراً مخالفاً للطريقة التي عينها الله للبشر.
 ٥. هذا العمل يؤدي إلى اضمحلال الغريزة الجنسية التي أودعها الله في البشر. فعندما يتمكن الإنسان من أن يحصل على مولود بدون أن يتزوج، أو بدون أن ينكح، فسوف تحدث هذه النتائج في المجتمع، مما يؤدي إلى ضياع السنن الإلهية في المجتمع^(٧٥).
- الهدف والدافع الأساس المفروض من الزواج في هذا الدليل يكون محدوداً في التناسل فحسب. فبناءً على هذا الرأي إذا أمكن التناسل بدون الزواج فسوف تتلاشى هذه السنّة. وبعبارة أخرى: إنّ النقطتين الأساسيتين لهذا الاستدلال هما:
- أولاً:** الهدف الأصلي من الزواج والدافع الأساس له هو الإنجاب.
- ثانياً:** الاستنساخ البشري يستلزم عدم الزواج، وهذا يعني عدم نيل الرحمة والمودة التي وضعها الله في الزواج^(٧٦).

تحليل ونقد

١. الدافع الأساس من الزواج لا ينحصر في التناسل؛ حيث إنّ إشباع الغرائز الجنسية، والتي عبّر عنها الخواجة نصير الدين الطوسي بـ «امتلاء أوعية المني»، هي أوّل وأهمّ دافع من وراء الزواج. وهذا الدافع القويّ يحمل في طياته أيضاً عواطف خاصّة، يتمّ تأمينها في ظلّ الزواج^(٧٧).

٢. هل أنّ التلقيح المختبري (الاصطناعي)، الذي يتمّ فيه أخذ نطفة الرجل وبويضة المرأة من دون مضاجعة - بغضّ النظر عن كونه محرماً أو محللاً -، والذي هو من طرق التناسل، قد قضى على سنّة الزواج، ويعدّ منافياً للقوانين والسنن الإلهية؟
٣. جعل الله الزواج سبباً للرحمة والتكامل بين الرجل والمرأة، ونتيجته تقوية صلة المحبة بينهما. وهو لا ينافي الطرق الحديثة في التناسل، بل في بعض الأحيان تكون هذه الطرق حافزاً على توثيق العلاقة الزوجية وترسيخها^(٧٨).
٤. عندما يتحدّث القرآن الكريم عن الخلقة فإنّه لا يشير إلى قضية الإنجاب والتناسل، بل يشير إلى السكينة التي تطفئ ثورة الحاجة الجنسية، كما قال تعالى في سورة الروم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا﴾ (الروم: ٢١). وكلمة «لِتَسْكُنُوا» هنا تعني حصول الاطمئنان، واللام التي دخلت عليها يمكن اعتبارها لام التعليل. لذا فإنّ وجود كلّ من الزوجين يعتبر «سكناً» للآخر، وداعياً إلى الاطمئنان وسلوة العيش.
- إذاً يكون الدافع الأوّل للزواج هو حصول الاطمئنان والسكينة، وليس الإنجاب^(٧٩).
٥. الاستتساخ البشري لا يبتني على عدم حاجة أحد الجنسين. فهو منطقياً لا يستلزم جنساً واحداً، ولا ينفي ذلك. يعني إنّّه لا يتوجّب أن تؤخذ خلية أنثوية أو ذكرية للقيام بعملية الاستتساخ البشري. فهذا المورد مسكوتٌ عنه من ناحية علمية. وعليه فلا توجد ملازمة منطقية بين الاستتساخ البشري وضياع سنّة الزواج^(٨٠).
٦. إذا كان الزوجان عاجزين عن الإنجاب، وتحقّق ذلك لهما عن طريق الاستتساخ، فسوف لا يشملهما هذا الدليل؛ لأنّه حينئذٍ لا يتمّ ضياع سنّة الزواج ووجود العائلة، بل هذا العمل سوف يكون سبباً في المودّة والرحمة بين الزوجين، وفي ترسيخ الأواصر العائلية.

سادس عشر: الاستتساخ يُجهز على الاستقلال الشخصي

فطرة الله في خلقه الإنسان تبتني على التنوّع، بمعنى أنّ لكلّ إنسان شخصية مستقلة وصفات خاصة لا يتحلّى بها غيره. وعندما يتمّ استتساخ شخصٍ بجميع خصوصيّاته الجينية فسوف يكون هذا العمل نقضاً للسنّة الإلهية في خلقه الإنسان.

● الاستنساخ من وجهة نظر فقهية

وإضافة إلى هذا فإن الاستنساخ قد يغيّر صفات وخصوصيّات الإنسان^(٨١).

تحليلٌ ونقد

١- يعتبر هذا الدليل نوعاً ما من آثار عدم التنوّع في العالم. فالاستنساخ يكون دخليلاً في الصفات الظاهرية والجينية فقط، ولكن لا دور له في بناء المجتمع وشخصية الفرد. وبعبارة أخرى: إذا كان المراد من هذا الدليل أنّ الأفعال والشخصيّات سوف تكون متّحدة، وأنّ الاستقلال الشخصي سوف يضمحل، فهذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ الإنسان هو الذي يعيّن شخصيته، ويختار أفعاله.

٢- إذا كان المقصود من هذا الدليل هو أوجه الشبه الظاهرية، التي تؤدّي إلى زوال الاستقلال الشخصي - على فرض قبول هكذا فكرة -، فهذه المعضلة موجودة بشكل عمليّ في التوائم المتشابهة. فإذا كان الشبه الحاصل من الاستنساخ يصل إلى درجة ٩٧٪ فإنّ الشبه في التوائم المتشابهة يصل إلى درجة ٩٩٪. وهذا شيء متّفق عليه بين الجميع، وهو كون التشابه في التوائم أكثر من الاستنساخ^(٨٢).

سابع عشر: الإبهام في كيفية الإرث

من الأدلّة التي استند إليها معارضو الاستنساخ أنّه يدمّر رحاب الأسرة، ويوجد غموضاً في العلاقة بين أعضائها. ويسري هذا الإبهام إلى الأحكام الفقهية، كالإرث. وعندما لا تُحدّد العلة بين الأشخاص فإنّ مسائل الإرث ذات الصلة بهم يحدث فيها إبهام أيضاً. مثلاً: إنّ الإنسان الذي استنسخ من خلية الأنثى هل يرث زوجها؟^(٨٣). وأمّا عبد الهادي مصباح فإنّه يعترض على الاستنساخ بطرح هذا السؤال: هل أنّ المولود الذي يتعلّق بأحد الوالدين من الناحية الوراثية بإمكانه أن يرث؟

تحليلٌ ونقد

١- هذا الإشكال هو أحد فروع الإبهام في العلاقات العائلية للمستنسخ. وعندما لا يمكن توضيح علاقة هذا الشخص مع الآخرين فإنّ هذا الإشكال يكون وارداً.

٢- رغم كون الإرث أحد أبواب الفقه المهمّة، ولكنّ عندما تكون علاقة

الشخصين واضحة فسوف يرثان؛ وعندما لا تكون هذه العلاقة واضحة بشكلٍ دقيق فلا يرثان، حالهما حال الأشخاص الذين لا يرثون. وعدم الإرث هذا سوف لا يكون وازعاً لمنع الاستساخ.

٣. في ما يخص إمكانية استحقاق المستسخ للإرث أو عدمها علينا أن نحدّد ملاكنا في تعيين العلاقات وماهيتها. وفي هذا المورد يمكننا تعيين كيفية إرثه بمراجعة القواعد والأدلة الفقهية. وهذا بحد ذاته يتطلب تدوين مقالة مستقلة ومفصلة.

نتيجة البحث

عند التأمل في أدلة المعارضين والمؤيدين للاستساخ يمكننا القول:

١. لا شك في كون الاستساخ في مجال النباتات والحيوانات جائزاً ومباحاً.
 ٢. وفي ما يخص استساخ الأعضاء البشرية فإننا لم نعثر على دليل يمنع.
 ٣. وأمّا الاستساخ البشري فبعد التأمل في أدلة المعارضين لم نجد دليلاً قطعياً يشير إلى حرمة ومنعه منعاً باتاً. ومن ناحية أخرى يمكن الاستناد في عدم تحريره إلى أصالة البراءة، وأصالة الإباحة، وإطلاقات الأدلة، التي يستعين بها علماء المسلمين في إصدار أحكامهم، ويعلمونها لطلاب العلم. ونفس هذه الإطلاقات تحفز المسلمين على طلب العلم، والتوسع فيه، وتعتبره فريضة على كل مسلم ومسلمة.
- فهذه دلائل تشير إلى جواز وشرعية الاستساخ. وإنّ الأخذ بالشيء يعني الأخذ بلوازمه؛ حيث إنّ الشارع المقدّس إذا اعتبر طلب العلم أمراً مباحاً فعلياً أن يحكم بالتبع، بإباحة لوازمه. ومن المتيقّن أنّ الاستساخ في كافّة أقسامه يعتبر أنموذجاً للنمو والتطور البشري.

نعم، نحن أيضاً نشمّن مساعي العلماء في هذا المضمار. ونعتقد أنّ هذا السلاح المهم يجب أن يكون بأيدي العقلاء من البشر، حتّى لا يكون كغيره من موارد العلم الحساسة وسيلة للاستغلال السيء من قبل أعداء البشرية.

المواش

- (١) صارمي، الاستنساخ: ١.
- (٢) سالاري، حسن، ٣٦.
- (٣) الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، مجموعة مقالات: ٤٢٣.
- (٤) محمد حسين فضل الله وآخرون، الاستنساخ جدل العلم والدين: ١٢٠.
- (٥) علي محمد يوسف المحمدي، بحوث فقهية في مسائل طبية معاصرة: ٢٦٩.
- (٦) المصدر السابق: ٢٧٠.
- (٧) المصدر السابق: ٢٧٤.
- (٨) محمد مهدي شمس الدين، الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، مجموعة مقالات: ١٣٢.
- (٩) الاستفتاءات الطبية: ٨٣ - ٨٤.
- (١٠) موقع آية الله نوري الهمداني: www.noorihamadani.com
- (١١) أحمد مبلغ، مناقشة فقهية للاستنساخ - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ١٣٧ - ١٣٨، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٢) محمد حسين فضل الله وآخرون، جدل العلم والدين والأخلاق: ٣٥٢.
- (١٣) هذه الفتوى موجودة في هذا الموقع: www.islamweb.net/ver2/fatwa
- (١٤) الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية: ٣٠٥، مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية.
- (١٥) علي محي الدين القره داغي؛ علي محمد يوسف المحمدي، فقه القضايا الطبية المعاصرة: ٤١٣.
- (١٦) محمد حسين فضل الله وآخرون، الاستنساخ جدل العلم والدين، الفصل الرابع: ١٢٠.
- (١٧) مقالة عارف علي عارف في هذا الموقع: www.eiit.org/article
- (١٨) عز الدين الزنجاني، أسئلة وأجوبة - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ٣٢، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٩) أحمد مبلغ، بحث فقهي في الاستنساخ العلاجي - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ١٤٣، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٤٥.
- (٢١) محمد مؤمن، الاستنساخ - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ٨١، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٢٢) المصدر السابق: ٨٣.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) فتوى سماحته موجودة في هذا الموقع: www.leader.ir
- (٢٥) محمد حسن النجفي، مقالة، دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ٦، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.

- (٢٦) نصر فريد واصل، الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، مجموعة مقالات: ٣٠٥.
- (٢٧) مقالة عارف علي عارف موجودة في هذا الموقع: www.eiiit.org/article
- (٢٨) علي محمد يوسف المحمدي، بحوث فقهية في مسائل طبية معاصرة: ٢٦٠.
- (٢٩) كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء: ١٥٣.
- (٣٠) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ٥: ٨٤.
- (٣١) المصدر السابق: ٨٥.
- (٣٢) محمد رشيد رضا، تفسير المنار ٥: ٤٢٨.
- (٣٣) تفسير الميزان ١٥: ٤٧.
- (٣٤) المصدر السابق ١٦: ١٧٩.
- (٣٥) الزمخشري، تفسير الكشاف ٣: ٤٧٩.
- (٣٦) مقالة للسيد محمد حسين فضل الله في هذا الموقع: www.arabic.bayyenat.org
- (٣٧) الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء: ١٤٠.
- (٣٨) نصر فريد واصل، الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، مجموعة مقالات: ٢٠٦.
- (٣٩) الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء: ١٥٣.
- (٤٠) ماهر أحمد الصوفي، الاستنساخ البشري بين الحقيقة والوهم: ١٥.
- (٤١) نور الدين مختار الخادمي، الاستنساخ بدعة العصر: ٦٧.
- (٤٢) المصدر نفسه.
- (٤٣) عبد الرحمن فاضل عبد الواحد، أصول الفقه: ٨٨.
- (٤٤) نور الدين مختار الخادمي، تعليم علم الأصول: ١٦٨.
- (٤٥) محمد الموسوي البجنوردي، مصادر التشريع عند الإمامية والسنة: ٣٩.
- (٤٦) أحمد الجعي الكندي، بحوث وفتاوى فقهية معاصرة: ٣٦٩.
- (٤٧) الاستنساخ بدعة العصر: ٦٥.
- (٤٨) فاضل عبد الواحد، أصول الفقه: ١٠٦.
- (٤٩) المصدر السابق: ١٠٩.
- (٥٠) الاستنساخ بدعة العصر: ٦٦.
- (٥١) الخادمي، تعليم علم الأصول: ١٩٢.
- (٥٢) فاضل عبد الواحد، أصول الفقه: ١٧١.
- (٥٣) الخادمي، تعليم علم الأصول: ٢٦٣.
- (٥٤) الاستنساخ بدعة العصر: ٦٩.
- (٥٥) الخادمي، تعليم علم الأصول: ٤٢١ - ٤٢٤.
- (٥٦) نصر فريد واصل، الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، مجموعة مقالات: ٣٠٦.
- (٥٧) محمد مؤمن، حوار - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ١٤.

- شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٥٨) مقالة للسيد محمد حسين فضل الله في هذا الموقع: www.arabic.bayyenat.org
- (٥٩) محمد هادي معرفت، دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ٣٠، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٦٠) داوود سلمان السعدي، الاستنساخ بين العلم والفقه: ٤٠٨.
- (٦١) جمال نادر، الاستنساخ حقائق علمية وفتاوى شرعية: ١٥.
- (٦٢) أحمد الجعي الكرد، بحوث وفتاوى فقهية معاصرة: ٣٦٨ - ٣٦٩.
- (٦٣) محمد اليزدي، طرق التناسل البشري الحديثة من وجهة نظر الفقه والحقوق: ٦٨.
- (٦٤) ذكر هذا الدليل على حرمة الاستنساخ كل من: عبد الهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين: ٤٩؛ كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء: ١٥٣.
- (٦٥) محمد آصف محسني، الفقه والمسائل الطبية: ٤١٢.
- (٦٦) استند إلى هذا الدليل: عبد القادر أبو فارس، فتاوى شرعية ٢: ٧٤٢؛ عبد الهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين: ٥٥.
- (٦٧) داوود سلمان السعدي، الاستنساخ بين العلم والفقه: ٤٠٨.
- (٦٨) مقالة للسيد محمد حسين فضل الله موجودة في هذا الموقع: www.arabic.bayyenat.org
- (٦٩) محمد هادي معرفت، حوار - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٦: ٢٨، شتاء سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٧٠) ذكر هذا الدليل على حرمة الاستنساخ عارف علي عارف، المقالة موجودة في هذا الموقع: www.eiit.org/article
- (٧١) حسن إسلامي، الاستنساخ البشري من وجهة نظر أهل السنة - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٥: ١٢٥، خريف سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٧٢) علي محمد يوسف المحمدي، بحوث فقهية في مسائل طبية معاصرة: ٢٦٠.
- (٧٣) داوود سليمان السعدي، الاستنساخ بين العلم والفقه: ٤ - ٦؛ وهناك مقالة للقرضاوي أيضاً في هذا الموقع: www.qaradawi.net
- (٧٤) مقالة للسيد محمد حسين فضل الله موجودة في هذا الموقع: www.arabic.bayyenat.org
- (٧٥) ذكر هذا الدليل على حرمة الاستنساخ كل من: محمد عبد القادر أبو فارس، فتاوى شرعية: ٧٤٢؛ عبد الهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين: ٤٩؛ كارم السيد غنيم، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء: ١٥٣؛ مقالة ليوسف القرضاوي موجودة في هذا الموقع: www.qaradawi.net
- (٧٦) حسن إسلامي، الاستنساخ البشري من وجهة نظر أهل السنة - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٥: ١٠٤، خريف سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٧٧) المصدر السابق: ١٠٦.

-
- (٧٨) مقالة للسيد محمد حسين فضل الله موجودة في هذا الموقع: www.bayyenat.org
- (٧٩) إسلامي، الاستنساخ البشري من وجهة نظر أهل السنة - دراسة معاصرة في الفقه الإسلامي، السنة الثانية عشرة، العدد ٤٥: ١٠٧، خريف سنة ١٣٨٤هـ.ش.
- (٨٠) المصدر السابق: ١١١.
- (٨١) عارف علي عارف، مقالة موجودة في هذا الموقع: www.eiite.org/article
- (٨٢) عبدالله معز خطاب، الاستنساخ البشري هل هو ضد المشيئة الإلهية: ٧٤٢.
- (٨٣) نصر فريد واصل، الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، مجموعة مقالات: ٣٠٦.

الجهر والإخفات في قراءة الصلاة

الشيخ أحمد عابديني (*)

مدخل

من المسائل الخلافية بين السُّنَّة والشَّيعة أنفسهم هذه المسألة. قال أبو القاسم الخرقى: مسألة: (ويجهر الإمام بالقراءة في الصبح والأولين من المغرب والعشاء).

وذيلَه محمد بن أحمد بن قدامة في «الشرح الكبير»: الجهر في هذه المواضع مجمع على استحبابه، ولم يختلف المسلمون في مواضعه. والأصل فيه فعل النبي ﷺ. وقد ثبت ذلك بنقل الخلف عن السلف. فإن جهر في موضع الإسرار وأسرَّ في موضع الجهر ترك السُّنَّة، وأجزأه. وقال القاضي: إن فعل ذلك عامداً صحَّت صلاته في ظاهر كلامه. ومن أصحابنا من قال: تبطل، وإن فعله ناسياً لم تبطل... قال الخرقى في «المختصر»: مسألة «يسرَّ القراءة في الظهر والعصر، ويجهر بها في الأوليين من المغرب والعشاء والصبح كلّها»^(١).

وذيلَه عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة في «المغني» بقوله: الجهر في مواضع الجهر والإسرار في مواضع الإسرار لا خلاف في استحبابه. والأصل فيه فعل النبي ﷺ... فصل: وهذا الجهر مشروع للإمام، ولا يشرع للمأموم، بغير اختلاف؛ وذلك لأن المأموم مأمور بالإنصات للإمام والاستماع له، بل قد منع من القراءة لأجل ذلك. وأمّا المنفرد فظاهر كلام أحمد أنه يخيّر، وكذلك مَنْ فاتته بعض الصلاة.

(*) باحثٌ وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلميّة في إصفهان، وعضو الهيئة العلميّة لجامعة آزاد . نجف آباد.

وفي «المختلف» - مسألة ٩٣ -: المشهور بين علمائنا وجوب الجهر في الصباح وأولتي المغرب وأولتي العشاء، والإخفات في البواقي، فإن عكس عامداً عالماً وجب عليه إعادة الصلاة.

وقال ابن الجنيد: يجوز العكس، ويستحب أن لا يفعله^(٢). وهو قول السيد المرتضى في المصباح^(٣). لنا ما رواه زرارة - في الصحيح - عن الباقر^(عليه السلام): في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه، أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال: أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة. وإن فعل ذلك ناسياً، أو ساهياً، أو لا يدري، فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته^(٤)؛ ولأن الاحتياط يقتضي وجوب الإتيان به؛ إذ المصلي جاهراً في ما يجهر فيه يخرج عن عهدة التكليف بيقين، ولا يقين بالخروج مع عدمه. احتج ابن الجنيد بالأصل، وبما رواه علي بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى^(عليه السلام)، قال: سألتُه عن الرجل يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه أن لا يجهر؟ قال: إن شاء جهر؛ وإن شاء لم يفعل^(٥).

والجواب عن الأول أن الأصل مع الدليل الذي ذكرناه متروك. وعن الثاني أنه محمولٌ على الجهر العالي. قال الشيخ: هذا الخبر موافقٌ للعامة، ولسنا نعمل به، وإنما العمل على الحديث السابق^{(٦)(٧)}.

أقول: يبدو أن القول المشهور بين أهل السنة هو استحباب الجهر، والقول المشهور بيننا هو وجوبه. والأدلة منحصرة في ما ذكره المختلف.

قال الصدوق في مَنْ لا يحضره الفقيه: واجهر ب (بسم الله الرحمن الرحيم) في جميع الصلوات، واجهر بجميع القراءة في المغرب والعشاء الآخرة والغداة، من غير أن تجهد نفسك، أو ترفع صوتك شديداً. وليكن ذلك وسطاً؛ لأن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَا تَجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾. ولا تجهر بالقراءة في صلاة الظهر والعصر؛ «فإن مَنْ جهر بالقراءة فيها، أو أخفى بالقراءة في المغرب والعشاء والغداة، متعمداً فعليه إعادة صلاته؛ فإن فعل ذلك ناسياً فلا شيء عليه»، إلا يوم الجمعة في صلاة الظهر، فإنه يجهر فيها^(٨).

أقول: التدقيق في ما وضعته بين القوسين يقوي في الذهن أن الصدوق^(عليه السلام) أخذ هذه العبارة من رواية زرارة^(٩)، فلا يمكن لنا أن نقول: وصلت إليه أخبار أو أدلة لم

تصل إلينا.

قال المفيد في المقنعة: ومن السنّة أن يجهر المصلّي بالقرآن في صلاة الغداة والركعتين الأولتين من صلاة المغرب والركعتين الأولتين من صلاة العشاء الآخرة ونوافل الليل كلّها، ويخافت بالقرآن في صلاة الظهر والعصر، ولكن لا يخافت بما لا تسمعه أذناه من القرآن. ومنّ تعمّد الإخفات في ما يجب فيه الإجهار، أو الإجهار في ما يجب فيه الإخفات، أعاد. والإمام يجهر بالقراءة في صلاة الجمعة، يسمع منه القرآن المأمومون و... ومنّ صلّى الجمعة منفرداً جهر بالقرآن، كما يجهر به لو كان إماماً^(١٠).

وقفه

إنه ﷺ لم يعيّن الصلوات التي يجب فيها الجهر، والتي يجب فيها الإخفات. والكلام الذي سبق منه بأنّ «من السنّة أن يجهر...» ظهوره في الاستحباب أكثر منه في الوجوب؛ إذ مضافاً إلى ظهور لفظ «السنّة» في الاستحباب قد ذكر في الصلوات الجهرية «نوافل الليل»، مع أن النافلة بنفسها مستحبة، فضلاً عن الجهر فيها. وأيضاً قال في كلام آخر قبله: «والسلام في الصلاة سنّة، وليس بفرض، تفسد بتركه الصلاة. والتوجّه بالتكبيرات السبع على ما ذكرناه في أوّل كل فريضة سنّة، من تركه فيها أو في غيرها من النوافل، واقتصر من الجملة على تكبيرة الافتتاح، أجزأه ذلك في الصلاة. والتكبير للركوع والسجود سنّة. وكذلك رفع اليدين به. وليس ينبغي لأحد تركه متعمّداً. وإن نسيه لم تفسد بذلك الصلاة. والقنوت سنّة وكيدة، لا ينبغي لأحد تركه مع الاختيار، ومنّ نسيه فلم يفعله قبل الركوع فليقضه بعده. وسجدتا الشكر والتعفير بينهما من السنن، وليس من المفترضات^(١١). وأيضاً قال في كلام بعده: «وصلاة الليل سنّة وكيدة»^(١٢).

وعلى أي حال لا يمكن أن ينسب إلى الشيخ المفيد أنه يرى وجوب الجهر بالقراءة في صلوات المغرب والعشاء والصبح، أو ينسب إليه أنه يفتي بإخفات القراءة في الصلاتين النهاريتين، الظهر والعصر.

فما فعله الشيخ الطوسي في التهذيب^(١٣) من الإتيان بالروايتين الماضيتين في ذيل كلام المفيد (ومنّ تعمّد الإخفات في ما يجب...) يحتاج إلى تأمل.

قال الشيخ في النهاية: وينبغي للمصلي أن يجهر بالقراءة في صلاة المغرب والعشاء الآخر والغداة، فإن خافت فيها متممداً وجبت عليه إعادة الصلاة. ويخافت في الظهر والعصر، فإن جهر فيهما متممداً وجب عليه إعادة الصلاة. وإن جهر في ما يجب فيه المخافة أو خافت في ما يجب فيه الجهر ناسياً لم يكن عليه شيء....

ويستحب أن يجهر بالقراءة في نوافل صلاة الليل أيضاً، فإن لم يفعل فلا شيء عليه. وإن جهر في نوافل النهار لم يكن به بأس، غير أن الأفضل في نوافل النهار المخافة. وليس على المرأة الجهر بالقراءة في شيء من الصلوات^(١٤).

أقول: ظاهر كلمة «ينبغي» الاستحباب. ولكن صريح «وجب عليه إعادة الصلاة» أو «وجب عليه إعادة الصلاة» هو وجوب الجهر في الجهرية، والإخفات في الإخفاتية، وكون مراعاتهما شرطاً للصحة. فالمسألة محتاجة إلى تأمل أكثر.

والنتيجة في كلمات الشيخ رحمته الله يعطي أنه استعمل «ينبغي» في مطلق الطلب، و«لا ينبغي» في المكروهات، نظير: «والإمام ينبغي أن يسمع من خلفه القراءة، ما لم يبلغ صوته حدّ العلو»^(١٥)، أو «ينبغي أن يرتل الإنسان قراءته»^(١٦)، أو «ولا ينبغي أن يكون على فم الإنسان لثام في حال القراءة»^(١٧).

وعلى هذا فكلام السيد أبي القاسم الخوئي رحمته الله، القائل بأن «ينبغي» وإن كان ظاهراً في الرجحان والاستحباب، ولكن «لا ينبغي» غير ظاهر في الكراهة... بل معناه لا يتيسر ولا يجوز، المساوق للمنع^(١٨)، محل إشكال.

النتيجة

الذي يقوى في الذهن أن الجهر والإخفات ليسا من الأمور الوجوبية باصطلاحنا اليوم؛ إذ أهل السنة كلهم قالوا باستحبابه. فلو كان أمراً واجباً لكان ينبغي أن يكتب في كتاب الخلاف، المعد للمسائل الخلافية، ولم يكتب فيه. ولكن في بعض المسائل عبر بوجوب الجهر، فيلزم صرفه عما نفهمه اليوم إلى تأكيد الاستحباب. قال: «يجب الجهر بـ «بسم الله الرحمن الرحيم» في الحمد، وفي كل سورة بعدها. كما يجب بالقراءة. هذا في ما يجب الجهر فيه. فإن كانت الصلاة لا يجهر فيها استحباب أن يجهر بـ «بسم الله الرحمن الرحيم»»^(١٩).

● الجهر والإخفات في قراءة الصلاة

أو نقول: إن لفظ «هذا في ما يجب الجهر فيه» يعلن بأن الجهر واجب في بعض الصلوات، ولكن غير معلوم في أي صلوات. فيمكن أن يكون مورده النذر. مثلاً: إن نذر أن يصلي صلاة الفجر أو المغرب جهراً فيجب... وهذا التوجيه يأتي بالنسبة إلى عبارة المفيد رحمه الله في «المقنعة»، التي تقدمت. وهذا التوجيه وإن كان بعيداً في نفسه، لكن بما أن هذه المسألة لم تكتب في الخلاف مستقلة، ولم تأت - ولو بنحو الإشارة - في «الانتصار»^(٢٠)، مع أنه معد للمسائل الخلافية أيضاً، وعبر عنه في المقنعة بالسنة، فالعبارات الظاهرة في الوجوب يجب صرفها عن ظاهرها.

والشاهد على ذلك أنه لا يوجد في رواياتنا الصلوات الإخفاتية أو الجهرية، بل أكثر شيء يوجد عبارة عن «الصلاة التي يجهر فيها»، أو «يخافت فيها»، أو «إن جهر الإمام فكذا»، كما سيأتي. فمعلوم أن الجهر والإخفات لم يكن واجباً حتى يصبح وصفاً للصلاة، كما نراه اليوم في الكتب الفقهية العصرية والرسائل العملية. فعلى أي حال الجهر والإخفات يكون من السنن، وتخلّفه لا يبطل الصلاة، ولو حصل عن عمد. نعم، إن رجع تخلّفه إلى رفض سنة النبي ﷺ فهذا شيء آخر؛ إذ لا يجوز لأحد إبطال سنته.

الروايات

١. عن الرضاء رحمه الله في حديث أنه ذكر العلة التي من أجلها جعل الجهر في بعض الصلوات دون بعض، فقال: إن الصلوات التي يجهر فيها هي في أوقات مظلمة، فوجب أن يجهر فيها؛ ليعلم المارّ أن هناك جماعة. فإن أراد أن يصلي صلى؛ لأنه إن لم ير جماعة علم ذلك من جهة السماع. والصلواتان اللتان لا يجهر فيهما إنما هما بالنهار، في أوقات مضيئة، فهي من جهة الرؤية لا يحتاج فيها إلى السماع^(٢١).

أقول: للمناقشة في مضمون هذا الحديث الشريف مجال واسع؛ إذ لو كانت الظلمة علة وجوب الجهر، وكانت غايته مجيء الناس إلى الجماعة، فكلاهما منتفي اليوم؛ إذ لا يوجد - إلا ما شدّ وندر - مكان يُصلى فيه وتكون ظلمته شديدة، بحيث يكون الصوت أدل على وجود المصلي من النظر والرؤية.

وأيضاً - في عصرنا هذا - الإعلانات والأفلام وغيرها تدل على وجود الجماعة

في مكان كذا بأبين وجه، ولكن مع ذلك الناس مشغولون عن الصلاة، وإن كانوا واقفين قرب المصلّى. فليس للعلة وجه، ولا للغاية.

إن قلت: هذه حكمة، والحكم لا يدور مدار الحكمة.

قلت: هذا صحيح، ولكن المفروض أنّه لا دليل آخر على وجوب الجهر والإخفات. وسائر الأدلة أيضاً مغشوشة، كما سيأتي.

إن قلت: لعل المراد ظلمة السماء، لا ظلمة المساء، المانعة من الرؤية.

قلت: مضافاً إلى أن هذا خلاف صريح الرواية، يلزم منه أن يصلّى في المناطق القطبية ستة أشهر كلّ الصلوات جهاراً، وستة أشهر أخرى يصلّون كلها إخفاتية، سواء كانت الصلوات جماعة أم غيرها، وسواء كانت نيّته الظهر والمغرب أم غيرهما.

٢- ويؤيد كون المراد هو الظلمة المانعة من الرؤية الرواية الثالثة في الباب: سأل يحيى بن أكثم أبا الحسن الأوّل عن صلاة الفجر، لم يجهر فيها بالقراءة، وهي من صلوات النهار، وإنما يجهر في صلاة الليل؟ فقال عليه السلام: لأنّ النبي ﷺ كان يغلس بها؛ لقربها بالليل^(٢٢).

٣- سأل محمد بن حمران أبا عبد الله عليه السلام، فقال: لأيّ علة يجهر في صلاة الجمعة وصلاة المغرب وصلاة العشاء الآخرة وصلاة الغداة، وسائر الصلوات، مثل: الظهر والعصر، لا يجهر فيها؟... فقال: لأنّ النبي ﷺ لما أسري به إلى السماء كان أوّل صلاة فرض الله عليه الظهر يوم الجمعة، فأضاف الله عزّ وجلّ إليه الملائكة تصلي خلفه، وأمر نبيّه ﷺ أن يجهر بالقراءة؛ ليتبيّن لهم فضله، ثمّ فرض عليه العصر، ولم يضيف إليه أحداً من الملائكة، وأمره أن يخفي القراءة؛ لأنه لم يكن وراءه أحد. ثمّ فرض المغرب، وأضاف إليه الملائكة، فأمره بالإجهار، وكذلك العشاء الآخرة. فلمّا كان قرب الفجر نزل، ففرض الله عليه الفجر، فأمره بالإجهار؛ ليبين للناس فضله، كما تبين للملائكة. فلهذه العلة يجهر فيها^(٢٣).

أقول: للمناقشة في الاستدلال بمضمون هذا الحديث مجال واسع؛ إذ الأمر بالإجهار للنبي ﷺ؛ ليتبين فضله للملائكة، لا يدلّ على وجوب الجهر علينا؛ إذ نحن إمّا نصلي منفرداً، فلا يوجد أحد حتى يظهر فضلنا عليه، وإمّا نصلي جماعة، فمجرد قراءة الحمد لا يدلّ على فضل؛ إذ كلّ الناس يستطيعون أن يقرأوا. وأيضاً إظهار

● الجهر والإخفات في قراءة الصلاة

الفضل ليس واجباً، ولا راجحاً، بل يكون مرجوحاً. فالرواية لو دلت على شيء لدلت على رجحان الجهر في صلاة الجماعة، سواء كانت الصلاة من الصلوات الليلية أو النهارية، يستمع المأموم القرآن. والرواية السابقة أيضاً كانت تدلّ على رجحان الجهر في الصلوات الليلية؛ لأجل أن يلحق المارّ بالجماعة. فبالنتيجة لو لم يكن الجماعة ولا مظنتها فلا رجحان للجهر، ولا تكليف. فعليه أن يصلي كما يحب، جهراً أو إخفاتاً. ولكن الأحسن أن يصلي متعارفاً، كما في قوله تعالى ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ (الإسراء: ١١٠).

٤. في المجالس بإسناده قال: جاء نفر من اليهود إلى رسول الله ﷺ، فسألوه عن مسائل (إلى أن قال) : وسألوه عن سبع خصال، منها: الإجهار في ثلاث صلوات؟ فقال: أمّا الإجهار فإنه يتباعد لهب النار منه بقدر ما يبلغ صوته، ويجوز على الصراط، ويعطى السرور حتى يدخل الجنة^(٢٤).

تأملات

لو كان لهذا الخبر سندٌ صحيح لكان بإمكاننا أن نثبت وجوب الجهر في ثلاث صلوات. وبما أن المعلوم هي المغرب والعشاء والصبح تكون المسألة ثابتة بدليل. ولكن الشأن كلّ الشأن في سند الحديث؛ إذ أولاً: هذا السنخ من الأحاديث، الذي فيه: جاء نفرٌ من اليهود، وفي آخره يقولون: «صدقت»...، خيالات شخص جاء على القرطاس من دون دليل وحجة عقلية مقنعة. ولا وجود لهذه الأمور بين اليهود حتى يسألوا، ولا هذه الأجوبة صحيحة في نفسها. وأيضاً هذه الرواية مشوّقة لرفع الصوت غايته؛ إذ فيه: «يتباعد لهب النار منه بقدر ما يبلغ صوته»، مع أن القرآن ينهى عن رفع الصوت، ويقول: ﴿وَلَا تُجْهَرُ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾. فالحديث مخالف للقرآن، فهو مردودٌ من هذه الجهة أيضاً.

٥. روى رجاء بن أبي الضحّاك عن الرضاء السّليّ أنّه كان يجهر بالقراءة في المغرب والعشاء الآخرة وصلاة الليل والشفع والوتر والغداة، ويخفي القراءة في الظهر والعصر^(٢٥).

أقول: الفعل لا يدلّ على الوجوب، بل يدلّ على الجواز، واستمرار الفعل يدلّ

على الرجحان. ولكن المهم أنه ﷺ كان يصلي الصلوات الواجبة كلها في جماعة، ورجاء وغيره كانوا مما يحضرون صلاته في مسيرته ﷺ من المدينة إلى خراسان. فيصير الحديث موافقاً لما فهمنا من الحديثين ١ و ٢ من نفس الباب. مضافاً إلى هذا ينبغي أن نعرف أن الإمام ﷺ كان يصلي صلاة الليل والشفع والوتر أيضاً جهراً، مع أن استحباب الجهر فيها، دون الوجوب، واضح.

٦. عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى ﷺ، قال: سألتُه عن الرجل يصلي من الفريضة ما يجهر فيه بالقراءة هل عليه أن لا يجهر؟ قال: إن شاء جهر؛ وإن شاء لم يفعل^(٣٦).

أقول: متن السؤال مجمل، لا ندري لماذا لم يقل: سألتُه عن الصلوات الجهرية هل عليه شيء أن لا يجهر؟ ولا ندري أيضاً لماذا استعمل كلمة «على»، مع أن المناسب كان كلمة «ل»، أي حق السؤال: بقرينة الجواب، هو: «سألتُه عن الصلوات الجهرية هل له أن لا يجهر؟» والإمام أجاب: نعم، يجوز له أن لا يجهر، وإن الجهر والإخفات باختياره.

فالسؤال مبهم. ولكن مع ذلك الجواب واضح، ويدل على أن الجهر والإخفات باختيار المكلف.

فلم نجد إلى الآن دليلاً يدل على وجوب الجهر في أي من الصلوات، والإخفات في الأخرى.

٧. عن زرارة، عن أبي جعفر ﷺ: في رجل جهر في ما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال: أي ذلك فعل متعمداً نقض صلاته، وعليه الإعادة. فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته^(٣٧).
أقول: في بعض النسخ «نقص صلاته»، بدل «نقض».

نقد وتعليق

السند صحيح. والدلالة على رجحان الجهر في بعض الصلوات، والإخفاء في بعض آخر أيضاً ظاهرة. ولكن الدلالة على الوجوب قابل للنقاش؛ إذ لعل الأمر بالإعادة لأجل درك الأفضلية، وهو مناسب لنسخة: «نقص صلاته». ولو فرض أن المراد بطلان

● الجهر والإخفات في قراءة الصلاة

الصلاة فليس المعلوم أنّها الصلوات اليومية، حتّى يكون بعض من الخمس واجب الجهر وبعض آخر واجب الإخفاء؛ إذ يمكن أن يكون بطلانها مرتبطاً بأمر آخر، وهو النذر بالجهر أو اليمين، أو مرتبطاً بوجوب الجماعة، فيجب الجهر فيها، كالجمعة والعيدين. ولعلّ وجوب الإخفاء ناشئ عن مزاحمة حقوق الآخرين، فيجب الإخفات فيها. ولكنّ الإنصاف أنه لا يخلو عن ظهور في وجوب الجهر في بعض الصلوات، والإخفات في بعض آخر. ولكن سيأتي في ذيل الحديث التالي بأنّه من المحتمل جداً أن يكون هذان الحديثان واحداً. وهذا الحديث يكون كمفهوم لذلك، وقد أخطأ الراوي في أخذ المفهوم، فانتظر.

٨ عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قلت له: رجلٌ جهر بالقراءة في ما لا ينبغي الجهر فيه، أو أخفى في ما لا ينبغي الإخفاء فيه، وترك القراءة في ما ينبغي القراءة فيه، أو قرأ في ما لا ينبغي القراءة فيه؟ فقال: أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه ^(٢٨).

نقد وتفنيذ

السند صحيح. والرواي والمروي عنه والسؤال في هذين الحديثين واحد. فالذي يقوى في الذهن أنهما حديثٌ واحد، ولكن في أحدهما الراوي، أو الراوي عن الراوي، تمسك بمفهوم كلام الإمام، حسب فهمه، وفي الثاني نقل المنطوق. فمن الممكن أن يكون قول الإمام هو «أيّ ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه»، ولكن الراوي أخذ مفهومه على حدّ فهمه، وقال: إنّ فعل متعمداً عليه الإعادة، مع أنه من الممكن أنّ الإمام عليه السلام قصد إنّ فعل ناسياً فلا شيء عليه، أي لا ينقص من أجره وثوابه شيء، وإنّ فعل متعمداً فقد نقص أجر صلاته.

فعلى أيّ حال من البعيد أن ننسب إلى زرارة أنّه سأل مسألة واحدة مرتين من إمام واحد، ونقل لحريز كلا السؤالين والجوابين المختلفين، ولم يتبّه هو ولا حريز إلى منافاتهما.

وأبعد منه أن ننسب إلى الإمام عليه السلام بأنّه أجاب بجوابين مختلفين، غير قابلين للجمع. فهذا ليس من باب تعارض النصين، بل أحدهما صادرٌ يقيناً، والآخر مفهومٌ

يقيناً.

فيلزم أن نأخذ أحد الحديثين مفهوماً للآخر. وبما أن سائر الأحاديث تدلّ على وجوب الإعادة لمن جهر في موضع الإخفات، أو عكسه، فهذا أيضاً يقوى هذا الاحتمال، بأن يقال: الخبر الأول لم يكن صحيحاً موافقاً للأسلوب، ويؤيده تكرار كلمات لا فائدة فيها في الأول، نظير: «نقض صلاته، وعليه الإعادة»، أو «فلا شيء عليه، وقد تمتّ صلاته»، مع أن «نقض صلاته»، و«قد تمتّ صلاته»، غير مفيد في الكلام، فهو مناسب لأن يكون من توضيحات الراوي. وكذلك لا يبعد أن يكون قوله: «أي ذلك فعل متعمداً» من كلمات الراوي، دون الإمام.

فعلى أيّ حال المتن الثاني - أي الحديث ٨ - يكون أفصح وأبين، وخالياً من الزائد، فهو أنسب بأن يكون صادراً عن المعصوم. وعليه لا دلالة على الإعادة إن تعمّد الجهر في موضع الإخفات، أو عكسه، ولكن ينقص أجره؛ لأنه ترك السنّة؛ وإن ترك نسياناً فلا ينقص أجره. وهذا هو المراد من قوله عليه السلام: «فلا شيء عليه».

الهوامش

- (١) المغني ١: ٦٠٦.
- (٢) المعتبر: ١٧٥.
- (٣) المعتبر: ١٧٥.
- (٤) تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢، ح ٦٣٥؛ الاستبصار ١: ٣١٣، ح ١١٦٣.
- (٥) التهذيب ٢: ١٦٢، ح ٦٣٦؛ الاستبصار ١: ٣١٣، ح ١١٦٤.
- (٦) المصدر نفسه، ذيل الحديث.
- (٧) مختلف الشيعة ٢: ١٧٠.
- (٨) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٠٨.
- (٩) التهذيب ٢: ١٦٢، ح ٦٣٥.
- (١٠) المقنعة: ١٤١.
- (١١) المقنعة: ١٣٩.
- (١٢) المقنعة: ١٤١.

- (١٣) التهذيب ٢: ١٦٢، ح ٦٣٥ و ٦٣٦.
- (١٤) النهاية ونكتها ١: ٣٠٦.
- (١٥) المصدر نفسه.
- (١٦) المصدر السابق: ٣٠٣.
- (١٧) المصدر السابق: ٣٠٧.
- (١٨) مستند العروة الوثقى ٥: ٢٣٤.
- (١٩) الخلاف ١: ٣٣١.
- (٢٠) الانتصار: ١٤٣ - ١٤٤.
- (٢١) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٣، باب ٢٥ من أبواب القراءة، ح ١.
- (٢٢) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٤، باب ٢٥ من أبواب القراءة، ح ٣؛ علل الشرائع ٢: ٣٢٣، باب ١٣.
- (٢٣) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٤، ح ٢.
- (٢٤) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٥، باب ٢٥ من أبواب القراءة، ح ٤.
- (٢٥) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٥، ح ٥.
- (٢٦) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٥، ح ٦.
- (٢٧) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٦، باب ٢٦ من أبواب القراءة، ح ١.
- (٢٨) وسائل الشريعة ٤: ٧٦٦، ح ٢.

شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة

. القسم الثاني .

أ. عماد الهلالي (*)

خصائص أو مكوّنات لغة الدين عند شبستري

١- مقدّمة

١- التفسيرية: أي أن اللغة الدينية تعتمد على مفسّر، كالنبيّ بالنسبة إلى القرآن.

٢- النقدية: بمعنى أن كل تفسير للنصّ الديني قابل للنقد، ولا يوجد تفسير

رسمي.

٣- الامتيازية: بمعنى أن اللغة الدينية تمتاز عن اللغة الفلسفية، والعلمية،

والسياسية، و...

٤- الرمزية: بمعنى أن لغة الدين لا تقدّم لك الحقيقة كاملةً، بل ترمزها إليك،

كما هو الحال في اللغة القصصية والأدبية.

٥- التاريخية: ويشرح شبستري قوله بأنها تاريخية في صدورها، وهذا معناه -

عنده - صيرورة النصّ الواحد ذا دلالات مختلفة باختلاف التاريخ. فلكي نفهم النصّ

يجب أن نضع أنفسنا داخل مناخه التاريخي، ونترك مناخنا الحاضر. وهذا ما يستدعي

أو يطرح محاور عدّة:

أولاً: ما هي محفّزات المؤلّف لذكر النصّ؟ ما هي ظروفه التاريخية؟ ما هي

ظروف مخاطبيته؟ ما هي نوعية لغته؟...

ثانياً: هل بإمكان المؤلّف أن يوصل المعنى لمخاطبيه؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن

(*) باحثٌ في مجال الأديان والمذاهب، من العراق.

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

أن يستوعب النصّ اللفظي طبيعة المعنى المستكنّ في عقل المتكلّم؟ وماذا يمكن أن تترك هذه المسألة من تأثيرات على النصّ وتفسيره؟

ثالثاً: تحديد مركز المعنى، فيما يشبه مقولة: المعنى والمغزى المعروفة عند أمثال دو سوسير^(١)، بمعنى أنّ النصّ له دلالة شكلية، وله مركز تدور حوله كل الدلالات والمفردات الصغيرة. فالمطلوب اكتشاف البناء الرئيس للنصّ، الذي تقوم عليه بقية أجزائه. وأفضل منهج لذلك عند شبستري هو منهج الاستتطاق التاريخي. لكن العقبة الكوؤد هنا هي الفاصل الزمني بين المفسّر والمؤلّف، مما يجعل خلفيات المفسّر وغياب المؤلّف عائفاً أمام عملية الكشف عن بؤرة المعنى.

٢- الانفصال الزمني بين المفسّر والمؤلّف

ولكي يحلّ شبستري معضل الانفصال الزمكاني بين المفسّر والمؤلّف عبر المنهج التاريخي يستعين بما يسميه «الحاصل الإنساني المشترك»؛ إذ يعطينا مؤشراً قوياً، لكنّه غير حاسم، على وجود إمكانية لفهم النصّ، رغم ضياع الحضور التاريخي زمن المؤلّف. فالقاسم الإنساني المشترك يفسح المجال لبعض الشيء لفهم خطاب الإنسان الآخر، ولو مقداراً نسبياً من الفهم. لكنّ على أيّ حال لا يوجد - عند شبستري - مسير قهقرائي نحو التاريخية فحسب لعملية فهم النصّ، ولا سيّما نصوص السنّة النبويّة، فالمفسّر في عملية استتطاق التاريخ يرجع إلى الوراء ليعيش مناخ المؤلّف، ويغدو واحداً من سكان قريته أو أبناء عشيرته أو.... لكن البقاء في التاريخ لا يمنحنا تفسيراً للنصّ، يمكن صياغته علمياً. إذاً فالمطلوب رجوع من التاريخ إلى الحاضر. وهنا معضلة أخرى؛ إذ كيف يرجع المفسّر إلى الحاضر؟ وإذا أراد تقديم صيغة علمية تفسيرية لما وعاه من النصّ فما هو السبيل إلى ذلك، حتى لا نتورط بإنتاج نصّ تاريخي، فلا نكون قد فعلنا شيئاً؟

٣- وظيفة الترجمة

والجواب عند شبستري يكمن في ما يسمّيه وظيفة الترجمة، أي ترجمة النصّ من إطاره التاريخي إلى الإطار المعاش اليوم. وهذا ما يضعنا أمام منزلقين:

الإجتهاؤ والتجديد - العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ - ٢٩٩

الأول: الخضوع لتأثير بيانية النصّ القديم، مما يحيل النصّ المترجم إلى نسخة مشوّهة عن النصّ الأصلي، لا هي عينه، ولا غيره.

الثاني: إسقاط ظروف الحاضر على النصّ وتطويعه لصالحها، وهذا ما يقتل عملية الاستتطاق التاريخي برمّتها.

ع- لا يوجد تفسير يقيني لأي نصّ

من هنا، يرفض شبستري وجود تفسير يقيني لأي نصّ؛ إذ لا وجود في عالم الإنسان لقراءة قطعية الانطباق. وكلّ القراءات «ظنية» و«اجتهادية». فعلينا دائماً توقّع ظهور قراءات جديدة. ومن هنا - أيضاً - يشكّك في الثلاثية التي وضعها العلماء المسلمون منذ قديم الأيام لتتويع النصّ إلى: نصّ، وظاهر، ومجمل؛ إذ سيغدو النصّ عديم الوجود^(٣).

يقول شبستري: «إذا غدا الدين وسيلة سياسية، وإذا أعلن رجال الدين أن أفكارهم نهائية، لا يُسمح لأحد بنقدها، وإذا اعتقدوا أنّ أوامرهم وتوصياتهم - المشوبة عادة بالنواقص والثغرات - هي أوامر وتوصيات الخالق، وإذا جعلوا من أنفسهم قديسين - أو روحانيين -، فلن يكون بوسعهم صياغة خطاب أو تفسير ديني. يجب أن يكون التفسير والخطاب الديني المعاصر عقلانياً، عادلاً، رحيماً، واقعياً، ورسالياً. ولا يتاح لأحد صناعة خطاب وتفسير ديني إلاّ إذا اختبر العقلانية المعاصرة، والعدالة المعاصرة، والرحمة المعاصرة، والواقع المعاصر، وكانت سيرته نزيفة نقية، إلى درجة تخوله نقل رسالة الله «الأخرى تماماً» إلى الناس.

إذا فالحسّ التاريخي على مستوى النظرية كان حاضراً بقوة عند شبستري^(٣).

هـ- المقاربات التأويلية لدى شبستري

تمثّل مقارنة شبستري التأويلية، في المعرفة الدينية، أساساً متيناً لقراءة جديدة للدين الإسلامي، تتطوي على عدد من العلامات التي تميّزها عن القراءة المحافظة. تقوم تلك القراءة على سبعة مبادئ رئيسة:

١- الإنسان مكرّم، حامل للروح الإلهية، والعقل الذي يضعه الإسلام في مقام

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

- الرسول الباطن. الإنسان كنوع مؤهّل لخلافة الله على الأرض، ولهذا فهو محلّ للثقة.
٢. في ما يتعلّق بالعلم فإن كمال الدين يعني كمال الهداية. قد يوفّر الدين بعض المعارف التي لا يستطيع الإنسان التوصل إليها بمفرده، أمّا في الجوانب التي يمكن بلوغها عن طريق التجربة البشرية، أو العقل الجمعي، فغاية ما ينتظر من الدين توفيره هو الإرشاد فحسب. ولهذا لا تتوقّع من الدين أن يتدخل في الأمور العلمية، أو التجريبية، أو الرياضية، وهكذا الحال في مجالات العلوم الإنسانية.
٣. السياسة، أي التدبير في المجال العامّ، عملٌ عقلاني يعتمد على التجربة والعقل الجمعي. وهي لا تنطوي على أمور ثابتة أو تعبدية.
٤. يلعب عنصر الزمان دوراً مهماً في الاجتهاد الفقهي. ويستهدف الاجتهاد وفق هذه القراءة استبعاد الأعراف والتقاليد الخاصة بزمن الوحي، والتي دخلت في التراث الديني، وجرى اعتبارها بمرور الزمان من ثوابت الدين.
٥. غرض الدين الأسمى هو إغناء الضمير الإنساني، وتعزيز وعي الإنسان بمعاني وجوده، ومساعدته على التناغم والانسجام مع الكون المحيط به.
٦. الأحكام الثابتة (وهي قليلة جداً) جزءٌ من قواعد العمل في المجتمع الديني. أما الجزء الآخر فهو الأحكام المتغيرة. وهو مجال واسع ومفتوح أمام المجتمع كي يصوغ الأحكام التي تناسب حياته في مختلف الأوقات.
٧. الديموقراطية الإسلامية هي نظام الحياة السياسية للمسلمين في العالم الحديث. وهي ثمرة لتجربة البشر طوال قرون عديدة. وليس المقصود من نسبتها إلى الإسلام استنباطها من الكتاب (القرآن) والسنة، بل الإشارة إلى أنّها منهج عقلاني لا يتنافى مع قيم الإسلام، وأنّها وسيلة يمكن للمسلمين الأخذ بها لتنظيم حياتهم^(٤).

في سياق موروث التصوّف والعرفان الإسلامي

١- الوحي والتجربة

كردّ على هذا الاعتراض يطوّر شبستري أطروحة متينة الحجّة. فالوحي في حقيقته الجوهرية لا يعدّ في حدّ ذاته كلمة الله الخالدة في نظر شبستري. إنّما يغدو كلمة الله فقط عندما يستدعي التجربة الدينية لدى المتقبّل. وتبعاً لذلك فإنّ هذه

الكلمة تظلّ تحقق حضورها الآنّي فقط عبر العنصر المتقبّل. وتلك هي التجربة الدينية التي يعتبرها شبستري «جوهر الإيمان». لأنّ نبوة الأنبياء تعرف إذا خامر الإنسان طائفٌ ولو بسيط مما خامر الأنبياء، وعندها سيرى أنّ الشكل الأكمل لما حصل له حصل للأنبياء، وحينئذٍ سيؤمن بالنبوة. إذاً فالتجارب الدينية مهمّة جدّاً للإيمان بالنبوات، التي هي بدورها تجارب دينية على أعلى المستويات^(٥).

٢- الإيمان هو الفناء في ذات الله

ويؤكد شبستري على أنّ مفسّري الوحي الإسلامي يفسّرون الكتاب والسنة وفقاً لما لديهم من تصوّرات مسبقة، وبناءً على رغباتهم وميولهم، بدون أيّ استثناء. ثم يلفت نظر علماء الدين إلى قضية مفادها: تعتبر التطلعات والميول والفهم المسبق للمفسّرين والفقهاء في كلّ عصر شرطاً أساسياً لأيّ تفسير وإفتاء مقبول، ولا يتيسّر تكامل العلوم الدينية بدون ذلك^(٦).

ليس الإيمان، حسب شبستري، بالقناعة، ولا هو علمٌ بشيء ما. فالقناعات الدينية والآراء والنظريات يمكنها أن تكون أشكالاً تعبيرية عن الإيمان، لكنها ليست الإيمان ذاته.

الإيمان هو قبل كلّ شيء الفناء الكامل في ذات الله، وهو السكينة المتحققة في الاتحاد بالله. ويكون بذلك عملية لقاء بين الإنسان والله. ويستند شبستري في مفهومه هذا للإيمان إلى موروث التقاليد الصوفية والعرفانية في الإسلام، وبصفة خاصة ابن عربي (١٢٤٠م)، وكذلك إلى ثيولوجيا^(٧) الوجود لعالم اللاهوت البروتستنتي بول تيليتش^(٨).

٣- القراءة الصوفية والواقع

إن مايتوصل إليه شبستري هنا هو إعادة النظر في الإيمان كعنصر جوهرية في الدين لصالح فهم تشريعاتي للدين. سيكون مفهوم الإيمان كتجربة دينية. إذاً الفكرة الجوهرية تمهّد لـ «ثيولوجيا جديدة»^(٩)، وسيكون عليه أن يعوض عن

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

التركيز الأحادي؛ إمّا على التشريع؛ أو على المقولات الميتافيزيقية البحتة^(١٠) حول الله؛ أو أن يتممهما على الأقلّ.

وعلى أيّ حال فقد أثار الفلاسفة وبعض المتصوّفة والعرفاء مقولات ومفاهيم متنوّعة ومتمايزة. وإذا ما أردنا أن نحكم في ما يتعلق ببعده أو قرب هذه القراءات المتنوّعة من الدين عن هذا النمط والمنهج الجديد المنتظم فلا بدّ لنا من أن نقول: إن قراءة بعض المتصوّفة (العرفاء) أقرب إلى الواقع الجديد، من حيث عواقبها وآثارها، لا من حيث مضمونها، أي إن هذه القراءات تترك الإنسان أكثر حرية في تنظيم حياته الدينية، كما تمنح الأفراد حقّ تنظيم حياتهم وكيانهم الاجتماعي، وفقاً لما يشخصونه من الصحة والصواب^(١١).

٤- النظرة الوجودية للحقيقة

انطلاقاً من ذلك أوصى فريق من المتألّهين والعرفاء بأن ينظر للحقيقة الدينية نظرة وجودية، أي ينظر إليها بثلاث خصوصيات.

١. ينبغي أن تتحلّى الحقيقة الدينية بالتوتّب والحركة الحيويّة، بمعنى أنني بكل قيودي: التاريخية والاجتماعية، واللغوية، والجسمانية، لا أواجه الحقيقة النهائية في تجربتي الدينية^(١٢)، إلّا إذا غيرتني هذه الحقيقة، ومنحتني ولادة وحياة جديدة، وأضفت على حياتي معنى عميقاً مطلقاً.

ثم يجب مواجهة الحقيقة الدينية من مدخل «التغيّر والتحوّل»، لا من مدخل منطقي، أو بطريقة انتزاعية ذهنية، فحيثما نجد المعنى النهائي والولادة النهائية والثقة النهائية فهناك تكمن الحقيقة.

٢. إنّ الحقيقة شخصية وحوارية، أي إن الحقيقة المطلقة التي يتعرّف عليها الإنسان في تجربته الدينية حقيقة شخصية^(١٣). وإذا انجلت الحقيقة المطلقة أو الوجود المطلق للإنسان بصورة شخصية عبر التجربة الدينية فإنها ستبدو وكأنها تتكلّم مع الإنسان وتخطبه. وبالتالي فالخصوصية الثانية هي أنّ علاقتنا بالحقيقة المطلقة علاقتي «أنا» و«هو».

٣. كون هذه الحقيقة «خافية» و«فرّارة»، فهي ليست من قبيل الحسابات

الرياضية، أجدها متى ما احتجت إليها وطلبتها؛ ذلك أنني أعيش داخل تلك القيود الأربعة التي تحجبها عني. وثمة حاجة إلى صرخة دائمة تخرجني على الدوام من حالي؛ لكي أستطيع مواصلة اللقاء بتلك الحقيقة المطلقة. وهذه قضية تتطوي على مفارقة، بمعنى أنني لا أكون في ذاتي إلا حينما أكون خارجها. وهناك مقولة معروفة: «مَنْ احتفظ بنفسه فقد خسرها، وَمَنْ خسرها فقد وجدها». إذا أردتُ حفظ تلك القيود التاريخية خسرتُ نفسي وفقدتها، أمّا حينما أتحلل من القيود التاريخية وأقفز عليها فسأكون قد تجاوزتها رغم قيدي بها. الحسّ الداخلي^(١٤) يجتمع هنا والحسّ الخارجي^(١٥). وهذا أقصى ما يمكن أن تبلغه الثيولوجيا المعاصرة.

هذه هي الخصائص الثلاثة التي ينبغي أن تتسم بها الحقيقة المطلقة. وعليه لا خوف من النسبية هنا. إنني أنظر إلى القضية من هذه الزاوية. والمطلق مهمّ بالنسبة لي. إنّ حقيقة مثل هذه الظروف مطلقة بالنسبة لي. ومن الممكن أن تتناوب هذه الحال شخصاً آخر في ظروف أخرى، وتطراً على شخص ثالث في ظروف متفاوتة. وبالتالي لا أجد في القبول الفلسفي بالتعددية الدينية بالمعنى الذي ذكرته محذور النسبية. فالنسبية الباطلة الفارغة من المعنى هي أن يرى الإنسان للحقيقة التي يؤمن بها زمناً محدداً تبطل بعده. ومثل هذا المعنى الباطل لا تفيدته النظرة الوجودية لحقيقة الدين^(١٦).

إنّ النموذج المعرفي لدى اليهود والنصارى والمسلمين هو النموذج الأرسطي. ولذلك كانوا يقاربون القضية بهذا النموذج. واليوم إذا توصلنا إلى نموذج آخر، كنموذج التجربة الدينية، فينبغي مقارنة الوحي وفهمه طبق هذا النموذج، والنظر إلى جميع مسائله من هذه الزاوية. أما المشكلات التي قد يخلقها هذا النموذج، وكيف يمكن تذليلها، فهذه إشكاليات كانت على طول الخط. وقد كان للذين تناولوا القضية بالنموذج الأرسطي مشكلاتهم أيضاً، ولم يستطيعوا إقناع الجميع بما يقولون. فالفقهاء والمتكلمون والعرفاء (المتصوفة) لم يستسيغوا حلول الفلاسفة الأرسطية أبداً، وذهبت كل جماعة مذهباً مختلفاً. فالمعتزلة قالت شيئاً، والأشاعرة قالت شيئاً آخر، والفلاسفة والعرفاء قالوا شيئاً مختلفاً.

وهكذا بقيت التجاذبات والسجلات قائمة. وهذه هي الخصوصية الثالثة التي ذكرتها، أي إن الحقيقة «خافية»، ولا يصح أن نتوقع حلّ قضايا الدين والتدين كحلّ

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

القضايا الرياضية. وقد قال العرفاء (المتصوفة): إنَّ الله يحبّ عدم استقرار الإنسان،
الناجم عن آلام فراقه^(١٧).

الحرية كشرط للإيمان

١- مقدّمة

إلى جانب البُعد الروحاني يركّز شبستري على مظهر آخر للإيمان، يجعله
يرتكز بالمقام الأول على حرية الإرادة، التي تمثّل إحدى الخصوصيات الجوهرية
للكائن البشري.

لكنّ الإنسان في الوقت نفسه كائن ناقص، فلا هو بالقدير، ولا بالعليم، ولا
هو حتى بالمتعالى عن الفناء. وبالتالي يكون الإيمان بحثاً عن الخلاص من عدم كمال
الإنسان في كمال الله^(١٨).

٢- تغير الإيمان

إن الإيمان قرارٌ واعٍ يتّخذه الإنسان؛ للاعتماد على الله؛ قرارٌ قائم على الحرية
الباطنية للإنسان. لكنّ الأمر لا يتعلّق هنا بقرار يتّخذه المرء في لحظةٍ ما، ويظلّ ثابتاً
دائماً على مدى الزمن، بل هو قرار مطالب بالتجدّد على الدوام على ضوء متغيرات
ظروف الحياة وشروطها.

من هنا سيكون على المؤمن أو المؤمنة أن يعيد النظر على الدوام في الذي يعدّ
من باب الإيمان، والذي لا يعدّ كذلك. وذلك يعني أنّه على المؤمن أو المؤمنة أن يميز
بوعي بين ما يرتكز على قرار باطني حرّ، ويتوافق مع التجربة الروحية، أو لنقل:
الدينية، وما هو في النهاية مجرد محاكاة ظاهرية لسلوكيات دينية متداولة وقوالب
جاهزة.

لذلك سيكون من الضروري التفاعل بصفة جدّية ومنفتحة مع نقد الفكر
الديني، سواء ذلك الذي يطوّره المسلمون أو غير المسلمين. وبذلك يقيم شبستري علاقة
وثيقة بين مفهوم الإيمان والطموحات التحرّرية والنقدية الذاتية العالية.

٣- الدين والديموقراطية والإيمان

ويذهب شبستري بالجدال إلى مدى أبعد، حين يقرّر أنّ الديمقراطية ضرورية للإيمان (الدين)، مثلما هي ضرورية للمجتمع. ويستشهد باثنين من المكوّنات الأصلية للديموقراطية: المساواة؛ والحريّات المدنية؛ ليؤكد أنّ «إطار الديمقراطية الليبرالية هو الوحيد الذي يوفرّ الفرصة لتحقيق الغايتين العظيمين من غياب الدين، أي العدالة وانعتاق الإسلام»^(١٩).

٤- الاستبداد الديني والإيمان

يقول شبستري: إنّ تدخل الدولة في الشأن الديني سوف يقود بالضرورة إلى الاستبداد الديني. وخلال العقد الأول بعد الثورة الإسلامية كان هذا التدخل سبباً في نقص الحقوق المدنية للشعب، وقهر الشباب والنساء، وعزل النخبة المفكّرة والمتحقّقين. إضافة إلى أنّه يهبط بدور الدين والإيمان إلى المجال المحدود للقانون، بدلاً من أهم وظائفه، أي توفير المثل العليا الضرورية للحياة الاجتماعية، وتعميق معناها.

٥- عجز الفقه التقليدي عن إيجاد أرضية إيمانية

يرى شبستري أنّ جوهر المشكلة يكمن في عجز الفقه التقليدي بمجمله عن استيعاب الأفكار الجديدة، والتعامل معها على نحو مناسب. ويعتقد شبستري أنّه لا توجد أيّة فرصة على الإطلاق لتسيح مبدأ الجمهورية والمفاهيم المرتبطة به في الفقه السائد؛ لأنّها ببساطة تنتمي إلى مجالٍ علميٍّ آخر، هو الفلسفة السياسية، وليس الفقه^(٢٠).

الإسلام وحقوق الإنسان

١- الحرّية وحقوق الإنسان

لا بدّ أن تكون الحرية الباطنية للإنسان مرتبطة أيضاً بحرية خارجية؛ ذلك أن القرار الباطني الذي يعقد به المرء التزامه تجاه الله لا يمكن أن يكون مفروضاً من الخارج.

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

إنّ مجمل العقائد الدينية التي تُملَى على الناس - ما الذي ينبغي أن يؤمنوا به وما لا ينبغي - لا تمثّل من هذا المنطلق دليلاً يقود إلى الإيمان الحقّ، بل حواجز تعيق مسيرة تفنُّق الإيمان.

وما إن تقوم مجموعة ما، وبالأخصّ إذا كانت حائزة على سلطة تأثير سياسية واجتماعية قوية، لتدّعي لنفسها احتكار المعرفة بما هو صحيح وما هو خطأ من الناحية الدينية يكون الدين قد أخضع للاستعمال المغرض، ويجرّد من العنصر الجوهرى الذي يقوم عليه الإيمان.

من هذا المنطلق يغدو من اليسير فهم كُنّه مرافعات شبستري لصالح الاعتراف بحقوق الإنسان العامة والكونية (لا الإسلامية على وجه التحديد) من طرف المسلمين، ودعوته إلى نظام سياسي ديمقراطي.

٢- روح الإسلام وحقوق الإنسان

إن حقوق الإنسان والديموقراطية تتوافق وروح الإسلام، لا لأنها من الأحكام التي جاءت في القرآن والسنة النبوية، أو لأنها تجد مبرراً لها في الشريعة، بل لأنها تمثّل التأويل العقلاني والمعاصر لمفهوم الحكم العادل.

وإن إنجازها على أرض الواقع يمكن من تحقيق الشروط السياسية والاجتماعية التي ينتعش في ظلها الإيمان الحرّ وبالتالي الحقيقي، بدلاً من أن تكون عائقاً له. إن الديموقراطية وحقوق الإنسان تخدم الإسلام في النهاية أكثر بكثير من أيّ نظام يُدعى «إسلامياً»، لكنّه «استبدادي».

وبعبارة أخرى: طالما بقي علماء الدين (الفقهاء) جالسين في بروجهم العاجية، ويستنكفون النزول إلى ساحة العلوم الجديدة، ويرفضون الخوض في المباحث النظرية للعصر الحديث، لا يمكن التعويل على معطياتهم الفكرية. فإغلاق أبواب الاجتهاد، والاعتصام بحبل علم الأصول والأحكام الفقهية للسلف، لا يقود إلى أيّ نتيجة.

٣- الحياة الاجتماعية وحقوق الإنسان

وفي مضمار شكل الحياة الاجتماعية وحقوق الإنسان يذهب شبستري إلى ما

ذهب إليه الفيلسوف وعالم الاقتصاد والسياسية كارل بوبر، من القول بأن القضية المهمة ليست «مَنْ الذي يجب أن يحكم»؟ وإنما: «كيف يجب أن يحكم»؟ ويؤكد على أن القرآن والسنة يشددان على «قيم ومثل الحكومة»، ولا يؤكدان بالضرورة على «شكل الحكومة».

وبما أن إدارة المجتمع تستلزم العلم والبرمجة فهو يقترح تفويض هذه المهمة إلى مَنْ تتوفر فيهم هذه الكفاءة، أي إلى الساسة والاقتصاديين والخبراء في مجال الحكم. وفي مثل هذه الأحوال يهتم الفقه بتطوير المثل المستقاة من القرآن؛ لأنَّ الفقه عاجز عن تحليل واقع المجتمع، ولا يمكنه التخطيط لتفسير ذلك الواقع لنيل أهداف معيَّنة، ولا يمتلك القيم السياسية والإنسانية الحديثة^(٢١).

فمثلاً: إن ضرورة التنمية الاقتصادية والثقافية ليس لها مبدأ أساسي في القرآن والسنة، والتنمية هي هدف اجتماعي، حيث يجد أفراد المجتمع حاجة وضرورة إليها، ويتحرَّكون بكامل إرادتهم الحرَّة لتحقيقها^(٢٢).

أما بالنسبة إلى العالم الإسلامي فيقول شبستري: «إنني أستنتج، وللأسف، عدم حصول أيِّ تفاعل فكري جادٍ في العالم الإسلامي، مع ما طرأ في القرون الحديثة من متغيَّرات على العلم والفلسفة»^(٢٣).

٤- العدالة وحقوق الإنسان

ويتساءل شبستري: هل بإمكاننا - نحن المسلمون - النظر إلى حياتنا الدنيوية من منظار تعاقدية؟ وهل يسمح لنا فكرنا الديني بهذا النوع من القراءة والرؤية؟ هل يمكننا أن نجعل حياتنا شبيهة بالتعاقد الذي يقوم به عدَّة أشخاص؛ بغية تأسيس شركة مساهمة؟ هل نحن مستعدون للاعتراف من زاوية فكرية دينية بأننا نريد أن نؤسَّس بناءً اجتماعياً، يقع ضمن دائرة مسؤولياتنا بوصفنا أفراداً مستقلين؟ هل يمكننا القول: إننا نريد أن نؤسَّس لكيان اجتماعي قائم على العدالة وحقوق الإنسان، مترافق مع تفسيرات فلسفية؟

ثمة تياران حالياً يقفان بالضبط - كلاهما - أمام إشكالية جادة. فوفقاً لنمط تفكير أحدهما يمكن، بل يجب، بلورة بنية اجتماعية وسياسية، قائمة على العدالة

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

المستتبطة من الكتاب (القرآن) والسنة. لكن طبقاً لتفكير آخر (الذي أنتمي إليه) لا معنى للعدالة المستتبطة من الكتاب والسنة، بل لا بد من وضع أسس الكيان الاجتماعي وإقامتها على الأصول المستتبطة من التفسير العقلاني للعدالة، وحقوق الإنسان. وهو بحثٌ يجرّ إلى عدد كبير من الموضوعات. فمثلاً: ما هي تلك المسائل المتفرّعة على العدالة وحقوق الإنسان؟ وما هي الحريات السياسية - الاجتماعية المتصلة بمفهوم العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان؟ وما هو معناها؟ وما هي الحرية في إطار العدالة؟^(٢٤).

٥- الشورى وحقوق الإنسان

ومن مصاديق هذا النوع من الاجتهاد أيضاً محاولة إقامة هيكلية شوروية، هي مجتمع ديموقراطي؛ اعتماداً على آيات الشورى الواردة في القرآن الكريم. فهذا الأمر غير ممكن أيضاً؛ ذلك أن الشورى التي كانت موجودة في عصر صدور النصّ القرآني لا ربط لها أصلاً بالكيان الشوروي لحكومة ديموقراطية، نتحدث نحن عنها اليوم. إن هذا النوع من الاجتهادات اللامنهجية، واللاعلمية، وغير القابلة للدفاع عنها، لا يمكن وضع نظريات محكمة وفقاً لها واعتماداً عليها^(٢٥). وهل تستتب حقوق الإنسان من القرآن؟ هل يمكن الحصول عليها من طريق الأحاديث؟ خذْ لذلك مثال المساواة، من وجهة نظري لا يمكن بأيّ وجه من الوجوه الحصول على مفهوم المساواة بمعناه المعاصر عن طريق الكتاب والسنة^(٢٦).

يقول شبستري: ما طرح في إيران والقاهرة وأماكن أخرى تحت عنوان «حقوق الإنسان الإسلامية»، أو بعبارة أخرى: «الميتافيزيقية»، لا يمثل سوى رأي جماعة خاصّة، والمسلمون غير ملزمين باتباعه. فليس هناك رأي محدد، يكون الفصل والحكم. ولا شك في أنّ معنى هذا الكلام في العالم المعاصر هو أنّ جماعة تريد إشعال حروب جديدة، وإراقة دماء، بذريعة حقوق الإنسان^(٢٧).

شبستري وعلم الكلام الجديد

١- مدخل

منذ أكثر من مئة عام، وبعد اطلاع المسلمين على الفكر الغربي بما فيه من

أسئلة لم يعرفها العقل المسلم من قبل، طالب دعاة الإصلاح بتغيير آلية التفكير الإسلامي، وبناء منهج تفكير عصري. وخلال العقود الماضية طالب البعض بإخراج علم الكلام الجديد من دائرته الضيقة، ودفعه نحو التأقلم مع متطلبات المجتمع في العصر الحديث، ومحاولة نقد الماضي، والتأسيس لفكر ديني حديث.

٢- ولادة علم الكلام الجديد

وبمناسبة حوار أجراه شبستري حول علم الكلام الجديد، منشور في كتابه «مدخل إلى علم الكلام الجديد»^(٢٨)، نجده يصرح بأن الحديث عن الكلام الجديد يكتسب معناه إذا قبلنا أن الغرب شهد في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة ولادة مجموعة من الفلسفات والتيارات الفكرية الجديدة. فإذا تعاطينا مع هذه الفلسفات والأفكار على أنها تمثل واقعاً قائماً، وأوليناها قيمةً ما، فحينئذٍ يكون هناك معنى للحديث عن الكلام الجديد. وبخلاف ذلك لا معنى للحديث عنه. وأنا شخصياً لا أعتقد أن علم الكلام الجديد هو علم الدفاع عن العقيدة، بل هو تفكير بالعقيدة، وحاجة إلى الفهم والاعتقاد. فعندما نريد الكلام مع بعضنا حول ما يهمنا هذا الكلام لا بدّ له من لغة معقولة، مفهومة، مشتركة، هذه اللغة هي ليست دفاعاً، بل حواراً مع الآخر^(٢٩).

إن المتكلمين الجدد هم الذين لا يرون في التحولات المعرفية الفلسفية والتقنية والعلمية والثقافية الغربية انحرافاً عن المسار. وإن هذه الفئة هي من كان يعتقد أن ما حصل هو تعبير عن واقع ظهر في منهج التفكير الإنساني، يجب التعاطي معه بجد. كما كان هذا التيار يرى أن ظهور المسائل الفلسفية الجديدة، وعلى الأخص في النطاق المعرفي، تسبّب بمشكلات جدية للفلسفة الأولى. وبذلك لا يجب أن تنحصر مهمة بيان الدين وتعريفه والحديث عنه في قالب الفلسفة الأولى (يقصد الفلسفة ذات المرتكزات الأرسطية)، بل يجب البحث عن منهج آخر ومقولات جديدة يصبّ فيها الموضوع الديني. فعند هذه النقطة «انبثق الكلام الجديد الذي تبناه هذا التيار، والتزم به».

٣- شبهات وردود

إن هناك شبهات جديدة تثار حول الإسلام، ولا بدّ أن يقدّم الفكر الإسلامي إجابات جديدة عن هذه الشبهات. وهذا يعني أنّه حقل جديد يُعنى به المشتغلون بالفكر الإسلامي المعاصر بصورة أساسية، وليس مطروحاً للتداول في أوساط جميع المشتغلين بالفكر والتراث الإسلاميين.

فالكلام الجديد يستهدف تقديم تصورات وصياغات نظرية للفكر الإسلامي في لغة معاصرة، أي مفهومة من الجيل الجديد الذي يمتلك أدوات مفهومية ومعرفية مختلفة. وبالتالي لا يستطيع التفكير وفق المنهج التقليدي. وبعبارة أخرى: هناك شريحة كبيرة من المسلمين لا يستطيعون اليوم استخدام المنهج التقليدي الأرسطي، كما استخدمه ابن سينا أو صدر الدين الشيرازي مثلاً؛ لأن السعي من أجل إعادة عصر اليقين في عصرنا الحاضر هو سعي عقيم وعديم الجدوى^(٣٠).

فالكلام الجديد لا تنحصر مهمته فقط في البحث والقراءة للأسئلة الجديدة، وإنما هو عبارة عن منهج جديد في التفكير والتحليل، يتناول الإسلام كموضوع أساسي ومحوري. فعندما يقول ابن سينا بأن الوحي عبارة عن اتصال النبي بالعقل الفعّال (العقل العاشر) كان يعبر بذلك عن الوحي، وهي محاولة منه لفهم في داخل المنظومة المفهومية التي كانت سائدة قديماً.

اليوم يوجد الكثير من المسلمين لا يستطيعون القبول بمقولة العقول العشرة، وهم عاجزون عن فهم الوحي كما فهمه المعتزلة، الذين قالوا: إن الوحي عبارة عن أصوات وحروف منظومة مخلوقة ابتدائياً وارتجالياً من الله في الهواء، أو في سامعة النبي، مثلاً.

كذلك المباحث الجديدة المطروحة حول موضوع التأويل - الهرمنوطيقا -، أي كيفية فهم النصوص. هذا العلم، الذي يعنى بفهم المعنى، والذي تأسس من حوالي قرنين من الزمن، يشكّل للمعاصرين ميداناً جديداً يمكن الاشتغال فيه أكثر من الميادين السابقة... غير أنّ هذه النظريات يمكن أن تتحوّل إلى ميدان عمل وتفكير، وهي مشروطة باللسانية والدلالية، التي أخذت تتسع وتتجدّر في العلوم الإنسانية، ويواكبها علم جديد آخر هو «الفيلولوجيا»^(٣١)، أي علم فقه اللغة.

إذا استندنا إلى هذه العلوم في قراءة القرآن الكريم مثلاً سيكون بحثنا ونتائجنا متفاوتة ومختلفة عما ألفناه، أو قال به السلف.

ومسألة فكرة الله، التي هي محورية في الكلام القديم، والتي يتفرع عنها أسئلة حول كيفية توجه الإنسان إلى الله عز وجل، وفكرة الخالق... وقد كان القدماء يتوسلون بالبراهين الفلسفية لإثبات وجود الله تعالى، لكن يوجد الآن مسلمون كثيرون لا ترضيهم تلك البراهين، ولا تشبع فضولهم العلمي. وذلك سبب ما مارسه الفلاسفة المحدثون والمعاصرون من نقد على المنطق، وخصوصاً ما قدّمه «كانط» و«هيجل» من إسهام جدير بالاهتمام. تلکم كانت أمثلة، أريد أن أقول من خلالها: إنني لا أقصد بالكلام الجديد مجرد تقديم الإجابات الجديدة عن شبهات جديدة، كما قد يتوهم البعض، وإنما نقصد به بلورة منهج جديد واتجاه جديد لفهم الإسلام برمته، وضمناً فهم فكرة الله تعالى، والنبوة، وسائر المسائل الدينية^(٣٢).

٤- الأسئلة المستعصية وعلم الكلام الجديد

فكما هو واضح عند هذا المفكر إن علم الكلام الجديد هو العلم الذي يُجيب عن الأسئلة الدينية المستعصية، بتوسط المعارف الإنسانية التي ظهرت خلال القرون الأربعة الأخيرة في العالم الغربي.

والواضح أن منظور شبستري يركز على منهجية التعاطي مع الموضوع، ويصرّح بولادة علم الكلام الجديد، وإن كان هذا الاستدلال قد لا يكون كافياً في الجزم بهذه الحقيقة، لكن شبستري - على الأقل - يراه كافياً، بل إنه يرى علم الكلام الجديد علماً قائماً بذاته، ولا يحتاج إلى استدلال، حتّى في مراحل الأولى، وقبل النضج والتكامل.

وفي حوار آخر أجراه حول نفس الموضوع صرّح بأنّ علم «الكلام الجديد لا تنحصر مهمته فقط في البحث والقراءة للأسئلة الجديدة، وإنما هو عبارة عن منهج جديد في التفكير والتحليل، يتناول الإسلام كموضوع أساسي ومحوري، مؤكداً في نفس الوقت بأن هذا العلم لا زال في مراحل الأوليّة، وأنه ينتظر الإنضاج بالمراكمّة المعرفية والتنظيرية.

ويُفهم من مضمون حديثه أنّ ما يحتاج إليه العالم الإسلامي اليوم بشدّة هو علم كلام جديد يقضي على الترهّل والهزال الفكري الموجود حالياً. وفي هذا السياق، وبالالتفات إلى الصبغة الأرسطية^(٣٣) الطاغية على الإلهيات الإسلامية والفلسفة (الإسلامية)، تبدو إشارة شبستري إلى اللاهوتي والفيلسوف الألماني رودولف بولتمان^(٣٤) مثيرة في مغزاها؛ لأنه اضطلع بمهمة إزالة الطابع الأسطوري عن الديانة المسيحية، متأثراً في ذلك بآراء الفيلسوف الألماني مارتين هايدغر^(٣٥)، وداعياً إلى المصالحة بين العقل والوحي^(٣٦).

٥- النبي والتجربة الدينية

إذا اعتبرنا الدين سلوكاً إنسانياً خاصاً فسننجرّ إلى القول أيضاً بأن دين النبيّ عبارة عن سلوكه الخاصّ المميّز المترافق وتجربته الوحيانية. ومن زاوية ظاهراتية - وبشكل ملخّص - يمكننا القول: إن دين النبي عبارة عن اعتراف وشهادة؛ اعتراف بألوهية الله؛ وشهادة بالناحية الخارجية له.... وقد دعا النبي الآخريين إلى الاعتراف بألوهية الله، وشكّلت هذه الدعوة مضمون رسالته أيضاً. فدين النبي متمركز على تجربته، والتجربة النبوية تجربة مملوءة تتضح منها إلى غيرها (خلافاً لتجارب المتصوّفة والعرفاء). هذا الاعتراف وتلك الشهادة من ذاتيّات التجربة النبويّة للأنبياء. ويمكن القول ببيان قاصر: إنّ هؤلاء يقومون بفعل التجربة، بحيث يقدرهم - الله تعالى - على البيان والكلام بما لم يكونوا ليقدروا عليه لولا ذلك. والمعنى المركزي والجوهر الأساس هو ذاك الاعتراف وتلك الشهادة. إنهم يمارسون التجربة، حيث يسخرهم الله - سبحانه -؛ بقدرته الإلهية، للاعتراف والشهادة. ومن الطبيعي أن تتبلور هذه الشهادة وذاك الاعتراف في لغة وثقافة خاصّة. ومن هنا يبرزان ضمن إشكال المحدوديات التي تتسم بها تلك اللغة والثقافة. وكل ما يرتبط بتلك اللغة والثقافة وذاك الزمان والعصر إنّما هو من أعراض وطواري التجربة النبوية. وعليه فإذا اعتبر شخصاً ما أنّ الوحي عامل بعث واعتراف وشهادة بالنسبة إلى النبيّ، واعتقد - أيضاً - أنّ لغة تلك التجربة لغة رمزية، فلن يرى ما يتحقّق تحقّقاً تاريخياً، اجتماعياً، ثقافياً، مضموناً ذاتياً للوحي، ومن ثمّ لن يعتبره جوهرًا لدين النبيّ حينئذٍ.

٦- تاريخية التجارب النبوية

وعلى أيّ حال إنني أرى أنه لا بدّ من طرح هذا السؤال على أنفسنا: ما هي الرسالة الأساسية التي كان يحملها هؤلاء العظماء؟ وما هي التلويّحات التي اكتستها هذه الرسالة عبر التاريخ؟

إنّ هذا السؤال سؤال علمي، يمكن تقديم جواب عنه وفقاً للمنهج الظاهراتي^(٣٧)... إنّ النبيّ إنسان بُعث في ظروف تاريخية خاصّة، وفتح آفاقاً معنوية خاصة، أمّا أين هو ذلك الأفق المعنوي؟ فهذا ما لا بدّ من تقديم إيضاح معقول له في علم الكلام الجديد. وفي هذا النوع من القراءة والنظرة للدين ستقدّم سلسلة من التصورات الجديدة عن الله، والنبيّ، والوحي، والإيمان، وغيرها.

وعلى أيّ حال فما جرت الإشارة إليه آنفاً إنّما هو نوعٌ من الاجتهاد في الأصول، يستدعي بدوره تحوّلاً في نهج الاجتهاد في الفروع أيضاً، وعلى حدّ تعبير محمد إقبال: إيجاد تحوّل في كلّ الجهاز والكيان الإسلامي. ففي هذا النظام الجديد تكتسب مفاهيم، من قبيل: الله، والوحي، والنبي، والقانون، والقيم الدينية، وغير ذلك، معاني خاصّة. وهذا التحوّل المشار إليه لا يعني إطلاقاً أيّ نوع من الخروج عن الإسلام، وإنّما هو بيان لفهم خاصّ عن نبيّ الإسلام في هذا العصر. ومن الممكن أن لا تكون أماننا أيّ وسيلة سوى تقديم فهم جديد لرسالة النبي. وهذا الإمكان يمنحنا مجال التطابق وواقعيّات الحياة في كلّ العصور، وفي ظلّ كافّة الهيكليات والنظم الاجتماعية والسياسية.

٧- مدّ الجسور بين الحاضر والماضي

لقد ابتعدنا في زماننا الحاضر ألفاً وأربعمئة عام - كفاصلة تاريخية - عن عصر النبيّ. ونحن على دراية واضحة بهذه الفاصلة التاريخية، ولا يمكننا تجاهلها. وعلينا أن نمثّل جسور الترابط مع عصر الرسول ورسالته، انطلاقاً من هذه النقطة التي نحن فيها. ومن الطبيعي أن يختلف فهمنا لرسالة النبيّ في عصرنا الحاضر الذي نعيش فيه عن فهم أولئك الذين كانوا يعيشون في أوضاع تاريخية سابقة. لكنّ هذا لا يعني خروجنا عن الإسلام، كما لا يعني ذلك بالنسبة إليهم هم أيضاً. وليس من الضروري

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

أن يكون المتكلم الذي كان يعيش في قرون سابقة مخطئاً في فهمه لأعمال وكلمات النبي، كما لا ملزم لأن يكون المتكلم المعاصر مع بعده الزمني الكبير عن عصر النبي مشتبهاً في نظريته لأحاديثه وسلوكياته أيضاً؛ فقد كان ذلك الفهم ميسراً لأولئك، فيما تيسر هذا الفهم للمتأخرين الجدد. وإذا ما تحقق هذا الفهم الجديد وخرج إلى العيان والكينونة فسوف يؤدي إلى إحداث تغيرات عميقة في النمط والمنهج والمسار، تغيرات ستحل الكثير من القضايا...^(٣٨).

مناقشة في نظرية هرمنوطيقا (تأويل) الكتاب والسنة

بعد هذا الاستعراض الذي أوردناه لنظرية شبستري حول الهرمنوطيقا لفهم القرآن والسنة لا بدّ من ذكر بعض النقود التي وردت حول هذه النظرية.

مقدمة

هنالك نظريتان في وجود قواعد للتأويل (الهرمنوطيقا) أو عدم وجود ذلك. وإن فيتغنشتاين^(٣٩) أحد أولئك الذين رفضوا قوينة الهرمنوطيقا، ويرى أنّ الفهم الجيد لاستخدام الألفاظ كافٍ للتوصل إلى التفسير الصحيح.

لكنّ الذين يرون أنّ للهرمنوطيقا قواعد لا يتفقون على رأيٍ موحد. فعلى سبيل المثال: يعنى شلايماخر^(٤٠) بفهم النصّ لغةً، بما هو مكوّن لغوي للتراث والتاريخ، ومشكّل للقناعات والفكر، من ثمّ فهمه في سياق السيرة والتاريخ هو أن يتقمّص المؤلّ ذهنياً تجارب المؤلّف وأفكاره التي ولدت النصّ، ليدرك قصده، قصد المؤلّف. وهذا ما يسميه شلايماخر «الفعل التكهني». وهو يدشّن، فضلاً عن ذلك، تأويلاً يتخطّى عتبة النصّ المقدّس إلى عالم النصوص الأدبية والفلسفية والفنية. وبذلك ينقل التأويل من اللاهوت إلى نصوص العلوم الإنسانية عموماً.

ف (دلّتاي)^(٤١) على عكس شلايماخر، مع أنّ رأي فيتغنشتاين يستند إلى فهم الاستخدام الصحيح للألفاظ، فهو قريبٌ من أحد محوري نظرية شلايماخر، التي هي عبارة عن فهم قواعد أنواع العبارات والصور اللغوية الثقافية للمؤلّف.

شلايماخر يسير على خطى الفلاسفة - المفكرين - الرومنطقيين، أي

«الرومنطيقية الفلسفية»^(٤٢)، بينما فرويد^(٤٣) ويونغ^(٤٤) وماركس^(٤٥) ليسوا كذلك. وهایدغر^(٤٦) متأثر بـ (دلتاي)، ولكنه يعدّه متورّطاً بالنزعات الذهنية. في حين يعني فهم النصّ لدى سبينوزا^(٤٧) البحث عن «الحقيقة» المضمرّة في النصّ. لذا يأتي فهم شلايماخر تحوُّلاً من الحقيقة إلى المنهج، إلى آليات إدراك المعنى. ومقارنة بهما معاً يأتي عمل دلتاي تجاوزاً لصرامة منهج شلايماخر، وذلك حين فكّر في التجربة؛ إذ يقترح دلتاي في مواجهة مشكلة فهم تجربة الآخر مفهوم «الفكر» أو «الروح» كسياق معياري يوحد الأفراد في إطارهم الاجتماعي والتاريخي، كما يوحدّهم في حياتهم الخاصة. وبذا يُنزل دلتاي الفكر هيغلياً^(٤٨) من السماء (المعرفة المطلقة والمتعالية) إلى الأرض (معرفة متجذّرة في تجربة الحياة، أي في عالم الحياة)^(٤٩).

ظهرت في إيران ترجمات ومؤلفات عديدة تحت تأثير النحل الهرمنوطيقية الغربية. وأحد نماذجها: كتاب هرمنوتيك كتاب وسنت «هرمنوطيقا الكتاب والسنة»، للدكتور محمد مجتهد شبستري.

من إيجابيات الكتاب تنظيمه لقواعد وضوابط الهرمنوطيقا. أمّا النقطة السلبية فيه فهي عدم الإشارة إلى المراجع والمصادر^(٥٠).

بيان النظرية وعرضها

نبدأ بتحقيق المقدمات والمقوّمات التي وردت في كتاب «هرمنوتيك كتاب وسنت»؛ لتعرّف إلى النتائج الناجمة عنها، ثم نقدها أو تقويمها. وحسب ما يقرّره المؤلّف فإنّ عملية تفسير وفهم النصوص ترتكز على المحاور الخمسة التالية، كما أشرنا إليها في البحث:

١. مفاهيم المفسّر السابقة، أو قنليات المفسّر (الدور الهرمنوطيقي).
٢. الميول والتطلّعات التي ترسم الطريق للمفسّر.
٣. استتطاقه للتاريخ (أسئلة حول التأريخ).
٤. تشخيص بؤرة المعنى في النصّ، وتفسير النصّ كوحدة مترابطة تجتمع أطرافها في هذه البؤرة.
٥. ترجمة النصّ من خلال الأفق التاريخي للمفسّر (إسقاط النصّ على الظروف

التاريخية للمفسر).

طبقاً لهذه المحاور ما لم تكن لدى المفسر قليات ومقبولات مسبقة لن يكون بإمكانه تفسير نصّ معين. فلا بدّ له إذاً من معلومة أولية، حتّى ولو كانت جملة أو بسيطة. ولا يمكنه إنّ انطلق من المجهول المطلق أن يفهم شيئاً من أيّ نصّ. فالفهم والتفسير لا يكون ممكناً إلّا إذا توفّر الإنسان على معلومات معينة حول الموضوع، وكان في ذات الوقت جاهلاً لمعلومات وتفاصيل أخرى عنه. فهو يعلم عن الموضوع شيئاً لكنّه لا يعلم عنه كلّ شيء. وكلّما تحرّك الباحث بين معلوماته ومجهولاته، وبالعكس، تكاملت معرفته أكثر، وهذا ما يسمّى بالدور الهرمنوطيقي^(٥١).

المناقشات والمداخلات

مدخل (قليات المفسر أو الدور الهرمنوطيقي)

كلّ فهم يبدأ «بالسؤال». والسؤال مبنيّ على عدّة معلومات مسبقة: الشخص أو النصّ الذي يسأل عنه، لغة السؤال معرفة مسبقة، وإلى أيّ علم من العلوم ينتمي السؤال، ليعرف ما الذي يقع في إطار تلك العلوم، وما الذي يقع خارجه، وغير قابل للسؤال. ويظهر في النتيجة توقّع الجواب المتعلّق بالعلم المقصود. لا يجب أن يضع المفسر فهمه المسبق في المعنى المركزي أو بؤرة النصّ، وإلّا فإنّ الطريق لن توصله إلى أيّ مكان.

بتوضيح الفرضية المسبقة يصل الدور إلى العلاقات والتوقّعات التي يستمدّها الإنسان من السؤال عن النصّ. إنّ لدى الإنسان توقّعات تتعلّق بمعيشته وحرّيته ومصيره. وعلى أساس هذه التوقّعات نفسها يطرح أسئلة اقتصادية أو حقوقية أو دينية أو فلسفية. يأتي بعد هذه المرحلة دور توجيه السؤال إلى التاريخ. يجب أن يعلم المفسر كيف فهم المفسرون السابقون ذلك النصّ؟ وما هي الظروف الاجتماعية التي قيل أو كتب فيها النصّ؟ وماذا كان المؤلّف أو القائل يريد أن يقول لمخاطبيه؟

يجب أن تُوضّح في هذه المرحلة المعاني الكافية وراء الكلمات والعبارات، ودور النصّ في الحثّ على المعرفة والعمل، وقصد المتكلّم الجدّي، والتأثير الذي يتركه النصّ. ويأتي بعد ذلك دور الكشف عن «بؤرة النصّ». ويجب أن يكون كشف النقطة

المركزية في معنى النصّ من وجهة كونه المحك والمعيار.

وهنا تبرز أماننا الأسئلة التالية: لماذا يختلف المفسّرون؟ وما الذي ينبغي فعله حتّى ينطق بنفسه، فيسمع المفسّر إليه، بعيداً عن تأثيراته الذاتية، ثم يقوم بترجمة الحويلة إلى الإطار التاريخي الذي يعيش فيه؟ وكيف يمكن للبشر المنتمين إلى أطر أو مراحل تاريخية مختلفة، أو لأولئك المنتمين لثقافات متفاوتة في زمن واحد، كيف يمكنهم أن يفهموا بعضهم؟

يجيب شبستري: إنّ المشتركات الإنسانية هي التي تمكّن البشر في الحقب التاريخية المختلفة من أن يفهموا بعضهم^(٥٢).

لنر الآن إن كان قد أجيب عن أسئلتنا إجابات واضحة أم لا.

١- ما معنى ترجمة النصّ إلى الإطار التاريخي للمفسّر؟

هناك رأي آخر يقول: يجب أن نستند في فهم النصوص إلى بديهيات غير محتاجة إلى التفسير. وإذا كان فهم جميع النصوص غير بديهي، ومتوقّف على التفسير، لن نتوصّل قطعاً إلى أيّ فهم. وإن هناك بعض الأفهام ليست بحاجة إلى التفسير. وكذلك هنالك أفهام هي مفاتيح لأفهام تحتاج إلى التفسير، إلّا إذا قيل: إن الإدراك غير المتوقّف على التفسير ليس فهماً، فيكون لدينا، بناءً على ذلك، نوعان من الإدراك. ومع ذلك يبقى أصل الإشكال وارداً.

بهذه المحاسبة يعلم أن الدور الأصلي في دلالة النصّ على المعنى هو في عهدة أولية قواعد علم الدلالة^(٥٣). فحين يعلم الإنسان جيداً قواعد دلالات الألفاظ على المعاني، والصرف والنحو، ويعرف متون المجاز والكناية والاستعارة، ويعرف تاريخ الأدب والأساليب الأدبية، وتكون له معرفة بما فهمه القدماء من نصّ قديم، فمن الممكن أن يختلف المفسّرون أيضاً، ولكن هذه الاختلافات لا تصل إلى الحدّ الذي تحمل الإنسان على أن ييأس من فهم النصوص المعينة. نعم، إنّ المشتركات الإنسانية لا تساعدنا فقط في فهم مقاصد بعضنا بعضاً، وإنّما هي توصلنا إلى فهم مشترك للنصوص. وحتماً إن المباني الفكرية والعقدية يمكن أن تؤثر في التفسير. وإذا أراد

● شيبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

مفسّر أن يصون نفسه من تأثيرها فعليه أن لا يحمل تفسيره للنصّ آراءه ونظراته وعقائده، أي أن لا يتكلّم بدلاً عن النصّ، بل يترك النصّ نفسه يعبر عن محتواه.

٢- الفهم المسبق أو الفرضية المسبقة

المقصود بالفهم المسبق أو الفرضية المسبقة، كما بيّنا ذلك، أن المفسّر ما لم يملك فهماً مسبقاً لا يمكن أن يفسّر النصّ.

ولكن لتفسير أي نصّ من النصوص، ما لم يكن لدينا معارف متعلّقة بدلالة الألفاظ وبالمعاني اللغوية والقواعد النحوية، ستواجهنا مجهولات، ولكنّ القول: إننا سنواجه المجهول المطلق غير صحيح؛ لأن النصّ أماننا، ونعرف أننا لا نعرف عنه شيئاً. بناءً على ذلك إذا سعينا وراء فهمه فلا نكون قد بدأنا البحث عن مجهول مطلق، ولكننا نكون قد بدأنا علمنا بمعلومات مفادها أنّ أماننا نصّاً، وهذا النصّ يحمل رسالة؛ لأنّ كاتبه كان يبغى تفهيم مقاصده، وكان يتوقّع تفهّمًا من مخاطبيه الفعليين أو مخاطبيه بالقوّة. ولكي ينال المبتغى والمقصود راعى التكلّم بلغة القوم، وحرص على مراعاة قواعد اللغة التي يكتب بها، واستعمل الألفاظ حسب دلالتها.

إذا كانت هنالك فرضيات لازمة لتفسير النصّ فهذه هي. الذين يريدون مثلاً قراءة الخطّ المسماري، وترجمة الكتابات (النصوص) الأثرية الباقية من العصور الغابرة، وتفسيرها، لم تكن لديهم من القليّات حول تلك النصوص سوى ما ذكرناه، لكنّهم تدريجياً اكتشفوا مفاتيح لقراءة الخطّ المسماري، ثم ترجموا الكلمات، وتوصّلوا إلى مقاصد النصوص القديمة بهذه الطريقة.

هل كان «غروتفد»^(٥٤)، عالم الآثار الألماني، أوّل شخص يعرف شيئاً عن هذا الخطّ، أو أنّه - كما آخرين لا حصر لهم - واجهته مجموعة من الرموز المسمارية، كالأشورية والبابلية والهيكلية، وطراً على ذهنه هذا السؤال: ماذا تخبرنا هذه العلامات؟ ما هي الرسالة التي كان يُريد كتّاب هذه النصوص ومبتدعوها توجيهها إلى الأجيال اللاحقة؟ وما هي المفاتيح اللازمة لفتح الأقفال؟

لاحظوا أنّ طرح هذه الأسئلة لم يكن يستوجب أيّ معرفة مسبقة عن النصّ المكتوب بالخطّ المسماري، وإنّما فقط الذي كان يرى هذه الخطوط كان يتساءل:

الإجتاهد والتجديد - العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ

ما هو المقصود؟ المقوّمات والمقوّمات اللازمة هي أنه يجب في البداية أن يوضع الخطّ المسامري مقابل الشخص، بعد ذلك، وبعد الأخذ بالاعتبار أنها لم تظهر مصادفة، وأن شخصاً قد ابتكرها لتفهم أمر معيّن مقصود، يسأل نفسه: ما هي هذه الخطوط؟ بعد طرح السؤال يجد المفاتيح لقراءة الألفاظ، وتركيب الجمل، وكشف الدلالات، وفي النهاية يقرأ اللغة، ويترجمها حسب فهمه لها.

يتحدّث شبستري عن الأحكام المسبقة دون الإجابة عن الأسئلة التالية: هل لدينا أحكام مسبقة ثابتة أم لا؟ هل يجب النصّ إيجاباً على كافّة رغبات القارئ أو المفسّر ونوازه أم لا؟ هل لدينا معيار نحتكم إليه في تقييم فهمنا المختلف أم لا؟ ألا يشمل التعدّد نظرية تعدّد القراءات نفسها؟ أيّ قراءة تعدّ منهجية؟

٣- البعد المعنوي للدين

يرى شبستري أنّ المفسّر الديني يدرك بقراءة النصّ الديني - وهو الكتاب والسنة - أنّ رسالة الدين الأساسية هي الدعوة إلى الله، وخلق البعد المعنوي، والأمل، وهدفية الحياة^(٥٥).

ولكنّ لم تتمحور رسالة القرآن والسنة حول الروحانية والأمل وهدفية الحياة؟ هل يمكننا أخذ هذه الرسالة من خارج الدين، أو علينا الرجوع إلى الدين نفسه؟ في الهرمونوطيقا تستبين رسالة كلّ نصّ بالرجوع إليه، وتفسيره، لكنّ لم يأت شبستري بمصادر من النصّ. يمكن القول بأنّ الدعوة إلى الروحانية والمعنويات تقع ضمن نطاق التوحيد، لكنّ التوحيد في الكتاب والسنة أوسع بكثير من الدعوة إلى الروحانية أو المعنوية. وكذلك لنصّ الكتاب والسنة دعوات أخرى تجاهلها المؤلّف.

خاتمة (العلم والدين)

رغم هذه النقود التي وُجّهت إليه أظن أن الجهود التي بذلها شبستري لتبرير مدخل تأويلي (هرمونوطيقي) لفهم الكتاب والسنة عملٌ كبير، وخليق بالتأمّل. فشيبستري، وخلافاً لآخرين، من أمثال: المهندس مهدي بارزگان، والدكتور علي شريعتي، والشيخ مرتضى مطهري، ليس بصدد التوفيق بين العلم والإسلام، أو تسويغ

● شبستري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة / القسم الثاني

مدخل علمي إلى الدين، وإنّما يعتقد بضرورة الانطلاق إلى ما هو أبعد من هذه المساعي، والتأكيد على المعرفة الدينية والفهم الديني، بدلاً من التأكيد على الدين نفسه. ولهذا السبب لا نرى شبستري يتحدّث عن التوفيق بين العلم والدين، وإنّما يتحدّث عن استخدام الأدوات العلمية والمعرفية؛ لغرض فهم الدين على نحو أفضل.

المواش

- (١) فردينال دو سوسير «Ferdinand de saussure» (١٨٥٧ - ١٩١٣)، عالم اللسانيات السويسري.
- (٢) انظر: محمد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ٢٤٧.
- (٣) انظر: حيدر حب الله، نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي: ٧٣٠ - ٧٣١، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، نقلاً عن: محمد مجتهد شبستري، هرمونيك كتاب وسنت (تأويل الكتاب والسنة): ١٣ - ٣٢.
- (٤) انظر: توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية: ٢٣٥ - ٢٣٧.
- (٥) انظر: مجلة «كيان»، العدد ٢٨: ١٣، سنة ١٩٩٥م، طهران.
- (٦) انظر: هرمونيك كتاب وسنت: ٧ - ٨، منشورات طرح نو، طهران، ١٩٩٦م.
- (٧) ثيولوجيا «Theology»: علم اللاهوت الذي يبحث في الله وصفاته وعلاقته بالعالم والإنسان. وعلم اللاهوت قسمان:
 ١. علم اللاهوت الطبيعي «Natural Theology»، المبني على التجربة والعقل.
 ٢. علم اللاهوت الاعتقادي «Dogmatic Theology»، المبني على الوحي، أي على كلام الله المحفوظ في الكتب المقدسة. وقد قسم علماء اللاهوت فيما بعد هذا العلم إلى قسمين آخرين، هما:
 ١. اللاهوت الأخلاقي «Moral Theology».
 ٢. اللاهوت السلبي «Negative Theology».
- فالأول يبحث في قواعد السلوك الموافقة لمعطيات الوحي.
- أمّا الثاني فهو يطلق على اللاهوت الذي ينفي الصفات عن الذات الإلهية. وهذا ما قال به المعتزلة وبعض الفلاسفة، الذين نفوا الصفات عن المبدأ الأول؛ لأن إطلاق الصفات على الله يعني وصف الخالق بصفات المخلوقين. وهذا ما وقعت فيه المشبهة. لذلك كان التعبير عن الذات الإلهية بنفي الصفات أولى.
- (٨) «Pull Tillich» (١٩٦٥م) فيلسوف ألماني، ولد في ستاريدل (ألمانيا). والده كان قسيساً بروتستانتيّاً. بعد الحرب العالمية الأولى بدأ بالتدريس في عدة جامعات ألمانية. وفي عام ١٩٣٣م أدين النازية بشكل

صريح وعلني، ممّا أفقده منصبه في جامعة فرنكفورت. ترك ألمانيا ولجأ إلى الولايات المتحدة، حيث حاضر في جامعات نيويورك وهارفرد وشيكاغو. من مؤلفاته التي نشرت باللغة الإنجليزية: «اللاهوت والثقافة»، «الديانة التوراتية والأنطولوجيا»، «حبّ وسلطة وعدالة»، «اللاهوت المنظّم»، «الشجاعة في أن تكون».

حاول تيليتش أن يقيم لاهوتاً جديداً انطلاقاً من الثقافة. فهو يعتبر أن الديانة تتبع من الثقافة. فإذا كانت الديانة جوهر الثقافة فهذه الأخيرة هي صورة أو شكل للديانة. وكان يريد أن يصل إلى خلاصة مفادها: «إنّ أيّ لاهوت غير ممكن فهمه، إلّا في الإطار الثقافي الذي ولد فيه».

(٩) «New Theology».

(١٠) «Metaphysics» علم ما بعد الطبيعة: وهو الاسم الذي يطلق اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى.

(١١) انظر: فصلية «الحياة الطيّبة»، العدد ٩: ٦٦، ربيع ٢٠٠٢م، بيروت.

(١٢) يعتقد شبستري بأن هذه القيود أو الحُجُب الأربعة تمثّل مصدر الشقاء والألم للإنسان في هذا العالم. يقول: هناك حجب أخرى يمكن أن يلمسها الإنسان من خلال التجربة الدينية، وكلمات العرفاء، الذين عبّروا عن هذه القيود (الحُجُب) بكلمة «السجن».

(١٣) Personal.

(١٤) Imanenaz.

(١٥) Trasendenz.

(١٦) مجلة «كيان»، العدد ٢٨: ١٢، سنة ١٩٩٥م، طهران. في حوار مع الدكتور شبستري وآخرين حول «التعددية الدينية».

(١٧) انظر: المصدر السابق: ١٢ - ١٣.

(١٨) انظر: صحيفة جامعة «المجتمع»، العدد ٨٨: ١٠، ٣ يونيو ١٩٩٨، طهران، محاضرة للدكتور شبستري، تحت عنوان: ضرورت عبور از شكل گرايي ديني (ضرورة تجاوز الشكلية الدينية).

(١٩) توفيق السيف، حدود الديمقراطية الدينية: ٢٢١، دار الساقى، لندن - بيروت، ٢٠٠٧م، نقلاً عن صحيفة «آفتاب»، العدد ٧: ٤، طهران، ٢٠٠١م، مقال للأستاذ شبستري، تحت عنوان: مردم سالاري چيست؟ (ما هي سيادة الشعب؟).

(٢٠) انظر: فصلية «الكلمة»، العدد ٥٠: ١٢١، شتاء ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، بيروت، نقلاً عن كتاب نقدي بر قرائت رسمي از دين (نقد القراءة الرسمية للدين): ١٦٨ - ١٧١.

(٢١) نقدي بر قرائت رسمي از دين: ١٨ - ١٩.

(٢٢) محمد مجتهد شبستري، إيمان وآزادي (الإيمان والحرية): ٨٩، منشورات طرح نو، طهران.

(٢٣) الدكتور مهرزاد بروجردي، المستشرقون الإيرانيون والغرب: ٢٣٩، ترجمة: حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ٢٠٠٧م.

(٢٤) فصلية «الحياة الطيّبة»، العدد ٩: ٥٣ - ٥٤، ربيع ٢٠٠٢م - ١٤٢٣هـ، بيروت، في حوار بين محمد

- مجتهّد شبستري ومحسن كديور.
(٢٥) المصدر السابق: ٧٤.
(٢٦) انظر: المصدر السابق: ٧٧؛ وكذلك انظر: صحيفة جامعہ «المجتمع»، العدد ٨٢: ١٠، ٣ يونيو ١٩٩٨، طهران.
(٢٧) انظر: نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ٢٤٢.
(٢٨) لم يكتب شبستري كتاباً بهذا العنوان، بل هو كتابٌ جمع من عدّة مقالات متفرقة. ومع الأسف عناوين الكتاب غير منظّمة، والترجمة غير دقيقة، كما أكّد لي المؤلّف بنفسه.
(٢٩) انظر: مجلة «المنطلق»، العدد ١١٣: ١١٨، خريف ١٩٩٥ م - ١٤١٦ هـ، بيروت.
(٣٠) انظر: مجلة «كيان»، العدد ١٠: ١١، سنة ١٩٩٣ م، طهران، مقال للدكتور شبستري، تحت عنوان: نقد تفكّر سنتي در كلام إسلامي «نقد الفكر الكلاسي - التراثي - في الكلام الإسلامي».
(٣١) «Philology»: علمٌ يُعنى بدراسة مفردات اللغة وتراكيبها، على وجه من الشمول، يستوعب دلالات الألفاظ «semanties»، والأصوات اللغوية «phonetics»، والمقارنة بين اللغات من حيث خصائصها المميّزة، وغير ذلك من المباحث.
(٣٢) انظر: مجلة «المنطلق»، العدد ١١٣: ١٠٩ - ١١٢، خريف ١٩٩٥ - ١٤١٦ هـ، بيروت، في حوار مع شبستري، تحت عنوان: «الكلام الجديد، تساؤلات في الموضوع والمنهج».
(٣٣) نسبة إلى الفيلسوف اليوناني والعالم الموسوعي ومؤسس علم المنطق أرسطو «Aristotle» (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م).
(٣٤) «Rudolf Bultmann» (١٨٨٤ - ١٩٧٦) لاهوتي وفيلسوف ألماني. كان يرى بأن المسيحية مصبوغة بصبغة ميتولوجيّة. وهذا عائدٌ في رأيه إلى كون الكتاب الإنجيليين «Evangelists» أرادوا أن يحكوا عن مجيء يسوع الناصري، ويكتبوا عنه بلغة مغايرة للفكر الإغريقي «Greek» العقلاني، فانتقلت إلى لغتهم تعابير ومفاهيم لا تعبّر عن مفهوم «الوحي» وغايته.
من مؤلفاته: يسوع (١٩٢٦)، العهد الجديد: إنجيل يوحنا (١٩٤١)، لاهوت العهد الجديد (١٩٥٣)، يسوع المسيح والميتولوجيا (١٩٥٨)، و...
(٣٥) «Martin Heidegger» (١٨٨٩ - ١٩٧٦). ومن الأمور التي قام بها رودولف بولتمان هي استعارته من مارتن هايدغر تحليلاته لوجود الإنسان في العالم، وطبقها على وجود الإنسان الخاطئ المبعد من الله، فوصف هذا الوجود بأنه وجود قلق وجزع وخطيئة وسقوط. وهذه التعابير تتردّد دائماً عند هايدغر عندما يصف حال «الإنسان في العالم». وقال بولتمان: إنّ هذه المعاني الهايدغريّة، هي التي نجدها في وصف حال الإنسان في أسفار «العهد القديم». لذلك قد أطلق على لاهوته اسم: اللاهوت الوجودي «Existentialist Theology».
وقد تعرّض بولتمان لنقد شديد، وخصوصاً من جانب اللاهوتيين التقليديين، وخصوصاً أنّ منهجه قد شكّ في الصحة التاريخية لأحداث الأناجيل الأربعة.
(٣٦) انظر في ذلك: محمد مجتهّد شبستري، مسيحيت قرون وسطى وزمينههاي پيدايش سكولاريسم

- (مسيحية القرون الوسطى وأرضية نشوء العلمانية)، جريدة «كيهان هوائي»: ١٩، ٢ يوليو «July»، ١٩٨٦م، طهران.
- (٣٧) «Phenomenology» (الفينومينولوجي): هو منهج يُظهر المعنى الخفي بحروف منطوقة، وهو علم ما يظهر ذاته، الذي يجعلنا نرى الظاهرة، والبنى الداخلية لها والمتعلقة بها، والتي كانت خافية علينا، ولم يكن لها ظهور سافر من قبل.
- (٣٨) انظر: فصلية «الحياة الطبية»، العدد ٩: ٦٤ - ٦٦، ربيع ٢٠٠٢م، بيروت.
- (٣٩) لودفيك فيتغنشتاين «Ludwig wittgenstein» (١٨٨٩ - ١٩٥١).
- (٤٠) فردريك شلايماخر «Frderic Shleirmacher» (١٧٦٨ - ١٨٣٤).
- (٤١) فلهلم دلتاي «Wilhelm Delthey» (١٨٣٣ - ١٩١١).
- (٤٢) Philosophical Romanticism: يطلق هذا المصطلح على مذاهب الفلاسفة الألمان، الذين عاشوا في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وأشهرهم: فيخته «Fichte»، وشيلينغ «Schellign»، وهيجل «Hegel»، وشوبنهاور «Schopenhaur». وتتميز مذاهب هؤلاء الفلاسفة أو المفكرين بالخصائص التالية:
١. معارضة اتجاهات القرن السابع عشر، التي كانت تقوم على تمجيد العقل، واعتباره القيمة الأولى في الإنسان.
 ٢. التركيز على العاطفة وعلى الطبيعة؛ لأن هذه الأخيرة وسيط بين الإنسان والله.
 ٣. إحياء الوعي الديني، وإعادة اكتشاف الفولكلور؛ لأنه يمثل روح الشعوب ومصدر إلهامها.
 ٤. التعلق بفكرة الحياة وفكرة اللانهاية، وإعادة الاعتبار للحدس والحرية والعقوبة «spontaneity».
- (٤٣) سيغموند فرويد «Sigmund freud» (١٨٥٦ - ١٩٣٩).
- (٤٤) كارل غوستاف يونغ «Carl Gustav Jung» (١٨٧٥ - ١٩٦١).
- (٤٥) كارل ماركس «Karl Marx» (١٨١٨ - ١٨٨٣).
- (٤٦) مارتن هايدغر «Martin Heidegger» (١٨٨٩ - ١٩٧٦).
- (٤٧) باروخ سبينوزا «Baruch Spinoza» (١٦٣٢ - ١٦٧٧).
- (٤٨) جورج فيلهيلم فردريتش هيجل «Georges wilhalm Friederich Hegele» (١٧٧٠ - ١٨٣١).
- (٤٩) انظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية: ١٧ - ١٨، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، طرابلس (ليبيا)، ٢٠٠٧م.
- (٥٠) استفدنا في هذه المناقشة من أفكار الدكتور عبد الله نصري والدكتور أحمد بهشتي، مع بعض التغييرات والإضافات الطفيفة في نقدهما لنظرية الدكتور محمد مجتهد شبستري، المنشورة في فصلية «نصوص معاصرة»، العدد ٧: ٢٦٤ - ٣٠٢، صيف ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، بيروت؛ و«قضايا إسلامية معاصرة»، العدد ٦: ١٤٠ - ١٦٢، ١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ، قم؛ و«المنهاج»، العدد ٣٦: ١٧ - ٤٠، شتاء ٢٠٠٥م - ١٤٢٥هـ، بيروت.

- (٥١) انظر: هرموتيك كتاب وسنت: ١٦ - ٢٩.
- (٥٢) انظر: نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ٢٥٧.
- (٥٣) «Semantics»: هو العلم الذي يدرس دلالة الكلمة وتطوّر معناها. وقد وضع هذا المصطلح الفرنسي ميشال بريال «Michel Bréal» عام ١٨٨٣، ليفرق بين علم المعاني وعلم الأصوات «Phonology». وقد أتى فرديناند دو سوسير «Ferdinand de Saussure»، مؤلف كتاب «علم الألسنية العام»، ليضيف إليه تفصيلاً جديداً، وهو دراسة وتقلّبات معنى الكلمة داخل «system» أو «بنية» «structure»، فبين أن معنى الكلمة غير مرتبط بتاريخها وحده، بل هو مرتبط بتاريخ الكلام كله. من هنا نشأت «البنوية» في اللغة، وهي تنطلق من مفهوم، وهو أن الكلمة أو المفردة تحتل عدّة معانٍ، لا تدلّ على (أشياء) أو (معانٍ)، بل لها في حدّ ذاتها قيمة لسانية واجتماعية. فاللغة ظاهرة اجتماعية تعبر عمّا هو مقول، وعمّا يجب قوله.
- (٥٤) Georg Friedrich Grotfend (١٧٧٥ - ١٨٥٣).
- (٥٥) انظر: نقدي بر قرائت رسمي أز دين : ٣٦٨.

خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع

مطالعة وتحليل ونقد

. القسم الثاني .

أ. مشتاق اللواتي (*)

رأيه حول الزيادات في مصاحف الصحابة

سُئل الشيخ القرضاوي بتاريخ ٢٠/٦/٢٠٠١م، كما نشر في موقعه في الجزء الأول من فتاوى معاصرة، عن رأيه في بعض الزيادات الواردة في مصاحف بعض الصحابة، كالسيدات عائشة وحفصة وأم سلمة، حيث ورد فيها، في سورة البقرة، الآية ٢٣٨: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى﴾، وردت فيها زيادة «وصلاة العصر»! وفي ما يلي ننقل مقتطفات من جوابه: كان بعض الصحابة لهم مصاحف خاصة بهم، يجعلون في هذه المصاحف شيئاً من التفسيرات أو التعليقات أو نحو ذلك من الإضافات التوضيحية التفسيرية.. والذي قيل أنه ورد في مصحف عائشة وحفصة وأم سلمة هو بمثابة التفسير، لا غير.. ويبدو أن عائشة رضي الله عنها وضعت في مصحفها (وصلاة العصر). وفي تلك الأيام لم تكن هناك طريقة معروفة في الكتابة لفصل الأصل عن التفسير. فليست هناك أقواس معروفة... وقد وردت بعض الروايات بدون (واو): «والصلاة الوسطى صلاة العصر»، وبعض الروايات وردت (بالواو): «وصلاة العصر». وقالوا: هذه من عطف الأوصاف، لا من عطف الموصوفات. فالحجة عندنا هو المصحف الإمام، مصحف عثمان، الذي أجمعت عليه الأمة الإسلامية في سائر

(*) كاتب عربي.

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديد، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

الأجيال، وتناقلته القرون، وتلقاه الخلف عن السلف، وأصبح معلوماً من الدين بالضرورة. وأما ما زاد على ذلك فلا يعدو كونه من التفسير، كقراءة ابن مسعود في مصحفه: «فصيام ثلاثة أيام متتابعات». وقد اعتبر العلماء كلمة «متتابعات» نوعاً من التفسير. ولهذا لم تعتبر الأمة الإسلامية ذلك التفسير من أصل كتاب ربها^(١).

والواقع أن هذا هو نفس الجواب الذي يقدمه علماء المسلمين الإمامية حول بعض الزيادات التي وردت في مروياتهم. بل ويؤكدون أن جلها غير صحيحة وشاذة ومتروكة؛ لمخالفتها صريح القرآن الكريم، حتى لقد بحث حناجر خطبائهم، وجفت محابر كتابهم، من كثرة ما تحدثوا وكتبوا عنها. لكن نجد أن إجاباتهم لم تقنع بعض المشايخ والمؤلفين، فصاروا ينسبون إليهم بأن لهم قرآناً غير هذا القرآن الموجود بين ظهرائنا المسلمين. ومن المؤسف أن الشيخ القرضاوي في بعض لقاءاته الصحفية الأخيرة ردّد بعض تلك المقولات المغلوطة. لقد كنّا نتمنى منه أن يقف ذات الموقف الموضوعي، فينقل ما يقوله المحققون من مفسري ومفكري الإمامية حول تلك المرويات.

سنة الصحابة

تجدر الإشارة إلى أن جمعاً من الفقهاء والأصوليين السنة، كابن القيم في «أعلام الموقعين»، والشاطبي في «الموافقات»، وغيرهما، يؤكدون على سنة الصحابة كمصدر من مصادر التشريع. وقد أقام ابن القيم أدلة من ست وأربعين وجهاً على حجية فتاوى الصحابة. والشاطبي خصّص في كتابه فصلاً بعنوان «سنة الصحابة كسنة الرسول، يعمل بها ويرجع إليها»^(٢). كما أن الشيخ القرضاوي نفسه عدّ في المقدمة السادسة عشرة لكتابه «فقه الزكاة» سنن الصحابة والخلفاء الراشدين مصدراً من مصادر التشريع، ملحقاً لها بسنة الرسول ﷺ. ومما قاله، وهو يعدّد هذه المصادر، بعد الكتاب والسنة، وتحت عنوان «سنن الخلفاء الراشدين المهديين»: «وثالث هذه المصادر السوابق التطبيقية للصحابة، وخاصة سنة الخلفاء الراشدين المهديين، الذين ألحق الرسول ﷺ سنتهم بسنته، وأمرنا بالتمسك بها، والحرص عليها، في حديثه الذي رواه العرياض بن سارية...، بل أضاف إليهم، طبقاً لبعض

العلماء، عمر بن عبد العزيز، خامس الخلفاء الراشدين^(٣). ونشر الشيخ القرضاوي بتاريخ ٢٦/٣/٢٠٠٨م مقالة في موقع إسلام أون لاين، بعنوان: «ثقافة التسامح عند المسلمين»، فعدّد فيها مصادرها، فذكر الكتاب والسيرة والسنة النبوية، ثم قال: «ويأتي بعد ذلك عمل الصحابة، خصوصاً الخلفاء الراشدون. وهم تلاميذ مدرسة النبوة، بها اقتدوا فاهتدوا. وستتهم امتداد لسنة النبي ﷺ، وعلى ضوءها اقتبسوا تشريعاتهم وتوجيهاتهم...»^(٤). وهنا نسأل الشيخ القرضاوي، وطبقاً لمنطقه المتقدم في حديثه عن السنة عند الشيعة، هل يصحّ القول بأنّ السنة عند هذا الفريق ليست هي سنة النبي ﷺ، بل هي سنته وسنة الخلفاء الأربعة، بل سنة خامس الراشدين، بل هي سنة عموم الصحابة؟ أخال أن طرح فكر المسلم الآخر بهذا الأسلوب المستند إلى الملازمات المتعسّفة يجانب الموضوعيّة والدقّة العلميّة، ويُسَمّ بكثير من التسطيح والتبسيط المخلّين.

بيان الشيخ القرضاوي

وعلى كل حال، وبعد الانتقادات التي وجهت إلى الشيخ القرضاوي من بعض المفكرين والباحثين، كالكاتب المصري الشهير فهمي هويدي، والدكتور كمال أبو المجد، والمستشار طارق البشري، وغيرهم، على هذا الأسلوب التحريضي في مخاطبته الجماهير العربية، وعبر صحيفة جماهيرية، وفي هذه الفترة الدقيقة؛ وإثر ردود الفعل من بعض علماء المسلمين الإمامية البارزين، ممّن يتوافق نهجهم مع مشروع التقارب بين مذاهب المسلمين، وعلى رأسهم: العلامة السيد محمد حسين فضل الله، والشيخ محمد علي التسخيري، وغيرهما، أصدر الشيخ القرضاوي بياناً بتاريخ ١٧ رمضان ١٤٢٩هـ، نشر في موقعه بتاريخ ١٧/٩/٢٠٠٨م، بعنوان: «هذا بيان للناس».

وقبل استعراض أهمّ مضامين هذا البيان لا بدّ من التنويه إلى أنّ ردّ وكالة مهر الإيرانية، وعلى الرغم من أنه كان بمثابة نتيجة وردّة فعل لما تضمّنته تصريحات الشيخ القرضاوي المثيرة والمستفزة وغير المقبولة، ولكنه - أي ردّ الوكالة - كان هو الآخر غير منضبط، وغير مقبول أيضاً. فلا بدّ من رفض وإدانة مثل هذه الأساليب من الجميع، وعلى السواء، ومن دون اللجوء إلى المعايير المزدوجة التي طالما استتكرنا

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

صدورها من الغرب. وقد فصلت الوكالة الموظف الذي أعد ذلك الرد. وقد نوّه اتحاد العلماء في بيانه المؤرخ في ١٥/١٠/٢٠٠٨م بخبر الفصل. وفي فترة لاحقة قدّمت منظمة الإعلام الإيرانية اعتذاراً رسمياً إلى الشيخ القرضاوي من تصرف الموظف المذكور، مؤكّدة أنّه تمّت معاقبته بفصله من المنظمة، وذلك حسب الخبر الذي نشر في موقع القرضاوي بتاريخ ١٠/٣/٢٠٠٩م^(٥).

كما تجدر الإشارة إلى أن بيان الشيخ القرضاوي المتقدّم قد وردت فيه بعد البسملة والعنوان، وضمن الديباجة، هذه العبارة «حول موقف من الشيعة وما قالتها وكالة مهر الإيرانية والردّ على الشيخين فضل الله والتسخيري، بقلم: يوسف القرضاوي، رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين»^(٦). وهذا يعني أنّ الشيخ أصدر البيان بصفته رئيس الاتحاد، بخلاف ما ورد في موقعه، في قسم أخبار القرضاوي، وضمن خبر حول اجتماع مجلس أمناء الاتحاد بالدوحة، بتاريخ ١٥/١٠/٢٠٠٨م، مفاده أنّ الدكتور القرضاوي أكّد بأنّ حديثه عن المذاهب الإسلامية كان أداءً لواجبه كعالم، ولم يمثّل الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وإنّما تحدّث بصفته يوسف القرضاوي. وورد فيه أيضاً عن الدكتور محمد سليم العوا «أن القرضاوي تحدّث عبر وسائل الإعلام في قضية الخلاف المذهبي باسمه الشخصي، وليس باسم الاتحاد». إنّ هذا التضارب يثير تساؤلاً مشروعاً حول ما إذا كان اتحاد العلماء يتبنّى بيان القرضاوي المذكور، الذي وقّعه بصفته رئيساً له؟ وما هو موقف الاتحاد منه؟ وما هي أسباب تغاضيه عن ذلك؟

وعلى أيّ حال فقد لجأ اتحاد العلماء، وبجهود بعض المخلصين لأهدافه، إلى هذا التخريج الفني العجيب؛ للإبقاء على استمراريته، والنأي به عن أن يكون طرفاً في السجال والاصطفاف المذهبي، الذي نتج عن تصريحات القرضاوي، وهو ما يتعارض مع أهدافه وغاياته. وقد دافع جملة من العلماء والباحثين عن مواقف القرضاوي، وكتبوا مقالات تعبر عن دعمهم له، ومنهم: الأستاذ راشد الغنوشي، والدكتور أحمد التويجري، وغيرهم.

نماذج التبديع والتضليل في بيان الشيخ القرضاوي

قبل الإشارة إلى نماذج التضليل التي حواها هذا البيان يحسن التنويه إلى أن

طابع الانفعال والتبرير والسجال الذي سيطر عليه مردّه طبيعة المناخ السجالي الذي صدر فيه، إثر الخطاب الهجومي الذي ابتدأه الشيخ القرضاوي ضدّ بعض المذاهب الإسلامية. لقد أكّد البيان في البند الأوّل منه على وحدة الأمّة بكلّ فرقها ومذاهبها، وأنّ الخلاف الذي بينها لا يُخرج أيّاً منها من الأمّة، وأنّ الحديث الذي يعتمد عليه في تقسيم الأمّة يجعل الجميع من الأمّة، إلّا مَنْ انشقّ عن الإسلام تماماً، وبصورة قطعية. ولكنّه سرعان ما قرّر في البند الثاني بأنّ هناك فرقة واحدة من الفرق التي جاء بها الحديث هي وحدها (الناجية)، وكلّ الفرق هالكة أو ضالّة، وكلّ فرقة تعتقد في نفسها أنها الناجية والباقي على ضلال. وأردف بالقول: «ونحن أهل السنّة نوقن بأننا وحدنا الفرقة الناجية، وكلّ الفرق الأخرى وقعت في البدع والضلالات»، ثم قال: «وعلى هذا الأساس قلتُ عن الشيعة: إنّهم مبتدعون، لا كفّار. وهذا مجمّع عليه بين أهل السنّة...». وفي مضمّار ردّه على العلامة فضل الله في بيانه أكّد بقوله: «نحن أهل السنّة نقول عن سائر الفرق الإسلامية: إنّهم مبتدعون، ولكنّ بدعة غير مكفّرة». وهكذا فقد قرّر القرضاوي بأنّ جميع فرق المسلمين ضالّة هالكة، وأنّ كلّ الفرق وقعت في البدع والضلالات، بنسب متفاوتة، باستثناء فرقة واحدة. ومن المفارقات الجليّة التي وقع فيها القرضاوي هي استناده إلى معطيات حديث الفرقة الناجية، الذي سبق له أن نقده عدّة مرات، وفي أكثر من كتاب ومقالة، وأثبت ضعفه وذكر طعون العلماء وتشكيكاتهم في هذا الحديث عامّة، وفي الزيادة التي تقرّر هلاك الجميع باستثناء فرقة واحدة خاصّة، كما سبقّت الإشارة إليه. ولم يكتفِ الشيخ بهذا القدر من إطلاق أحكام الابتداع على عموم فرق المسلمين، وبالأخصّ على المسلمين الإمامية، بل كرّر الحديث عن بدع الأخيرة حسب تصوّره، حيث قسّمها إلى: نظرية؛ وعملية. ومن البدع النظرية، حسب رأيه، القول بالوصية لعليّ، وعصمة الأئمّة، وتعظيمهم، وإضفاء القداسة عليهم، وأنّ السنّة عندهم ليست سنّة محمّد، بل سنّته وسنّة المعصومين من بعده. ومن البدع العملية: تجديد مأساة الحسين كلّ عام، وما يحدث عند مزارات آل البيت من شريكيات، وزيادة الشهادة الثالثة في الأذان. وأضاف في البند الثالث: «ومنها: الشريكيات عند المزارات والمقابر التي دفن فيها آل البيت، والاستعانة بهم، ودعاؤهم من دون الله». وأشار إلى أنّ مثلها يوجد عند بعض أهل

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

السنة، ولكن علماءهم يشددون النكير عليهم. والطريف في الأمر أن الشيخ القرضاوي، ومع تحشيد كل تلك الأحكام، واستدعائه خطاب مؤرخي الفرق والمقالات، من تبديع وتضليل وتشريك، وجزم بهلاك المسلم الآخر المخالف لفرقه، مع كل ذلك يعتبر مواقفه الإقصائية تلك مواقف عالم سنّي معتدل، مقابل من يصرّح بكفر مخالفه. وكأنه يرى في ذلك تبريراً مقنعاً وعذراً كافياً للدفاع عن مواقفه أمام منتقديه، سواء من أصدقائه أو من غيرهم^(٧). إن أي باحث أو متابع لفكر الشيخ القرضاوي سيستغرب من هذا التحول السلبي عنده تجاه عقائد بعض المذاهب المسلمة. والمفارقة أنه بذلك خالف معظم ما أسسه، ودعا إليه، في كتابه مبادئ الحوار والتقريب بين المذاهب الإسلامية.

رصاصه الرحمة على تقريب المذاهب

إن أحاديثه الصحفية المشار إليها، وما تلاها من بيانات ومساجلات، صدمت المتابعين لأعماله، وبدت لهم غير متسقة مع شعاراته وأسلوبه، ولا تنسجم مع أولوياته المعروفة. ففي تقرير نشر في موقع الجزيرة نت، بتاريخ ٢٧/٩/٢٠٠٨م، حمل عنواناً لافتاً، هو: هل أطلق القرضاوي رصاصه الرحمة على تقريب المذاهب؟ وجاء فيه: «اعتبر قطاع من العلماء أن الشيخ القرضاوي أطلق ما وصفوها رصاصه الرحمة على عبث التقريب». ودعا آخرون إلى احتواء الخلاف وترحيله إلى الحوار بين علماء الدين في الجانبين، في حين اعتبرت قلة من العلماء هذه التصريحات تحريضاً للسنة ضد إخوانهم الشيعة. من جانبه وجّه أستاذ العقيدة والفلسفة وعضو مجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الدكتور عبد المعطي بيومي عتاباً هادئاً للقرضاوي، وقد جاء فيه: إن خلاف المذاهب لا يعالج بهذه الحدة التي ظهرت في تصريحات الشيخ، محذراً من أن جهات دولية تنتظر مثل هذه الأمور؛ لتشعل الخلاف بين المسلمين السنة والشيعة. وأشار إلى أن القرضاوي أصبح ذا نبرة الآن تختلف عن هدوئه المعهود ومنهجه الأسبق. واعتبرها محمد الدريني، أمين المجلس الأعلى لرعاية آل البيت، تصريحات تحريضية، وتساءل عن مظاهر المدّ الشيعي والفاعليات والمطبوعات الشيعية في البلاد السنّية؟

بينما دافع عضو اللجنة الدينية في البرلمان المصري (السابق)، والأمين المساعد الأسبق لمجمع البحوث الإسلامية، الشيخ سيد عسكر، عن القرضاوي، وقال: «كثيراً ما تعرّض القرضاوي لانتقاد سنّي في موضوع التقريب بين المذاهب؛ باعتباره مهادناً للشيعة. أمّا وقد تحدّث الرجل الآن عن خطر التشيع فهذا يؤكد أن الكيل طفق، ولم يعد قادراً على السكوت، وأنّه يرى من الوقائع والأدلة ما يعزّز كلامه»^(٨).

تجميد الحوار مع المسيحيين، والتقريب بين المذاهب

في حوار أجراه موقع مدارك مع الدكتور القرضاوي، نشر في موقعه بتاريخ ٢٠٠٩/٧/١٩م؛ بسبب الجدل الذي أثير حول بعض آرائه الواردة في كتابه «فقه الجهاد»، سئل عن نظرته عن الحوار الإسلامي المسيحي، فأجاب: كان ثمة حوار ممتدّ، ولكنّا جمّدناه بعد ما حدث من البابا. وإن الحوار معهم لا ينتفع المسلمون منه بشيء. ثم أردف: تماماً كالحوار مع الشيعة، لا ينتفع السنّة منه بشيء، وإنما ينتفع الشيعة وحدهم. وأذكر أنه بعد إحدى جولات الحوار مع الشيعة فوجئنا بقيامهم بافتتاح حسينيات كثيرة في بلاد سنّية، ولما سألناهم: لم فعلتم ذلك؟ قالوا: إنّنا اتّفقنا في حواراتنا على أننا، سنّة وشيعة، شيء واحد^(٩). والمفارقة هنا أن الشيخ القرضاوي رحّب ببناء كنيسة لغير المواطنين من المسيحيين في دولة خليجية معروفة، بل وأفتى بجواز بناء دور العبادة لغير المسلمين، سواء من أتباع الديانات السماوية أو غيرهم في بلاد المسلمين، ولكنّه في المقابل ضاق ذرعاً من قيام بعض المواطنين أو المقيمين من المسلمين الشيعة ببناء حسينيات في بعض الدول المسلمة. وبالمناسبة فإن الحسينيات هي غير المساجد، فهي عبارة عن قاعات تخصّص لإقامة الاحتفالات في المناسبات الإسلامية، ومنها: المولد النبوي الشريف، والمبعث النبوي الشريف، ومناسبة عاشوراء، ومناسبة الغدير.

وفي المقابل أعلن الشيخ القرضاوي، كما في موقعه بتاريخ ٢٠١٠/١/٣١م، عن تدشين الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الحوار بين الإسلام وأتباع الديانات الشرقية، وهي: الهندوسية، والبوذية، والسيخية، وغيرها؛ لتدارك الإهمال الذي حصل في التحاور معها، رغم علاقات الجوار الوطيدة مع دولها. وشدد على أن الإسلام يدعو إلى

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديد، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

التسامح مع المخالفين ما داموا لم يعتدوا علينا، وإن الإسلام يحترم آدمية الإنسان، بغض النظر عن دينه وعرقه ولونه. فقد قرر الإسلام العدل للجميع. والواقع أن بعض المواقف السالفة لا تدلّ إلا على اختلال ترتيب الأولويات واختلاط الموازين وتقلب المقاييس في التعامل مع قضايا الأمة المسلمة، على خلاف ما يتمّ التنظير له في فقه الأولويات والموازنات.

فتوى الشيخ القرضاوي حول التوسّل

وبمناسبة نسبة القرضاوي الشريكيات إلى المسلمين الإمامية، وبعض عوام السنّة - حسب تعبيره -، عند مقابر أهل البيت (عليهم السلام)، والاستعانة بهم، ودعائهم من دون الله - في تصوّره -، ونظراً لارتباط كلامه في الأصل بمسألة التوسّل بذوات الأنبياء والأولياء، نرى من المناسب أن نشير إلى فتواه المؤرّخة بتاريخ ٢٣/٢/٢٠٠٥م، المنشورة في موقع إسلام أون لاين، في قسم «اسألوا أهل الذكر»، حول التوسّل بالرسول (صلى الله عليه وآله) والأنبياء والملائكة والصالحين. وقد نصّ فيها بأنها «من الأمور الخلافية بين الأئمّة، وإنه خلاف في كيفية الدعاء، وليس من مسائل العقيدة». وقال: «إن مَنْ قرأ كتب المذاهب المتبوعة، من الحنفية والمالكية والشافعية، بل حتّى الحنابلة، وجدّ هذا واضحاً. فالكثيرون أجازوا التوسّل بالرسول وبالصالحين من عباد الله، وهناك مَنْ كره التوسّل، وهناك مَنْ منعه». وجاء فيها: «وهناك كثيرون من المستقلّين عن المذاهب قالوا بإجازة التوسّل، منهم: الإمام الشوكاني، وهو سلفي معروف... وهناك غيره من القدامى والمحدثين». وأشار إلى أحد الأدلّة القوية - حسب وصفه - على التوسّل، وهو حديث عثمان بن حنيف، الذي أخرجه أحمد وغيره بسندٍ صحيح، ومفاده أن النبي (صلى الله عليه وآله) علّم رجلاً ضريراً بأن يدعو بهذا الدعاء: «اللهم إني أسألك وأتوجّه إليك بنبيك نبيّ الرحمة. يا محمد، إني توجّهت بك بهذا الدعاء إلى ربّي في حاجتي، فتقضى لي، اللهم فشفعه فيّ وشفعني فيه، قال: ففعل الرجل، فبرئ». على أن القرضاوي وافق الشيخ الألباني بأن الحديث لا يدلّ على التوسّل بذات الرسول (صلى الله عليه وآله)؛ لأنّ توسّل الأعمى كان بدعائه. كما رجّح عدم جواز التوسّل بذات النبي وبالصالحين، وفاقاً لرأي ابن تيمية، ومع ذلك قال: «ولكني لا أؤثم مَنْ أدّاه

اجتهاده إلى جواز التوسُّل... ولا أنكر عليه، إلّا من باب الإرشاد إلى الأرجح والأفضل»^(١٠).

ومع ذلك فهو يرى «أن الغلوّ في تعظيم الصالحين والقدّيسين في حياتهم، والتبرُّك بآثارهم وقبورهم بعد مماتهم، هما أوسع أبواب الشرك بالله»^(١١). وعلى كلّ حال فإنه لا مسوِّغ لإطلاق أوصاف الشرك والبدعة على توسُّلات المسلمين الشيعة والسنة والصوفيّة بالرسول الكريم ﷺ وأهل بيته عليه السلام؛ بذريعة دعائهم واستعانتهم بغير الله تعالى؛ لأن ما يقوم به أولئك المؤمنون من الشيعة والسنة والصوفيّة عند مزارات النبي وأهل بيته والأولياء الصالحين لا يعدو في جوهره وعمقه الدعاء والتوسُّل إلى الله، بذواتهم، وبما كرّمهم الله تعالى به، ولا سيّما أن المسألة خلافية؛ إذ لا إنكار في الخلاف. والواقع أنّ تلكم المواقف التبديعية تمثّل نموذجاً للتّعسف، ومصادرة الاجتهاد الآخر الصادر من مذاهب السنة وطرق التصوّف، فضلاً عن اجتهادات الشيعة.

تجديده للتحذيرات المذهبية

إنّ من المؤسف القول: إنّ الخطاب الهجومي للدكتور القرضاوي ضدّ المسلمين الإمامية لم يتوقّف. فما أن تسكن فورة، ويتنفس الناس الصعداء، حتّى تثور أخرى. ومرة أخرى لم يشأ الدكتور القرضاوي تفويت الفرصة أثناء تواجده في القاهرة لحضور المؤتمر الثالث عشر لمجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف. الذي اختتم أعماله بتاريخ ١١/٣/٢٠٠٩م في القاهرة.. وعلى هامش المؤتمر كرّر القرضاوي دقّ ناقوس الخطر، محدّراً بشدّة من التمدّد الشيعي في المجتمعات السنيّة، معتبراً أنه خطر محدق بهوية البلدان السنيّة، حسبما أوردت جريدة الرأي الكويتية، بتاريخ ١٢/٣/٢٠٠٩م^(١٢).

والغريب في الأمر أنّ تصريحات الشيخ القرضاوي المثيرة تتصادف مع توقيّات في غاية الحرجة من الناحية السياسية؛ حيث جاءت هذه المرة متزامنة مع أجواء التوتر الإعلامي في قضية تقديم المقاومة الإسلامية الدعم اللوجستي للفلسطينيين أثناء حرب غزّة. ومن المؤسف أن تأتي تصريحاته منسجمة مع توجّهات ما يعرف بمعسكر

الاعتدال، على الرغم من مواقفه المشهودة الداعمة للمقاومة والممانعة.

إنكار الفتوى التاريخية للشيخ شلتوت حول المذهب الشيعي

في سابقة تاريخية من العيار الثقيل فاجأ الدكتور القرضاوي المهتمين بشؤون العرب والمسلمين، والمتابعين لقضايا الحوار الإسلامي الإسلامي وعلاقات المذاهب الإسلامية، فاجأ رئيس اتحاد علماء المسلمين الجميع بإنكاره على الملأ، وأمام وسائل الإعلام، الفتوى التاريخية الشهيرة التي أصدرها شيخ الأزهر الأسبق فضيلة الأستاذ الأكبر محمود شلتوت رحمته الله، والتي أجاز بموجبها التعبد بالمذهب الإمامي الاثنا عشري، والمذهب الشيعي الزيدي، تماماً كسائر المذاهب الإسلامية. ففي خبر أورده موقعه بتاريخ ٢٠٠٩/٤/٩م، تحت عنوان: «القرضاوي: لا فتوى لشلتوت بالتعبد على الجعفري»، ذكر أن أحد الصحفيين وجه إليه سؤالاً حول حقيقة هذه الفتوى، على هامش دورة «علماء المستقبل»، التي نظمها اتحاد العلماء بتاريخ ٢٠٠٩/٤/٧م في القاهرة، فردّ عليه: «أنا أقول لك هات لي الفتوى دي (هذه)، في أيّ كتاب من كتبه، أنا لم أر هذه الفتوى. وذكر بأنه عايش الشيخ، وكان من أقرب الناس إليه، ولم يره قال ذلك. وأشار إلى أنه وزميله الشيخ أحمد العسال جمعاً كتبه الأساسية الأربعة، وقد نوّه باسميهما في الطبعة الأولى منها. وأضاف: تراث الشيخ شلتوت أنا أعلم به. ما رأيت هذه الفتوى. أين هذه الفتوى؟ وهكذا فقد شكك في صدورهما بناء على عدم رؤيته لها، مع أنه جمع بعض كتبه^(١٣).

إن منشأ المفاجأة في هذا التشكيك والإنكار لهذه الفتوى الذائعة الصيت هو أن يصدر الإنكار من رئيس اتحاد علماء المسلمين، وفي إحدى الفعاليات التابعة للاتحاد نفسه، وفي موطن الفتوى القاهرة.

التوثيق التاريخي للفتوى

ولا أدري كيف فاته بأن هذه الفتوى دخلت التوثيق التاريخي من أوسع أبوابه؛ نظراً للأصداء التي أحدثتها، والضجة التي أثارته، بين مؤيديها ومستاء ومغضب منها؛ ثم إن بعض من عاصر ذلك ربما كان لا يزال على قيد الحياة. وإن وثائق دار

التقريب محفوظة في الأعمال التي خلفتها، وهي خير شاهد وناطق على صدورها. ومن تلکم الوثائق الشاهدة: المجلة الدورية باسم «رسالة الإسلام»، التي كانت تصدرها جماعة التقريب بين المذاهب الإسلامية، التي كان مقرها القاهرة. فلقد تصدرت الفتوى الشهيرة في عددها الثالث والأربعين، بدلاً من كلمة التحرير، ونشرت تحت عنوان: «فتوى تاريخية» لفضيلة الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت^(١٤). كما نوه إليها الشيخ محمد الغزالي في العدد الرابع والأربعين من مجلة «رسالة الإسلام»، في مقال له بعنوان: «على أوائل الطريق»، قال فيها: جاءني رجل من العوام مغضباً يتساءل: كيف أصدر شيخ الأزهر فتواه بأن الشيعة مذهب إسلامي كسائر المذاهب المعروفة؟ فقلت للرجل: ماذا تعرف عن الشيعة؟ فسكت قليلاً، ثم أجاب: ناس على غير ديننا. فقلت له: لكني رأيتهم يصلون ويصومون كما نصلي ونصوم، فعجب الرجل، وقال: كيف هذا؟ قلت له: والأغرب أنهم يقرؤون القرآن مثلنا، ويعظمون الرسول، ويحجون إلى البيت الحرام. قال: لقد بلغني أن لهم قرآناً آخر، وأنهم يذهبون إلى الكعبة ليحرقوها. فنظرت إلى الرجل راثياً، وقلت له: أنت معذور؛ بعضنا يشيع عن البعض الآخر ما يحاول به هدمه وجرح كرامته.... كما أورد نفس النص السابق في كتابه «دفاع عن العقيدة والشرعية»^(١٥). كما نوه إلى الفتوى بجواز التعبد على المذهب الشيعي، في نفس العدد من المجلة، الشيخ محمد محمد المدني، في مقالة بعنوان: «رجة البعث»^(١٦). كما نشرت مجلة الأزهر، التي كانت تصدر من مشيخة الأزهر، في عددها الثاني في المجلد الحادي والثلاثين لشهر صفر سنة ١٣٧٩، مقالات مؤيدة للفتوى لكل من: الدكتور محمد البهي، والأستاذ محمود الشرقاوي^(١٧). وممن نوه إليها أيضاً الشيخ محمد جواد مغنية، في مقالة كتبها عن زيارته إلى القاهرة سنة ١٩٦٣م، وقد نشرها في كتابه «من هنا وهناك»، المطبوع سنة ١٩٦٨م، تحت عنوان: «مع شيخ الأزهر»، قال: «وقبل عودتي بيوم واحد اجتمعت به - الشيخ شلتوت - في داره، فأهّل ورحّب، واستقبلني أفضل استقبال.. وجرى بيننا حديث عن الشيعة والتشيع، فأثنى وأطنب، ثم قال: ومما قلت له: إن مكانتكم عند علماء الشيعة كبيرة وسامية. وقد تظنون أو يظن غيركم أن السبب هو فتواكم بجواز التعبد بمذهب التشيع، والحقيقة أن العارفين من علمائنا ينظرون إلى فتواكم هذه على أنها مجرد نظر

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديد، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

واجتهاد، ولو أفتيتم بالعكس لقالوا: هكذا أدى نظره واجتهاده...»^(١٨).
أضيف إلى ذلك أن عدداً من العلماء والباحثين أشاروا إليها في كتبهم وأبحاثهم. ومنهم، على سبيل المثال: الدكتور عبد الودود شلبي، الذي توفي في ٢١/٥/٢٠٠٨م. وهو ممن عاصروا صدور الفتوى، وتابعوا خلفياتها، وردود الفعل المختلفة عليها. فقد انتدب سنة ١٣٨٢هـ للعمل كسكرتير فتني في مكتب الشيخ الأكبر شلتوت، حسبما أشار في كتابه «كلنا إخوة، شيعة وسنة». وتحدث فيه عن الفتوى تحت عنوان: «الفتوى التي هزت عالم الجهلة والمتعصبين»، وذكر بأنه شخصياً سأل يوماً الشيخ شلتوت إن كان اطلع على كتاب الخطوط العريضة، فما كان من الشيخ شلتوت إلا أن سلّمه نسخة من هذه الفتوى، ثم نقل شلبي نصّ الفتوى بالكامل في كتابه المذكور^(١٩). والدكتور عبد الودود كان زميلاً للشيخ القرضاوي والأستاذ العسال في معتقل الهايكستب، وقد ذكره القرضاوي في أكثر من موضع من مذكراته (ابن القرية والكتاب)^(٢٠). كما أشار إلى الفتوى الشلتوتية الشيخ علي عبد العظيم في كتابه مشيخة الأزهر^(٢١). وقام الدكتور عبد الكريم الشيرازي بجمع بعض أهم وثائق جماعة التقريب، وطبعها في كتاب بعنوان: الوحدة الإسلامية، ومن بينها: وثيقة من نسخة رسمية من الفتوى على مطبوعات دار التقريب في القاهرة، بالإضافة إلى بعض المقالات لثلة من العلماء والمفكرين، إلى جانب مجموعة من الصور عن اجتماعات وفعاليات الجماعة، وقد ظهر في بعضها الشيخ حسن البنا والشيخ عبد المجيد سليم والشيخ محمد تقي القمي، وفي أخرى الشيخ شلتوت والشيخ مرتضى آل ياسين وآخرين. كما ظهر في إحدى الصور الشيخ محمد تقي القمي، سكرتير دار التقريب، وهو يعرض بنفسه الفتوى على جمع من العلماء في مدينة مشهد المشرفة، في احتفال أقيم بهذه المناسبة، وأهدى نسخة منها لمكتبة الإمام علي بن موسى الرضا^(٢٢). وممن ذكرها أيضاً الشيخ نصر فريد واصل، المفتي المصري السابق، في بحثه «الإمام محمود شلتوت: المنهج، التجديد، التقريب»، والمنشور في مجلة رسالة التقريب، التي تصدر من مجمع التقريب في طهران، في عددها الرابع والخمسين، ١٤٢٧هـ^(٢٣).

كما أن المفتي المصري الحالي الشيخ علي جمعة كان قد أكد على ذات الفتوى في لقاءه المنشور في موقع العربية نت، بتاريخ ٢٠٠٩/٢/٤م، والذي قال فيه

الاجتهاد والتجديد - العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، شتاء ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ ٣٣٧

«يجوز التعبد بالمذاهب الشيعية ولا حرج، وقد أفتى بهذا شيخ الأزهر الراحل محمود شلتوت. فالأمة الإسلامية جسدٌ واحد، ولا فرق فيه بين سني وشيعي..»^(٢٤).

وممن أشار إليها الكاتب المصري الشهير فهمي هويدي في بحثه حول منهج التقريب، المنشور في العدد التاسع والعشرين من رسالة التقريب^(٢٥)، وكذا في كتابه «العرب وإيران: وهم الصراع، وهم الوفاق»، الذي طبعته دار الشروق سنة ١٩٩١م^(٢٦). وتحدث عنها الدكتور محمد عمارة في أكثر من بحثٍ ومقالة له، منها: في بحثه بعنوان: «التقريب بين المذاهب الإسلامية»، نشر في مجلة الهلال، عدد شعبان ١٤٢٣، وأعيد نشره في رسالة التقريب في عددها السادس والثلاثين^(٢٧)، وغيرهم من الكتاب والباحثين.

بل إن الدكتور القرضاوي نفسه استشهد بفتوى الشيخ شلتوت في بيانه الذي أصدره بتاريخ ٢٠٠٨/٩/١٧م للرد على منتقديه، وإن كان ألمح إليها بعبارة توشي بعدم الاطلاع عليها. ففي مضممار حديثه عن طبيعة الاختلاف في الفروع بين الشيعة والسنة قال: «ولهذا نقلوا عن شيخنا الشيخ شلتوت شيخ الأزهر رحمه الله أنه أفتى بجواز التعبد بالمذهب الجعفري؛ لأن التعبد يتعلق بالفروع والأحكام العملية، وما يخالفوننا فيه في الصلاة والصيام وغيرهما يمكن تحمله والتسامح فيه»^(٢٨).

عالمٌ أزهرى يؤكد فتوى الشيخ شلتوت

ونظراً لكون الفتوى تمثل حقيقة تاريخية لا مجال للتشكيك فيها لم يمر أسبوع على انتشار خبر تشكيك الشيخ القرضاوي فيها إلا وانبرى له أحد الباحثين الشرعيين الأزهريين، وهو الشيخ عصام تليمة، المقيم في قطر، بردٌ تحت عنوان: «نعم، أفتى شلتوت بجواز التعبد على المذهب الجعفري»، وذلك بتاريخ ٢٠٠٩/٤/١٣م، وقد نشر في موقع إسلام أون لاين^(٢٩). وجاء رد الأستاذ عصام مدعماً بالوقائع والوثائق التي تدحض تشكيكات القرضاوي، وموثقاً بالمصادر والأدلة التي تثبت صدور الفتوى. ذكر الأستاذ عصام تليمة أن الفتوى لم ترد بالفعل في كتب شلتوت الأربعة الرئيسية، التي أشار إليها الدكتور القرضاوي، والتي جمعها وصاحبه الأستاذ العسال. غير أن هذا ليس دليلاً على عدم صدور الفتوى؛ لأن هذه الكتب جمعت أو أعدت للطبع قبل

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

صدور الفتوى. لقد طبعت ثلاثة منها، وهي: الإسلام عقيدة وشريعة، من توجيهات الإسلام، الفتاوى، بين شهرَي نوفمبر وديسمبر من سنة ١٩٥٩م. أمّا التفسير فلم يصدره الأزهر، بل طبعته دار القلم سنة ١٩٦٠م. ثم إن الشيخ العسّال سافر إلى قطر سنة ١٩٦٠م، ولحقه الشيخ القرضاوي في مطلع عام ١٩٦١م. ومن ناحية أخرى فإنهما لم يتقصّيا كلّ تراث الشيخ شلتوت. كما أن الكتب المذكورة لا تمثّل كلّ تراثه. فلقد توفي الشيخ الأكبر شلتوت في ديسمبر سنة ١٩٦٣م. وفي هذه الفترة كتب بحوثاً ومقالات، وصرح بتصريحات مهمّة جدّاً، لم يُتخّج تجميعها قبل ذلك.

وبالإضافة إلى ما ذكره الأستاذ عصام تليمة يمكن القول: إنّ عدم تضمين تلكم الفتوى المهمة والشهيرة الذائعة الصيت ضمن أعمال الشيخ شلتوت المطبوعة، فيما إذا كانت قد صدرت في حينها، أمرٌ يثير أكثر من سؤال وعلامة استفهام حول المشرفين والقائمين على تجميع تراثه الفكري والفقهية والفتاوي. ولا يشكّل بحالٍ من الأحوال دليلاً بيد المنكرين على عدم وجود الفتوى.

نصّ الفتوى الشلتوتية في التعبد على المذهب الجعفري

ومن الجدير بالذكر أنّ فتوى شيخ الأزهر الأسبق الأستاذ الأكبر الشيخ محمود شلتوت نصّت على ما يلي:

١. «إن الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتّباع مذهب معين، بل نقول: إنّ لكلّ مسلم الحقّ في أن يقلّد باديّ ذي بدء أيّ مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً، والمدونة أحكامها في كتبها الخاصة، ولنّ قلّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره. أيّ مذهب كان.. ولا حرج عليه في شيء من ذلك.
٢. إنّ مذهب الجعفرية، المعروف بمذهب الشيعة الاثنا عشرية، مذهبٌ يجوز التعبد به شرعاً، كسائر مذاهب أهل السنّة.

فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلّصوا من العصبية بغير الحقّ لمذاهب معينة، فما كان دين الله وما كنت شريعته بتابعة لمذهب أو مقصورة على مذهب. فالكل مجتهدون مقبولون عند الله تعالى، يجوز لمن ليس أهلاً للنظر والاجتهاد تقليدهم، والعمل بما يقرّرونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات»^(٣٠).

لقد كان المرجو من الشيخ القرضاوي، وعلى الأقل بوصفه رئيس اتحاد علماء المسلمين من مختلف المذاهب، أن يعزّز هذه الفتوى ويباركها، ويواصل ذات المسيرة مع بقية رفاقه من العلماء الممثلين لمذاهب المسلمين في الاتحاد، ويسعى حثيثاً نحو معالجة ما يعترضها من عقبات، ويواجهها من تحديات، بدلاً من الاستجابة لبعض الاتجاهات التي تمثل المعارضة التاريخية لمسيرة التقارب، أو أن يضيق ذرعاً بتصرفات أولئك الذين لا يرون أي جدوى من مشروع التقريب، ويحاولون عرقلته، ووضع العقبات أمامه.

الخاتمة

لقد فاجأ الدكتور القرضاوي كثيراً من متابعي فكره في الآونة الأخيرة، إثر التحول الذي حصل في بعض اتجاهاته حول الحوار والانفتاح على الآخر؛ حيث ما فتئ بين فينة وأخرى يحذّر وينذر بعض المذاهب والفرق بالهلاك والبوار الأخروي، والتبديع الديني، ويشير الضجيج الإعلامي، تحت ذريعة وجود ما يسميه اختراقاً أو تبشيراً شيعياً يستهدف المجتمعات السنّية. وهَبَّ أَنْ شيئاً من ذلك موجود بالفعل فهل يمثل كل المسلمين الإمامية؟ وهل تتبنّاه المرجعيات الدينية والفكرية الكبرى، وكل التيارات الشيعية؟ ألا يلحظ الدكتور القرضاوي وجود مرجعيات دينية ونخب فكرية وتيارات شيعية مستتيرة، تؤمن بالتقارب، وتعمل من أجل قضايا العرب والمسلمين المشتركة ليل نهار، بل وتدفع في سبيلها الدم القاني وكلّ غال ورخيص؟ بل وتدخل في مواجهات فكرية مع بعض تلك الاتجاهات المتشدّدة الموجودة في كلّ الفرق والمذاهب، والتي تسعى جاهدة لإفشال مشروع التقارب؟ ألا يلحظ الشيخ القرضاوي المواقع والمجالات الدورية والبحوث والدراسات والمؤتمرات والندوات والمحاضرات والتصريحات، بل الفتاوى التقريبية ومختلف الأنشطة والفعاليات الفكرية، الداعمة لمشروع التعارف والتقارب بين المسلمين؟

ومن جهة أخرى لماذا يغضّ الشيخ القرضاوي وفريقه الطرف عن الجهود الضخمة المضادة التي تبذلها بعض التيارات السلفية المتشدّدة، والتي تتبناها مؤسسات رسمية وغير رسمية؟ لماذا يغفل وجود برامج مماثلة من مؤسسات ودول توجّه إلى مجتمعات من مذاهب وطرق وفرق أخرى؟

شهادة مسؤول عربي حول نشر الوهابية

وهنا أرى من المناسب أن أستدعي شهادة مسؤول عربي كبير، هو الأمير الحسن بن طلال، الذي كان وليّ العهد آنذاك، والتي أدلى بها في ندوة الصحوّة الإسلامية التي عقدها منتدى الفكر العربي في عمّان، في المملكة الأردنية الهاشمية سنة ١٩٨٧م، ولا أدري إن كان الدكتور القرضاوي حاضراً حينها؛ لكونه كان من المشاركين في الندوة. قال الأمير الحسن بن طلال في مداخلته على ورقة الدكتور حسن الترابي، وفي سياق الحديث عن التوفيق بين المذاهب: «بالعكس هنالك دعوة لنستميل مَنْ يعتنق المذهب الإسلامي الآخر إلى مذهبنا، وهذه من مشاكلنا الحقيقية. أذكر أنني تحدّثت مع أخ من السعودية قبيل فترة، وكان يحدثني عن دور مدارس الدعوة، في أن هذه المدارس مفتوحة للجميع. فتساءلت عن الطلاب من الزيدية من شمال اليمن فوجدتهم في المدرسة، وسألت من باب الدعابة على الأقل: كيف يتخرّج هذا الإنسان؟ هل يتخرّج وهو معتنق المذهب الوهابي أم يتخرّج وهو متعمّق إيماناً في المذهب الزيدي، الذي لا يختلف عنّا كثيراً من حيث الفقه؟ وما هو الأهم؟ هل الأهم أن نستميل اليمني الزيدي إلى الوهابية أم أن نواجه الأخطار المادية والعقائدية من العقائد الدخيلة في مثل هذه الأيام؟»^(٣١).

وفي هذا المضمار يمكن الإشارة إلى ما كتبه الكاتب ياسر الزعاطرة، في مقاله المنشور في الجزيرة نت بتاريخ ٢٠١١/٣/٧م، بعنوان: «السلفية التقليدية في معارك الأمة ودينها»، قال: «ما نغنيه بالسلفية التقليدية ابتداءً هو ذلك المنهج الذي يركّز على التصفية والتربية. ويدعو المسلم إلى طاعة وليّ الأمر، ولو جلد ظهره، وأخذ ماله، ما دام يأذن للناس بالصلاة. ويضيف الزعاطرة: «يعود انتشار هذا التيار في جوهرة إلى سطوة المال والسياسة أكثر من أي شيء آخر. وقد جاء نتاج تراجع ثقل الأزهر، ومصر عموماً، في حركة التدين الحديث، مقابل حضور السعودية بمالها وسياستها، وهي ذاتها التي تتبنّى المذهب الحنبلي أو الوهابي أو السلفي التقليدي باعتبير أدقّ. وكان للمال السعودي دوره الحاسم في نشر أدبيات هذا المذهب في العالم العربي والإسلامي. لكنّ السبب الأهم لانتشار هذا التيار إنّما يتمثّل في احتضان أكثر الأنظمة له من الناحية العملية، وبخاصّة منذ التسعينيات وحتى الآن، أي منذ وقوع

الانقلاب على الحركات الإسلامية المسيّسة، التي باتت خصم الكثير من الأنظمة (فضلاً عن الولايات المتحدة)، بعدما كانت حليفها في مواجهة الشيوعية واليسار...»^(٣٢).

وعلى أيّ حال فقد كان الأجدر بالدكتور القرضاوي، رئيس اتحاد علماء المسلمين، أن يستنكر كلّ الأعمال والممارسات التي تضادّ تقارب المسلمين، سواء كانت صادرة من هذا الفريق أو ذاك، بدلاً من الاصطفاف مع طرف ضد آخر، الأمر الذي أضرب رسالة الاتحاد الذي يترأسه، وبمصادقية أدبياته الخطابية والفكرية. ومن جهة أخرى لماذا يغفل دور الثورة المعلوماتية والانفتاح الثقافي والحراك الفكري الذي يشهده العالم، والذي أتاح المعرفة المتنوعة للجماهير؟ أليس الأجدر أن نعزو حالات التحوّل لدى بعض الأفراد في هذا الفريق أو ذاك إلى تبدّل القنوات الفكرية لديهم، ممّا ينبئ عن احترام عقولهم وقراراتهم، بدلاً من الإصرار على إرجاعها إلى عوامل الاختراق والتبشير والخداع والتضليل، التي تستبطن المساس بصورة سلبية بعقول وأفكار أولئك الأفراد؟

إنني ومن موقع متواضع أطمئن الدكتور القرضاوي؛ ليريح باله ويسكن فورته، فلا يوجد في الواقع ما يخشى منه على واقع ومستقبل المذاهب والفرق والطرق بعد استقرارها وتجذرها. إنّ التاريخ يشهد أنّ مؤسسات ومناهج التعليم والتنقيف والتقنين والإفتاء ومنابر الدين وبرامج الإعلام في العالم العربي والإسلامي كانت لأكثر من ألف عام حكرًا على اتجاهات فكرية معينة. ورغم مزاولة بعضها صنوفاً من الإقصاء والإلغاء والتضييق على غيرها، وسعيها الدؤوب لتعميق ثقافة التضليل والتبديع والكراهية ضدّ الاتجاهات والتيارات الأخرى، لم تستطع أن تلغيها أو تذيبها. والغريب في الأمر أنّ هناك مخططات ممنهجة، لا تخطئها العيون الباصرة، ولا تغفلها العقول المجردة، يجري تطبيقها في بعض بلدان العرب والمسلمين؛ بغية إحداث تغييرات ديموغرافية وسكانية فيها؛ لتبديل هويتها المذهبية، ومع ذلك لم يحرك ذلك ساكناً لدى علماء الاتحاد والتقريب، أو دعاة الحوار والتسامح من العرب والمسلمين.

ثم كيف يفوت على مشايخ الاتحاد أنّ مثل هذه البرامج - التبشير المذهبي - على فرض وجودها هي من العقوبات التي تجهد بعض الاتجاهات المتشدّدة - من مختلف

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديد، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

الأطراف - وضعها في طريق الإصلاح والتقارب؟ ومن المفترض أن تُواجه بوعي وحكمة وضبط نفس، وليس بردود أفعال متشنجة، وإثارة زوابع خطابية وإعلامية من شأنها إنجاح أغراضها.

ومهما كان الأمر فلا أخال أنّ المطلوب من فقهاء وحكماء ومفكرّي العرب والمسلمين أن يتساجلوا في وسائل الإعلام الجماهيرية؛ ليزيدوا من تعبئة الجماهير المسلمة، ويثيروا فيها العصبية البغيضة، ويشحنوها ضدّ هذا المذهب أو ذاك، حتى تخرج شاهرة سيوفها، ورافعة حرايبها، متنادية إلى ما يشبه داحس والغبراء، أو مستدعية ما يشبه (يا للأوس، ويا للخزرج).

لقد حدّر الكاتب الصحفي المصري الشهير محمد حسنين هيكل، في حديثه الأخير مع صحيفة الأهرام المصرية، ممّا يحكيه بعض الساسة الكبار لتأجيج فتن وصراعات شيعية سنّية في المنطقة. وأوضح بأنهم رأوا أن تحويل الصراع من عربي إسرائيلي إلى عربي فارسي، كصراع بين الحكومات، لم يحقق النجاحات المرجوة، فعمدوا إلى العمل بالنصيحة الاستشراقية بتحويل الصراع ليصبح بين مجتمعات ضدّ مجتمعات، ولتشجيع وتوسيع عملية المواجهة بين جماعات سنّة وجماعات شيعية. وحدّر من أن ثمة محاولة لزعج بعض الجماعات الإسلامية المعروفة في أتون هذا الصراع، مقابل الاعتراف بدورها السياسي، ورفع الحظر عن نشاطها. وأكد بأننا أمام سايكس بيكو جديد، الأوّل كان جغرافياً؛ لتوزيع أوطان، وهذه المرة هو لتقسيم موارد ومواقع تتمثّل في النفط وفوائضه^(٣٣).

إنّ على حكماء المسلمين أن يدركوا أنّ أيّ فتنة طائفية دينية أو مذهبية في المنطقة متى ما اشتعلت - لا قدر الله - سوف تحرق الجميع بنيرانها، ولن يأمن منها أحد، ولن يستفيد منها غير أعداء أمة العرب والمسلمين. ولهذا يجب أن تتضافر كل الجهود؛ للحيلولة دون وقوعها.

نتمنّى على مشايخ الاتحاد ومفكرّي الوحدة والتقارب من مختلف الأطياف والاتجاهات والمذاهب أن يقيّموا التجربة، ويتوقفوا ملياً عند تداعيات هذا الخطاب وهذه المواقف، وانعكاساتها السلبية، التي من شأنها أن تؤثر على مصداقية دعواتهم وبرامجهم، وتحدث بالتالي فجوات عميقة في علاقات المسلمين ببعضهم.

المواشم

- (١) القرضاوي، فتاوى معاصرة ١، جواب على سؤال حول الزيادات في مصاحف الصحابة، بتاريخ ٢٠/٦/٢٠٠١م، موقع القرضاوي.
- (٢) ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين ٤: ١٢٠ - ١٥٢، حققه: محمد محي الدين عبد الحميد؛ والشاطبي، الموافقات ٤: ٤٥٠.
- (٣) القرضاوي، فقه الزكاة ١: المقدمة السادسة عشر.
- (٤) القرضاوي، ثقافة التسامح عند المسلمين، موقع إسلام أون لاين، تاريخ ٢٦/٣/٢٠٠٨م.
- (٥) بيان اتحاد علماء المسلمين، بتاريخ ١٥/١٠/٢٠٠٨م، خبر منشور في موقع القرضاوي بتاريخ ١٠/٣/٢٠٠٩م.
- (٦) القرضاوي، هذا بيان للناس، بتاريخ ١٧/رمضان/١٤٢٩هـ، نشر في موقعه، بتاريخ ١٧/٩/٢٠٠٨م.
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) الجزيرة نت، تقرير هل أطلق القرضاوي رصاصة الرحمة على تقريب المذاهب؟، تاريخ ٢٧/٩/٢٠٠٨م.
- (٩) حوار موقع مدارك مع القرضاوي، منشور في موقع القرضاوي، بتاريخ ١٩/٧/٢٠٠٩م.
- (١٠) القرضاوي، فتوى حول التوسل، بتاريخ ٢٣/٢/٢٠٠٥م، اسألوا أهل الذكر، إسلام أون لاين.
- (١١) القرضاوي، العبادة في الإسلام: ١٤٢، مؤسسة الرسالة، سنة ١٩٧٩، بيروت.
- (١٢) جريدة الرأي الكويتية، بتاريخ ١٢/٣/٢٠٠٩م.
- (١٣) القرضاوي: لا فتوى لثلاثون بالتعب على الجعفري، منشور في موقعه، بتاريخ ٩/٤/٢٠٠٩م.
- (١٤) دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، فتوى تاريخية، العدد ٤٣، القاهرة، موقع المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران.
- (١٥) محمد الغزالي، على أوائل الطريق، مجلة رسالة الإسلام، العدد ٤٤، دار التقريب؛ وكذا كتابه دفاع عن العقيدة والشريعة.
- (١٦) محمد محمد المدن، رجّة البعث، مجلة رسالة الإسلام، العدد ٤٤، دار التقريب، القاهرة.
- (١٧) عصام تليمة، نعم، أفنتى ثلاثون بجواز التعب على المذهب الجعفري، إسلام أون لاين، بتاريخ ١٣/٤/٢٠٠٩م.
- (١٨) محمد جواد مغنية، من هنا وهناك: ١٣٠، سنة ١٩٦٨م، بيروت.
- (١٩) عبد الودود شلبي، كلنا إخوة، شيعة وسنة: ٦٠ - ٦١، سنة ١٩٩٨م، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
- (٢٠) القرضاوي، مذكرات ابن القرية والكتاب، الحلقة ٢١، موقع القرضاوي.
- (٢١) محمد عمارة، التقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٦، مجمع التقريب، طهران.

● خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد / القسم الثاني

- (٢٢) عبد الكريم بي آزر الشيرازي، الوحدة الإسلامية: ١٦ - ٢٣، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٢م، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- (٢٣) نصر فريد واصل، الإمام محمود شلتوت: المنهج، والتجديد، والتقريب، مجلة رسالة التقريب، العدد ٥٤، سنة ١٤٢٧هـ، مجمع التقريب بين المذاهب، طهران.
- (٢٤) العربية نت، مقابلة مع الشيخ علي جمعة بتاريخ ٢٠٠٩/٢/٤م.
- (٢٥) فهمي هويدي، منهج التقريب للمذاهب، مجلة رسالة التقريب، العدد ٢٩، مجمع التقريب، طهران.
- (٢٦) فهمي هويدي، العرب وإيران: وَهْمُ الصراع وَهْمُ الوفاق: ٧٥، سنة ١٩٩١م، دار الشروق، القاهرة.
- (٢٧) محمد عمارة، التقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة التقريب، العدد ٣٦.
- (٢٨) القرضاوي، هذا بيانٌ للناس.
- (٢٩) عصام تليمة، نعم، أفتى شلتوت بجواز التعبد على المذهب الجعفري، إسلام أون لاين.
- (٣٠) عبد الكريم بي آزر شب، الوحدة الإسلامية: ٢٢؛ وكذا عبد الودود شلبي، كلنا إخوة، شيعية وسنة: ٦١.
- (٣١) إبراهيم سعد الدين، الصحوة الإسلامية في الوطن العربي، مداخلة حسن بن طلال: ٣٣٦.
- (٣٢) ياسر الزعاطرة، السلفية التقليدية في معارك الأمة ودينها، الجزيرة نت، بتاريخ ٢٠١١/٣/٧م.
- (٣٣) محمد حسنين هيكل، صحيفة الأهرام المصرية، تاريخ ٢٠١١/١٠/٢٢م.

تاريخ الفقه الجعفري

قراءة في المراحل والأدوار المختلفة

الشيخ علي حسن خازم^(*)

تأريخ تاريخ الفقه

«تاريخ الفقه» و«تاريخ التشريع» اسمان نوعيان أو موضوعيان أخذتا بالانتشار بعد عقدين من بداية القرن العشرين، وأربعة عقود على القرن الثالث عشر للهجرة النبوية. بالإضافة على أحدهما تحسينية لا تخرجه في مضمونه عن تقصّي نفس المسائل، وإن أعطت الاسم صفة العلمية. فهناك سبعة كتب باسم تاريخ الفقه الإسلامي، وعشرة باسم تاريخ التشريع الإسلامي، على الأقل في الجدول الذي هيّأته للاستفادة في هذا البحث، عدا ما ورد بإضافة عليهما. هذا عند إخواننا السنة. وقد صدر أولها عام ١٣٤٠هـ - ١٩٢١م في بداية تفكك السلطنة العثمانية، وهو كتاب الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، للحجوي الثعالبي.

وقد وضعت هذه الكتب للتدريس في كليات الشريعة والحقوق في البلدان الإسلامية. وهو أمر يمكن استقراؤه من مقدّمات بعضها، أو من تراجم بعض مؤلفيها، أو بنص المؤلف على ذلك.

إن حداثة التسمية لا تدلّ على حدوث كامل مباحث هذا «الفن» أو «العلم»، لكنها تدلّ على حدوث تأليف يجمع بين متفرّقات كانت تحت عناوين أخرى مستقلة، عالجهما الفقهاء والمؤرّخون في كتبهم، ككتب الرجال، والطبقات، إلخ.

(*) باحث في الحوزة العلمية. من لبنان.

● تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة

وكان الباعث المذكور (التدريس) جانباً شكلياً أطلق معه أفقاً واسعاً يتعلّق بالمضمون، الذي وضع لأول مرة على طاولة التشريع في الفقه السنّي بشكل خاصّ. وفي بداية العقد الأخير من القرن العشرين، أي بعد سبعة عقود على البداية، يرى الدكتور عمر سليمان الأشقر أنّ «البحث في تاريخ الفقه أصبح علماً يريد المصنّفون فيه معرفة أحوال التشريع في عصر الرسالة وما بعده من العصور، من حيث تعيين الأزمنة التي أنشئ فيها، ومصادره، وطرقه، وسلطته، وما طرأ عليها، وعن أحوال المجتهدين، وما كان لهم من شأن في التشريع». وليس في تناول الاختلاف في التعريف بينه وبين كتاب آخرين فائدة كثيرة في هذا المقال، ولا في مناقشة كونه أصبح علماً كذلك. وما يهمّنا هنا هو ما اتّفق عليه الباحثون في هذا المجال بأن ساروا في تتبّع حركة التشريع، وما أنتجته عبر التاريخ، وما يتعلّق بهما.

أما الاختلاف في سير البحث فسنلاحظه من خلال تتبّع المؤلفات المذكورة. وإن الكثرة الغالبة منها اتّجهت لدراسة العملية التشريعية بما يعنيه ذلك من جعل علوم الحديث، والرجال، وعلوم القرآن الكريم، وأصول الفقه، في أساس البحث التاريخي، وتقسيم الأدوار والعصور والمدارس الفقهية. وقد ندر من تعقّب بالدراسة تاريخ نشوء الأحكام الفقهية كنتيجة من زمن النبي ﷺ فما بعد على أساس واحد. وقد وجدنا من المصنّفين من التزم خطأً ثالثاً، باعتماد طريقة العرض المقارن للأحكام الفقهية - قديماً وحديثاً -، سواء مع الاستدلال أو بعرض الفتاوى المجردة عن الدليل. كما وجد من تعرّض لمسألة مفردة، أو عددٍ محدود من المسائل.

وهذا الكلام يعيدنا إلى ما أشرنا إليه من أنّ جزءاً من مادة الكتابة في تاريخ الفقه والتشريع قد توفّرت سابقاً في الدراسات الفقهية، وفي كتب تحت عناوين أخرى، ككتب تاريخ الرجال، والطبقات. وبهذا يخرج أكثر ما كتب تحت عنوان تاريخ المذاهب وما قاربه عن موضوعنا؛ لأنها ناظرة إلى المذاهب في بنيتها الكلامية، إلّا أن يكون ككتاب مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري، فإنه عرض مسائل في الفقه وأصوله اختلف فيها المسلمون، وبيّن أوجه الاختلاف فيها، أو جانب الأقوال المختلفة في المسائل الكلامية. ومن ذلك أيضاً كتاب تاريخ المذاهب

الإسلامية، للشيخ محمد أبو زهرة.

اختلاف المنهج وأثره في تقسيم أدوار الفقه

أما عن الاختلاف في المنهج بناءً على اختيار التأريخ للفقه أو للتشريع عند مَنْ أسَّس للمسألة بالتفريق بينهما قبل الخوض في البحث والتقصي فيمكن القول: إنه إضافة إلى ما ذكرناه عن سير البحث، إمّا مع الفقه في مصادره وأصوله، أو بإضافة الأحكام الفقهية المقارنة بأدلتها، أو بمجرد عرضها بصورة تاريخية، أو بالجمع بينها، فإنّ بعض الباحثين قد أسَّسوا أيضاً لرؤيتهم لتاريخ الفقه على ضوء نظرتهم إلى الدراسات التاريخية عموماً، فكان منهم مَنْ تبنّى النظرة الطبيعية لتفسير التاريخ كأساس منهجه، وهو إنْ لم يصرّح بتلك النظرة فقد عبّر عنها بنصّه على تقسيم الفقه إلى أربعة أطوار، كما ذكره الحجوي الثعالبي.

الطور الأول: طور الطفولية. وهو أوّل بعثة النبي ﷺ إلى أن توفي.

الطور الثاني: طور الشباب، وهو من زمن الخلفاء الراشدين إلى آخر القرن الثاني.

الطور الثالث: طور الكهولة. إلى آخر القرن الرابع.

الطور الرابع: طور الشيخوخة. وهو ما بعد القرن الرابع إلى اليوم (١٩٢٠م).

ويلتقي معه الدكتور محمد يوسف موسى، في كتابه «تاريخ الفكر الإسلامي»، بقوله: «الفقه كائن حيّ، ومن أصدق أمارات الحياة الحركة والنمو»، ويعتبر «الأدوار التي مرّ بها الفقه: دور النشأة؛ دور الشباب؛ دور النضج والكمال؛ دور التقليد».

وقد وافقهما في ذلك الشيخ عبد الوهّاب خلاف، في خلاصته لتاريخ التشريع الإسلامي، حيث قال: «إنّ التشريع الإسلامي قد مرّ بأطوار ثلاثة في عهود متقاربة، فقد نشأ وتكوّن، ثم نما ونضج، ثم وقف وجمد».

وهذه النزعة تقتضي الانتهاء إلى تلقّي مسيرة الفقه بالقبول على أيّة حال، مما جعل الفقه السنّي مطلع القرن أمام أحد أمرين، أو كليهما:

١- الجمود أمام تطوّرات الحياة الاجتماعية، وكَيّ عنق الموضوعات تحت

● تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة

الأحكام الشرعية المسبقة، كما فعلت السلفية.

٢. استبعاد الفقه الإسلامي عن الحياة التشريعية، كالذي حصل في كثير من الدول الإسلامية.

وأما إن كان ثمة منهج آخر مقابل لأصحاب النزعة الطبيعية فإنني أقدر أن الدكتور علي حسن عبد القادر، في كتاب «نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي»، قد كان من رواده في الساحة السنية، حيث قال في المقدمة: «إن هذه الأصوات التي تتجارب اليوم (١٩٤١م) داعية إلى اتخاذ تشريع إسلامي هي في الواقع صيحات مبددة في الهواء ما دامت لا تنهض على أسس وطيدة قويمه من البحث في الفقه، وتعرف مشخصاته على وجه الدقة والتمحيص، وما كان منه مستعملاً على الحقيقة، وما كان منه عملياً واقعياً، وما كان منه خلقياً مثالياً، وما كان منه نافذاً، وما كان منه جدلياً لا يتعدى الخلاف والمناظرة، ثم تعرف المصادر التي اتخذها الفقهاء وقتاً بعد وقت، ومكاناً غير مكان، وتمييز الأعراف التي صبغها الفقه بصبغته، فلم يكن الفقه قانوناً طراً على أرض إسلامية، وإنما كان على الأكثر إسلاماً أثر على حياة قانونية».

آلية البحث المطلوبة في التأريخ للفقه الإسلامي

ذكرت عند الكلام على سير البحث بعض الأمثلة، ومؤداها أن الموضوع قد طرق في بعض جوانبه على أيدي الفقهاء والمؤرخين تحت عناوين أخرى، كالفقه المقارن، أو التأريخ لمسألة بعينها من مسائل الفقه. وبما أن الروح العلمية والدقة تقتضيان أن يتميز منهج البحث وخطته وسيره بالتوافق مع الغرض أو الغاية التي تحكم عمل الباحث؛ لينتج عملاً أقرب إلى الكمال، فها هنا يمكن الكلام عن نوع من الإجماع أو شبهه عند المؤلفين في عنوان تاريخ الفقه أو التشريع (سواء في مرحلة البداية أو ما تلاها) على أنها - أي «الغرض» أو «الغاية» - النهوض بالعملية التشريعية وإعادتها إلى سلطتها في المجتمعات الإسلامية ومواكبتها، انطلاقاً من الإحساس بالعجز الذي انتهى إليه ذلك الكائن الحي. فهل وفق هؤلاء لتقديم آلية البحث على المستوى النظري أو لم يوفقوا؟

وهل سعوا في تقديم الفقه وتاريخه ضمن الغاية المذكورة، حتى بدون تنظيرٍ

للمسألة؟

الجواب الحاضر بين يدي الآن أن أبرز من أجاب على سؤالي الأول هو الدكتور علي حسن عبد القادر، سنة ١٩٤١م، مستفيداً من محاضرة للمستشرق برجشترسر بالألمانية، عنوانها «مهمة الباحثين في الفقه الإسلامي»، حيث اقترح «طريقة في البحث الفقهي تلبي رغبات الباحثين في هذا الصدد، وذلك بأن تتبّع المسألة الفقهية تتبّعاً موضوعياً (مقابل الذاتي) تاريخياً في تطورها في القرون المتوالية والمدارس الفقهية، بدراسة تحليلية لأمّهات كتب الفقه، ليس - كما هو العادة - لمعرفة ما فيها من اختلاف، ولكن لمعرفة الأفكار الفقهية المختلفة في هذه الأصول، وتطويرها، وشرحها في ضوء التاريخ، وربط الآراء بعضها ببعض»، ثم يعلّق على نتائج أبحاث المستشرقين، الذين عملوا في مثل دائرة المعارف الإسلامية، بأنها كانت «غير كاملة، ونابية في بعض الأحيان، إلا أنها كانت نافعة».

وفي رأيي إن من استخدم هذه الطريقة من العلماء المسلمين، كالشيخ علي عبد الرزاق، أو الشيخ محمود أبو رية، في كتابيهما «الإسلام وأصول الحكم» و«أضواء على السنة المحمدية»، كان «نابياً» و«نافعاً» بالمعنى المذكور. وهذا الكلام له مجال آخر.

أمّا جواب السؤال الثاني فهو بنعم على أكثر من صعيد، ودون دخول في تقييم العمل ومداه تفصيلاً؛ فإنّ التشريع المصري، بل الإفتاء كذلك، قد استفادا من الفقه الشيعي وغيره عندما أعادا حركة تاريخ الفقه لتضمّ الفقه الشيعي وغيره، بعدما توقّف على الحنفي في القضاء، والشافعي في غيره.

وشهدت بعض الدول العربية والإسلامية نشوء مجامع وندوات فقهية، كدار التقريب في القاهرة، والمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في جدة، والندوة الفقهية في الكويت، وغيرها... وهي تتعقد بصورة دورية لدراسة الموضوعات الفقهية، والإفتاء في الجديد منها، ومناقشة بعض القديم، وتشترك فيها المذاهب المشهورة، ومنها: الشيعة.

● تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة

ويمكن اعتبار كتاب «فقه السنّة»، للشيخ سيد سابق، أحد أركان حركة الإخوان المسلمين في مصر والعالم، بمجلداته الثلاثة نموذجاً للتتبع التاريخي للمسائل الفقهية. ومما يؤخذ - سنياً - على الكتاب عدم تقيده بمذهب واحد، فيقال: إنه لا يصلح للعمل به.

وكذلك كتاب «الخلافة والملك»، للشيخ أبو الأعلى الودودي، الذي تتبّع فيه مسألة الحكم، وتعرّض على إثره لحملات تشنيعية؛ لتناوله مسألة ملك معاوية، ومنع طبعه في عدد من الدول الإسلامية.

وهكذا يأتي كتاب الدكتور وهبة الزحيلي «الفقه الإسلامي وأدلّته»، الذي يذكر في مقدّمته اختلاف الفقه الشيعي عن السنّي بسبع عشرة مسألة فقط، ويعرض في مباحثه رأي الإمامية إلى جانب آراء الفقهاء الآخرين. وقد أثنى على طرح الإمام الخميني (رحمه الله) وحدة المسلمين.

أكتفي بهذا المقدار. ويكون قد تبين معنا الداعي الموضوعي للكتابة في هذا الفنّ، بعد الداعي الشكلي (التدريسي) عند إخواننا السنّة، لأسأل ما هو الذي استنصر الشيخ محمد جواد مغنية، والسيد هاشم معروف الحسني، للكتابة في هذا الفنّ مطلع الستينات، غير علمهما - في حدود ما توصّل إليه من كتب مطبوعة بالعربية - بعدم وجود كتاب شيعي في هذا المجال؟!

لنحسم بدايةً أنّهما رحمهما الله لم يدقّقا بصورة ببليوغرافية بالمكتبة السنّية أو الشيعيّة غير العربية، وهما معذوران في ذلك، فقد وجدت من خلال الجدول الذي أعدّته بجهد - على توفر الأدوات ووسائل الاتصال الميسّرة - أنّه كان ثمة كتباً لم يتعرّضا لها، ككتاب الدكتور علي حسن عبد القادر سنّياً، وكتاب الميرزا محمود الشهابي الخراساني، الصادر بالفارسية سنة ١٣٢٩هـ - ١٩٥٠م، وقد حاز الميرزا شهادة الدكتوراه، وعمل في التدريس الجامعي في جامعة طهران، فأصدر الكتاب المذكور لذلك.

وبهذا لا يكون الشيعة قد تأخّروا عن أقرانهم في الدولة القائمة على غلبة مذهبهم فيها عن الكتابة المنهجية للتدريس في كليات الحقوق من جهة الداعي

الشكلي.

ويبقى الداعي الموضوعي، فهل وُجد عند الشيعة مثله؟
هذا ما يجيب عنه القسم الثاني من البحث.

السيد هاشم معروف الحسني والتأريخ للفقهِ الجعفري

وددتُ لو تكثرَت صفحات التقديم الذي وضعه الشيخ محمد جواد مغنية لكتاب «تاريخ الفقه الجعفري»؛ فإنّها كانت أغنَت الجانب «التنظيري» أو «التأسيسي» للمادّة، وهي ميزة إيجابية ونافعة في مؤلّفاتهِ؛ حيث إنّ ندرة من علماء الإماميّة التزموا بها في منشوراتهم، فرأينا أكثرهم خاضوا في البحث على أساس أو على منهج يعرفونه هم، وعليك أنت كقارئٍ ملاحقته واستخراجه بعد الانتهاء من القراءة.

في تقديم الشيخ مغنية - والذي يشكّل برأبي مقدّمة إضافية وأساسية، لا دعائيّة، للكتاب الأوّل من كتب السيد هاشم معروف الحسني في التأريخ للفقه الجعفري، والاثنان كانا في صفّ متقدّم واحد - نجد أنّه تعرّض وبدون عنونة للتعريف بالفقه والشريعة، ودالّتهما، والعلاقة بينهما، ثمّ التعريف بتاريخ علم الفقه، وفائدة الاطلاع عليه، ولمحة سريعة جدّاً عن تاريخ التأريخ، والملاحظة على ما كتب في الموضوع عند إخواننا السنّة، وهو سبب التأليف، ليختم بالإشارة إلى سبق الكتاب عند الشيعة، وأهمّيته، وقدرة الكاتب على معالجة الموضوع. كلّ هذا في ورقتين من أربع صفحات بالقطع العادي.

وتأتي بعدها مقدّمة المؤلّف الوفي لأخيه صاحب الفكرة في وضع الكتاب لتعطينا صورة عن سبب التأليف المذكور، بتوثيق ما ذكره الشيخ الخضري والدكتور محمد يوسف موسى عن الشيعة والفقه، وأنّ الكتاب هو «الحلقة الأولى، وقد ابتدأتها بآيات الكتاب الكريم التي تناولت تشريع الأحكام، وانتهت منها في بداية عهد الإمامين الباقر والصادق (عليهما السلام)».

هكذا يُدخلنا السيد هاشم معروف الحسني إلى عالم جديد فعلاً. فإذا انتهينا

● تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة

من قراءة الكتاب وجدناه قد سار بنا من «الحاجة إلى التشريع» في الفصل الأول لينتهي بنا في الفصل الرابع من الكتاب عند عهد التابعين على أساس «استعراض ظروف الشيعة والملابسات التي أحاطت بهم، وعرض عدد من مشاهير فقهاءهم، من عهد الصحابة حتى العصور المتأخرة، ونظرياتهم في الفقه، وما دَوَّنوه في العصر الذي بدأ فيه الرواة والفقهاء بالتدوين، وكيف تطوّر وانتقل من دور يغلب فيه التقليد والتبعية إلى دور المحاكمة، إلى غير ذلك من المواضيع التي تتصل بهذا الموضوع مباشرة».

ثم في الحلقة الثانية من تأريخه للفقه، والتي صدرت بعنوان «المبادئ العامة للفقه الجعفري»، كما اختار الناشر الجديد، وهو دار القلم، بدلاً مما أراده المؤلف «الحلقة الثانية من تاريخ الفقه»، يذكر السيد هاشم معروف الحسني في المقدمة أن «مجل القول: إن هذه الحلقة من تاريخ الفقه الجعفري قد استعرضنا فيها تاريخ التشريع من عهد الإمامين الباقر والصادق عليه السلام إلى نهاية القرن الثالث تقريباً، وبحثنا فيها عن مراحل التشريع ونموّه، ومراحل التأليف والتدوين، وأصول الأحكام، ونماذج من الفقه الجعفري، وما يقارنها من فقه المذاهب الإسلامية، وبعض المواضيع الأخرى...»، ليعلمنا في الصفحة ٢٠١ بتقسيمه الأدوار الفقه إلى:

الدور الأول: من تاريخ وفاة الرسول ﷺ إلى نهاية القرن الأول.

الدور الثاني: هو الدور الذي قام به الإمامان الباقر والصادق عليه السلام.

الدور الثالث: يبتدئ من تاريخ وفاة الإمام جعفر الصادق عليه السلام إلى العصر الذي غاب فيه الإمام الثاني عشر عليه السلام.

وفي الحلقة الأولى قد بحثنا مراحل التشريع وتطوّره من تاريخ وفاة الرسول ﷺ إلى نهاية القرن الأول، ومدى مساهمة التشيع فيه.

ثم في الصفحة ٢٣٤ يقول: «وسنعود إلى هذا الموضوع (دراسة الحديث) بصورة أوسع في الحلقة الثالثة، التي وضعنا تصميمها للبحث في تاريخ أصول الفقه الجعفري». وفي المقدمة وفي ما قبلها نجد عنده استخدام مصطلح المتقدمين والمتأخرين، المستخدم في الحوزة بأكثر من معنى، دون توضيح لرأيه فيه، وهو نوع من تقسيم

مستقلّ للأدوار الفقهيّة، حيث يعبر البعض بالمتقدّمين عن الفقهاء المعاصرين للأئمّة عليهم السلام، وبالتأخّرين عن فقهاء الغيبة الكبرى، بينما يعبر آخرون بالمتقدّمين عن شيخ الطائفة الطوسي ومنّ سبقه، وبالتأخّرين عمّن جاء بعده.

ثم نجد في الكتاب قواعد فقهية عامّة، وأحكاماً فقهية استدلالية مقارنة، ثم يعود ليختم بلمحة عن تاريخ المذاهب الأربعة.

إنّ السيد الحسنّي يتوسّع جداً هنا بالجمع بين ردّ الشبهات، والعرض، والاستدلال، ونقض آراء الآخرين الفقهية والأصولية، ليأخذ الحجم الأكبر من الكتابة.

وينطلق من عنوان إلى آخر بلا تمهيد، ولا روابط، بغزارة علمية مبنية على استقصاء شبهات المعارضين على الشيعة، ليردّ عليها لا بشكل حاشية أو تعليقة، وإنما ردّاً يشكّل متناً مستقلاً.

بعدما انتهيتُ من قراءة كتابي «تاريخ الفقه الجعفري» والمبادئ العامة للفقه الجعفري» وجدتُ نفسي أطرح سؤالاً غريباً: هل كتب السيد هاشم معروف الحسنّي تاريخاً للفقه الجعفري بالمعنى الذي تقدّم عند إخواننا السنّة؟ الإجابة تقتضي تلخيصاً سريعاً، وقياساً، واستنتاجاً كذلك، ممّا قرأناه في تأريخ تاريخ الفقه والتشريع عندهم.

أولاً: لم توجد المشكلة الشكلية (التدريس الجامعي) عندنا بالشكل الملحّ. **وثانياً:** حيث إنّ المشكلة الأساسية عندهم، في بداية القرن (١٩٢٣م)، كانت ناشئة عن تفكّك الدولة العثمانية، وانحسار سلطة القضاء، وعمدتها «مجلة الأحكام العدلية»، واستقلال المفتين في الدول المستقلة نسبياً، فقد وجدوا أنفسهم مطالبين بفقه فردي، وفقه قضائي ينظّم حياة الناس والدولة، فهل كان الشيعة كذلك؟ إنّ الحاجة الموضوعية لدراسة تاريخ الفقه، والتي تولّدت عند إخواننا السنّة، كما أشرنا، على ألسنة كبار مشرّعهم لم يستشعرها الفقه الجعفري، ولا الملتزمون به؛ لأنهم لم يشعروا أساساً بالانقطاع عن التشريع المستمرّ عبر مراجعهم الدينيين. نعم، تأخّر الإحساس بالحاجة إلى فقه الدولة إلى حينه، وها هي الجمهورية الإسلامية

● تاريخ الفقه الجعفري، قراءة في المراحل والأدوار المختلفة

الإيرانية تشهد سилоاً من الأطروحات العلمية في أكثر من صعيد: قضائي، حكومي، اجتماعي، إلخ.

ومن هنا، وبعد ما تقدّم ذكره تكراراً على لسان السيد الحسني، من صعوبة الكتابة في الموضوع في بداية تأسيسه للكتابة المذكورة، أقول: يمكن الادّعاء على نهج الكتابة التي ذكرناها أنّ كلّ ما كتبه السيد الحسني في الفقه والأصول يقع مادة لتاريخ الفقه الجعفري، وإذا ما فكّكناه كان تأريخاً لمسائل في الفقه والأصول. وليس هذا بعيب؛ فإنّ من كتب في مسائل علم من العلوم صار جزءاً من تاريخه. والحال هنا كذلك، فالكتابان لم يتجاوزا مرحلة «التشريع» بالمعنى الخاصّ في مسيرة تأريخ الفقه المستمرة على أيدي الفقهاء والمجتهدين إلى اليوم. وإنّ السبب الأساس برأيي لجعل ما كتبه السيد الحسني تحت عنوان «مسائل من تاريخ الفقه» هو انخراطه في مشروع الدفاع عن التشيع، ووقوعه تحت تأثير الاتّهامات الكثيرة والبالغة الموجهة إلى التشيع في المرحلة التاريخية التي عاشها، والتي لم تتوقّف، ولما كان السيد مطالعاً متتبّعاً كان توقّفه مع المؤلّفين متكرّراً، ولذلك تجد الجانب النقدي أو النقضي عنده أعظم حضوراً من الجانب التأسيسي، وإنّ امتلاك بكفاءة ناصيته العلمية.

انطلق السيد هاشم معروف دون تأسيس نظري لكتابته هذه. وأقدر أنّه كان لحظة شروعه في الكتابة يضحّ بألمٍ عظيم ممّا يُساء به إلى التشيع. ولذلك مضى بعد تردّد سنتين في المشروع، وضمن تقديره أنّ يوفّقه الله في مخطّط رسمه، إمّا في ذهنه أو على ورق لم ينشره. كما نقلنا كلامه عن وضعه مخطّطاً للبحث في تاريخ أصول الفقه. ويكون له بذلك فضل المشاركة في التأسيس لهذا الفنّ عند المسلمين عموماً، والشيعية خصوصاً.

على أنّ ذلك لا يعفيه من تلقّي ملاحظتنا؛ بقصد خدمة العلم والدين، فإنّ المؤرّخين للفقه من إخواننا السنة كانوا ينظرون إلى شيء خارجهم، يصفونه كما يصفون الكائن الحيّ، إلى أنّ عادوا والتحموا به، بينما كان السيد الحسني مجتهداً، وهذا يعني أنّه لا يمكن التفكيك بينه وبين الفقه، بل يمكن القول: إنه؛ وبسبب اندكاكه العملي فيه، لم يلحظ أصل المسألة نظرياً عند تقسيمه لأدوار

الفقه الذي يقع تحت ما ذكرته في كتابي «مدخل إلى علم الفقه عند المسلمين الشيعة».

لكنّه - ولله الحمد - لم يقم نفسه حيث اقتحم غيره من العلماء الشيعة، فافترضوا أنّ التأريخ للفقه الجعفري ينبغي أن يلحظ نفس فهارس التأريخ للفقه السنّي، فأدخلونا في متاهة التقسيم إلى أدوار وأعصار بلا تقديم أساس للقسم، وخلطوا بين الأئمّة والفقهاء. وهذا لا يعفيه من نقد بسيط كان يمكن له تجاوزه عندما أصرّ على تقسيم مرحلة الأئمّة دون أساس واحد للقسم، فنظر مرّة إلى الزمن وسلطانه، ومرّة إلى أسلوب عمل الإمام.

وأخيراً، لم يكن السيد الحسن صاحب مشروع سياسي، أو جزءاً من مشروع سياسي، ولا مدرّساً في كُلية حقوق أو شريعة؛ لينظم كتابته أكاديمياً، كالسيد محمد تقي الحكيم في محاضراته في تاريخ التشريع الإسلامي، أو الميرزا الشهابي في «أدوار الفقه». ولذلك جاءت كتابته مساهمة في التأسيس بمسائل في مسار تاريخ الفقه، انتهت على المستوى الشيعي مؤخراً على يدي الشيخ عبد الهادي الفضلي والشيخ جعفر السبحاني بشبه اكتمال في فهرسة مسائله، ويقبل المناقشة في بعض موارده، بل إنّ الشيخ سالم الصفار ذهب أبعد من ذلك في تسمية كتابه «تاريخ التشريع المقارن».

وأختم ببعض نتائج الجدول البيبليوغرافي في آخر ما توصّلتُ إليه:
أولاً: بدأت الكتابة عند إخواننا السنّة سنة ١٣٤٠هـ - ١٩٢١م، بينما بدأت عند الشيعة سنة ١٣٢٩هـ - ١٩٥٠م.

ثانياً: بلغ مجموع الكتب والمقدّمات والمداخل للموضوع سبعة وستين عنواناً: خمسة وثلاثون منها للسنّة، واثنان وثلاثون للشيعة.

وأنهي بآله إذا كان التأريخ للفقه أو القانون أمّنَ لغيرنا أن يستفيد من هذا الفقه العظيم، الذي أوجدناه في الحياة الاجتماعيّة، فهل لنا أن نستكمل قراءة لتاريخه بوعي يؤمّن حداثة أصيلة تقرّبنا من الدين الجديد الذي سيأتي به صاحب العصر عليه السلام ١٩

فهرست مقالات الأعداد

٢٤ - ١

من مجلّة «الاجتهاد والتجديد»

في السنوات الست الأولى

٢٠٠٦ - ٢٠١٢ م / ١٤٢٧ - ١٤٣٣ هـ

إعداد وتنظيم:

الشيخ محمد عباس دهيني

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
كلمة التحرير			
١	الاجتهاد والتجديد، قراءة في هموم الفقه الإسلامي المعاصر	حيدر حبّ الله	-
٢	الفقه الإسلامي المعاصر وإشكاليات التجديد	حيدر حبّ الله	-
٣	فقه الجهاد في الإسلام، حاجات التجديد وضرورات المنهجية	حيدر حبّ الله	-
٤	الفتوى بين النص والواقع، وقفة مع صياغة الفتوى والرسائل العملية	حيدر حبّ الله	-
٥	الاستفتاءات والرسائل العملية، الواقع، الإشكاليات، والحاجات	حيدر حبّ الله	-
٦	دلالات القرآن، وقفة مع نظرية العلامة السبحاني	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٧	معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلمية/الحلقة الأولى	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٨	معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلمية، أين أصبحت اللغة العربية ١٩/الحلقة الثانية	الشيخ حيدر حبّ الله	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٠ - ٩	معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلميّة، سؤال الوعي التاريخي والمعاصر/الحلقة الثالثة	الشيخ حيدر حبّ الله	-
١٢ - ١١	الوقف، بين الفقه المقصديّ المجتمعيّ والنزعة الأداتيّة الفرديّة	الشيخ حيدر حبّ الله	-
١٤ - ١٣	فقه العلاقات الإسلاميّة، مقترح مشروع فقهيّ حول الخلاف والوفاق	حيدر حبّ الله	-
١٥	فقه النزاعات المسلّحة في الداخل الإسلاميّ	حيدر حبّ الله	-
١٦ ١٧ ١٨	إشكاليّة العلاقة بين المثقف والفقيه، جولة عابرة في سياقات تجربة السيد الصدر أنموذجاً/الحلقات: الأولى والثانية والثالثة	حيدر حبّ الله	-
١٩ ٢١ - ٢٠	العلامة محمد حسين فضل الله، معالم نهضة وسياقات مشروع إصلاحيّ/الحلقتان: الأولى والثانية	حيدر حبّ الله	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٢	الإمام الخوئي ومآلات النهضة في الاجتهاد وعلم النقد السندي	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٢٣	نقد المتن في التجربة الإمامية	حيدر حبّ الله	-
٢٤	الجهاد في الدراسات الجديدة، رصد موجز وتقييم إجمالي/الحلقة الأولى	حيدر حبّ الله	-
الدراسات الفقهية/الفقه القضائي والجزائي والجنائي			
١	نظرية مساواة الدية بين الرجل والمرأة والمسلم والكافر	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
٣	النظام القضائي في صدر الإسلام، دراسة تاريخية قانونية	د. حسين البشير	-
٤	زراعة الأعضاء، هل يجوز إعادة وصل العضو المقطوع في القصاص وغيره؟	د. حبيب الله طاهري	-
٥	دية المرأة والرجل، مراجعة متأملة لآيات القرآن ونصوص السنة	د. أحمد باقري/أ. نادر مختار أفراكتي	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٥	ديّة المرأة في الفقه الإسلاميّ، دراسةً نقديةً لنظرية الشيخ الصانعي	الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي	-
٥	السجون المدنية في الفقه والقانون، أزمة الديون المستحقّة في المعاملات التجارية و...	د. علي علي آبادي	-
٦	الإرهاب في الإسلام، مطالعةً فقهيةً في استخدام العنف السياسيّ والجزائيّ	الشيخ محمد حسين مهوري	-
٦	شهادة المرأة في الإسلام،	الشيخ فخر الدين الصانعي	حيدر حبّ الله
٧	قراءةً فقهيةً		
٨	شاملة/الأقسام: الأوّل والثاني والثالث والرابع		
١٠ - ٩			
١٤ - ١٣	الاتّجاهات الموجهة في حقوق المسؤولية المدنية	د. محمد ساردوئي نسب	-
١٥	الجريمة ضدّ العدالة القضائية، دراسةً في ضوء الفقه الإسلاميّ	د. محمد رسول آهنگران/أ. مصطفى مسعوديان	-
١٧	التشريع الجنائيّ الإسلاميّ وعلم «ضحايا	د. السيد محمود مير خليلي	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الجريمة «الوقائي»		
١٧	المسؤولية القانونية والشرعية في تلف الجاني عند تنفيذ العقوبات الجزائية	أ. حيدر أمير پور/د. السيد محمد رضا إمام/السيد منذر الحكيم/أ. أحمد مرتاضي	-
١٨	قانون العقوبات الجنائية، الأقليات الدينية أنموذجاً	السيد فاضل الموسوي الجابري	-
١٨	أصول التجريم في الأعمال المنافية للعدالة القضائية، قراءة وفق الأسس الجزائية الإسلامية	د. عبد العلي توجهي/أ. مصطفى مسعوديان	-
٢٠ - ٢١	الرجم في الفقه الإسلامي، قراءة نقدية استدلالية	الشيخ محمد إبراهيم جنّاتي	السيد حسن علي حسن
٢٢	إجراء القوانين الجزائية في عصر الغيبة، دراسة في النظريات والأصول	د. محمد رسول آهنگران/أ. مصطفى مسعوديان	-
٢٣	سجن المدين، دراسة	د. محمد رضا	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	فقهية مقارنة	آيتي/أ. عبد الجبار الزرغوشي	
٢٤	المخدرات: استعمالها والإتجار بها والجرائم المرتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية	د. محمد جواد سلمان پور	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٢٤	قانون العقوبات الجزائرية، الأقليات الدينية أنموذجاً	السيد فاضل الموسوي الجابري	-
٢٤	حكم سب النبي ﷺ، دراسة نقدية في المواقف الفقهية	الشيخ أحمد عابديني	-
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه الحرية والعنف والجهاد			
٦	الإرهاب في الإسلام، مطالعة فقهية في استخدام العنف السياسي والجزائي	الشيخ محمد حسين مهوري	-
٨	الفكر الإسلامي المعاصر وقضايا الحضارة والهوية والعنف والسلم والحرريات و...	حوار مع: السيد محمد حسن الأمين (أجرى الحوار وأعدّه: السيد قاسم الغريفي)	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٨	الحرية الدينية في الإسلام، محاولة نقدية في نظرية قتل المرتد	السيد محمد جواد الموسوي الإصفهاني	عقيل البندر
٨ ٩ - ١٠ ١١ - ١٢	الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية/الأقسام: الأول والثاني والثالث	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٨	الإنسان، الدين، الارتداد	الشيخ فاضل مبيدي	علي الوردي
٨	الردة وحرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة نقدية	أ. عماد الهلالي	-
٨ ٩ - ١٠	العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية في وقائع غزوة بني قريظة/القسمان: الأول والثاني	الشيخ علي ناصر	-
٨	مبدأ نفي الإكراه في الإسلام، دراسة قرآنية تحليلية	أ. منصور باقري بور	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٠ - ٩	حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية	الشيخ محسن كديور	علي الوردي
١٠ - ٩	حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
١٠ - ٩	مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي	د. محمد رسول آهنگران	-
١٠ - ٩	عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابس والظروف	الشيخ أحمد عابديني	السيد حسن الهاشمي
١٠ - ٩	الحرية وإهانة المقدّسات الدينيّة، وقفه نقدية تحليلية مع سبّ المعصوم <small>عليه السلام</small>	الشيخ محمد حسين مهوري	-
١٠ - ٩	معضلة التوبة عند المرتدّ الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي	أ. عبد العالي العبدوني	-
١٠ - ٩	حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث «الإيمان قيّد الفتك»	الشيخ مجتبي المحمودي	-
١٠ - ٩	الإبادة الشاملة في السياسة	د. محمد حسين	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الحريّة، التاريخ النبويّ أنموذجاً	خوانين زاده	
١٠ - ٩	أحكام الردّة، قراءة أصوليّة في فقه الإمام الخوئيّ	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
١٢ - ١١	الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهمّ شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنيّة	د. كاظم قاضي زاده/د. محمد علي مهدي راد/د. محمد علي لساني فشاركي/أ. علي رضا حسني	-
٢٣	عقوبة الارتداد، محاولة لإثبات البُعد الولائيّ	د. محمد إبراهيم شمس ناتري/أ. إبراهيم زارع	-
٢٤	الصحة الإسلاميّة المعاصرة وإشكاليّة الخروج على الحاكم الجائر	الشيخ صفاء الدين الخزرجي (پيراسته)	-
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه المرأة (الحجاب)			
١٥	نظريّة الإلزام بالحجاب، تشبيد الأدلّة وتفنيد حجج المعارضين	الشيخ سعيد ضيائي فر	الشيخ كاظم خلف

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيبي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٥	الدولة الإسلامية ومسألة الحجاب، دراسة نقدية تحليلية لنظرية الإلزام	السيد محمد علي أيازي	علي الوردي
١٥	الحجاب ومصافحة المرأة، فتوى واحدة وقراءات عديدة/القسمان: الأول والثاني	الشيخ أحمد عابديني	السيد حسن مطر الهاشمي
١٥ ١٦	حكم الحجاب، قراءة تفسيرية تجزيئية لآيات الحجاب في القرآن الكريم/القسمان: الأول والثاني	السيد مهدي الأمين	-
١٥	آيات الحجاب في القرآن الكريم، أضواء وآراء	أ. عماد الهلالي	-
١٥	الحجاب في الفقه الإسلامي، دراسة في كشف القدمين	السيد محمد حسين مرتضى	-
١٦	فقه الستر والنظر، مطالعة في الحالات غير المباشرة (المرأة، الصور، التلفزيون..)	الشيخ حيدر حبّ الله	-
١٦	الستر في الصلاة، هل يجب على المرأة ستر	الشيخ أحمد عابديني	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	رأسها في الصلاة؟		
١٦	الحجاب الشرعيّ من أساسيّات فروع الدين	أ. محمد إسفندياري	نظيرة غلاب
الدراسات الفقهيّة/الفقه السياسيّ والاجتماعيّ/فقه المرأة (الإرث، الدية، ...)			
٣	إرث الزوجة من الرجل عند انحصار الوارث بها، دراسة علميّة استدلالية	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
٥	بلوغ الفتيات في الشريعة الإسلاميّة، دراسة فقهيّة جديدة	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
٥	دية المرأة في الفقه الإسلاميّ، دراسة نقديّة لنظريّة الشيخ الصانعي	الشيخ قاسم معدّل الإبراهيمي	-
٥	دية المرأة والرجل، مراجعة متأملّة لآيات القرآن ونصوص السنّة	د. أحمد باقري/أ. نادر مختار أفراكتي	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٧	بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ	الشيخ حسن حسين البشيرى	-
١٢-١١	إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة	الشيخ عبد الله أميدي فرد	-
١٧	ميراث الزوجة في الفقه الجعفري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون	د. علي أكبر أيزدي فرد/د. السيد رضا سليمان زاده نجفي/أ. حسين كاويار	-
١٧	ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات	الشيخ مسعود إمامي	نظيرة غلاب
٢١-٢٠	مرجعية القرآن في فقه المرأة، تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل الله	الشيخ ظاهر جبار عبيد	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٠ - ٢١	المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»	أ. سلمان العيد	-
٢٠ - ٢١	المرأة إنسان، دراسة في إنسانية المرأة عند العلامة فضل الله	أ. عماد الهلالي	-
٢٣	إرث الزوجة من العقار، قراءة جديدة للنص القرآني	الشيخ خالد الغفوري	-
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه الفنون			
٦	القمار، المسابقات، التسلية، دراسة فقهية استدلالية	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
٦	الشريعة الإسلامية والموقف من الشعر والشعراء، دراسة في ضوء التراث الأدبي والتاريخي	د. محمد عبد الله عطوات	-
١٦ ١٧	القمار والألعاب والمسابقات، مطالعة في الموقف الفقهي/القسمان: الأول والثاني	الشيخ علي دهيني	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٨	الفنّ والجمال، دراسةً استدلاليةً في ضوء أصول الفقه الاجتهاديّ	الشيخ محمد إبراهيم جنّاتي	حسن مطر
١٨	الغناء والموسيقى المتعالية، قراءةً جديدةً من زوايا متعدّدة	د. علي محجوب	صالح البدراوي
١٨	نظريّة الموسيقى المتعالية، مراجعةً تحليليّة ونقديةً	السيد محسن الموسويّ الجرجانيّ	صالح البدراوي
١٨	الغناء والموسيقى وآلات اللهو، دراسةً فقهيةً استدلاليةً	الشيخ حسن حسين البشير	-
١٨	فقه الموسيقى عند السيد بهشتي، عرضٌ وبيان	السيد علي باقري	الشيخ علي قازان

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٢	موسيقى القرآن: النظم والجازبيّة، قراءة في تجويز الموسيقى الهادفة	الشيخ محمد هادي معرفة	نظيرة غلاب
٢٢	الغناء المحرّم: مفهومه، حكمه، وحدوده	الشيخ محمد المؤمن القميّ	حسن علي مطر
٢٢ ٢٣ ٢٤	فقه الغناء والموسيقى، دراسة تأصيليّة تجديديّة في ضوء القرآن والسنة والمقاصد/الأقسام: الأوّل والثاني والثالث	د. يحيى رضا جاد	-
٢٢	الغناء في الفقه الإسلاميّ، مطالعة في نظرية المحقق الأردبيليّ	السيد علي الحسيني	نظيرة غلاب
٢٢	الغناء في الفقه الإسلاميّ، مطالعة في نظرية المحقق الأردبيليّ	السيد علي الحسيني	نظيرة غلاب
٢٢	التطور التاريخي لانبعاث البحث الفقهيّ حول الغناء والموسيقى	الشيخ رضا مختاري	نظيرة غلاب
٢٢	العلامة الشعراني والموقف من الغناء والموسيقى	د. أكبر إيراني القميّ	نظيرة غلاب

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٢	الفناء والسماع في فكر شيخ العرفاء محيي الدين ابن عربي	د. أكبر إيراني القميّ	نظيرة غلاب
٢٢	الموسيقى والفناء، مطالعة في الموقف الشرعيّ	الشيخ يوسف الصانعي	السيد حسن مطر الهاشميّ
٢٤	الموسيقى والفناء بين الرغبة والالتزام الدينيّ	السيد محمد شفيعي مازندراني	نظيرة غلاب
الدراسات الفقهيّة/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه الشعائر			
٣	الاحتفالات الدينيّة، بحث استدلاليّ مقارن في الشرعيّة والأحكام	د. علي أصغر رضواني	-
٨	المجلس العاشوريّ للأطفال، نظرة مقاصديّة في المادّة والأسلوب	أ.د. عبد المجيد زراقط	-
١٧	فقه العزاء الحسينيّ، دراسة استدلاليّة في نقد مظاهر «التطبير»...	الشيخ محمد تقي أكبر نجاد	محمد عبد الرزّاق
١٨	نزاهة الشعائر الحسينيّة، نقد مقالة «التطبير والأعمال المستهجنة في العزاء الحسينيّ»	الشيخ محسن محقق/الشيخ حسين سيف الله	محمد عبد الرزّاق
١٩	حدود الجزع في رثاء أهل البيت (عليه السلام)، ردّ على النقد	الشيخ محمد تقي أكبر نجاد	محمد عبد الرزّاق

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الوارد في مقال «نزاهة الشعائر الحسينية»		
٢٢ ٢٣	أحكام الشعائر الحسينية/القسمان: الأول والثاني	الشيخ علي دهيني	-
٢٣	التحريف في السيرة الحسينية، مناقشة لمقالات السردودي في مجلة (نصوص معاصرة)	أ. مشتاق بن موسى اللواتي	-
الدراسات الفقهية/الفقه السياسي والاجتماعي/فقه التقريب			
١	التبادل العلمي بين الشهيد الأول وفقهاء السنة في تدوين القواعد الفقهية	د. حميد رضا پور	محمد عبد الرزاق
١٢-١١	أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجهة مشرق لعلاقة تعاون وتقارب	السيد سعيد كاظم العذاري	-
١٦	أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب «أصول الفقه المقارن في ما لا نص فيه»	الشيخ خالد الغفوري	-
١٧	صلاة الجماعة مع أهل	الشيخ حسن	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	السنة، دراسة فقهية	الصفار	
١٩	العلامة فضل الله رجل التقريب، إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلامية	أ. قدرة الله علي زاده	محمد عبد الرزاق
٢٣	شرط الإيمان المذهبي في استحقاق الخمس والزكاة، مطالعة فقهية استدلالية	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٢٤	خطاب الدكتور القرضاوي حول التقريب والتبديع، مطالعة وتحليل ونقد/القسم الأول	أ. مشتاق اللواتي	-
الدراسات الفقهية/الفقه الاقتصادي والمالي			
١ ٢	شبكة الملكيات، تحليل البنيات العقلانية لأنظمة المال والملك والحق/القسمان: الأول والثاني	السيد محمد باقر الصدر (بقلم: السيد عبد الغني الأردبيلي)	-
٢	الربا الاستثماري، نقد نظرية الشيخ يوسف الصانعي	د. السيد محمد المحمودي الكلبايكاني	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢	الحرمان من العمل، المسؤولية القانونية والضمان الشرعيّ	د. أحمد باقري/أ. محمد جواد باقي زاده	-
٢	المعالم العامة لنظرية البنك اللاربيويّ في الفقه الإسلاميّ	د. خلدون حمادة	-
٣ ٤	فقه البنوك، دراسة في أحكام البنك على ضوء الشريعة الإسلامية/القسمان: الأول والثاني	السيد محمد باقر الصدر (بقلم: السيد كاظم الحائري)	-
٣ ٤	من البنك اللاربيويّ إلى الاقتصاد اللاصنميّ/القسمان: الأول والثاني	د. عادل عبد المهدي	-
٣	انتقال ملكية الأرض من المسلم إلى الذميّ، دراسة على ضوء فقه المذاهب الإسلامية	د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٤	فقه العقود، بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعيّ	الشيخ قاسم الإبراهيمي	-
٥	إحياء الموات، دراسات في	السيد محمد باقر	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	فقه الأراضي في الشريعة الإسلامية	الصدر (بقلم: السيد كاظم الحائري)	
٥	ضريبة الزكاة وتحولات الثروة المالية، هل تقف الزكاة عند العناصر التسعة أم لا؟	د. الشيخ فتح الله نجارزادگان	-
٥	الاقتصاد الإسلامي في الدراسات الشيعية المعاصرة، تقرير عن مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي	إعداد: مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي	علي الوردي
٦ ٧	فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/القسمان: الأول والثاني	السيد محمد باقر الصدر (بقلم: السيد كاظم الحائري)	-
٦	الذهب والفضة، دراسة فقهية نقدية لنظرية تحريم الاستعمال والتزئ	الشيخ أحمد عابدين	-
٧	الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة	أ. محمد نوري	الشيخ علي محسن
٧	ملكية المعادن في فقه	د. الشيخ علي	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الإمامية، مَنْ يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟	مظهر قراملكي/السيد مسلم الحسيني الأدياني	
٨	الملكيّات والحقوق، دراسةً فقهيةً تحليليةً	السيد محمد باقر الصدر (بقلم: السيد كاظم الحائري)	-
٩ - ١٠	إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسةً في نظرية الأراضي وفقه التحليل	السيد محمد باقر الصدر (بقلم: السيد عبد الغني الأردبيلي)	-
١١ - ١٢	وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة	الشيخ حسين أحمد الخشن	-
١١ - ١٢	فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي	د. الشيخ علي مظهر قراملكي	-
١١ - ١٢	زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي	السيد مجتبي ميردامادي	-
١٣ - ١٤	فقه البورصة، دراسة في الاجتهاد الإسلامي	السيد حسين مير معزي	الشيخ محمد حسن زراقط
١٣ - ١٤	الضرائب الإسلامية	د. الشيخ حسن	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	والتنمية الاقتصادية	آقا نظري	
١٤ - ١٣	الوقف، أحكامه ودوره في التنمية	أ. د. إبراهيم عاتي	-
١٤ - ١٣	إرث غير المسلم من المسلم، محاولة فقهية جديدة	الشيخ يوسف الصانعي	الشيخ حيدر حبّ الله
١٥	الضرائب الإسلامية وآثارها الاقتصادية	د. الشيخ حسن آقا نظري	-
١٥	التأمين، دراسة في ضوء الفقه الإسلامي	السيد كاظم مصطفى	-
١٦	نظرية المرونة في العقود المعينة، قراءة فقهية	أ. مهدي موحّدي المحب/السيد د. محمد رضا إمام/د. عابدين مؤمني	-
١٦	التحايل في المعاملات الاقتصادية: مجالاته، آثاره، أسبابه، مكافحته	أ. حيدر أمير پور/السيد منذر الحكيم	-
١٩	الملكيّات الفكرية، دراسة استدلالية تحليلية من زاوية فقهية	د. الشيخ عبد الله أميدي فرد	أسعد الكعبي
١٩	اقتراح حساب إيداع جديد في النظام المصرفي	السيد عبّاس موسويان	الشيخ محمد حسن زراقط

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	اللابوي		
١٩	الوقف النقديّ في الفقه الإسلاميّ، قراءةً استدلاليةً	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٢٢	حقّ الشفعة، قراءةً جديدةً في شروطه وملاكاته ومعاييره	أ. مهدي موحّدي محبّ	-
٢٢	الضرائب الإسلامية ودورها في الحدّ من الفقر	د. الشيخ حسن آقا نظري	-
٢٢	فقه التجارة، دراسةً في ضرورات الوعي الفقهيّ التجاريّ	د. علي أكبر أيزدي فرد/د. السيد رضا سليمان زاده نجفي/أ. حسين كاويار	-
٢٣	المسؤوليات الاقتصادية للدولة الإسلامية	د. الشيخ حسن آقا نظري	-
٢٣	شرط الإيمان المذهبيّ في استحقاق الخمس والزكاة، مطالعةً فقهيةً استدلاليةً	الشيخ حيدر حبّ الله	-
الدراسات الفقهية/فقه الدولة			
٤	الفقه الإسلاميّ بين	د. موسى فرح	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	التحجّر والفاعليّة، دراسة على ضوء العلاقة بين الفقيه والسلطان		
٤	فقه الدولة، دراسة في المسؤوليّات والإمكانات والإطار التشريعيّ	الشيخ محمد علي التسخيري	-
٤	تطور الفقه السياسيّ الشيعيّ، مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر	أ. سرمد الطائيّ	-
٤	نظريّة ولاية الفقيه بين وحدة القيادة والتعدّد	السيد هشام نور الدين	-
٥	مدخل إلى فقه النظام العامّ، محاولة تقعيد فقهية جديدة	الشيخ حسين الخشن	-
٦ ٧	الإدارة في الإسلام، بين المركزيّة في الحكم واللامركزيّة/القسمان: الأوّل والثاني	د. محمد رضا فضل الله	-
٦	بنية النظام السياسيّ وظاهرة السلطة، دراسة مقارنة في ضوء نظريتي: الانتخاب والتصيب	د. علي إلهامي	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٦	الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٧	الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي، دراسة تطورية مقارنة	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٨	ظاهرة السلطة السياسية بين نظريتي الانتخاب والتتصيب	د. علي إلهامي	-
١٢ - ١١	الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الآليات والغاية	د. عبد الكريم سروش	د. أحمد محمد اللويهي
١٤ - ١٣	ولاية الفقيه، دراسة في نظريات فقهية	د. السيد صادق حقيقت	السيد حسن مطر الهاشمي
١٦	جدلية السلطة والتسلط بين الدين والتدين، بحث في إشكالية النظرية والتطبيق	د. خالد إبراهيم المحجوبي	-
١٧	حجية حكم الحاكم عند اليقين بمخالفته للواقع، دراسة وتحليل	الشيخ علي إلهي الخراساني	-
١٨	قانون العقوبات الجنائية،	السيد فاضل	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الأقليات الدينية أنموذجاً	الموسوي الجابري	
١٨	دولة المدينة المنورة ، بناء العلاقة مع الأقليات الدينية	د. السيد محمد الثقفي	-
١٩	الفكر السياسي الإسلامي، قراءة في نظريات العلامة فضل الله	أ. مجيد مرادي	حسن مطر
١٩	الدين وموقع القيم في دراسة العلاقات الدولية	د. عصام محمد عبد الشايف	-
١٩	اتحاد الدين والسياسة في الحكومة الصالحة، نظرة عامة على الدور السياسي والديني للإمام الخميني <small>رحمته الله</small>	د. السيد محمد مقيمي	-
٢٣	عقوبة الارتداد، محاولة لإثبات البعد الولائي	د. محمد إبراهيم شمس ناتري/أ. إبراهيم زارع	-
٢٣	قواعد التعامل مع أهل الكتاب، جولة في معطيات الكتاب والسنة	أ. جلال وهابي همابادي/د. كاظم قاضي زاده	نظيرة غلاب
٢٣	ولاية الفقيه في الفقه	البروفسور عبد	ترجمه عن

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الشيعة	العزیز ساشدینا	الإنجليزية: هيثم مزاحم
٢٣	ولاية الفقيه بين التجديد الكلامي والفقهی، مداخلة نقدية مع الكاتب عمران سمیح نزال	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٢٤	الصحة الإسلامية المعاصرة وإشكالية الخروج على الحاكم الجائر	الشيخ صفاء الدين الخزرجي (پیراسته)	-
الدراسات الفقهية/فقه العلوم ومستحدثاتها			
٢	الاستنساخ البشري، دراسة فقهية حقوقية	الشيخ رعد الحجاج	-
٦	الكر، دراسة فيزيو - رياضية في دعاوى التوفيق بين الوزن والمساحة	الشيخ أحمد أبو زيد	-
٦	علم الهيئة وبدايات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور	د. محمد رضا إمام/أ. إبراهيم إبراهيمي	-
٨	الاستنساخ البشري، قراءة نقدية مقارنة بين التحليل والتحریم	الشيخ غالب الكعبي	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٠ - ٩	الاستسار البخري بين الفقهاء وعلماء التجربة	السيد محمد جواد فاضل الموسوي	-
١٢ - ١١	روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات	الشيخ مهدي مهريزي	مرتضى الساعدي
١٤ - ١٣	زرع الأعضاء المأخوذة من المرضى المتوفين ومرضى الموت الدماغى	أ. إسماعيل آقا بابائي	صالح البدرائي
٢١ - ٢٠ ٢٢	زراعة الأعضاء، تحليل الأصول الاجتهادية لفتاوى السيد الخامني/القسمان: الأول والثاني	د. الشيخ محمد رحماني	الشيخ كاظم خلف العزاوي
الدراسات الفقهية/الفقه الاجتماعي والتربوي			
١	تحديد النسل في الشريعة الإسلامية، قراءة فقهية وحقوقيّة	د. حبيب الله طاهري	-
٢	قيومة الأم، دراسة فقهية لولاية الأم على الأولاد بعد وفاة الأب	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
٢	نظرية تعويض المطلقة تسوّفاً في الشريعة والقانون، قراءة نقدية	د. عبد الأمير كاظم زاهد	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢	القضاء عن الوالدَيْن، نقد نظريّة وجوب قضاء الصلاة على الوليِّ	الشيخ أحمد عابدين	-
٣	إرث الزوجة من الرجل عند انحصار الوارث بها، دراسة علميّة استدلالية	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
٣	إقرار النطفة في رحم الأنثى الأجنبية، موقف فقهيّ	الشيخ محمد آصف محسني	-
٣	الزواج العرفي في الشريعة والقانون	السيد مصطفى أحمد أبو الخير	-
٥	زواج الكتابيّة في الفقه الإسلاميّ، دراسة استدلالية مقارنة	د. علي بابائي آريا	-
٦	فقه الطفل وأحكام الأولاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»	الشيخ قدرت الله الأنصاريّ	عقيل البندر
٧	القراءة الغريبة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلاميّ	أ. محسن رجب	عقيل البندر
٧	الرعاية الصحيّة والصلاة	الشيخ أحمد	رياض الفيلى

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيبي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	في الأماكن العامّة، قراءة فقهية	عابديني	
٧	طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم	الشيخ ذو الفقار عواضة	-
٧	خلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم	السيد علي هاشم	-
٨	المجلس العاشورائي للأطفال، نظرة مقاصدية في المادة والأسلوب	أ.د. عبد المجيد زراقط	-
١٢-١١	وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة	الشيخ يوسف الصانعي	حيدر حبّ الله
١٢-١١	حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية	د. علي رضا باريكلو	-
١٤-١٣	المهر: حدّه ومقداره، دراسة فقهية في ظاهرة ارتفاع المهور	د. علي رضا باريكلو	الشيخ علي محسن
١٤-١٣	تحديد نصاب المهر في الإسلام، دراسة في	د. علي علي آبادي	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الإمكان والمشروعية		
١٤ - ١٣	الرحم الإيجاري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة	د. فريبا حاجي علي	-
١٦	مَنْ هو ربّ العائلة؟ قراءة فقهية جديدة	د. الشيخ عبد الله أميدي فرد	-
١٦	الحقّ الجنسيّ للزوجة، اتّجاهات ومواقف	الشيخ ذو الفقار عواضة	-
١٧	ميراث الزوجة في الفقه الجعفريّ، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون	د. علي أكبر أيزدي فرد/د. السيد رضا سليمان زاده نجفي/أ. حسين كاويار	-
٢١ - ٢٠	قراءة في المشروع التجديديّ للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية ودورها في إذكاء التخلّف	د. أحمد محمد اللويهي	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٢	الصدقة بين الجنسين في ضوء القرآن الكريم	الشيخ خالد الغفوري	-
٢٣	إرث الزوجة من العقار، قراءة جديدة للنص القرآني	الشيخ خالد الغفوري	-
٢٤	المخدرات: استعمالها والاتجار بها والجرائم المترتبة عليها، دراسة فقهية استدلالية	د. محمد جواد سلمان پور	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٢٤	العقاب البدني للأطفال، دراسة مقارنة في ضوء الفقه والقانون	د. محمد رسول آهنگران	-
الدراسات الفقهية/فقه العبادات			
٢	القضاء عن الوالدین، نقد نظرية وجوب قضاء الصلاة على الولي	الشيخ أحمد عابديني	-
٦	علم الهيئة وبدايات الشهور، دراسة في الشرعية والأهمية والدور	د. محمد رضا إمام/أ. إبراهيم إبراهيمي	-
٦	ميقات أهل المدينة ومكان التلبية، دراسة فقهية	السيد علي عباس الموسوي	-
٧	الرعاية الصحية والصلاة	الشيخ أحمد	رياض الفيلي

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	في الأماكن العامّة، قراءة فقهية	عابديني	
١٢-١١	إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة	الشيخ عبد الله أميدي فرد	-
١٦	الحاجب في الطهارة، نظرية فقهية استدلالية جديدة	السيد محمد حسين فضل الله	-
١٧	فقه السفر الشرعي، نظرية جديدة في الملاك والمعيار	السيد هداية الله الطالقاني	الشيخ كاظم خلف
١٧	صلاة الجماعة مع أهل السنة، دراسة فقهية	الشيخ حسن الصفار	-
١٨	صوم المسافر في شهر رمضان، دراسة فقهية استدلالية	الشيخ أحمد عابديني	-
الدراسات الفقهية/الفقه القرآني			
٢	فقه السفر، قراءة جديدة في صلاة المسافر وصيامه	الشيخ محمد الصادقي الطهراني	حيدر حبّ الله
٣ ٤	حلية ذبائح أهل الكتاب، قراءة نقدية للنظرية المشهورة/القسمان: الأول	الشيخ أحمد عابديني	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	والثاني		
١٢-١١	الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية	د. كاظم قاضي زاده/د. محمد علي مهدي راد/د. محمد علي لساني فشاركي/أ. علي رضا حسني	-
١٤-١٣	فقه القرآن عند الشيعة، دراسة تاريخية مقارنة	د. الشيخ محمد فاطر ميبدي	الشيخ علي قازان
١٧	ضرب المرأة في القرآن الكريم، دراسة موسعة في المواقف والنظريات	الشيخ مسعود إمامي	نظيرة غلاب
٢٣	إرث الزوجة من العقار، قراءة جديدة للنص القرآني	الشيخ خالد الغفوري	-
الدراسات الفقهية/الفقه المقارن (بين المذاهب أو بين الفقه والقانون)			
٣	الاحتفالات الدينية، بحث استدلالي مقارنة في الشرعية والأحكام	د. علي أصغر رضواني	-
٣	علاقة الإرث بين المسلم والكافر، معالجة فقهية مقارنة على ضوء المذاهب	الشيخ جعفر السبحاني	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الإسلامية		
٣	الموت الدماغى، دراسة فقهية استدلالية مقارنة	الشيخ طليع حمدان	-
٣	انتقال ملكية الأرض من المسلم إلى الذمى، دراسة على ضوء فقه المذاهب الإسلامية	د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٤	التكف والتأمين، دراسة استدلالية مقارنة على المذاهب الإسلامية	أ.د. محمد رضا رضوان طلب	-
٥	بلوغ الذكر، دراسة استدلالية مقارنة في علامات البلوغ عند المذاهب الإسلامية	الشيخ حسن حسين البشيرى	-
٥	السجون المدنية في الفقه والقانون، أزمة الديون المستحقة في المعاملات التجارية و...	د. علي علي آبادي	-
٦	الفقه التاريخي والفقه المقاصدي، قراءة تطبيقية مقارنة في مشروعات الوقف الإسلامي	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٧	الفقه الدستوري في	أ.د. عبد الأمير	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الاجتهاد الشيعي، دراسة تطورية مقارنة	كاظم زاهد	
٧	مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية، تنظير فقهي وقانوني مقارن	د. علي آبادي	-
١٢-١١	حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعااهدة عام ١٩٨٩ الدولية	د. علي رضا باريكلو	-
١٤-١٣	الرحم الإيجاري، دراسة الحالة الحقوقية والفقهية لاتفاقية استخدام رحم المرأة	د. فريبا حاجي علي	-
١٥ ١٦	الغروب الشرعي، دراسة استدلالية مقارنة في التحديد والضبط/القسمان: الأول والثاني	السيد عباس نجيب خلف	-
١٦	السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارن مع القوانين المدنية	د. حسن عواضة	-
١٧	ميراث الزوجة في الفقه	د. علي أكبر	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الجعفري، دراسة مقارنة بين الفقه والقانون	أيزدي فرد/د. السيد رضا سليمان زاده نجفي/أ. حسين كاويار	
الدراسات الفقهية/تاريخ الفقه والعلوم الشرعية			
٤	دراسات الشريعة من فقه المقاصد إلى فقه القواعد، مطالعة تاريخية	السيد منذر الحكيم	-
٤	تطور الفقه السياسي الشيعي، مدخل إلى دراسة الحكم والإدارة عند الشهيد الصدر	أ. سرمد الطائي	-
١٢ - ١١	دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً	د. زهراء رضا زاده العسكري	-
٢٤	تاريخ التشريع الإسلامي للدكتور الفضلي: رؤية مغايرة لنشأة المذاهب الفقهية، وبحث في مراحل الفقه الإمامي	حسين منصور الشيخ	-
بحوث فقهية متفرقة			
١٧	حق تصرف الإنسان بجسده وأعضائه، دراسة	د. حسين شفيعي	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	في موقف الشريعة الإسلامية		
٢٣	آلة الذبح، مطالعة في الأحاديث والموقف الفقهي	الشيخ أحمد عابديني	-
علم أصول الفقه الإسلامي			
١	الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي	الشيخ حسن الصفار	-
١	الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي، قراءة في جهود التيار النهضوي: الخميني، الطباطبائي، الصدر	الشيخ أحمد مبلغي	-
١	اجتهاد الرسول، قراءة نقدية في الأسس والمكونات	د. علي أصغر رضواني	-
١	التأسيس القرآني لحجية السنة النبوية، قراءة وتقويم	الشيخ حيدر حبّ الله	-
١	مظاهر الإبداع الأصولي في فكر الإمام الخوئي	الشيخ محمد إسحاق الفيّاض	-
١	نظرية الإجماع في الفكر الأصولي، نقد المنطلقات النصية المشرعة	الشيخ جعفر السبحاني	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢	قواعد فقه المسائل المستحدثة، محاولة لاكتشاف المنهج	السيد علي عباس الموسوي	-
٢	أصول الفقه الإسلامي، خلفيات النشوء وأول المدونات	السيد مشتاق الحلو	-
٢	علم الدلالة المعاصر ومباحث الألفاظ في أصول الفقه، قراءة أولية مقارنة على ضوء الهرمنوطيقا التوحيدية	د. محمد علي الحسيني	-
٣	ثوابت الفقه ومتغيراته، دراسة في فكر الشهيد محمد باقر الصدر	الشيخ تحسين البديري	-
٣	الاجتهاد الفقهي بين الانسداد ونظرية حجية خبر الواحد	د. محمد رضا رضوان طلب	-
٤	أصول الفقه ومناهج الاجتهاد عند الإمامية، وقفات مع الدكتور أحمد الريسوني	الشيخ جعفر السبحاني	-
٤	الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، قراءة	الشيخ أحمد مبلفي	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	في نظرية الإمام الخميني		
٤	دراسات الشريعة من فقه المقاصد إلى فقه القواعد، مطالعة تاريخية	السيد منذر الحكيم	-
٤	نظرية التعليل التشريعي، دراسة على ضوء علمي الكلام والفقه الإسلامي	الشيخ أمين سعد	-
٤	العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراءة تقييمية مقارنة	د. أبو القاسم فنائي	حيدر حبّ الله
٥	حجية التقرير النبوي، دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الإسلامي	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٥	مقاصد الشريعة ومصالح الأحكام في فقه الإمامية	د. السيد علي رضا الصدر الحسيني	-
٥	الاجتهاد عند الشيعة، الإشكاليات والتحديات	د. يحيى محمد	-
٥	تأسيس أصول الفقه الإسلامي، قراءة في تجربة الإمام الشافعي	السيد مشتاق الحلو	-
٦	الاجتهاد الإسلامي	الشيخ مهدي	مشتاق الحلو

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	وثغرات الممارسة، قراءة في آفات الاجتهاد وإشكالياته المعاصرة	مهريزي	
٧	حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مشرّعون أم مبلغون؟	د. عبد الله أميدي فرد	-
٧ ٨	أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطوُّر والتحوُّلات والمناهج/القسمان: الأول والثاني	أ. مشتاق الحلو	-
١٢ - ١١	تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه	د. محمد علي عبد الله	-
١٤ - ١٣	المثقفون الدينيون وتحديث الفقه، الفقه علمٌ دنيوي أم أخروي؟	الشيخ مسعود إمامي	صالح البدرابي
١٤ - ١٣	منهاجية الاستنباط الفقهي، بين المذهبية والإسلامية	الشيخ خالد الغفوري	-
١٤ - ١٣	مكانة الاستقراء في	د. الحسان شهيد	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهنيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الاجتهاد الإسلامي، مقاربة أصولية		
١٤ - ١٣	الاجتهاد وعلم الكلام الإسلامي، دراسة في تأثير النظريات الكلامية في أصول الفقه	الشيخ سعيد ضيائي فر	حسن مطر الهاشمي
١٤ - ١٣	حجية خبر الواحد، نقد الاستدلال بالسيرة العقلانية	د. محمد رسول آهنگران	-
١٤ - ١٣	علم أصول الفقه	الشيخ محمد رضا المظفر	تنظيم وإعداد: أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد
١٥	مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين	الشيخ محمد النجار	-
١٥	مسيرة التجديد في المنهج الأصولي، مطالعة في تجربة العلامة الفضلي	الشيخ رياض السليم	-
١٦	تطور اللغة وقراءة النص، مقاربة في ضوء الاجتهاد الأصولي الإسلامي	حوار مع: الشيخ محمد السند	-
١٦	الفهم التأويلي للنص الدستوري، (المادة الرابعة	أ. عبد العالي العبدوني	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	من الدستور الإيراني)		
١٧	الاجتهاد السنّي، المبررات والأزمات	د. يحيى محمد	-
١٨	فلسفة الفقه، إشكالية الإدراك والتكوين	أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
١٩	مرجعية القرآن في الاستنباط الفقهي عند العلامة فضل الله	الشيخ علي حسن غلوم علي	-
٢١ - ٢٠	نظرة في المنهج الاجتهاديّ للفقيه المجدّد المرجع السيد محمد حسين فضل الله	السيد جعفر محمد حسين فضل الله	-
٢١ - ٢٠	مرجعية القرآن في الاجتهاد: محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله نموذجاً	السيد محمد الحسيني	-
٢١ - ٢٠	مرجعية القرآن في فقه المرأة، تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل الله	الشيخ ظاهر جبار عبيد	-
٢١ - ٢٠	نظريّة الاجتهاد الجماعيّ، دراسة في الأصول والسياقات	د. محمد أدبي مهرا/أ. مرتضى كشاورزي ولداني	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٢	الاجتهاد ، دراسة مقارنة في المفهوم والمصطلح	السيد مهتد مصطفى جمال الدين	-
٢٣	قوانين الفهم الاجتماعي للنص وجدلية صنع المنهج	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٢٣	أصول الفقه وتطور فكرة العقلانية في المجال الإسلامي	د. زكي الميلاد	-
٢٣	آثار المنطق والفلسفة على أصول الفقه، التعاريف المنطقية وتعريف أصول الفقه وموضوعه	الشيخ ضياء الدين المحمودي	-
٢٤	نظريّة التكليف في التصور القرآني، قراءة في قصديّة النصّ	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
٢٤	منهجية الاستنباط في المدرسة الفقهية الإمامية	السيد منذر الحكيم/السيد محمد حسن الحكيم	-
٢٤	شبهسـتري... من الهرمنوطيقا إلى الأنسنة/القسم الأول	أ. عماد الهلالي	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٤	موقع العرف في تحديد الموضوعات الفقهية	د. الشيخ علي مظهر قراملكي/أ. فاطمة قدرتي	حسن علي مطر
دراسات في السنة والحديث الشريف			
١	أزمة الحديث النبوي عند أهل السنة	د. يحيى محمد	-
١	التأسيس القرآني لحجية السنة النبوية، قراءة وتقويم	الشيخ حيدر حبّ الله	-
٢	الكليني، شيخ الرواية وإمام المحدثين	أ. حسن إبراهيم زاده	منال باقر
٢	تفسير القمي، دراسة علمية على ضوء علم الرجال والحديث	الشيخ محمود هيدوس	-
٣	الحديث عند الشيعة: التطور التاريخي، الإشكاليات، والمواقف	د. يحيى محمد	-
٥	تاريخ الحديث عند المسلمين، قراءة في كتاب «تدوين الحديث»	أ. حميد باقري	الشيخ علي قازان
٥	حجية التقرير النبوي، دراسة استدلالية في ضوء	الشيخ حيدر حبّ الله	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهنيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	أصول الفقه الإسلامي		
١٠ - ٩	حكم الاغتياال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث «الإيمان قيد الفتك»	الشيخ مجتبي المحمودي	-
١٢ - ١١	حضور التراث الشيعي في الدراسات الحديثية في تركيا	أ.د. محمد خيرى قيرباش أوغلو	-
١٧	الأسس الدينية للتطرف، قراءة نقدية في حديث الفرقة الناجية	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
١٧ ١٨ ١٩	منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها/الأقسام: الأول والثاني والثالث	أ. عبد المهدي جلالى	نظيرة غلاب
١٩	علم الرجال الشيعي، مدخل إلى مراحل تكوينه وانطلاقته	د. مجيد معارف	جواد سيحي
شخصيات وفقهاء: العلامة محمد حسين فضل الله			
١٩	مرجعية القرآن في	الشيخ علي حسن	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الاستنباط الفقهيّ عند العلامة فضل الله	غلوم علي	
١٩	العلامة فضل الله، إطلالة على أزمته المدوّية وعلاقاته بإيران والمرجعيات الدينيّة	د. حسام الدين آشنا/د. الشيخ محمد رضا زائري/أ. محمد مهدي شريعتمدار	محمد عبد الرزاق
١٩	العلامة فضل الله رجل التقريب، إطلالة على رؤاه في مشروع الوحدة الإسلاميّة	أ. قدرة الله علي زادة	محمد عبد الرزاق
١٩	الفكر السياسيّ الإسلاميّ، قراءة في نظريّات العلامة فضل الله	أ. مجيد مرادي	حسن مطر
١٩	«من وحي القرآن»، تفسير اجتماعيّ ذو نزعة واقعيّة	أ. حامد شيفاپور	حسن علي حسن
١٩ ٢٠ - ٢١	الاجتهاديّة والحركيّة عند العلامة فضل الله، مطالعة في القضايا الفكريّة المعاصرة/القسمان: الأوّل والثاني	أ. نبيل علي صالح	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٩	حركة النبوة في مواجهة الانحراف، قراءة في المنهج التفسيري للسيد فضل الله	أ. برير السادة	-
٢١ - ٢٠	نظرة في المنهج الاجتهادي للفقيه المجدد المرجع السيد محمد حسين فضل الله	السيد جعفر محمد حسين فضل الله	-
٢١ - ٢٠	مرجعية القرآن في الاجتهاد: محاولات للتأصيل والتعميق، السيد فضل الله نموذجاً	السيد محمد الحسيني	-
٢١ - ٢٠	قراءة في المشروع التجديدي للسيد فضل الله حول الإشكالات النفسية للشخصية الإسلامية ودورها في إذكاء التخلف	د. أحمد محمد اللويهي	-
٢١ - ٢٠	المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً	أ. هيثم مزاحم	-
٢١ - ٢٠	مرجعية القرآن في فقه المرأة، تطبيقات القواعد العامة عند العلامة فضل	الشيخ ظاهر جبار عبيد	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الله		
٢١ - ٢٠	المنهج البحثي والعقل الاجتهادي عند العلامة فضل الله، دراسة تحليلية لبحوثه في الإرث أنموذجاً	الشيخ خالد الغفوري	-
٢١ - ٢٠	التجديد في العمل التفسيري، قراءة في «من وحي القرآن»	أ. أمين حسين پوري	محمد عبد الرزاق
٢١ - ٢٠	المرأة عند العلامة فضل الله، قراءة في «تأملات إسلامية حول المرأة»	أ. سلمان العيد	-
٢١ - ٢٠	المرأة إنسان، دراسة في إنسانية المرأة عند العلامة فضل الله	أ. عماد الهلالي	-
٢١ - ٢٠	عالم دين بكل مقاييس الكمال ومواصفاته	الشيخ أحمد عابديني	نظيرة غلاب
٢١ - ٢٠	المحسن بن علي <small>عليه السلام</small> ، السؤال التاريخي حول الوجود والإسقاط	د. محمد الله أكبري	حسن علي مطر
٢١ - ٢٠	لماذا التشكيك في الحقائق التاريخية؟، قراءة نقدية في مقالة	السيد محمد النجفي اليزدي	السيد حسن علي البصري

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	«المحسن بن عليّ عليه السلام»		
٢٠ - ٢١	المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية	الشيخ محمد عباس دهيني	-
شخصيات وفقهاء			
٣	ثوابت الفقه ومتغيراته، دراسة في فكر الشهيد محمد باقر الصدر	الشيخ تحسين البديري	-
٤	الدور الزمكاني في الاجتهاد الفقهي، قراءة في نظرية الإمام الخميني	الشيخ أحمد مبلغي	-
٥	رجال الإصلاح والتجديد، قراءة في حياة الشيخ جاد الحق وإنجازاته الفكرية و...	أ. محمد نوري	محمد عبد الرزاق
٦	الإمام محمد باقر الصدر في حوار تاريخي، التجربة - السياسة - المرجعية..	حوار مع: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي	أحمد أبو زيد
٨	انفتاح الاجتهاد الإسلامي في العصر الحديث، خاتمي و العوا أنموذجاً	د. علي الضيقة	-

● فهرست مقالات الأعداد ١ . ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٢-١١	الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ، والمنهج الفقهي	د. مجتبى إلهيان	-
١٢-١١	العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية	الشيخ رضا حق پناه	الشيخ محمد عباس دهيني
١٢-١١	الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة	أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد	-
١٢-١١	دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً	د. زهراء رضا زاده العسكري	-
١٥	مناطق الفراغ التشريعي عند العلامة محمد مهدي شمس الدين	الشيخ محمد النجار	-
١٦	السيد معروف الحسني ونظرية العقد، بحث مقارن مع القوانين المدنية	د. حسن عواضة	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
١٧ ١٨ ١٩	نظريّة فضل الرحمن في الاجتهاد الدينيّ، مطالعة ونقد/الأقسام: الأول والثاني والثالث	د. الشيخ محمد جعفر علمي	صالح البدرائي
١٩	اتّحاد الدين والسياسة في الحكومة الصالحة، نظرة عامّة على الدور السياسيّ والدينيّ للإمام الخميني <small>رحمته الله</small>	د. السيد محمد مُقيمي	-
الحوزة العلميّة وقضاياها			
٣	المرجعيّة الدينيّة في التراث الإسلاميّ، قراءة في «الموسوعة الوثائقيّة الكبرى...»	أ. محمد نوري	علي الورديّ
٤	الفقه الإسلاميّ بين التحجّر والفاعليّة، دراسة على ضوء العلاقة بين الفقيه والسلطان	د. موسى فرح	-
٥	الفتاوى الدينيّة، بين سماحة الشريعة وصعوبة الفقه الإسلاميّ	أ. إبراهيم منهاج دشتي	منال باقر
١٢-١١	مستقبل المرجعيّة الشيعة، من المركزيّة	السيد محمد علي أيازي	حسن مطر الهاشميّ

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	إلى شورى المرجعية		
١٢ - ١١	الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات	أ. مختار الأسدي	-
١٤ - ١٣ ١٥ ١٦	الحوزة العلمية: مشاكل، معوّقات، ومقترحات/الحلقات: الأولى والثانية والثالثة	الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي	صالح البدرابي
١٤ - ١٣	الحوزة الدينية وآفاق البحث العلمي، دراسة في المعوّقات والمشكلات	السيد حسن إسلامي	صالح البدرابي
١٧	الاجتهاد والتجديد، ضرورات التحول وحاجات التغيير	الشيخ محمد إبراهيم جنّاتي	صالح البدرابي
١٨	صوم المسافر في شهر رمضان، دراسة فقهية استدلالية	الشيخ أحمد عابديني	-
٢١ - ٢٠	المرجعية الدينية بين الواقع التقليدي وطموحات المؤسسة، العلامة فضل الله أنموذجاً	أ. هيثم مزاحم	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٠ - ٢١	المرجعية الرشيدة، جولة في حياة السيد فضل الله وأعماله الفكرية والسياسية والخيرية	الشيخ محمد عباس دهيني	-
٢٢	المرجعية الدينية والاجتهاد المعاصر، حوار مع العلامة السيد كمال الحيدري	أعدّ الحوار وأجراه: أ. عماد الهلالي	-
قراءات في كتب وأعمال فكرية			
٢	تفسير القميّ، دراسة علمية على ضوء علم الرجال والحديث	الشيخ محمود هيدوس	-
٣	المرجعية الدينية في التراث الإسلاميّ، قراءة في «الموسوعة الوثائقية الكبرى...»	أ. محمد نوري	علي الورديّ
٤	فقه العقود، بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعيّ	الشيخ قاسم الإبراهيمي	-
٥	تاريخ الحديث عند المسلمين، قراءة في كتاب «تدوين الحديث»	أ. حميد باقري	الشيخ علي قازان
٥	الاقتصاد الإسلاميّ في الدراسات الشيعية المعاصرة، تقرير عن	إعداد: مركز بحوث الثقافة والفكر	علي الورديّ

● فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٤ من مجلة «الاجتهاد والتجديد»

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	مركز بحوث الثقافة والفكر الإسلامي	الإسلامي	
٦	فقه الطفل وأحكام الأولاد، قراءة في «موسوعة أحكام الأطفال وأدلتها»	الشيخ قدرت الله الأنصاري	عقيل البندر
٧	القراءة الغربية لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي	أ. محسن رجب	عقيل البندر
٨	الاجتهاد الإسلامي بين الركود والانبعاث، قراءة في تجربة الشيخ الجناتي	أ. أبو القاسم آرزومندي	عقيل البندر
٩ - ١٠	مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)	الشيخ خالد الغفوري	-
١١ - ١٢	التقعيد الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب «القواعد الفقهية»	د. الشيخ محمد رحمان	صالح البدرابي
١٥	تجديد المناهج التعليمية في الحوزات الدينية، دراسة منهجية لـ «دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي»	الشيخ خالد الغفوري	-
١٦	أصول الفقه المقارن، جولة نقدية في كتاب	الشيخ خالد الغفوري	-

● إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	«أصول الفقه المقارن في ما لا نصّ فيه»		
١٧ ١٨ ١٩	منهجية كتاب «الأخبار الدخيلة»، مقدمات في التحقيق حول أسباب ضعف الرواية ومعايير تنقيحها وتصحيحها/الأقسام: الأول والثاني والثالث	أ. عبد المهدي جلال	نظيرة غلاب
٢٠ - ٢١	موسوعة «الآراء الفقهية»، عرض ونقد في المنهج	الشيخ أحمد بن عبد الجبار السمين	-
٢٢	فقه الأئمة <small>عليهم السلام</small> ، جولة استعراضية في كتاب «فقه الإمام علي <small>عليه السلام</small> »	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٢٣	ولاية الفقيه بين التجديد الكلامي والفقهي، مداخل نقدية مع الكاتب عمران سميج نزال	الشيخ صفاء الدين الخزرجي	-
٢٤	قراءة في كتاب «الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر»	د. هيثم مزاحم	-

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:.....فاكس:	
مدة الاشتراك:..... ابتداء من:	
المبلغ:.....عدد النسخ:	
نقداً إلى:..... شيك مصرفي:	
التاريخ:.....التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: ☐ للأفراد ١٠٠ دولار ☐ للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل < سوريا ١٥٠ ل.س < الأردن ٢,٥ دينار < الكويت ٣ دينار
< العراق ٣٠٠٠ دينار < الإمارات العربية ٣٠ درهماً < البحرين ٣ دينار < قطر ٣٠
ريالاً < السعودية ٣٠ ريالاً < عمان ٣ ريال < اليمن ٤٠٠ ريالاً < مصر ٧ جنيهاً
< السودان ٢٠٠ دينار < الصومال ١٥٠ شلناً < ليبيا ٥ دنانير < الجزائر ٣٠ ديناراً
< تونس ٣ دينار < المغرب ٣٠ درهماً < موريتانيا ٥٠٠ أوقية < تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
< قبرص ٥ جنيهاً < أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

winter 2013 – 1434 7st Year – No. 25

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**