

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

تصدر عن مركز الدراسات الفقهية المعاصرة في بيروت

العدد السابع، السنة الثانية، صيف ٢٠٠٧م، ١٤٢٨هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب

د. عبدالهادي الفضلي السعودية

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

السيد عبدالله الهاشمي

تصميم الغلاف

Idea Creation

□ شروط النشر:

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

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

◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.

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

◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلةً أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحثية.



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

□ وكلاء التوزيع:

◀ شركة الناشرون - بيروت

① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +

◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف

① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢

ص . ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص . ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني

egtehad@maktoob.com

هاتف: ٨٥٧٤٩٥ ٧٠ ٩٦١ +

تلفاكس ٤٧٨٣٤٨ ١ ٩٦١ +

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلمية / الحلقة الأولى

الشيخ حيدر حب الله ٥

□ دراسات

◀ فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/القسم الثاني

السيد محمد باقر الصدر ١٣

◀ حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مشرّعون أم مبلغون؟

د. عبدالله أميدي فرد ٤٥

◀ الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي، دراسة تطورية مقارنة

أ. د. عبدالأمير كاظم زاهد ٦٧

◀ ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟

د. الشيخ علي مظهر قراملكي، والسيد مسلم الحسيني الأدياني ٨٩

◀ مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية، تنظير فقهي وقانوني مقارن

د. علي آبادي ١٢٠

◀ طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

الشيخ ذو الفقار عواضة ١٣٠

◀ حلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم

السيد علي هاشم ١٦٧

المحتويات

- ◀ بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ
الشيخ حسن حسين البشيرى..... ١٨٧
- ◀ الوقف الإسلامى والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة
أ. محمد نورى..... ٢١٧
- ◀ الرعاية الصحية والصلاة فى الأماكن العامة، قراءة فقهية
الشيخ أحمد عابدينى..... ٢٣٧
- ◀ أصول الفقه الإسلامى بعد الإمام الشافعى، دراسة فى التطور والتحويلات والمناهج / القسم الأول
أ. مشتاق الحلوى..... ٢٤٤
- ◀ شهادة المرأة فى الإسلام، قراءة فقهية شاملة / القسم الثانى
الشيخ فخر الدين الصانعى..... ٢٦٣
- ◀ الإدارة فى الإسلام بين المركزية فى الحكم واللامركزية / القسم الثانى
د. محمد رضا فضل الله..... ٣٠٢

□ قراءات

- ◀ القراءة الغربية لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى الفكر الإسلامى
أ. محسن رجبى..... ٣٢٩

معايير الاجتهاد ومفهوم الأعلمية

ـ الحلقة الأولى ـ

الشيخ حيدر حب الله

يعرّف الكثير من العلماء الأعلمية بأنها الأقدرية؛ فالأعلم هو الأقدر على استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، وهو الأدق في فهم مصادر الاستنباط (راجع ـ على سبيل المثال: السيد محمد الروحاني، المسائل المنتخبة: ١٠؛ والسيد علي الخامنئي، منتخب الأحكام: ١٠؛ والسيد السيستاني، المسائل المنتخبة: ١٤).

وهذا التعريف ـ مع تطعيمه بتوضيحات ـ أفضل من غيره، وقد راج في أوساط المتأخرين من علماء الإمامية، ولا نبحت الآن في الأعلمية والنظريات فيها، إنما سنجعل هذا المفهوم مدخلاً لإعادة قراءة المفاضلة العلمية ومعاييرها في المدارس الدينية.

١ ـ أول المفاهيم التي تحضر إلى الذهن عند الحديث عن أعلمية ولو نسبية بين العلماء ـ وحديثنا بصرف النظر عن مسألة التقليد ـ هو مفهوم الدقة العلمية؛ حيث يتصور الكثيرون من العلماء وطلاب الشريعة الإسلامية أنه كلما كان هناك دقة في عملية الاجتهاد كشف ذلك عن مدى العمق والجودة اللذين يتمتع بهما هذا المجتهد أو ذاك. وهذا التصور صحيح، ليس في العلوم الشرعية فحسب، وإنما في سائر العلوم الأخرى أيضاً. لكن مقولة «الدقة» مقولة تخضع للمناخ الذي تمارس فيه؛ فدقة الفيلسوف في أبحاثه الفلسفية، ودقة عالم الكيمياء في مختبراته العلمية، ودقة الطبيب في معالجاته الطبية، تختلف عن دقة وظرافة الأديب في نسجه لخيوط الصورة الخيالية عما يتحدث عنه، وعن دقة الشاعر في نظمته الشكلي والمضموني لقصيدته الشعرية؛ فالمناخ يلعب دوراً في تعيين مصداق الدقة وتبلورها الخارجي.

٢ ـ من هذه النقطة بالذات؛ ندخل إلى العلوم الإسلامية، وأركز هنا على علم الشريعة والفقه؛ حيث ـ وانطلاقاً من القرن الحادي عشر الهجري ـ شهد الفقه الإمامي

منعطفاً خطيراً على هذا الصعيد ، وذلك أنه بدأ يشهد نوعاً من الدقة تختلف عن مثيلاتها في مصنّفات علماء مدرسة النجف القديمة والحلّة وحلب وجبل عامل والبحرين؛ فهذه الفترة اللاحقة تطوّر فيها الفقه من حيث المنهجة والتنظيم والاستيعاب والإشراف والإحاطة والظرافة والعمق؛ وهذا منطق تطوّر طبيعي نحمد الله عليه؛ لكنّ هذا التطوّر اللافت في القرون الأخيرة صاحبه بعض المشاكل أيضاً ، وهي مشاكل لا بد من تلافيتها حمايةً للمسيرة التطويرية من الإخفاق أو التراجع أو الدوران السريع حول الذات.

وإحدى هذه المشاكل حصول تحوّل في العقل الجمعي في الوسط العلمي إزاء مفهوم

«الدقة العلمية» ، وقد بدا هذا التحوّل على صعد عدّة أبرزها:

أ - حصل تصوّر في بعض الأوساط وما يزال أنّ الهيمنة على كتب التراث تعدّ معياراً؛ وهذا ما سجّل في تقديري ضربة قاصمة للوعي، مع أنه لم يكن في حدّ ذاته سوى أمراً حسناً صائباً. وأقصد بما قلت أن الإشراف على التراث ومعرفة الكتب والعلماء وأقوالهم وتطوّر النظريات وسيرورتها وصيرورتها ، كلّ من العلوم الخادمة للاجتهاد خدمةً جليّة؛ لهذا نجد هفوات عظيمة حتى عند بعض الكبار ناشئة من عدم اطلاعه على التراث وتحوّلاته، لكنّ الخطأ الذي حدث أن صار الفعل الإبداعي خاضعاً للعقل التراثي، أي أنك تجد شخصاً محقّقاً لكتب تراثية كثيرة مثلاً ويحفظ ما شاء الله من القصص العلمية والأحداث وأسماء الكتب والمساجلات و.. يعدّ في الوعي العام داخل المؤسسة الدينية رجلاً كبيراً قياساً بآخر قد يكون أقلّ منه في هذا المضمار غير أنه أفضل منه في إبداع الأفكار وطرح التصورات الجديدة وعدم اجترار التراث و... أو تجد آخر حفاظاً للفتاوى والفروع الفقهية، حفاظاً للكتب القديمة وغيرها، كأنّ هناك صورة لهذه الفتاوى والتفريعات في ذهنه؛ لكنه أعجز عن أن يقدم هو بنفسه لك تفريعاً جديداً.

إذن، فمعرفة التراث وما في الكتب ضرورة؛ ونحن من أشدّ المدافعين عن قراءة تاريخ العلوم والنظريات، لكن لا يفترض أن يغدو هذا العنصر مقوّمًا وحيداً أو فريداً لمدى دقة العالم وعمقه وتبحّره وهيمنته على العلوم.

وفي هذا السياق عينه؛ نلاحظ في الأوساط العلمية مؤخراً شياع المؤتمرات والندوات والمؤلّفات التي تدور حول أشخاص ينتمون للتراث. ولو القريب منه. كما نجد تضخّماً كبيراً في مؤسّسات تحقيق التراث وإخراجه بحلّة جميلة، وكلّه مطلوب وحسنٌ ومنشود

● معايير الاجتهاد ومفهوم العلمية/ الحلقة الأولى

كما ألمحنا إلى ذلك في موضع آخر؛ لكن يجب أن لا يكون على حساب الإبداع، وعلى حساب إقامة المؤتمرات والندوات والمؤتمرات القائمة على الموضوعات الجديدة ليتم التناقش فيها، وليس - فقط - على شخصيات التراث وكتبه، إلا بقراءة إبداعية وتجديدية، فما هو حاصل اليوم مطلوب جداً، لكنه ليس كافياً.

ب - على خط آخر، نما في هذه الفترة علم الأصول نمواً مذهلاً يستحق التقدير والاحترام، وليس من شك أن نمو هذا العلم قدّم خدمات جليلة للاجتهاد الفقهي، لكن الذي حصل أن أخذ مفهوم (الدقة) في هذا العلم يصير علماً فلسفياً تجريبياً قائماً على التحليلات البعيدة عن حاجة الاجتهاد العملية، فتضخّمت فيه أبحاث وطرحت فيه أفكار تحت حجج كثيرة كشحذ الذهن وغيرها حرفت - إلى حد ما - الاجتهاد عن مساره، ولا نتحدث هنا فقط عن بعض الموضوعات الدخيلة على هذا العلم أو ما ليس له فائدة عملية، بل يهمنّا أكثر الحديث عن حصول تشوّه في طرائق البحث والمعالجة، ففي اللغويات يصار لفهم النصوص عبر تأسيس قواعد لا تنتمي إلى روح اللغة وعرفيتها، حتى غدت أمام الفقيه صورة رياضية يُسقطها على النصوص في التعامل معها كقوانين عليا كالخاص والعام والمفهوم والمطلق والمقيّد و.. وعندما دخل هذا الأصولي مجال فهم النصوص وضع هذه الصورة على عينيه، فبدل أن يقرأ النص بعيداً عن حمولات قواعديه ليرى دلالاته العرفية القائمة من خلال عناصره بأكملها، واجهه فوراً بعمل قواعدي ممّا بدّل حركة الاجتهاد من شكل عريق إلى شكل رياضي، وهو في تقديري أخطر ما حصل في هذا المجال تحت مسميات الدقة والقدرة على تطبيق القواعد و...

ولا يعني ما نقول حتمية الفوضى الذوقية في فهم النصوص، بقدر ما يعني أن الذي يفترض أن يواجه النص - الذي هو بُنية لغوية - ليس قوالب قواعدية، وإنما عقل مفرّغ من هذه القوالب لينظر بعرفية تامة وبوجدانية لغوية، ثم إذا حصلت التباسات أو تردّدات عدنا للقواعد لتحديد لنا ما نفعله، فالمنطلق ليس القواعد دائماً لنخرج بالفهم اللغوي، بل قد تكون القواعد هي السبيل الأخير، عندما لا تقدّم عفوية الفهم أيّ معطيات أو كثير معطيات، وهذا شيء يمكن أخذه حتى من المعايير التي وضعوها هم في أصول الفقه، فعندما يتحدث عن بحث المفاهيم فهم يقرّرون أن لهذه الجملة مفهوماً وتلك ليس لها مفهوم، ويقولون هذا في الحال الأولى حيث لا قرينة، وكذلك عندما يتحدثون عن دلالة

الأمر والنهي - مادةٌ وصيغة - على الوجوب أو الحرمة، فهم يستثنون حال وجود القرينة، والأمر عينه في بحث الإطلاق والتقييد وبشكل أوضح، سيما عندما تعمّم القرائن للقرائن اللبّية واللفظية والمقالية والمقامية والحالية والسياقية وغيرها، إذاً فالقاعدة تأتي حيث لا نجد العناصر المضافة هذه.

وعندما نتحدّث عن عرفية الفهم، ونراهن على مصداقية هذه العرفية العفوية، فنحن نفترض سلفاً أنّ الفقيه ممّن يعيش روح اللغة وأذواقها ويتماها معها، ولا ينزّه نفسه عن السباحة الممتعة في ثيايا كتب الأدب والشعر والتراث العربي القديم، ولا يراه عيباً يعاب عليه في المدارس الدينية، أو علامة استفهام تطال مستواه العلمي، بل هو ذوّاق للغة يعيش معها قدر المكنة، يحياها ويشعر بها في وجدانه، هذا هو رهاننا على الفهم العرفي؛ ومن هنا ينشأ هذا الرهان، وليس فقط من مراجعة كتب اللغة ذات الطابع القواعدي ككتب النحو والصرف والبلاغة والمفردات، فهذه كلّها مداخل للغة وليست اللغة نفسها، هي مداخل صاغها العلماء فيما بعد، وجزاهم الله خيراً، فاللغة روح قبل أن تكون فلسفة، واللغة حياة قبل أن تكون قواعد، واللغة ذوق يلمسها الإنسان بالشهود وليس فقط بالعلم الحسولي، ولعمري هذه أكثر الأشياء خطورة وأهمية ودقّة، والأسف كلّ الأسف أن تفرّق شمل اللغة العربية في أوساط كثير من المدارس الدينية، فلم تعد تجد الكثير من العلماء والفقهاء من أمثال السيد شرف الدين والسيد محسن الأمين والشيخ محمد رضا المظفر والشيخ محمد أمين زين الدين و.. ممّن يفيض عليك من البيان العذب وروعة البلاغة وعيش اللغة وإحساسها والذوبان فيها وبلوغ النشوة في استذواق حلو طعمها، وستكون لنا وقفة في الحلقة القادمة - إن شاء الله - مع مسألة الفهم العرفي لنصوص القرآن والسنة.

وفي المسار نفسه، ظهر تصوّر ما زال يهيمن أيضاً على تفكير طلبة العلوم الدينية؛ وهو تصوّر الفصل بين الفقه وأصول الفقه؛ فهناك من يتحدّث عن فلان الضليع في أصول الفقه وأنه مقتدر في هذا العلم، وهذا شيء جيد بل ممتاز، لكنّ التضلّع في أصول الفقه لا يمثل العالم الأعلام أو المفاضلة النهائية، حيث تجد - كما يقول السيد الخوئي (التفقيح، الاجتهاد والتقليد: ٢٠٤) - من هو صاحب يد طويلة في الأصول بيد أنه ضعيف في الاستنباط الفقهي، وما أكثر هؤلاء الذين تجد عندهم التضلّع والتفنّن في الأصول، لكنك عندما تحاورهم في قضية فقهية تصاب بالصدمة من ضحالة ما عندهم وضعفه؛ فليس هذا هو

الأعلم الأنموذجي، أي العلمية القواعدية الكبرى؛ بل المهم في العلم جملة عناصر عملية الاجتهاد وليس فقط أحد عناصرها وهو أصول الفقه الإسلامي؛ من هنا عاب الإمام الخميني على النظر إلى أصول الفقه كعلم مستقل، وإنما هو علم آلي لخدمة العملية الفقهية (أنظر له: الاجتهاد والتقليد: ١١ - ١٢)؛ وربما من هنا نلاحظ على بعضهم كالسيد الخوئي (الاجتهاد والتقليد: ٢١)، وله عبارات توحى بتأخر الأصول عن اللغة؛ أنظر: المصدر نفسه: ٢٥)، اعتبار علم الأصول هو العمد، وهو كذلك إلى جانب غيره، لا أن غيره يأخذ دوراً ثانوياً أمامه سيما اللغة والتاريخ، بل نحن نلاحظ أن بعض العلماء - مثل السيد محمد سعيد الحكيم (المحكم في أصول الفقه ٦: ٣٧٣) - عندما يريد تحديد العلمية ينظر إليها على شكل حلقات تبدأ من القواعد وتنتهي بالتطبيق لتلك القواعد؛ وهذا ما ناقشناه قبل قليل، فالاجتهاد ليس لازماً أن يكون ذا هيكلية من هذا النوع، بحيث يشعر الفقيه أنه يحمل قواعد يريد إسقاطها على النصوص؛ بل ينطلق الاجتهاد - كما سنرى - من اللغة والتاريخ بنفس الدرجة التي ينطلق فيها من قواعد أصول الفقه الإسلامي.

ولعل هذا ما يؤيده كلام السيد مصطفى الخميني؛ حين يرى أن مباحث الأصول إنما فصلت عن الفقه حذراً من التكرار (أنظر له: الخلل في الصلاة: ٦)؛ إذاً فالأصول من رحم الفقه ويحمل روحه وحاجاته وهمومه وأنماطه لا أنه يُخرج منه ثم يسقط عليه من الأعلى. وربما لهذا التزايد التجريدي في علم الأصول رفض الإخباريون هذا العلم؛ لما وجدوه من أنه بدأ يفارق روح القرآن والسنة، ويتعامل بتجريدية عقلية لم يألفها الفقه من قبل، كما يحتمل ذلك بعض العلماء الباحثين (محمد علي الأنصاري، الموسوعة الفقهية الميسرة ١: ٥٥٩)، وربما لهذا أيضاً تخلّى الاتجاه العام عند أهل السنة منذ قرابة القرنين من الزمن عن هذا النمو التجريدي في الأصول، والذي عرفوه قبل الشيعة بقرون، مع مثل كتب الخبازي وابن أمير الحاج وغيرهما.

والمؤسف أن بعض الأوساط العلمية تجعل معيار التقدم هو حلّ المعضلات العالقة في علم أصول الفقه كاجتماع الأمر والنهي والمعنى الحرفي والعلم الإجمالي.. فيما تجد بعض هؤلاء لا خبرة لهم باللغة العربية وروح الأدب العربي، ولا اطلاع لهم على تاريخ القرون الأولى التي صدرت فيها النصوص، وسنتحدث لاحقاً - بعون الله - عن مسألة التاريخ، وليس لهم طول باع في علمي الرجال والحديث، ولعمري إن هذا لما يؤسف له بحق.

إنني أشبه التصوّر السائد في بعض الأوساط بما كان يتصوّر في العلوم الحديثة قبل فترة، من أنّ الذكاء تحدّد علوم مثل الرياضيات، فهناك من يتصوّر أنّ الذكاء الحوزوي يظهر فقط في مثل علم الأصول، وقد تخلّى العالم اليوم عن هذه النظرية، وصاروا يتحدثون عن أكثر من اثني عشر نوعاً من الذكاء عند البشر، حتى وصلوا للذكاء العاطفي، فقد أكون ذكياً في الرياضيات لكنّي غبي في التجارة، فمن قال لي: إنّ ذكائي هذا مقدّم على ذكاء التجارة، أو الأدب الذي أعجز أنا عنه، وأسلي نفسي بالذكاء في مجال آخر، لأسقط ذكاء الآخرين؟!

إنّ هذه المباحث الأصولية، على أهميّتها الفائقة وتأثيرها في تحديد المستوى العلمي للفقيه بلا شك ولا ريب، بيد أنها - وهذا ما نريده بالضبط - ليست المعيار الأوّل فضلاً عن أن تكون المعيار الوحيد؛ واللطف الملفت في الأمر أنّ مثل هذه الأشياء عندما تجعل معياراً لا يهتمّ معها لكون هذا الفقيه مقلداً في علم الرجال والتاريخ واللغة والقرآنيات والأدب والمنطق وسنن التاريخ والاجتماع، قد لا يعرف عنها - وعن واقع الحياة - الكثير؛ فلماذا - إذاً - جعلت مسألة استصحاب العدم الأزلي أو توارد الحالتين أو التجريّ أو.. معياراً - من الدرجة الأولى - لعمق الاجتهاد، فيما الغربة عن علوم هامّة مثل ما أشرنا إليه لا تشكل أيّ منقصة أو نقطة ضعف تلحظ في عملية التقويم والمقارنة؟! وكم أمضت المؤسسة الدينية من عمر طلابها لعقود طويلة في المعنى الحرفي، فيما يقول السيد الخامنّي بأنّه لا يكاد يبتلي بأمثاله الفقيه إلا نادراً كل بضعة سنوات!!

من هنا، نرى أنّ تحديد أعلمية شخص رهين بوضع معايير جديدة للتقويم، وذلك بأن نعطي كلّ علم من العلوم الخادمة لعملية الاجتهاد، درجةً حسابية معيّنة، توازي دور هذا العلم في العملية الاجتهادية، فالعلامة القصوى هي عن مائة مثلاً، ونعطي للأصول - مثلاً - عشرين درجة، فيما نعطي للغة عشر درجات، ونعطي لعلم الرجال عشر درجات، ونعطي لفنّ ممارسة الاجتهاد الفقهي عشرين درجة، ولعلم التاريخ عشر درجات - وكلّه على سبيل المثال - وهكذا، وقد ندخل أيضاً الوعي الواقعي للحياة والسياسة والاجتماع وغيرها ممّا نراه يلعب دوراً في وعي الفقيه لنصوص السياسة والاجتماع في كلمات النبي وأهل بيته، ثم نحسب للفقيه كم عنده في هذا العلم وفي ذاك، ونجمع فنأخذ المعدّل الرئيس للقضية، فهذه هي الأعلمية المجموعية التي تأخذ المعدّل بعد الكسر والانكسار

● معايير الاجتهاد ومفهوم العلمية/ الحلقة الأولى

في الحساب، لا أن نجعل معيار علم المحقق البلاغي كامناً - كما يقول بعض العلماء المعاصرين - في درجة فهمه لمسائل العلم الإجمالي في أصول الفقه، فهذا تبسيط للمسألة يحتاج إلى الكثير من التفكير.

- يتبع -

فقه الأراضي ونظرية التحليل

بحوث في إحياء الموات

القسم الثاني

السيد محمد باقر الصدر (*)

بقلم: السيد كاظم الحائري

ألقى السيد محمد باقر الصدر سلسلة محاضرات فقهية حول إحياء الأراضي الموات، في عطلة شهر رمضان المبارك، شرع بها من ١. رمضان ١٣٨١ هـ (٢٠٧. ١٩٦٢ م)، معتبراً إياها خميرة الجزء الثاني من كتاب اقتصادنا، وبعد ذلك درسها مرة أخرى عام ١٩٧١ م، وسبق أن نشرنا في العدد الخامس تلك الدورة، ونشر هنا الدورة الأولى، وقد قرّر هذه الدروس أيضاً سماحة السيد كاظم الحائري، أحد خُصّ طلاب السيد الشهيد، وقد قدّم لمجلة «الاجتهاد والتجديد» - مشكوراً - هذه الدراسة التي تنشر للمرة الأولى «مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر» في مدينة قم الإيرانية. وقد قام الشيخ حيدر حب الله بتحقيق وتصحيح هذه المحاضرات العلمية، عبر تقويم نصّها، واستخراج مصادرها، وعنونة موضوعاتها، كما يراه القارئ هنا، واعدن القارئ نشر سلسلة من بحوث السيد الصدر لم يسبق نشرها من قبل، أسفين لتأخير نشرها إلى اليوم، بعد أكثر من عقدين ونصف على استشهاده رحمته الله (التحرير)

النظريات الفقهية في مسألة التحليل

الكلام في نظرية التحليل يقع في محاور ثلاثة:

الأول: تحديد المحلّ.

الثاني: هل حلّ لكل الشيعة كل ما حلّ، أو حلّ لكل منهم خصوص ما في يده

(*) مفكر شهيد، أشهر من أن يعرف، فالإعراض عن تعريفه أجدى.

لا ما في يد غيره؟

الثالث: هل هذا التحليل حكم إلهي أو مالكي؟ وعلى الثاني فهل هو صرف إباحة أو تمليك؟ وعلى الثاني، هل هو تمليك على وفق القواعد الفقهية أم تمليك على خلافها ثبت من المعصوم عليه السلام والأصحاب؟

وقد أجمل الفقهاء البحث في المحورين الأخيرين، فيما ذهبوا في المحور الأول إلى طرح مجموعة نظريات، أبرزها: ١ - نظرية تخصيص المحلل بالمناكح فقط. ٢ - نظرية شمول المحلل للمناكح والمساكن والمتاجر. ٣ - نظرية شمول التحليل لمطلق الأنفال. ٤ - نظرية شمول المحلل لمطلق ما للإمام عليه السلام. ٥ - نظرية إنكار التحليل من رأس.

والمشهور من بين هذه النظريات هو النظرية الثانية، وهي تحليل تلك العناوين الثلاثة المتقدمة، ولم يرد في الأخبار ما يدل تمامه على تمام هذا المضمون، سوى مرسلة عوالي اللثالي عن الصادق عليه السلام، سأل بعض أصحابه، فقال: «يا ابن رسول الله! ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم؟ فقال عليه السلام: ما أنصفناهم إن أخذناهم ولا أحببناهم إن عاقبناهم، بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم ونبيح لهم المناكح لتطيب ولادتهم، ونبيح لهم المتاجر لتزكوا أموالهم»^(١).

يضاف إلى ذلك أن كلمات أنصار هذه النظرية مجمل، يحتمل - بل احتمال - وجوهاً عديدة؛ وقد ذكر الشهيد الأول في حاشيته على القواعد احتمالات في ذلك، وقال بأن هذه التفسيرات كلها حسنة؛ فكأنه يقول: إن جميعها مراد لهم^(٢).

أما حلية المناكح ففسرها بتفسيرين:

التفسير الأول: إسقاط الخمس من السراري المغنومة التي تكون جميعها - على المشهور - للإمام إذا كانت الحرب بدون إذنه، وخمسها له إذا كانت بإذنه.

التفسير الثاني: إسقاط الخمس من مهور الزوجات؛ لأن ذلك من جملة المؤن.

وقد أورد المحقق النجفي على التفسير الأول بأنه قد حلل مطلق الأنفال، ولا خصوصية للسراري المغنومة، كما ناقش الثاني بأن استثناء المؤن غير مربوط بما نحن فيه؛ فإنه من الحكم الإلهي لا التحليل المالك الذي هو مفاد أخبار التحليل، كما أنه غير مختص بالشيعة ولا بالمناكح^(٣).

أما المساكن، فقد فسرها الشهيد الأول بتفسيرات عدة:

الأول: مسكن يغنم من الكفار.

الثاني: مسكن الأرض المختصة بالإمام كرؤوس الجبال.

الثالث: المسكن المتخذ من أرباح المكاسب فإنه من المؤونة.

وأما المتاجر ففسرها - أيضاً - بتفسيرات:

الأول: ما يشتري من الغنائم الحربية فيجوز التجارة به من دون إخراج خمسه.

الثاني: ما يكتسب من الأرض والأشجار المختصة به عليه.

الثالث: ما يشتري من أهل السنة مثلاً، ممن لا يعطون الخمس.

هذا، وقد بالغ الشيخ محمد حسن النجفي في إجمال كلمات الأصحاب وعدم تحريرها، حتى قال: «بل يخشى على من أمعن النظر فيها مريداً إرجاعها إلى مقصد صحيح من بعض الأمراض العظيمة قبل أن يأتي بشيء، وظنني أنها كذلك مجملة عند كثير من أصحابها، وإن تبعوا في هذه الألفاظ بعض من تقدمهم ممن لا يعلمون مراده، وليتهم تركونا والأخبار؛ فإن المحصل من المعتبر منها أوضح من عباراتهم»^(٤).
والإنصاف أن الأمر كما ذكر النجفي - صاحب الجواهر - من أن الأخبار في هذه المسألة أوضح، واستتباط الحكم منها أسهل من هذه الكلمات المجملة الصادرة من الأصحاب - رضوان الله عليهم - وقد كان المقصود من ذكرنا لهذا المقدار تشريح الأذهان والتبرك بكلماتهم.

بدورنا، سوف نتكلم - بصرف النظر عن كلماتهم - فيما يستفاد من الأخبار - وكلامنا حالياً في المحور الأول - فنقول ومن الله التوفيق:

تعيين المحلل في أخبار التحليل

أخبار التحليل بعضها معتبر سنداً، وبعضها غير معتبر، والمعتبر منها ست روايات، ذكرها الحر العاملي في وسائل الشيعة، في الباب الرابع من أبواب الأنفال، وهذه الروايات هي:

١ - حديث الفضلاء الثلاثة - أبي بصير ووزارة ومحمد بن مسلم كلهم - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم؛ لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا، ألا وإن شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل»^(٥).

٢ - حديث علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام إلى رجل يسأله أن يجعله في حلٍّ من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: من أعوزه شيء من حقي فهو في حلٍّ»^(٦).

٣ - حديث يونس بن يعقوب، قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل عليه رجل من القمطين، فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات، نعلم أن حقك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»^(٧).

وهذا الحديث رواه الشيخ الطوسي بسند ضعيف، لكن رواه الصدوق بسند معتبر.
٤ - حديث الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على أول النعم، قال: قلت: جعلت فداك، ما أول النعم؟ قال: طيب الولادة، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام: أحلي نصيبك من الفتي لأبائ شيعةنا ليطيبوا، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنا أحلنا أمهات شيعةنا لأبائهم ليطيبوا»^(٨).

٥ - حديث أبي سيار ومسمع بن عبد الملك قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «إني كنت وليت الغوص فأصبت أربعمائة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها، وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس؟ يا أبا سيار! الأرض كلها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كله؟ فقال لي: يا أبا سيار! قد طيبناه لك وحللناك منه فضمّ إليك مالك وكل ما كان في أيدي شيعةنا من الأرض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك، إلى أن يقوم قائمنا فيجيئهم طسق ما كان في أيدي سواهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا؛ فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صغرة»^(٩).

٦ - حديث زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام حلّهم من الخمس - يعني الشيعة - ليطيب مولدهم»^(١٠).
هذه هي الأخبار المعتبرة في مبحث التحليل، وباقي الأخبار الواردة في ذلك ضعيف سنداً.

أخبار التحليل ومعضلة عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات

إلا أن ثمة إشكال يتصل بحجية أخبار تحليل الخمس - حتى الصحيح منها سنداً -

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الثاني**

وهو أنّ الخبر الواحد إنما يكون حجةً في الأحكام دون الموضوعات - على ما هو المعروف بينهم^(١١) - وظاهر أخبار التحليل، كما سيجيء إن شاء الله، هو التحليل المالكى لا الحكم الإلهي، ومن المعلوم أنّ التحليل المالكى موضوعٌ من الموضوعات، تماماً كرضا زيد - مثلاً - في التصرف بماله، ولا يثبت ذلك بالخبر الواحد، بل يحتاج ثبوته إلى البيّنة، نعم التحليل بالنسبة إلى الأنفال لعلّه متواتر، أما بالنسبة إلى الخمس فليس كذلك قطعاً، ولم ترد بيّنة على التحليل؛ فإنه وإن وردت الشهادة على التحليل من أكثر من اثنين، لكن لم تحصل الشهادة عندنا، وإنّما نقلت إلينا نقلاً؛ وهذا معناه أنّه لا بدّ في ثبوت البيّنة غير الثابتة وجداناً من قيام بيّنة كاملة على كلا جزئي البيّنة، ولا يكفي قيام جزء منها على جزء منها، وقيام جزء آخر على الجزء الآخر، كما نحن فيه.

وأظنّ أنّ أوّل من أبدى هذا الإشكال هو الحاج آغا رضا الهمداني رحمه الله؛ فبعد أن ذكر الأخبار وصال وجال في تزييف القول بتحليل الخمس، أشار إلى أنّ الخبر الواحد ليس حجةً في هذا التحليل؛ لأنّه وارد في الشبهة الموضوعية، والآحاد ليست بحجة فيها^(١٢). إلا أنّ تحقيق الكلام في المقام أن يقال: إنّ من لا يرى حجية الخبر الواحد مختصةً بالشبهة الحكمية، بل يقول بحجّيته مطلقاً - كما هو الحق^(١٣) - فهو مستريح من هذا الإشكال؛ لشمول الحجية للمورد، أما من يرى اختصاصها بالشبهة الحكمية، فالحقّ - مع ذلك - هو حجية الخبر الواحد في خصوص ما نحن فيه؛ إذ ليست العبارة بعنوان كون الشبهة موضوعية أو حكمية بما هو؛ وذلك أنّ القول باختصاص حجية خبر الواحد بالشبهة الحكمية فيه مسلكان: أحدهما دعوى اختصاص دليل الحجية بها وعدم شموله للشبهة الموضوعية، وثانيهما دعوى أنّ إطلاق دليل الحجية مخصّص بدليل خاص.

وبيان ذلك: إنّ العمدة من أدلة حجية خبر الواحد أمور ثلاثة: آية النّبأ، وبناء العقلاء، والأخبار المتواترة إجمالاً:

أ - فيما لا نرى دلالة الآية الشريفة تامةً، ونخدش - أيضاً - ببناء العقلاء في وجوده أو حجّيته، ونرى دليل حجية الخبر الواحد منحصراً في الثالث، ويدعى - مع ذلك - أنّ تلك الأخبار لا تشمل خبر الواحد في الموضوعات؛ لأنّ ما ورد من أنّه لا ينبغي لأحد التشكيك في ما يروي عنّا ثقافتاً وأن العمري وابنه ثقتان فما يؤدبان عني فعني يؤدبان وغير ذلك من الروايات، لا يشمل إلا ما نقله الثقة عن الإمام، لا الإخبار عن نجاسة إناء زيد أو طهارة ثوبه مثلاً.

ب - أو نرى تمامية آية النبأ أو بناء العقلاء على حجية خبر الواحد؛ فيكون دليل الحجية بنفسه شاملاً للخبر الوارد في الموضوعات، لكن يُدعى تخصيصه بخبر مسعدة بن صدقة: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البينة»^(١٤)؛ وهذا التخصيص يكون بدعوى أن هذا الحديث يدلّ على عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات، وقوله: حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة، يدلّ بإطلاقه على عدم وجود معادل آخر للاستبانة والبينة، ولا يمكن تخصيصه بجعل خبر الواحد عدلاً لذلك؛ لأنه يستلزم لغوية عنوان البينة؛ فإنه إذا كان قول الواحد حجةً فماذا نصنع بقول الآخر؟ وأي حاجة إلى ضمّه إليه؟ وتخصيص العام بما يوجب لغوية العام غير صحيح؛ فهذا الحديث يخصّص أدلة حجية خبر الواحد بناء على تمامية سنده، والتحقيق أن سنده غير تامّ.

إذا عرفت هذا فنقول:

١ - إذا سلك في إثبات عدم حجية الخبر الواحد في الموضوعات المسلك الأول، وهو عدم شمول أخبار حجية خبر الثقة له، فمعلوم أن هذه الأخبار شاملة لما نحن فيه؛ فإن العبرة ليست بعنوان كون الشبهة موضوعية أو حكمية؛ إذ لم يرد دليل على هذا التفصيل بهذا العنوان، وإنما العبرة بكون الخبر خبراً عن الإمام* وعدمه؛ فدليل الحجية يشمل الأول دون الثاني، ومن الواضح أن أخبار التحليل تتدرج ضمن ما أخبرنا به الثقة عن الإمام*؛ فيشمّلها دليل الحجية.

٢ - أما إذا سلك في ذلك المسلك الثاني، فيتعارض حديث مسعدة مع أخبار حجية خبر الثقة عن الإمام بالعموم من وجه، ومادة التعارض ما ورد عن الإمام في الشبهة الموضوعية. وبعد التعارض نرجع إلى الآية الشريفة مرجعاً أو مرجحاً؛ وهذا كلّه واضح بناء على أن دليل حجية خبر الواحد لا ينحصر في مثل الآية، بل الأخبار المتواترة أيضاً دالة عليها، أما بناءً على انحصاره بمثلها، فنقول: إنّها دلت على حجية أخبار حجية خبر الثقة عن الإمام؛ فتلك الأخبار تقع طرفاً للمعارضة مع حديث مسعدة، وبعد التعارض نرجع أيضاً إلى العام الفوقاني، وحديث مسعدة لا يقتضي عدم حجية تلك الأخبار مطلقاً؛ فإنها تبين حكماً

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الثاني**

كلياً لا موضوعاً من الموضوعات حتى تسقط عن الحجية بتخصيص الآية بحديث مسعدة. ونتيجة ما أسلفناه أنه ليست العبرة بعنوان كون الحديث وارداً في الشبهة الموضوعية أو الحكمية، حتى يقال بعدم حجية الأخبار التي نحن فيها؛ لورودها في الشبهة الموضوعية. نعم، إذا قلنا: إن دليل حجية خبر الواحد منحصر في الأخبار المتواترة إجمالاً والدالة على حجيتها، فهنا بعد تساقطها مع حديث مسعدة في مادة الاجتماع لا يبقى لنا دليل على حجية مثل الأخبار التي نحن بصدددها، إلا أن يقال بما هو الحق عندنا^(٥)، من أن خبر الواحد المعارض للكتاب أو السنة القطعية. ولو بالعموم من وجه. - غير حجة في نفسه؛ فحديث مسعدة في مادة تعارضه مع الأخبار المفروض تواترها لا يعود حجة بشكل تلقائي.

ونظرية المحقق الهمداني^{رحمته الله} قائمة على تمامية الاستدلال ببناء العقلاء على حجية خبر الواحد؛ فيرد على ما ذكره في ما نحن فيه من عدم حجية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية أنه إن أراد عدم شمول دليل الحجية له وقصوره في نفسه، ففيه أن بناء العقلاء لا يفرق فيه بين الشبهة الحكمية والموضوعية، وإن أراد تخصيصه بخبر مسعدة، ففيه أنه مبتلى بالمعارض، وغاية ما هناك تساقطهما؛ فيكون المرجع بناء العقلاء؛ لعدم العلم بحصول الردع بعدما كان حديث مسعدة قد ابتلى بالمعارض؛ إذ حينئذ وإن لم يصح الرجوع إلى أصالة عدم الردع. بمعنى إحراز جزء الموضوع بالأصل. - لكنا نقطع بأن بناء العقلاء لم يكن مردوعاً عنه في أول الشريعة، بل كان العقلاء يعملون به بلا ردع من النبي^ﷺ؛ فكان ذلك إمضاءً له؛ فيجري استصحاب عدم النسخ، بناء على مبنى القوم من صحة استصحاب عدم النسخ.

هذا هو الصحيح في تقريب الاستدلال ببناء العقلاء إذا شك في ثبوت الردع مع العلم بالإمضاء ابتداءً لو قلنا بصحة استصحاب عدم النسخ، أما إحراز جزء الموضوع بالأصل هنا فغير صحيح، لكنهم يقولون بأن الموضوع مركب من بناء العقلاء وعدم الردع، فأصالة عدم الردع محرزة لجزء الموضوع، والجزء الآخر موجود وجداناً.

وعلى أية حال، فنحن في فسحة من أصل الإشكال على حجية الأخبار التي نحن بصدددها. أي أخبار التحليل. لقولنا بعدم اختصاص حجية خبر الواحد بالشبهة الحكمية.

وقف نقدية مع السيد محسن الحكيم

ولم أراجع كلام السيد الحكيم. مدّ ظله. - في كتاب الخمس، لكن له كلام في

نظير ما نحن فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد؛ وذلك عندما يذكر المحقق اليزدي ثبوت اجتهاد المجتهد بالبيئة^(١٦)، وهنا يقول السيد الحكيم دام ظله: «ربما يقال بثبوته بخبر الثقة لعموم ما دل على حجيته في الأحكام الكلية؛ إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي، والمقام من الثاني فإن مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد.

فإن قلت: أدلة حجية خبر الثقة مختصة بالإخبار عن حسن ولا تشمل الإخبار عن حدس؛ ولذا لم تكن الأدلة دالة على حجية فتوى المجتهد، مع أنها إخبار عن الحكم الكلي، إلا أن مستنده الحدس.

قلت: الإخبار عن الاجتهاد من قبيل الإخبار عن الحس، نعم المدلول الالتزامي - وهو الحكم الكلي - إنما كان بتوسط الحدس، لكن هذا المقدار لا يقدح في الحجية؛ لأن الحس إنما يعتبر في المدلول المطابقي لا في الملازمة التي يتوقف عليها ثبوت المدلول الالتزامي، وإلا فإخبار زارة مثلاً عن قول الإمام الذي هو إخبار عن موضوع، يكون أيضاً إخباراً عن الحكم الكلي ويكون حجة على المجتهد، وربما يكون بتوسط حدس المجتهد الذي هو حجة عليه أيضاً...»^(١٧).

ويرد عليه:

أولاً: إن كلامه - دام ظله - مبني على أن العبرة في حجية خبر الثقة وعدمها يكون بصدق عنوان كونه خبراً في الشبهة الحكمية أو الموضوعية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أن الحجية - بعد تسليم التفصيل - ليست دائرة وجوداً وعدمياً مدار عنوان كونه خبراً في الشبهة الحكمية وجوداً وعدمياً؛ حتى يقال بحجية إخبار الثقة عن الاجتهاد بإرجاعه إلى الإخبار في الشبهة الحكمية، بل دليل حجية خبر الواحد لا يشمل هذا الخبر على المسلك الأول، وحديث مسعدة يدل على عدم حجيته على المسلك الثاني، وكون ما يلزمه حكماً ليس إلا كاستلزام كل موضوع لأثره الحكمي، مع أن خبر الواحد غير حجة فيه عند القائلين بالتفصيل.

ثانياً: إن أراد بما ذكره - من كون هذا الخبر دالاً بالالتزام على الحكم الواقعي - ثبوت الحكم الواقعي واقعاً، فكون ثبوته من لوازم ثبوت الاجتهاد ممنوع؛ لاحتمال خطأ المجتهد، وإن أراد منه ثبوت الحكم الواقعي تعبداً، فالملازمة مسلّمة لكن هذا ليس

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الثاني**

حكماً كلياً إلهياً، وإنما الحكم الكلي الإلهي هو التعبد بمطلق فتوى المجتهد، وإخبار الثقة عن اجتهاد شخص إخباراً بالالتزام عن ثبوت صغرى هذا الحكم، لا عن نفس هذا الحكم الكلي.

ثالثاً: أما ما ذكره من تنظير ذلك بإخبار زرارة وغيره عن قول الإمام، من جهة أن قول الإمام ليس إلا موضوعاً من الموضوعات - لا حكماً إلهياً - وإنما هو كاشف عن الحكم الإلهي، فقول زرارة إخبار عن الحكم الإلهي بالملازمة.

فأقول: يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه وإخبار زرارة، وذلك أن كلام الإمام حاكٍ عن الحكم الإلهي؛ فكلام زرارة حاكٍ عن الحاكم عن الحكم الإلهي. وأما إخبار الثقة عن اجتهاد شخص فليس حاكياً عن الحاكم عن الحكم الإلهي، ولو فرضنا كون ما أفتى به المجتهد حكماً إلهياً فإنه لم يحك الفتوى وإنما أخبر عن نفس الاجتهاد؛ وعليه يمكن أن يدعى أن الحاكم عن الحاكم عن الحكم الإلهي يعدّ بالمسامحة - حاكياً عن الحكم الإلهي، بخلاف الإخبار عن الاجتهاد، بل يمكن أن يقال: إن حديث مسعدة يدلّ على عدم حجية الإخبار عن الاجتهاد، لكن لا يدلّ على عدم حجية الحاكم عن الحاكم عن الحكم الإلهي؛ لأنه بنفسه حاكٍ عن الحاكم عن الحكم الإلهي؛ فيلزم من حجّية إطلاقه من هذه الجهة عدمها؛ وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وبهذا كله نكون قد توصلنا إلى أن الإشكال الذي أثاره المحقق الهمداني رحمته الله على أخبار التحليل غير وارد؛ من هنا؛ يمكننا الشروع في بيان ما يستفاد من هذه الأخبار من مقدار التحليل، سعةً وضيقاً.

البحث في مفاد أخبار التحليل تارةً يدور مع الأخذ بعين الاعتبار خصوص الأخبار المعتبرة سنداً هنا، وأخرى مع ملاحظة مطلق أخبار الباب، وإن كان الذي ينبغي فعله هو قصر النظر على خصوص الأخبار المعتبرة سنداً والإفتاء على طبقها؛ لأنّ الخبر الضعيف السند لا عبرة به، وإن فرض ذكره في الكتب الأربعة مثلاً، وفرض عمل الأصحاب به؛ من هنا يدور الحديث في نقطتين:

الأمر الأول: فيما يستفاد من أخبار التحليل بالنظر إلى خصوص الصحيحة منها

سبق أن قلنا: إنّ الأحاديث المعتبرة الواردة في التحليل ستة:

١ - ما مضى من صحيح الفضلاء، وكلمة «الناس» التي وردت فيه - على ما هو المصطلح في الأخبار - هو العامة، في قبال الشيعة، وصدره صريح في أن هلاك الناس ليس في خصوص عدم أداء حقهم في المناكح، حيث قال: هلك الناس في بطونهم وفروجهم؛ من هنا ربما يدعى أن ظاهر قوله في ذيله: إن شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل، هو حلية مطلق ما لهم ^{عليهم} للشيعة، لا خصوص المناكح.

لكن التحقيق أن كلمة (ذلك) في قوله: إلا وإن شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل، إشارة - طبقاً لظاهر الكلام - إلى الحق الذي غصبه الناس، والذي تحدّث عنه بقوله: هلك الناس في بطونهم وفروجهم، لا إلى مطلق حقهم ^{عليهم}؛ فهذا الحديث خارج عن المقصود، وإنما يدل على ما هو المتعارف جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر بين الشيعة من أنهم ابتلوا بمعاملة العامة والاختلاط بهم والمتاجرة معهم، ووقوع قسم من أموالهم في أيدي الشيعة ممّا لا يحترزون منه ولا يؤدّون حق الإمام الثابت فيه، ولا يدلّ الخبر على أنه إذا تعلّق الخمس بما في أيدي الشيعة لا يجب عليهم أدائه، وغاية ما هنالك دعوى الإجمال، وينحل حينئذ العلم الإجمالي بالتحويل إلى العلم التفصيلي بتحليل ما في يد السنّي إذا وقع في يد الشيعي الثابت تحليله على كلا الاحتمالين، والشك البدوي في تحليل غيره.

يضاف إلى ذلك أنّه بعد تسليم أن كلمة «ذلك» إشارة إلى مطلق حقهم، فإن كلمة «وآباءهم» قرينة على اختصاص الإباحة بالمناكح المغنومة من الكفار؛ فإن من المقطوع به عدم كون الإباحة لأب الشيعي من جهة كونه أباً للشيعي بما هو كذلك، ولو كان من أسس التسنن، كأبي بكر (...) الذي هو أبو محمد الشيعي، بل إنما ذلك يكون من باب التطرّق إلى انتفاع الابن الشيعي، وذلك يكون بحلية المولد؛ فهذه قرينة على أن التحليل مختصّ بالمناكح وليس شاملاً لمطلق ما ذكر حرمة في صدر الحديث بقوله: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم..» المقتضي بظاهره كون الحلية المذكورة في الذيل أيضاً بالنسبة إلى البطون والفروج ومطلق الحق، وبهذا نرفع اليد عن هذا الظهور بهذه القرينة، أعني كلمة «آباءهم».

إلا أن يقال: إنه لعلّ النظر إلى تحليل مطلق الحق حتى يحلّ المأكّل أيضاً؛ لتتعدّد نطفة الشيعي من الحلال لا تحليل خصوص المناكح، كما ذكر صاحب الجواهر^(١٨) هذا الاحتمال بالنسبة إلى ما في بعض الأخبار من التعليل بأن يطيب مولد الشيعة، لكن الإنصاف أن كون نظرم^{عليه} في هذا الحديث إلى هذا المطلب الأخلاقي بعيد عن ظاهر

الكلام. نعم يمكن الخدش في ما ذكرناه من الاستظهار من كلمة (وآباءهم) أن هذا الحديث رواه الصدوق بسند صحيح؛ وفيه «وآباءهم»، وهذا الاستظهار لا يتأتى بالنسبة إلى ذلك، إلا إذا قلنا - انطلاقاً من حديث بيالي أنه صحيح السند - بأن أمة الابن حلال للأب؛ فإذا كان الأب شيعياً وحلّت الأمة للابن الذي ليس شيعياً - ولو على نحو العدم والملكة بأن يكون طفلاً ولا يصدق عليه الشيعي - انتفع الأب الشيعي بهذا التحليل.

وكيف كان، فظهور كلمة (وآباءهم) في الاختصاص بالمناكح من جهة أن ظاهر السياق وحدة ما حلّ للأب الشيعي ونفس الشيعي، معارضٌ بظهور آخر، وهو أن ظاهر السياق وحدة ما حلّ للشيعي مع ما هلك الناس لأجله، ومع ذلك فالإنصاف الخدش بدلالة هذا الحديث اعتماداً على قرينية «وآباءهم»، ولو من جهة حصول الإجمال بتعارض الظهورين.

وعلى أية حال، فبعد تمامية إطلاق الحديث وفرض كون كلمة «ذلك» إشارة إلى مطلق حقهم، يقيّد بما دل على عدم تحليل الخمس الذي سيأتي إن شاء الله ذكره. ولمزيد تطوير وتعميق نقول: ولا بدّ في سياق تحليل فقه الحديث أن نعرف أن كلمة (ذلك) الواردة فيه، ليست إشارة لمطلق حقهم؛ إذ لو قال عليه السلام: (ألا وإن ذلك حلال لشيعتنا)؛ لأمكن أن يقال: إن كلمة (ذلك) إشارة إلى مطلق الحق لا إلى الحق المغصوب؛ لأنّ المذكور في الكلام السابق ليس هو الحق المغصوب، وإنما عنوان الحق، غاية الأمر أنه حمل عليه محمولان: أحدهما في صدر الحديث، وهو غصب الناس له، والثاني في ذيله، وهو حليته للشيعية. لكنّ الإنصاف عدم رجوع الإشارة إلى مطلق الحق أيضاً، بل إلى الحق المغصوب؛ فإنّ كلمة (حقنا) المذكورة في الصدر مفعول لقوله: لم يؤدّوا، فهو حقّ خاص وهو الحق المغصوب لا مطلق الحق؛ وبالجمله، لو كان تعبيره عليه السلام بما عرفت كان لدعوى رجوع اسم الإشارة إلى مطلق الحق مجال.

لكنّه عليه السلام لم يعبر بهذا التعبير، بل قال: «ألا وإن شيعتنا من ذلك في حلّ»، وكون الشيعة في حلّ من ذلك غير كون المال حلالاً لهم، نظير قول أبي عبد الله الحسين عليه السلام لأصحابه: أنتم في حلّ من بيعتي؛ فهذا ليس معناه أن بيعتي حلال لكم، بل كأنهم كانوا مشدودين بالبيعة وكانت البيعة ثقلاً ومشقة عليهم، فيقول لهم عليه السلام: أنتم مرسلون ومطلقون عن ذلك وغير مشدودين به؛ وكلمة «ذلك» في ما نحن فيه ترجع إلى عدم أداء العامة؛ فإنّ

عدم أدائهم - مع مخالطة الشيعة لهم ووقوع ما لهم في أيديهم - شد وثقل ومشقة على الشيعة؛ من هنا قال عليه السلام: أنتم في حلّ من ذلك، أي من عدم أداء العامة، وليس المراد أنكم في حلّ من حقنا، حيث المراد منه في هذا الحديث ما يستحقه الإمام الذي هو عين من الأعيان لا الاستحقاق؛ فإنه لا يقال: أنت في حلّ من العين الكذائية إلا بتأويل، وإرادته فيه أو إرادة الاستحقاق من كلمة ذلك الراجعة إلى الحق من قبيل الاستخدام المذكور في فنّ البيان، خلاف الظاهر.

وهذا بخلاف ما لو قال: ذلك حلال للشيعة؛ فإنه لا يصحّ حينئذ إرجاع «ذلك» إلى عدم أداء العامة، ولا معنى لأن يقال: إن عدم أداء العامة حلال للشيعة.

ويمكن أن يقال: إن قوله: وآباءهم، قرينة على الاختصاص بالمناكح، لكن كلمة (وآباءهم) إنما هي في النسخة التي رواها الشيخ بسنده عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن حماد بن عيسى، عن الفضلاء الثلاثة، فيما رواها الصدوق في العلل عن محمد بن الحسن، عن الصفار، عن العباس بن معروف، لكن ذكر مكان كلمة (وآباءهم) كلمة (وأبنائهم)؛ فعلى هذه النسخة تبطل القرينة؛ لأن ابن الشيعي ليس كأبيه؛ وذلك لإمكان أن يقال: إنّ المراد من ابن الشيعي الذي ليس شيعياً ليس الابن الذي قد كبر واختار مذهب العامة؛ فإنه داخل في الناس الذين مضى أنهم هالكون، بل المراد أطفال الشيعة، ومن المعلوم أن طفل الشيعي - بما هو كذلك - يستحقّ الكرامة؛ لذا حكم عليه السلام بالتحليل له كما حكم على الطفل في الشرع بالطهارة، ونحن لا ندري ما هو الصحيح من النسختين، هل الأولى أم الثانية؟

أ - فإن احتملنا أنهما روايتان؛ بأن سمع الفضلاء هذا الكلام من الإمام عليه السلام مرتين: إحداهما بلفظ الآباء والأخري بلفظ الأبناء، ونقلوه لحماد مرتين كذلك، وحماد نقله مرتين كذلك للعباس، والعباس نقله مرتين كذلك؛ إحداهما لأحمد والأخري للصفار؛ فلا بدّ من الحمل على التعدّد؛ فإنه قد نقل لنا ثقتان كلامين، ونقل كليهما حجة بمقتضى إطلاق دليل الحجية، وأحد الخبرين وإن كان محفوفاً بالقرينة لكن يكفي إطلاق الخبر الآخر. لكن المشكلة أنّ هذا الاحتمال في غاية البعد، إلى حدّ يُطمأنّ بخلافه.

ب - أمّا إذا قطعنا بكونهما خبراً واحداً:

١ - فإن قطعنا بأن الإمام عليه السلام لم يجمع بين كلمة الآباء والأبناء ابتداءً، وإنما قال واحداً منهما، واشتبه أحد الراويين في النقل، فحينئذ يقع الشك في وجود القرينة المتصلة، ولا يخفى أن احتمال وجود قرينة متصلة غير احتمال قرينة الموجد المتصل، إذ يقال بسريان الإجمال في الثاني، أما في الأول فإن دفعنا احتمال وجود القرينة بشهادة الراوي - كما هي الحال في سائر الموارد - فإن من المحتمل في كل رواية وجود قرينة متصلة لكن الراوي يشهد بلسان حاله عند ترك ذكر القرينة على عدم وجودها، وعليه فلا إشكال، لكن في ما نحن فيه لا يمكن التمسك بشهادة الراوي؛ لتعارض الشهادتين؛ فالكلام حينئذ مبني على ما في علم الأصول من أنه هل يكون احتمال وجود قرينة متصلة - إذا لم يكن مدفوعاً بشهادة الراوي - موجباً للإجمال - كما هو الحق^(١٩) - أم لا كما عليه المشهور والمحقق الخراساني^(٢٠)؟ فعلى الثاني يتم الإطلاق دون الأول.

٢ - أما إذا لم نقطع بأن الإمام عليه السلام لم يجمع بين الكلمتين - كما هو كذلك - فإننا نحتمل أنه عليه السلام جمع بينهما لكن أسقط أحد الراويين إحدى الكلمتين اشتباهاً وأسقط الآخر الأخرى كذلك؛ فتعارض أصالة عدم النقيصة في حق كل من منهما أصالة عدم الزيادة في حق الآخر؛ لأن عدم نقص كل منهما مستلزم لزيادة الآخر؛ فيكون الكلام مبنيّاً على ما في علم الأصول من أنه هل تقدم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة أو لا؟ فعلى الأول يثبت أن الإمام عليه السلام ذكر كلتا الكلمتين؛ فالقرينة موجودة؛ فلا إطلاق. وعلى الثاني يقع أيضاً الشك في وجود قرينة متصلة ويبتني الكلام على ما عرفت من أنه هل يكون احتمال وجود قرينة متصلة موجباً للإجمال أم لا؟

وكيف كان، وبعد الغض عن الإشكال من هذه الجهة نقول بعدم تمامية دلالة الحديث على المطلوب؛ لأن كلمة (ذلك) - كما قلنا - ليست إشارة إلى مطلق حقهم عليهم السلام.
٢ - ما مضى من مكاتبة علي بن مهزيار، وهو وإن كان وارداً في مطلق الحق، لكن لا يمكن إخراج الخمس عن ذلك بالتقييد؛ لأن السؤال فيه كان عن خصوص الخمس، لكن قوله عليه السلام: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ»، إنما يدلّ على التحليل من قبل نفسه عليه السلام، وأما بعد قيام أبنائه مقامه فنسأل: هل حلّوا أيضاً حقهم أو لا؟ فلا دلالة فيه عليه.

كما أنه غير مختص بالشيعة، ومقيد بصورة الإعواز، لكن الإعواز هنا أعم من

الفقر الشرعي؛ إذ ربما يصدق الإعواز والاحتياج على غير الفقير الشرعي أيضاً.
ولا يتوهم جريان استصحاب عدم نسخ التحليل بعد زمان أبي جعفر عليه السلام؛ فإنه يرد عليه:
أولاً: منع صحة استصحاب عدم النسخ في نفسه؛ فإنه إن أريد استصحاب الجعل،
فاستصحاب الجعل صحيح، وإن أريد استصحاب المجعول كان ذلك استصحاباً تعليقياً؛
فإنه عليه السلام علق الحلية على الإعواز، وقبل تعلّق الخمس بمال لا يصدق إعواز حقه الثابت في
المال، وليس شيء حلال له من مال الإمام فبعد تعلّقه لا يمكن استصحاب الحلية إلا على
الاستصحاب التعلقي الذي أبطلناه في علم الأصول^(٢١).

ثانياً: وبعد تسليمه، لا يجري في ما نحن فيه؛ لتعدد الموضوع وعدم اتحاد القضية
المتيقنة مع القضية المشكوكة؛ فكيف يمكن إثبات تحليل المالك المتأخر باستصحاب
تحليل المالك المتقدم؟!

ثالثاً: إنّ ما سيأتي - إن شاء الله - من حديث مطالبة المالك المتأخر بالخمس حاكمٌ
على هذا الاستصحاب، كما أنه بعد تسليم إطلاق الحديث لكلّ زمان إذا ورد دليل على
لزوم إعطاء خمس خاصّ في زمان خاص أو مطلق الخمس في زمان خاص وجب تقييده به.
٣ - ما مضى من موثق يونس بن يعقوب، وحاله حال الصحيح الأول؛ لأن ظاهر قوله:
«تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أنّ حقك فيها ثابت» هو ثبوت حقه عليه السلام فيها
قبل وقوعها في يد الشخص الشيعي؛ فلا يدل على أنه إذا تعلّق الخمس بما في يد شخص
من الشيعة كان حلالاً له؛ ومعه فيدل على ما دلّ عليه الحديث الأول من أنه إذا وقع في يده
ما كان في يد العامة وفيه حقه عليه السلام كان حلالاً له، كما يدلّ بإطلاقه أيضاً - مع قطع
النظر عن ذيله - على ما لم يدلّ عليه الحديث الأول، وهو أنه إذا وقع في يده ما كان في يد
شيعي آخر قبله وكان تعلّق به حقه عليه السلام ولم يكن أعطاه عصياناً - مثلاً - كان حلالاً لهذا
الشيعي الثاني.

من هنا، كنا نفتي في السابق - ولا ندري وجود موافق لنا أم لا - بأنه إذا مات من
تعلّق بأمواله الخمس وكان وارثه شيعياً كان حلالاً للوارث، ولا يجب عليه إخراج خمسه
إذا كان الخمس متعلقاً بعين المال، بخلاف ما لو كان ثابتاً في ذمّة الميت؛ لأن الإرث إنما
يكون من بعد وصية يوصى بها أو دين، والدين مطلق؛ فموضوع الإرث غير ثابت.
لكن التحقيق منع ذلك بالنظر إلى ذيله، وهو قوله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن

كلفناكم ذلك اليوم؛ إذ فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: إن الظاهر أن المراد من (اليوم) في قوله: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم» ما يقابل يوم السقيفة؛ كأنه يقول: لو كنا نريد مطالبة حقنا منهم لكنا نكلفكم في يوم السقيفة، وبعد أن لم نكلفكم في ذلك اليوم ولم نطالب بحقنا وصبرنا وفي العين قذى وفي الحلق شجى، فليس من الإنصاف أن نكلفكم به في هذا اليوم ونطالب بحقنا؛ فللامام عليه السلام إطلاق يشمل زماننا هذا. لكنه ليس له إطلاق يشمل ما كان في يد شيعة آخر، وكان تعلق به حقه عليه السلام، حيث يمكن أن يكون التعليل قرينة على أن المراد عدم المطالبة بالحق الثابت في المال الذي كان في يد السنّي الغاصب له؛ والغصب ناشئ من غصب حقهم في يوم السقيفة، لا الحق الثابت في المال الذي كان في يد شيعة آخر لم يعط الخمس لفسقه؛ فإنه مع فرض عدم وقوع ما وقع في يوم السقيفة أيضاً ربما يكون الشيعة فاسقاً ولا يعطي الخمس.

الاحتمال الثاني: أن يقال: إن قوله: (اليوم) ليس في قبال يوم السقيفة؛ فيشمل إطلاقه المال الذي كان في يد الشيعة الآخر، لكن لا يشمل إطلاقه زماننا هذا؛ لاحتمال كون قوله: (اليوم) إشارة إلى اليوم الثابت فيه التقية مثلاً.

والنتيجة: إنه عليه السلام لم يبين أمد تحقق عدم الإنصاف، وقد مضى عدم جريان استصحاب التحليل.

ويمكن أن نستدرك ونضيف لإثبات عدم وجوب إعطاء حق الإمام عليه السلام الواقع في يد الشيعة من يد السنّي في زماننا هذا، من دون حاجة للاستناد إلى السيرة؛ فقد عرفت فيما سبق أن قوله: «نعلم أن حقك فيها ثابت»، ظاهر في ثبوت حقه عليه السلام فيه قبل وقوعه في يد هذا الشخص.

ويمكن تطوير ما قلناه بأن نقول: يشار هنا إلى أن في قوله: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»، احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يكون ذلك في قبال يوم السقيفة، ومعناه أن المطالبة بالحق في يوم السقيفة لم يكن خلاف الإنصاف، لكن بعد أن لم نطالب به في ذلك اليوم فالمطالبة به في هذا اليوم خلاف الإنصاف؛ فقوله: «اليوم» شامل لزماننا هذا؛ لأنه في قبال يوم السقيفة. ويمكن أن يقال: إن هذا الاحتمال خلاف الظاهر، وذلك أن الظاهر من قرينة

المقابلة أنّ ما تكون مطالبتة في هذا اليوم خلاف الإنصاف، لم يكن خلاف الإنصاف في يوم السقيفة، وهو ما يفيد أنه شيء واحد مع أنه ليس كذلك؛ فإنّ الحق الذي تركت المطالبة به في هذا اليوم هو الحقّ المالي، وفي يوم السقيفة هو الخلافة.

والجواب: إنّ المطالبة بحقّ الخلافة تشتمل على المطالبة بحقوقهم المالية أيضاً؛ فإنّ حقوقهم المالية قد غصبت بغصب الخلافة؛ فالمناسبة في المقابلة محفوظة.

الاحتمال الثاني: أن يكون قوله: «اليوم»، إشارة إلى مطلق زمان عدم ظهور الدولة الحقّة وعدم تمكّنهم ﷺ من أخذ ما لهم من يد المخالفين، ومعناه أنه بعد أن لم نتمكن من أخذ الحقّ من يد المخالفين فأخذه منكم - أيها الشيعة المظلومون - بعد وقوعه في يدكم وإلزامكم بإعطاء الحقّ مرّتين: مرّة حين أخذ المال من يد الغير، ومرّة أخرى حين تعلّقه به بعد أن كان في يدكم.. هذا خلاف الإنصاف؛ فقوله: اليوم، شامل لزماننا هذا أيضاً.

ويترتب على هذين الاحتمالين، أنه إذا وقع في زماننا هذا مال في يد أحد من الشيعة من يد غيره، وكان حقه ﷺ ثابتاً فيه، فلا يجب إعطاؤه للإمام ﷺ، بل يكون حلالاً له.

الاحتمال الثالث: أن يكون قوله: (اليوم)، إشارة إلى زمان التقية، ومعناه أنّ إعطاءكم ذلك لنا يوجب الخطر عليكم من العامّة؛ لمعرفيتكم بذلك بالتشيع مع إرسال الحقوق إلينا، فلو كلفناكم بذلك لم يكن ذلك إنصافاً.

وعلى هذا الاحتمال لا يثبت هذا الحكم بهذا الحديث في زماننا هذا، لكنّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر؛ فإنّ ظاهر قوله: ما أنصفناكم.. كون الخطر على المعطي [ال] على الآخذ وهو الإمام ﷺ؛ فإنّ معناه أنّ عدم تكليفنا إياكم بذلك إنّما هو من باب اللطف والشفقة بكم، فلو كان الإمام ﷺ نفسه شريكاً معهم في هذا الخطر لم يعدّ ذلك لطفاً وشفقةً بهم؛ إذ بذلك يكون ﷺ قد أنجى نفسه من الخطر والهلكة، وأنّت ترى أنه إذا كانت تلك من باب التقية فالخطر المتوجّه بهذا الإعطاء المخالف للتقية؛ ليس مختصاً بالمعطي، بل توجّهه إلى الآخذ أزيد؛ لأنه إمامهم ورئيسهم؛ ولأنّ المعطين كلّ منهم مهما أعطى من المال فهو يعطي مرّة واحدة، بينما يأخذ الإمام نفسه ﷺ مائة مرّة؛ فخوف الشهرة أزيد بالنسبة إليه منهم، والخليفة أحرص على أخذ الإمام وقتله.

ويمكن الكشف عن وجه آخر يبيّن مخالفة هذا الاحتمال للظاهر؛ وذلك أنه لا

فرق بين إعطاء الحقّ الواقع في يد هذا الشخص الشيعي الثابت قبل ذلك في يد غيره، وإعطاء الحقّ المتعلق بالمال الثابت في يده قبل ذلك.. في كونهما مخالفين للتقية؛ فكما لم يحلّ الثاني كذلك لا وجه لتحليل الأول؛ فإن عدم تحليل الثاني إن لم يكن خلاف الإنصاف فلا معنى لكون عدم تحليل الأول خلاف الإنصاف.

لكن يناقش هذا الكلام بأنه لا يوجب كون هذا الاحتمال خلاف الظاهر، وإنما يثبت عدم الفرق بين هذين الحقيّن؛ فيدلّ هذا الحديث - على هذا الاحتمال - على تحليل كلّها.

إلا أن يدلّ دليل اجتهاديّ على عدم تحليل الثاني؛ فيجمع بينه وبين هذا الحديث بحمل هذا الحديث على غير هذا الاحتمال. وبعبارة أخرى: هذا مجمل لتطرّق هذا الاحتمال وغيره فيه، وما دلّ على عدم تحليل الثاني مبين؛ فيصير مفسراً للمجمل ومبيّناً لعدم إرادة هذا الاحتمال منه.

لكن لم يرد دليل اجتهاديّ على عدم تحليل الثاني؛ فإن دليلنا عليه إما الأصل غير المثبت للوازمه، وإما الأخبار، فما كان منها دالاً على عدم تحليله مطلقاً غير صحيح السند، وما كان صحيح السند فإنما يدلّ على عدم التحليل في زمان خاص، وإنما قلنا: إنه يصير معارضاً لما فرض دلالتّه على التحليل الشامل لهذا الزمان بالإطلاق من جهة ما أثبتناه في الأصول من أنه بعد انتهاء أمد المخصّص لا يرجع إلى الدليل الفوقاني الشامل لما بعد زمان المخصّص بالإطلاق.

وبالجملة فالعمدة في إثبات كون هذا الاحتمال الثالث خلاف الظاهر، هو الوجه الأول، وإن لم يتمّ فينحصر الدليل في تحليل الحقّ الواقع في يد الشيعي من السنّي في هذا الزمان بالسيرة، كما أنّ دليل تحليل المعادن أيضاً منحصر بالسيرة؛ وقد ناقشنا في تحليل المعادن في زماننا؛ بأنّ في هذا الزمان يمكن أن يستفاد من المعادن بالمصالح العامة وصرفها فيها، بينما لم تكن الحال كذلك في زمان الإمام عليه السلام؛ فلعلّ عدم ردعه عليه السلام لسيرة الشيعة كان لذلك، ولا بدّ في السيرة من حفظ جميع الخصوصيات المحتمل دخلتها فيها، وأما السيرة الدالة على تحليل الحقّ الواقع في يد الشيعي من السنّي فلا خدش فيها؛ لعدم تأتّي هذه النكته هناك، إلا أن يقال باحتمال كون وجه تحليله في زمانهم عليه السلام قلة الشيعة وكثرة العامّة؛ فكانوا محتاجين للتعامل معهم، بخلاف الحال في هذا الزمان، حيث

كثير الشيعة بمقدار ما، فإذا احتملنا من هذه الجهة الخصوصية لأبد - أيضاً - من الاختصار على القدر المتيقن، إلا إذا قلنا: لا نحتمل ذلك.

٤ - ما مضى في حديث الفضيل، فإن قول علي عليه السلام فيه لفاطمة: «أحلي نصيبك من الفيء لأباء شيعتنا ليطيّبوا»، لا يدل على شيء من المقصود؛ لوجود مشكلة في فقه هذا الحديث: ذلك أنّ فاطمة عليها السلام لا نصيب لها من الفيء الذي هو من الأنفال، كما لا نصيب لها في الخمس إلا باعتبار سهم السادة لو كانت فقيرة، ولم تكن السيدة الزهراء فقيرة؛ نظراً لكونها زوجة علي عليه السلام الذي كان غنياً بالقوة، وبعد فرض فقرها فإنما له الخمس باعتبار دخولها في عنوان السادة، لا لكونها مالكة بخصوصها حتى تحلل؛ فلعل المراد تحليلها للفيء الذي هو ملك أبيها عليه السلام، الذي انتقل إليها بالإرث.

لكن الإنصاف دلالة هذه الفقرة على تحليل علي عليه السلام للفيء؛ فإن الظاهر - عرفاً - من أمره لها بالتحليل أنه حلّ حصّة نفسه قبل ذلك، لكن ليس تحليلاً مطلقاً للإمام، بل هو تحليل للفيء الذي هو من الأنفال المذكورة في قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ﴾، أو تحليل لخمس الغنيمة الذي أطلق عليه الفيء في قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾، أو تحليل لكليهما؛ بأن يكون المراد مطلق الفيء، حيث يقال - لغةً -: فاء فلان إلى الحق، أي رجع إليه، وأطلق الفيء على ما يؤخذ من الكفار باعتبار أنّ ما كان في الأرض يكون لعباد الله الصالحين - مثلاً - فما أخذ منهم أرجع إلى صاحبه؛ فالإنصاف أنّ ظاهر أمره عليه السلام لها بتحليل حصّتها من الفيء أنه عليه السلام أحلّ حصّته قبل ذلك.

ويمكن أن يقال: إنه تحليل للمناكح فقط، بقريّة قوله: آباء شيعتنا، وكذلك قوله: ليطيّبوا، بناءً على أنّ ظاهره - ولو بقريّة طيب الولادة - يرشد إلى ذلك، كما أنّ قول أبي عبد الله عليه السلام: إنا أحلّلنا أمهات شيعتنا.. ظاهرٌ - بقريّة الجمع - في ثبوت التحليل من جانب مطلق الأئمة عليهم السلام، لكنّه مختصّ بالمناكح من الفيء بالمعنى الأول والثاني أو كليهما، ولا يشمل المناكح من أرباح المكاسب، ولا إطلاق له؛ لكونه تفريعاً على الصدر الذي كان في الفيء، ولو سلّمنا الإطلاق فإنما يدلّ على تحليل الأمة التي كانت بعينها متعلّقة للخمس، دون الأمة المشتراة بما تعلّق به الخمس، فضلاً عن أنّ دلّالته على تحليل الأمة من أرباح المكاسب معارضة - بالعموم من وجه - مع ما دلّ على عدم تحليل أرباح

المكاسب.

٥ - أما حديث زرارة في أنّ أمير المؤمنين عليه السلام حلّهم من الخمس - أي الشيعة - فهو ظاهر في حلية مطلق الخمس، لولا تعليقه بقوله: ليطيب مولدهم، وهو تعليل لا يمكن حمله على الحكمة؛ لأنّه خلاف الظاهر؛ وعليه يكون قرينة على إرادة تحليل المناكح المغنومة، إلا على الاحتمال المتقدم نقله عن المحقق النجفي، من كون المنظور انعقاد نطفة الشيعة من الحلال؛ لكنّه - مع بُعده في نفسه - خلاف ظاهر هذا الحديث؛ فإنّ طيب المولد - سواء كان المولد اسم مكان أم مصدرًا - غير طيب الذات، بمعنى انعقاد النطفة؛ فهذا تحليل من الأمير عليه السلام ولا يدل على صدور التحليل من باقي الملاك لباقي الأزمنة، كما أنّ نقل أبي جعفر عليه السلام ذلك عن جدّه الأمير عليه السلام لا يدلّ على إمضائه.

هل التحليل ابتدائي أم إمضائي؟

قد عرفت أنّ أول الأمور الثلاثة الوارد حليتها هو ما يقع في أيدي الشيعة - من حقوقهم عليه السلام - من أيدي العامة، والدالّ على حليته صحيح الفضلاء وموثق يونس، وهنا يطرح التساؤل التالي: هل هذا التحليل من باب إمضاء المعاملة الواقعة مع السنّي فضوليًّا أم أنّه تحليل صرف والمعاملة باطلة؟

الذي في بالي أنّ الأصحاب لم ينقحوا الكلام في هذا الموضوع، وإن كنت ما راجعت كلماتهم حديثاً؛ لكن تحدّث المحقق النجفي عن احتمال كونه من باب الإمضاء، والثمرّة بينهما هي أنّ الثمن على الأول يكون ملكاً للإمام عليه السلام، وعلى الثاني ملكاً لهذا الشيعي؛ فلو فرض أنّ أخذه شخصٌ ثالث كان من الممكن لهذا الشيعي مطالبته به. وبالجملة يمكن أن يتوهم استظهار كون ذلك من باب الإمضاء، لا تحليلاً ابتدائياً؛ بتقريب أنّه لا إشكال في أنّ المستفاد من لسان هذه الأخبار أنّهم عليه السلام إنما رفعوا الوزر والثقل عن الشيعة، لا عن الشيعة والعامة معاً، ولا يرضون بمطلق أنواع رفع الوزر عن العامة، وهذا يقتضي كون التحليل من باب الإمضاء؛ ليصير الثمن ملكاً للإمام؛ ليكون البائع السنّي مشغول الذمّة بعدُ بمال الإمام.

أما لو كان التحليل تحليلاً ابتدائياً وكان مجرد إذن للشيعي من دون إمضاء للمعاملة، لزم فراغ ذمّة السنّي عن مال الإمام؛ لتسليمه إلى المأذون من قبله. نعم تكون

ذمته حينئذٍ مشغولةً بمال هذا الشيعي.

لكنّ هذا التقريب كما ترى؛ لا يتأتّى في مثل الهبة؛ لعدم الثمن هناك، اللهم إلا أن يدعى التعميم بدعوى أنّ ظاهر لسان الأخبار كون التحليل في جميع الموارد بنسق واحد. والجواب أنه هل المراد من استلزام التحليل الابتدائي عدم اشتغال ذمة السنّي بمال الإمام هو نفي اشتغاله به بعد المعاملة رأساً أم أنّ استقرار الضمان ليس عليه بل على الشيعي؟ نظير تعاقب الأيدي على المال المغصوب، فإن للمالك الرجوع إلى أيهم شاء؛ فإذا رجع إلى السابق وأخذ منه العوض عند تلف العين كان للسابق الرجوع إلى اللاحق، كذلك فيما نحن فيه لو تلفت العين وأخذ الإمام عليه السلام عوضه من السنّي كان له الرجوع إلى الشيعي.

- ١ - فإن أريد الأول - وهو فراغ ذمته رأساً - فممنوع؛ لأنه وإن سلّم المال إلى المرخص من جانب الإمام في أخذه، لكنّ هذا الترخيص لا يوجب رفع ضمانه؛
أ - لا لكونه ترخيصاً متفرعاً على الإعطاء؛ فإنّ الترخيص في الأخذ وإن كان متفرعاً على الإعطاء لكنّه يوجب رفع الضمان إذا كان دالاً على الإجازة في الإعطاء، كما لو رخص صاحب المال أحداً في أخذ ماله ممّن يكون مديوناً لصاحب المال، فلو أتى إليه وأعطاه المال ولم يجوز له مطالبته، وكان الأمر بحيث يفهم من كلامه أنه يجوز للمديون دفع المال إلى هذا الشخص الثالث، فيكون دفعه إليه كدفعه إلى صاحب المال.
ب - بل لأنه ترخيص في خصوص أخذ الأخذ دون إعطاء المعطي؛ فلا يصير دافعاً لضمان المعطي؛ فإنه عليه السلام لم يجوز للسنّي دفع المال إلى غير صاحبه - وهو الإمام - نعم جوز للشيعي أخذه لو أعطاه السنّي، وعمدة أدلة الضمان - وهو بناء العقلاء - ثابت في مثل هذا الفرض.
- ٢ - أمّا إذا أريد الثاني، ففيه أننا قد حققنا في بحث المكاسب أنّ الضامن إذا رجع إليه صاحب المال، له - فقط - الرجوع إلى اللاحق إن كان اللاحق أيضاً ضامناً، وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه؛ لأن اللاحق - وهو الشيعي - إنما أخذه وتصرف فيه بإذن صاحب المال - وهو الإمام عليه السلام - هذا وكان ينبغي تأخر ذكر هذه الفائدة إلى الجهة الثالثة من جهات بحث التحليل فإنها مربوطة بتلك الجهة فقد حصل الغفلة في تقديمها^(٢٢).

الأمْر الثاني: الاستفادة من أخبار التحليل بمجموعها

ونبحث هنا مسألة التحليل مع الأخذ بعين الاعتبار مجموع الأخبار التي بيد

الأصحاب ويستند إليها ، لا خصوص الصحاح منها؛ وذلك كي نرى: هل تقترب النتيجة بناء على التكلم على هذا المبنى أم لا؟

وأذكر الآن أن الشيخ الأعظم الأنصاري ذكر - في مبحث الحيض من كتاب الطهارة لدى تعرضه لمسألة من المسائل - وجهاً مبتتياً على مبنى، ووجهاً آخر قائماً على مبنى آخر وهكذا؛ فمثلاً قال: لو بنينا على حجية خصوص الأخبار الصحاح فالنتيجة كذا ، ولو بنينا على حجية ما عمل الأصحاب به فالنتيجة كذا ، ولو بنينا على حجية الجميع فالنتيجة كذا ، وهكذا إلى أن أنهاها إلى أحد عشر وجهاً؛ ولله درّه فإنه الذي علم كيفية الاجتهاد واستنباط الأحكام.

وجرياً على هذا المنوال، نقول: لو بني على حجية الأخبار الضعاف أيضاً أمكن القول بحلّة مطلق الأنفال، دون حلّة الخمس؛ إذ كما دلّ الخبر الضعيف على التحليل في نفسه وكان حجة حسب الفرض، كذلك دلّ خبر ضعيف آخر على عدم تحليله؛ وبعد تطبيق قوانين باب التعارض نرى أنه لا يثبت تحليل الخمس.

مجموعات أخبار التحليل الضعيفة السند

إن أخبار التحليل الضعيفة السند تقع ضمن مجموعات:

المجموعة الأولى: ما يمكن حمله على الحقّ الثابت في يد العامة الواقع بعد ذلك في يد الشيعة، وهو خبر أبي خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رجل وأنا حاضر: حلّ لي الفروج، ففرع أبو عبد الله عليه السلام، فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق إنما يسألك خادماً يشتريها أو امرأة يتزوجها أو ميراثاً يصيبه أو تجارة أو شيئاً أعطيه، فقال: هذا لشيعتنا حلال، الشاهد منهم والغائب والميت منهم والحيّ وما يولد منهم إلى يوم القيامة»^(٣٣). فالخادم والمرأة والميراث والتجارة وشيء أعطيه لا يحتاج إلى إذن الإمام عليه السلام؛ فيكون المراد الإذن في هذه الأمور التي تقع في يده، وهو يحتمل أو يظنّ أو يعلم بالعلم الإجمالي ثبوت حقّ الإمام عليه السلام فيها؛ فحال هذا الحديث حال ما مضى من صحيح الفضلاء وموثقة يونس، وبعد تسليم كون إطلاقه شاملاً لفرض ثبوت حقّه فيها بعد وقوعها في يده، يخصّص بما سيأتي ذكره إن شاء الله، مما يدلّ على عدم تحليل الخمس.

ونحو هذا الحديث خبر داود الرقي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول:

الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا إلا أننا أحلنا شيعتنا من ذلك»^(٢٤). فإنّ ظاهره تحليل الشيعة من فعل الناس الموجب للضييق على الشيعة، نظير الكلام السابق الذي أوردناه عند الحديث عن خبر الفضلاء، وبعد تسليم الإطلاق يخصّص بما يأتي إن شاء الله.

ومثل هذين الحديثين خبر النصري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: «إنّ لنا أموالاً من غلات وتجارات ونحو ذلك، وقد علمت أنّ لك فيها حقاً، قال: فلم أحلنا إذاً لشيعتنا إلا لتطيب ولادتهم، وكل من والى آبائي فهو في حلّ مما في أيديهم من حقنا؛ فليبلغ الشاهد الغائب»^(٢٥)؛ فإنّ ظاهر هذا الحديث ثبوت الحقّ من قبل، مع أنّ التعليل قرينة الاختصاص بالمناكح، وعلى فرض الإطلاق يكون مخصّصاً.

المجموعة الثانية: ما يمكن حمله على مورد خاص، وهو خبر عبد العزيز، قال: «طلبنا الإذن على أبي عبد الله عليه السلام وأرسلنا إليه فأرسل إلينا: ادخلوا اثني اثنين، فدخلت أنا ورجل معي، فقلت للرجل: أحب أن تحلّ بالمسألة، فقال: نعم، فقال له: جعلت فداك، إنّ أبي كان ممّن سباه بنو أمية، وقد علمت أن بني أمية لم يكن لهم أن يحرّموا ولا يحلّوا، ولم يكن لهم مما في أيديهم قليل ولا كثير، وإنما ذلك لكم؛ فإذا ذكرت الذي كنت فيه دخلني من ذلك ما يكاد يفسد على عقلي ما أنا فيه، فقال له: أنت في حلّ مما كان من ذلك، وكل من كان في مثل حالك من ورائي فهو في حلّ من ذلك»^(٢٦). وذيل هذا الحديث المذكور في الوسائل ظاهر في التقيّة.

وهذه المجموعة كما ترى، إنّما تدلّ على الحلّية بالنسبة إلى خصوص ما سأله الراوي، وهو أن أباه كان عبداً، ولا عبرة بعق بني أمية؛ لأنه لم يكن ملكاً لهم، فهو بنفسه باقٍ على الرقيّة، وتترتب عليه أحكامها؛ وبهذا يكون هذا الحديث وارداً في مورد خاص.

المجموعة الثالثة: ما يمكن حمله على التحليل الشخصي، وهو خبر حكيم مؤذن بني عيس (عيسى، عيس)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له: واعلموا أنّما غنمتم من شيء فإنّ لله خمسه وللرسول، قال: هي والله الإفادة يوماً بيوم إلا أن أبي جعل شيعتنا من ذلك في حلّ؛ ليزكوا»^(٢٧).

وهنا بقطع النظر عن أنّ قوله: ليزكوا - بناء على ظهوره في طيب الولادة ولو بقريّة غيره من الأخبار - قرينة على الاختصاص بالمناكح؛ نرى أنّ الوارد في هذه الرواية مجرّد

تحليل شخصي من قبل الباقر عليه السلام، وغاية ما هناك دعوى دلالة نقل الصادق عليه السلام على إمضائه من جانبه فقط.

ونحو هذا الحديث خبر النصري عن أبي جعفر عليه السلام، وفيه قوله عليه السلام: «إن لنا الخمس في كتاب الله، ولنا الأنفال، ولنا صفو المال - إلى أن قال - اللهم إنا قد أحللتنا ذلك لشيعتنا..»^(٢٨)؛ فقله: إنا قد أحللتنا، تحليل شخصي؛ لأنه ظاهر في الإنشاء، كأنه ينشأ بين يدي الله حتى يكون أكد وأوثق - مثلاً - لا إخباراً لله تعالى الذي هو أعلم من الإمام، وغاية ما هناك دعوى الإجمال والتردد بين الخبر والإنشاء، وهو يكفيننا.

المجموعة الرابعة: ما ورد في مطلق الحق، وهو خبر يونس أو الملعى، وفيه: «أن الله بعث جبرئيل وأمره أن يخرق بإبهامه ثمانية أنهار في الأرض، منها سيجان وجيحان، وهو نهر بلخ، والخشوع وهو نهر الشاش، ومهران وهو نهر الهند، ونيل مصر ودجلة والفرات؛ فما سقت أو استقت فهو لنا وما كان لنا فهو لشيعتنا..»^(٢٩)، فإن لم نقل: إن قوله: ما كان لنا.. إشارة إلى خصوص ما ذكره قبل ذلك؛ فيكون مطلقاً، ويخصص بما سيأتي إن شاء الله؛ فالخمس خارج منه بالتخصيص.

المجموعة الخامسة: ما ورد في مطلق الخمس وهو:

١ - خبر محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السلام: قال: «إن أشد ما فيه الناس يوم القيامة أن يقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب خمسي، وقد طيبنا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتذكوا أولادهم»^(٣٠)؛ هذا إذا قطعنا النظر عن قرينية التعليل للاختصاص بالمناكح.

٢ - مرسله العياشي: «إن أشد ما فيه الناس يوم القيامة إذا قام صاحب الخمس فقال: يا رب خمسي، وإن شيعتنا من ذلك في حل»^(٣١).

٣ - خبر عمر بن أبان الكلبي، عن ضريس الكناسي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «أتدري من أين دخل على الناس الزنا؟ فقلت: لا أدري، فقال: من قبل خمسننا أهل البيت، إلا لشيعتنا الأطيبيين؛ فإنه محلل لهم ولميلادهم»^(٣٢)؛ فقله: ولميلادهم، ليس قرينة على الاختصاص بالمناكح، بل هو من قبيل عطف الخاص على العام؛ للأهمية ونحوها.

وهذا الخبر لا طعن في سنده إلا من جهة ضريس الكناسي؛ لكونه مشتركاً بين ضريس بن عبد الملك بن أعين الثقة - ابن أخي زرارة بن أعين المشهور - وضريس بن عبد الواحد غير الثابت توثيقه، والراوي لهذا الحديث هو الشيخ الطوسي عليه السلام الذي لم يعبر في

كتب رجاله عن الأول الثقة بالكناسي، وإنما عبّر عنه بالشيباني، فيما عبّر عن الثاني غير الثقة بالكناسي^(٣٣)؛ فربما يستأنس من ذلك كون ضريس هذا الذي عبّر عنه في هذا الحديث بالكناسي هو الثاني، وإن لم يكن يتأيد ذلك فنياً، وكيف كان فيكفي الشك والتردد في ضعف السند.

نعم ذكر الكاظمي^{عليه السلام} أنّ من مميزات الكناسي الأول الثقة أن يروي عنه عمر بن أبان الكلبي، كما في هذا الحديث، لكنّ كلامه ليس حجةً علينا؛ لأنه إخبار عن اجتهد وحده لا عن حسن. نعم لو كان شهد بذلك مثل النجاشي والكشي القريب عصرهما من عصر الرواة بحيث يحتمل في حقهما الإخبار عن حسن، كان ذلك حجة، كما حققناه في بحث حجية خبر الواحد في علم الأصول^(٣٤).

وبالجملة لا بدّ لاستعلام حال سند هذا الحديث من التتبع التام؛ حتى نتبّت من تمييز نقل عمر بن أبان الكلبي وعدمه، وطريق ذلك أن نفقّش عن الأخبار الواردة في الفقه عن ضريس الكناسي؛ فإن ثبت أنّ عمر بن أبان الكلبي تلميذٌ - مثلاً - لضريس بن عبد الملك، وكثيراً ما ينقل عنه بعنوان ابن عبد الملك، بحيث اذا عبّر في مورد بضريس الكناسي ولم يعبّر بابن عبد الملك حصل الاطمئنان بأنّه ابن عبد الملك، كان سند هذا الحديث صحيحاً وإلا فلا. والظاهر أنّ عمر بن أبان الكلبي لم ينقل عن ضريس إلا روايتين: إحداها هذا الحديث، والأخرى ما أدري أنه عبّر عنه فيها بالكناسي أو لا^(٣٥).

وبالجملة الظاهر أنه لم يرد في الفقه حديث صحيح إلى عمر بن أبان الكلبي عن ضريس الكناسي إلا هذا الحديث الوارد في ما نحن فيه، والأمر يحتاج بعداً إلى زيادة تتبع. وعلى أي حال، فهذه الروايات وإن دلّت بإطلاقها على تحليل مطلق الخمس، لكنها مخصّصة بما سيجيء - إن شاء الله - من الأخبار الصحيحة الدالة على عدم تحليل خمس أرباح المكاسب، وإن كان بعضها - أو جميعها - لا يدلّ على عدم التحليل في مطلق الأزمان؛ فقد حققنا في علم الأصول أنه بعد انتهاء أمد المخصّص لا يجوز الرجوع في إثبات حكم العام الفوقاني لباقي الأزمان إلى الإطلاق الأزمان. نعم يجوز الرجوع فيه إلى العموم الأزمان، لكنّ هذه الأخبار - كما ترى - ليس فيها عموم أزمان، وإنما إطلاق أزمان.

وبناءً عليه، فخمس أرباح المكاسب خارجٌ عن إطلاق هذه الأخبار نظراً لتخصيصها بأخبار صحيحة السند، أما باقي أقسام الخمس فلا يمكن - أيضاً - إثبات تحليلها بهذه

● **فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات/ القسم الثاني**

الأخبار لابتلائها بالمعارض، وإن لم يكن هذا المعارض صحيح السند؛ فإن فرضنا هنا هو صحة التمسك بالأخبار الضعاف، وإلا لم يصح التمسك بهذه الأخبار أيضاً.

ومن الواضح أن المعارضة بينهما إنما هي بالتباين؛ لأننا لا نقول بنظرية انقلاب النسبة^(٣٦)؛ فبعد التساقط نرجع إلى أصالة عدم التحليل، مضافاً إلى أنه لو قلنا بانقلاب النسبة فالنسبة هنا منقلبة إلى العموم من وجه لا العموم المطلق؛ إذ كما أن أخبار التحليل خرج منها خمس الأرباح بالتخصيص، كذلك أخبار عدم التحليل خرج منها خمس المناكح؛ لكون ما مضى من حديث الكناسي صريحاً في تحليله.

المجموعة السادسة: ما دلّ على تحليل خمس الغنيمة، وهو خبر أبي حمزة، عن أبي جعفر^(ع) - في حديث - قال: «إن الله جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثة في جميع الفيء؛ فقال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ﴾»، فنحن أصحاب الخمس والفيء، وقد حرّمناه على جميع الناس ما خلا شيعتنا..»^(٣٧).

أما الحديث المنقول عن تفسير العسكري^(ع) والوارد أيضاً في خمس الغنائم^(٣٨)، فلا يدل إلا على التحليل الشخصي، فراجع. وكيف كان، فهذا الحديث مبطل بالمعارض في مورده، وسيأتي - إن شاء الله - ذكره.

المجموعة السابعة: ما ورد في زمان الغيبة، وهو حديث التوقيع الوارد في كتاب إكمال الدين، عن محمد بن محمد بن عصام الكليني، عن محمد بن يعقوب الكليني، عن إسحاق بن يعقوب، فيما ورد عليه من التوقيعات بخط صاحب الزمان^(ع): «أما ما سألت عنه من أمر المنكرين لي - إلى أن قال - : وأما الخمس فقد أبيع لشيعتنا وجعلوا منه في حلّ، إلى أن يظهر أمرنا؛ لتطيب ولادتهم ولا تخبث»^(٣٩).

وسند هذا الحديث مخدوش من جهتين:

الأولى: إنّ محمد بن محمد بن عصام لم تثبت وثاقته، إلا أن يقال بكفاية كونه من مشايخ الصدوق بدعوى حصول الاطمئنان بوثاقة مشايخ المشايخ الثلاثة، والذي يهون الخطب من هذه الجهة أن هذا الحديث ذكره الشيخ الطوسي^(ع) في كتاب الغيبة بسند معتبر إلى إسحاق بن يعقوب^(٤٠).

الثانية: إن إسحاق بن يعقوب لم يرد فيه أيّ مدح.

هذا ودلالة الحديث أيضاً مخدوشة؛ فإن التعليل بطيب الولادة قرينة على الاختصاص بالمناكح، وحمله على الملاك خلاف الظاهر، وهذا التوقيع بتمامه أجوبة عن المسائل التي سألها إسحاق بن يعقوب، دون أن تنقل لنا الأسئلة نفسها؛ فلا ندري أنّ قوله: وأما الخمس، جوابٌ عن أيّ سؤال؛ فلعلّ اللام فيه للعهد، وإشارة إلى خمس خاص كان السؤال عنه.

كما أنّ هذه الرواية - لو تمّت دلالةً وسنداً أيضاً أو قلنا بحجية الأخبار الضعاف - ليس لها معارض؛ فإن الأخبار الدالة على عدم التحليل واردة في الزمان السابق على زمان هذا التوقيع؛ فهذه الرواية تدلّ على ثبوت التحليل بعدها وتقدّم على الجميع، إلا أن يقال: إنها تدلّ على ثبوت التحليل حتى في ذلك الزمان السابق، بتقريب أن قوله: قد أبيح، معناه أنه قد أبيح من قبل، وأن دأب الأئمة عليهم السلام وديدنهم على التحليل، وأن التعليل بقوله: لتطيب ولادتهم، قرينة على ثبوت الحكم في زمان باقي الأئمة أيضاً؛ لما تقدّم من أنّ تعليل التحليل في الزمان السابق بطيب المولد لا يدلّ على ثبوته في الزمان اللاحق؛ لكن تعليله في الزمان اللاحق به يدلّ على ثبوته في الزمان السابق، وإن كان يمكن النقاش في ذلك - في خصوص هذا الحديث - لكون التحليل وارداً عن الإمام الغائب الذي يتعسر أو يتعسر الوصول إلى خدمته وإعطاء حقه؛ فحلّه لطيب مولد الشيعة؛ فلا يدلّ ذلك على التحليل في زمان الحضور الذي يسهل فيه الوصول إلى خدمة الإمام. هذا كلّ في أخبار التحليل.

أخبار عدم التحليل، وقفات وتأملات

أما أخبار عدم التحليل، فهي كثيرة، ذكر الحر العاملي رحمته الله جملةً منها في الباب الثالث من أبواب الأنفال، وهو باب وجوب إيصال حصّة الإمام عليه السلام إليه، والحديث الأول منها معتبر سنداً^(١)، لكنه غير دالّ على المقصود؛ لوروده في الوقف الذي كان له عليه السلام، ولا ملازمة بين عدم تحليله وعدم تحليل الخمس، أما باقي أخبار ذلك الباب فضعيفة السند بآجمعها، وإن كان كلّها أو بعضها دالاً على المدعى؛ فراجع.

كما أنّ الحر العاملي رحمته الله ذكر بعض الأخبار الأخرى بهذا الصدد في أبواب متفرقة، وهذه الأخبار هي:

١ - خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: «لا يحل لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا»^(٤٢)؛ فهذا الحديث - كما ترى - لم يرد في أصل تشريع الخمس، حتى يقال: إنه لا ينافي التحليل، بل هو في مقام بيان ما هو اللازم عملاً، لكنه ضعيف سنداً. وقوله: أن يشتري من الخمس شيئاً، معناه كون الخمس مثمناً لا ثمنياً، وإلا لقال: أن يشتري بالخمس شيئاً؛ فهذا الحديث لو كان تاماً من حيث السند لعارض - بالعموم من وجه - ما مضى من صحيح الفضلاء الدال على جواز أخذ الخمس من السنّي؛ فإنه أعمّ من صحيح الفضلاء من حيث كون البائع شيعياً أو سنياً وكذا المشتري، فيما صحيح الفضلاء أعمّ منه من حيث كون الحقّ خمساً أو غيره. هذا بناء على كون المراد من صحيح الفضلاء ما استظهرناه من أن المراد تحليل الواقع في يد الشيعي من يد السنّي، وأما بناء على كون المراد منه تحليل مطلق الحقّ فتكون النسبة أيضاً هي العموم من وجه؛ غاية الأمر أن دائرة مادة الاجتماع أوسع؛ لأن مادة الاجتماع على الأول خصوص الخمس المأخوذ من السنّي، وعلى الثاني مطلق الخمس في يد الشيعي.

لكن رغم ذلك كلّ، وكون النسبة هي العموم من وجه، إلا أنه يتعامل معهما معاملة العموم والخصوص المطلق؛ فتجعل صحيحة الفضلاء أخصّ؛ لكون موضوعها خصوص الشيعة، بناء على ما ربما يقال من أن العامين من وجه إن كان أحدهما أخصّ من جهة الموضوع، فيما كانت أخصية الآخر من ناحية المحمول، لوحظ في نظر العرف الأول دون الثاني، ولم يعامل معهما معاملة العموم من وجه، لكن بناءً على ما هو الحقّ من عدم وجود فرق من هذه الجهة وعدم تقديم أخصية الموضوع على أخصية المحمول، لا بد من التعامل مع صحيح الفضلاء وفقاً لما قلناه، من تطبيق التعارض بين العامين من وجه.

كما أن هذا الحديث يعارض أيضاً بالعموم من وجه ما مضى من قوله: «من أعوزه شيء من حقّي فهو في حلّ»، بناء على فرض اتحاد زمان صدور؛ فإنّ الأول مطلق من حيث عدم اختصاصه بالشيعي، والثاني مطلق من حيث الخمس وغيره، وكون الحق ثابتاً في المال الذي في يد الشيعي قبل وصوله إلى يده وبعده؛ فإنّ تحليل الثاني - وهو مفاد هذا الحديث - يدلّ بطريق أولى على تحليل الأول.

وقوله: من أعوزه، وإن كان في بادئ النظر مطلقاً غير مختصّ بالشيعة، لكن من المقطوع به كون المقصود تحليل الشيعة لا غيرهم، ولا ندري هل اتحد زمان صدورهما أم

تأخر هذا وتقدم ذاك أم العكس؟ وكيف كان، فقد مضى حمل هذا الحديث على التحليل الشخصي.

٢ - خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: «من اشترى شيئاً من الخمس لم يعذره الله، اشترى ما لا يحلّ له»^(٤٣)، وهذا الخبر كسابقه سنداً ودلالة، ولا يتوهم أن قوله: لم يعذره الله، صفة لقوله: شيئاً من الخمس؛ حتى يقال بعدم دلالة على المدعى، فإنه لو كان كذلك لقال: لم يعذره الله فيه.

٣ - خبر عمران بن موسى، عن موسى بن جعفر قال: «والله لقد يسّر الله على المؤمنين أرزاقهم بخمسة دراهم، جعلوا لربهم واحداً وأكلوا أربعة أحلّاء. ثم قال: هذا من حديثنا صعب مستصعب لا يعمل به ولا يصبر عليه إلا ممتحن قلبه للإيمان»^(٤٤).

ويمكن أن يختصّ قوله: «أرزاقهم» بخصوص أرباح المكاسب، كما يمكن أن يكون مطلقاً؛ فإن الرزق غير منحصّر بأرباح المكاسب. وكيف كان فدلالته على عدم التحليل واضحة؛ فإنه لو كان الخمس حلالاً لم يكن عدم إعطاء الخمس دليلاً على عدم كون الشخص ممتحن القلب بالإيمان، بل الذي امتحن قلبه للإيمان كان يمكنه - أيضاً - عدم إعطاء الخمس، دون أن يكون عليه وزر في ذلك. وبالجمله لا إشكال في دلالة هذا الحديث على المطلوب، لكنّه ضعيف السند.

٤ - خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: «كل شيء قوتل عليه على شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فإن لنا خمسه، ولا يحلّ لأحد أن يشتري من الخمس شيئاً حتى يصل إلينا حقنا»^(٤٥).

فهذا الحديث يدلّ على عدم تحليل خمس الغنيمه بالنصّ، وعدم تحليل جميع أقسام الخمس بالإطلاق؛ لكنه ضعيف لا يتلّاه بمعارضة صحيح الفضلاء كالحديث الأول، وقد مضى التعليق عليه.

٥ - خبر إبراهيم بن محمد الهمداني المعتبر سنداً الوارد في خصوص الضياع، قال: «وأقرّني عليّ كتاب أبيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع... فكتب وقرأه علي بن مهزيار: عليه الخمس بعد مؤونته ومؤونة عياله وبعد خراج السلطان»^(٤٦).

٦ - خبر يزيد^(٤٧)، وهذا الخبر يلحق الجائزة بالربح أيضاً، لكنّ سنده ضعيف،

فراجع.

٧ - معتبرة الريان بن الصلت، قال: «كتبت إلى أبي محمد عليه السلام: ما الذي يجب علي - يا مولاي - في غلة رحي أرض في قطيعة لي وفي ثمن سمك وبردي وقصب أبيعه من أجمة هذه القطيعة؟ فكتب: يجب عليك فيه الخمس» ^(٤٨).

تحليل صحيحة علي بن مهزيار

وردت صحيحة أخرى تدل على التحليل في بعض أقسام الخمس وعدمه في بعضها، وهي صحيحة علي بن مهزيار: «كتب إليه أبو جعفر وقرأت أنا كتابه إليه في طريق مكة، قال: إن الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين ومأتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كله؛ خوفاً من الانتشار وسأفسر لك بعضه إن شاء الله، إن موالِيَّ - أسأل الله صلاحهم - أو بعضهم قصروا فيما يجب عليهم، فعلمت ذلك، فأحببت أن أظهرهم وأزكيهم بما فعلت في عامي هذا من أمر الخمس، قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾، ولم أوجب عليهم ذلك في كل عام ولا أوجب عليهم إلا الزكاة التي فرضها الله عليهم، وإنما أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليهما الحول، ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة ولا ضيعة إلا ضيعة سأفسر لك أمرها؛ تخفيفاً مني عن موالِيٍّ ومناً مني عليهم؛ لما يغتال السلطان من أموالهم ولم ينوبهم في ذاتهم، فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام، قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، والغنائم والفوائد - يرحمك الله - فهي الغنيمة يغنمها المرء والفائدة يفيدها، والجائزة من الإنسان للإنسان التي لها خطر، والميراث الذي لا يحتسب من غير أب ولا ابن، ومثل عدو يصطلم فيؤخذ ماله، ومثل مال يؤخذ ولا يعرف له صاحب، وما صار إلى موالِيٍّ من أموال الخرمية الفسقة، فقد علمت أن أموالاً عظماً صارت إلى قوم من موالِيٍّ فمن كان عنده

شيء من ذلك فليوصل إلى وكيلى، ومن كان نائباً بعيد الشقة فليتعمد لإيصاله ولو بعد حين؛ فإن نية المؤمن خير من عمله، فأما الذي أوجب من الضياع والغلات في كل عام فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمؤنته، ومن كانت ضيعته لا تقوم بمؤنته فليس عليه نصف سدس ولا غير ذلك».

إنّ ما في هذا الحديث من تحليل الزائد على نصف السدس من الضياع والغلات محكومٌ لمعتبرة الهمداني المتقدمة؛ فإن قوله فيها: أقراني علي بن مهزيار كتاب أبيك أنه أوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنة.. إشارة إلى ما عرفته من الحديث المفصل لعلّ بن مهزيار، وهذا الحديث الحاكم وإن كان مضمراً، لكن لا يضرّ إضماره به بعد علمنا بجلالة شأن علي بن مهزيار، وعدم نقله عن غير الإمام لاسيما في مسألة الخمس الذي هو للإمام عليه السلام.

وعلى أية حال، فهذا الحديث المفصل وإن دلّ على التحليل في بعض أقسام الخمس، لكنّه إنما يدلّ على التحليل الشخصي من قبل أبي جعفر الثاني عليه السلام فقط، وليس فيه إشعار به من قبل أبنائه المعصومين عليه السلام، فضلاً عن الدلالة على ذلك، كما هو واضح. من هنا؛ لا يُعلم صدور التحليل من قبل أبنائه، بل قد علم خلاف ذلك في بعض الموارد؛ ذلك أنّ بعض ما مضى من الأخبار قد ورد عمّن بعده من الأئمة، وهو دالّ على عدم تحليل بعض أقسام الخمس المحلّ في هذا الحديث، مع اعتبار سنده.

بقي الكلام في الجهة الثانية والثالثة من بحث التحليل، وباقي الكلام في المقام الثالث من هذا الكتاب، ويأتي إن شاء الله الحديث عنه في السنة الآتية^(٤٩).

- (١) ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي ٤: ٥.
- (٢) الشهيد الأول، حاشية قواعد الأحكام: ٦٢، النسخة الحجرية لكتاب القواعد.
- (٣) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١٥٠ - ١٥٢.
- (٤) المصدر نفسه ١٦: ١٥٢.
- (٥) وسائل الشريعة ٩: ٥٤٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١.
- (٦) المصدر نفسه، ح ٢.
- (٧) المصدر نفسه: ٥٤٥، ح ٦.
- (٨) المصدر نفسه: ٥٤٧، ح ١٠.
- (٩) المصدر نفسه: ٥٤٨، ح ١٢.
- (١٠) المصدر نفسه: ٥٥٠، ح ١٢.
- (١١) أنظر - لمزيد من الاطلاع -: النجفي، جواهر الكلام ٦: ١٧١ - ١٧٢؛ والروحاني، منتقى الأصول ٤: ٢٩٦؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤١؛ ومباني العروة الوثقى، كتاب النكاح ٢: ٢٤٠؛ ومحمد صادق الروحاني، زبدة الأصول ٣: ٢٢٩؛ والسبزواري، تهذيب الأصول ٢: ١١٦.
- (١٢) الهمداني، مصباح الفقيه ٣: ١٢٧ (الطبعة الحجرية).
- (١٣) أنظر له: بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٢.
- (١٤) وسائل الشريعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٣، ح ٤.
- (١٥) أنظر بحثه حول أخبار الطرح في: بحوث في علم الأصول ٧: ٣١٥ - ٣٣٥.
- (١٦) محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٣، مؤسسة النشر الإسلامي.
- (١٧) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨ - ٣٩.
- (١٨) جواهر الكلام ١٦: ١٥٢ - ١٥٣.
- (١٩) انظر نظرية السيد الشهيد حول مسألة الشك في القرينة المتصلة في: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٦ - ٢٧٠.
- (٢٠) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٩.
- (٢١) الذي هو موجود في تقارير السيد الشهيد قبله - على تفصيل - بالاستصحاب التعليقي، فانظر: مباحث الأصول ٢، ج ٥: ٣٨٦ - ٤١٧؛ وبحوث في علم الأصول ٦: ٢٨٠ - ٢٩٢.
- (٢٢) يبدو أن السيد الشهيد - بحسب هذا التقرير - لم يتعرض للجهة الثالثة، كما سوف تأتي منه

الإشارة آخر البحث.

- (٢٣) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٤، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ٤.
- (٢٤) المصدر نفسه: ٥٤٦، باب ٤، ح ٧.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٥٤٧، ح ٩.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٥٥١، ح ١٨.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٥٤٦، ح ٨.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٥٤٩، ح ١٤.
- (٢٩) المصدر نفسه: ٥٥٠ - ٥٥١، ح ١٧.
- (٣٠) المصدر نفسه: ٥٤٥، ح ٥.
- (٣١) المصدر نفسه: ٥٥٣ - ٥٥٤، ح ٢٢.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٥٤٤، ح ٣.
- (٣٣) انظر: رجال الطوسي: ٢٢٧.
- (٣٤) انظر نظريته في الخبر الحسن والحسن في: مباحث الأصول ق ٢، ج ٢: ٥٩٥ - ٥٩٨.
- (٣٥) الرواية الأخرى ورد فيها وصف الكناسي، وقد جاءت عند: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة: ٢٣١.
- (٣٦) انظر: بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨٨ - ٣١٢؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٥: ٦٦٠ - ٦٨٢.
- (٣٧) وسائل الشيعة ٩: ٥٥٢، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١٩.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٥٥٢ - ٥٥٣، ح ٢٠.
- (٣٩) المصدر نفسه: ٥٥٠، ح ١٦.
- (٤٠) الطوسي، الغيبة: ٢٩٠ - ٢٩٢.
- (٤١) وسائل الشيعة: ٩: ٥٣٧ - ٥٣٨.
- (٤٢) المصدر نفسه ٩: ٤٨٤، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ١، ح ٤.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٤٨٤، ح ٥.
- (٤٤) المصدر نفسه: ٤٨٤ - ٤٨٥، ح ٦.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٤٨٧، باب ٢، ح ٥.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٥٠٠ - ٥٠١، باب ٨، ح ٤.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٥٠٣، ح ٧.
- (٤٨) المصدر نفسه: ٥٠٤، ح ٩.
- (٤٩) يبدو أنه لم يكمل لضيق الوقت.

حق التشريع بين الأحادية والتعددية

هل النبي وأهل البيت مشرّعون أم مبلغون؟

د. عبد الله أميدي فرد (*)

مدخل لتفكيك مفهوم البحث

لا شك أن الله تعالى هو المقنن الحقيقي في نظر الأديان التوحيدية لاسيما الإسلام، لأنه خالق الإنسان والكون، والعالم بمصالح ومفاسد العباد، ولا شك أن الحاجة ملحة إلى القانون لإدارة المجتمعات والحياة الفردية للبشر، وأن مصدر هذه القوانين وتقنينها كان - وما يزال - محط اهتمام المعنيين، حيث ذهب بعض إلى اختصاص حق التشريع بالذات الإلهية دون أن يشاطرها أحد حتى النبي، وجنح آخرون إلى تفويض حق التشريع إلى النبي الأعظم، ومنه إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام استناداً إلى روايات بهذا الشأن، وهذا البحث كفيل بالإجابة عن الإشكاليات التالية: هل فوّض الله إلى النبي حق التشريع وتقنين الأحكام الشرعية؟ وما هو مقدار وحدود ذلك الحق؟ وهل يملك النبي هذا الحق على نحو الاستقلال؟ وهل له حق التفويض للأئمة من أهل البيت؟ وإلى أي مقدار وما هو حدوده؟ وهل لهم حق تقنين الأحكام الشمولية العامة؟ وإذا لم يُفوّض إليه حق التشريع، فهل للرسول الأكرم وأئمة أهل البيت حق التقنين في موارد خاصة وتحت عنوان الأحكام الولائية والحكومية؟ وهل لهم هذا الحق في الأمور التنفيذية وسيادة النظام في المجتمع؟ وهل يحظى الإمام المهدي بهذا الحق مع ما له من المنزلة الرفيعة؟ وهل يثبت هذا الحق للفقهاء في عصر الغيبة أيضاً؟..

اتفق فقهاء الشيعة ومتكلموهم على أن النبي صلى الله عليه وآله وأئمة أهل البيت عليهم السلام لا يملكون

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

حقّ التقنين على نحو مستقلّ وفي عرض حقّ الله تعالى؛ ومن الواضح بمكان أن ما يبيّنه الفقهاء في عصر الغيبة سواء أكان في إطار الفتوى أم الحكم لإدارة المجتمع، لا يندرج تحت إطار التشريع أبداً؛ ذلك أن صدور الفتوى أو الحكم الحكومي - كما يأتي - يفقد خصوصيات التشريع. وما يستشفّ من الأخبار والأحاديث أنّ الحكومة العالمية للمهدي لا تختلف كثيراً عن حكومة النبي وأمير المؤمنين سوى في سعة امتدادها الجغرافي وبسط نفوذها على معظم أرجاء المعمورة، كما يستشف منها أن النبي ﷺ والإمام عليه السلام قد أصدرتا قوانين مقطعية في نطاق حكومتها، وهي لا تندرج تحت مقولة التشريع التي نتحدّث عنها. ويبقى من التساؤلات السالفة سؤالان: ١ - هل للنبي حق التشريع؟ ٢ - هل أعطي هذا الحق للأئمة؟

تأثيرات نظرية الحق التشريعي على المنظومة القانونية الدينية

من الواضح أنه من خلال إثبات اختصاص حقّ التشريع بالله تعالى، يمكن استنتاج أن الدين منظومة متكاملة ومطلقة لا يحدّها زمان ومكان، وقد انصبّت جهود الأنبياء والأئمة والفقهاء على بيان هذه المنظومة، أما إذا ثبت أنّ حقّ التشريع فوّض إلى النبي وأهل بيته، فمن المعقول والمنطقي التكهّن بوضع قوانين لا سابق لها تنضوي تحت الدين في عصر المهدي المنتظر، بل يمكن تجاوز هذا الحد وادّعاء تعليق أحكام وإحلال أحكام أخرى محلّها، من جهة أخرى يعتقد بعضهم أنّ للفقهاء في عصر الغيبة كافّة مزايا النبي وأهل البيت، ولعله يمكن سريان حقّ التشريع إليهم من هذا الباب أيضاً، وتبعات هذه النظرية سوف لا تصمد أمام كمال الدين.

١ - نظرية انحصار التشريع بالله تعالى

المراد من الشارع في الفقه والأصول والكلام هو الله باعتباره مشرعاً وشارعاً حقيقياً، ولإثبات ذلك نشير إلى الأدلة التالية:

المستند القرآني لمشرعية الله سبحانه

نستند في إثبات هذا الموضوع إلى آيات من الذكر الحكيم:

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشَرِّعون أم مَبْلُغون؟

١ - ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضِي الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ (الأنعام: ٥٦).

٢ - ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أُنْزِلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (يوسف: ٤٠).

٣ - ﴿وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِن أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ وَمَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ (يوسف: ٦٧).

٤ - ﴿هَٰذَاكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ (الكهف: ٤٤). ويفهم من مضمون الآية أن الولاية خاصة باللَّه والتشريع بيد قدرته تعالى.

٥ - ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (الأنعام: ٦٢). وتدل على أن ملك هذا العالم وعالم الآخرة بيد الله؛ ولهذا يمتلك حقَّ محاسبة البشر ومساءلتهم من خلال تشريع القوانين.

٦ - ﴿وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: ٧٠)، فقد وردت في هذه الآية أربع صفات ربوبية: الخالقية وكونه مختاراً، والأخرى أنه مصدر جميع النعم سواء أكان في هذا العالم أم عالم الآخرة، وهذا يقتضي خالقيته المطلقة، وفي النهاية بيّن أن الحكم مختصّ به تعالى مما يدل على أنه حينما يكون خالقاً ومختاراً فسيكون زمام الحكم التكويني والتشريعي بيده تعالى.

يقول العلامة الطباطبائي: ونظرية التوحيد التي يبني عليها القرآن الشريف ببيان معارفه لما كانت تثبت حقيقة التأثير في الوجود لله سبحانه وحده لا شريك له، وإن كان الانتساب مختلفاً باختلاف الأشياء غير جارٍ على وتيرة واحدة، كما ترى أنه تعالى ينسب الخلق إلى نفسه ثم ينسبه في موارد مختلفة إلى أشياء مختلفة بنسب مختلفة، وكذلك العلم والقدرة والحياة والمشية والرزق والحسن إلى غير ذلك، وبالجمله لما كان التأثير له تعالى كالحكم الذي هو نوع من التأثير والجعل له تعالى سواء في ذلك الحكم في الحقائق التكوينية أو في الشرائع الوضعية الاعتبارية، وقد أيد كلامه تعالى هذا المعنى كقوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧) وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ (الأنعام: ٦٢)،

وقوله: ﴿لَهُ الْحُكْمُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ﴾ (القصص: ٧٠) وقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾ (الرعد: ٤١)، ولو كان لغيره تعالى حكم لكان له أن يعقَّب حكمه ويعارض مشيئته، وقوله: ﴿فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ﴾ (المؤمن: ١٢) إلى غير ذلك، فهذه الآيات خاصة أو عامة تدل على اختصاص الحكم التكويني به تعالى، ويدل على اختصاص خصوص الحكم التشريعي به تعالى قوله: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِنَّا لِلَّهِ أَمَرَ إِنَّا نَعْبُدُ إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ (يوسف: ٤٠)، فالحكم لله سبحانه لا يشاركه فيه غيره على ظاهر ما يدل عليه ما مر من الآيات، غير أنه تعالى ربما ينسب الحكم وخاصة التشريعي منه في كلامه إلى غيره كقوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (المائدة: ٩٥) وقوله لداود: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ٢٦) وقوله للنبي ﷺ: ﴿أَنْ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ﴾ (المائدة: ٤٩) وقوله: ﴿يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ (المائدة: ٤٤) إلى غير ذلك من الآيات، وضمها إلى القبيل الأول يفيد أن الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة وأولاً، لا يستقل به أحد غيره ويوجد لغيره بإذنه وثانياً، ولذلك عدَّ تعالى نفسه أحكم الحاكمين وخيرهم لما أنه لازم الأصالة والاستقلال والأولية، فقال ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ﴾ (التين: ٨) وقال: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (الأعراف: ٨٧)^(١).

مستند السنة لمشرعية الله

تحدثت الكثير من الروايات عن الحرية ومساواة البشر في الحقوق، فعلى سبيل المثال جاء في رواية صحيحة عن الإمام علي عليه السلام يقول فيها: «الناس كلهم أحرار»^(٢)، كما قال في كتاب بعثه لابنه الحسن عليه السلام: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حراً»^(٣)، والمراد من هذه الروايات أن الله خلق البشر أحراراً، وشرط الحرية أن يفكوا عن رقابهم أغلال طاعة الآخرين. ونستخلص من الآيات والروايات الأنفة الذكر أنه لا يحق لأحد إصدار الأمر والحكم على الآخرين، ولا ينفذ أي قانون غير إلهي في حق البشر، بل هذا الحق خاص بالله تعالى فهو الذي يضع القوانين للبشر.

المستند العقلاني لمشرعية الله تعالى

أدنى تأمل لطبيعة القوانين وكيفية وضعها وخصوصيات المقتن، يؤكد أن التشريع

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟

منحصر بالله تعالى، أما لمن يرغب بمزيد من الأدلة في هذا المجال فنعرض مجموعة أخرى منها طرحها بعض العلماء:

١ - كمال الله ونقص البشر: يجب على المقنن أن يتمتع بخصوصيات تؤهل العقل

لفعل تلك الأوامر، منها:

أ - علم مطلق بمصالح الأشياء ومفاسدها، لكي يتييسر للبشر - في ضوء ذلك العلم - الانتفاع بالآثار المفيدة لها والاحتراز عن مضارها.

ب - علم مطلق بحاجات البشر لكي يتييسر للمقنن - في ظل التعقيد في خلق الإنسان وحاجاته ومتطلباته المتنوعة - وضع قوانين تتسجم مع تلك الحاجات والأبعاد الوجودية.

ج - القدرة على الانتفاع من تلك القوانين والآليات اللازمة لذلك، أي القدرة على الاتصال بالبشر من خلال الوحي وإرسال الرسل وإنزال الكتب.

هـ - القدرة على إثابة المطيعين ومعاقبة المجرمين، من خلال القيامة والجنة والنار.

ومع أخذ تلك النقاط بنظر الاعتبار، ليس في قدرة أحد حيازة الخصوصيات الآتية الذكر، وليس في قدرته أن يكون مقتناً حقيقياً ذلك أنه إضافة إلى غياب الخصوصيات السابقة، نجد غير الله: ١ - لا يحظى بعلم مطلق بل علمه محدود. ٢ - لم يصل عقل البشر إلى نهاية كماله. ٣ - إنّ المقنن البشري لا يراعي حق الآخرين حين التقنين. ٤ - سلطته التنفيذية محدودة. ٥ - يتهرب الأقوياء من إجراء القانون لاسيما إذا كان في ضررهم. ٦ - ليس ثمة دليل عقلي على تطبيق القوانين البشرية. ٧ - ضرورة رعاية القانون في المجتمعات الإنسانية بدافع الحد من الإخلال بالنظم السائدة لا أكثر.

٢ - أصل عدم الولاية: يقول الشيخ الأنصاري: مقتضى الأصل عدم ثبوت الولاية

لأحد بشيء من الوجوه، خرجنا عن هذا الأصل في خصوص النبي والأئمة^(٤)؛ واستناداً إلى هذا الأصل لا يحق لأحد التدخل في عمل شخص آخر وليس باستطاعته نهيهِ عنه أو إجباره عليه، أو تقرير بديل له عنه، أو التصرف في ملكه دون رضاً منه أو إذن، فكل إنسان حرّ ومستقل في أداء أعماله.

ويقول الإمام الخميني: لا إشكال في أنّ الأصل عدم نفوذ حكم أحد على غيره

قضاءً كان أو غيره، نبياً كان الحاكم أو وصي نبي أو غيره، ومجرد النبوة والرسالة والوصاية والعلم - بأيّ درجة كان - وسائر الفضائل لا يوجب أن يكون حكم صاحبها

نافذاً وقضاؤه فاصلاً، فما يحكم به العقل هو نفوذ حكم الله تعالى شأنه في خلقه لكونه مالكهم وخالقهم، والتصرف فيهم بأيّ نحو من التصرف يكون تصرفاً في ملكه وسلطانه، وهو تعالى شأنه سلطان على كل الخلائق بالاستحقاق الذاتي، وسلطنة غيره ونفوذ حكمه وقضائه يحتاج إلى جعله، وقد نُصب النبي للخلافة والحكومة مطلقاً قضاءً كانت أو غيرها، فهو ﷺ سلطان من قبل الله تعالى على العباد بجعله، قال تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ...﴾ ثم بعد النبي كان الأئمة واحداً بعد واحد سلطاناً وحاكماً على العباد وناظراً حكمهم من قبل نصب الله تعالى ونصب النبي بمقتضى الآية المتقدمة والروايات المتواترة بين الفريقين عن النبي ﷺ وأصول المذهب، وهذا مما لا إشكال فيه^(٦).

وكتب صاحب العناوين يقول: لا ريب أن الأصل الأولي عدم ثبوت ولاية أحد من الناس على غيره لتساويهم في المخلوقية والمرتبة ما لم يدل دليل على ثبوت الولاية، ولأن الولاية تقتضي أحكاماً توقيفية لا ريب في أن الأصل عدمها إلا بالدليل^(٧)، وقد أثبت صاحب العناوين حقّ الولاية لله ولرسوله وللأئمة.

كما استدل بعضُ بآئه لا يحقّ لأحد الولاية على الآخرين؛ لأن الإطاعة رهن من أفاض الوجود، وبما أنه لا أحد وهب الوجود لآخر لا بقاءً ولا استمراراً، لذا لم يكن واجب الاتباع، وعدم لزوم الاتباع أصل أولي في الولاية، ولا غرو فإن الله مفيض الوجود، والإنسان مكلف بطاعة أوامره^(٨).

وحصيلة البحث أن الشارع الحقيقي هو الله تعالى وله حقّ التقنين، وبما أن الدين ورد من الله العليم الحكيم، وأحكامه ومقرراته صدرت عن حكمة وعلى أساس المصالح والمفاسد، فلم يصدر الأمر والنهي والحرام والحلال اعتباطاً - فهو وحده القادر على وضع قوانين تحقق المصالح وتوفر السعادة للإنسان، وانطلاقاً من ذلك فحقّ التشريع مختصّ به تعالى فحسب، هذا إلى جانب الآيات الدالة على أن الحكم لله وأنه الحاكم المطلق.

إشكاليات حول حقّ التشريع الإلهي

بعد أن أثبتنا - بدلائل مختلفة - أن المقنن الحقيقي هو الله، نشير هنا إلى عدد من الإشكاليات المثارة حول ذلك:

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشَرِّعون أم مَبْلُغون؟

١ - إحدى صفات الله الإرادة، التي تطرح عادة مع الطلب في الكتب الأصولية^(٨) والكلامية، فسواء أكانا مختلفين^(٩) أم متحدين^(١٠)؛ فلا مناص من الإذعان بتعلق إرادته بأمر باعتباره مشرعاً، ثم تجري إرادته في قالب الطلب، عندها يطرح هذا السؤال: كيف يمكن الإذعان بأن الله إذا تعلقت إرادته ورغبته بأمر طلبه، بينما هذه الأوصاف تليق بعباده ويتنزه عنها الله سبحانه؟

٢ - إن تحقق الطلب عند البشر رهناً بالشوق نحو أمر إلى حدّ تتعلّق به إرادته لفعله أو الكراهة لتركه، أما كيف يمكن تصوّر شوق الله لبعض مخلوقاته كالشاة وإرادة حليّتها وكراهته لبعض آخر كالخنزير وإرادة حرّمته، مما يستلزم تفويض الله مهمة التشريع إلى آخرين بهدف تقنين الأحكام وفق الإرادة والكراهة؟

٣ - إذا كان من الممكن صدور أوامر ونواهي من قبل الله، فلا بد أن تصل تلك الأحكام إلى يد البشر، وهذا يستتبع بطبيعة الحال كلاماً ونطقاً بألفاظ، أو ما يعبر عنه بصفة المتكلم، فكيف تثبت هذه الصفة الحادثة العرضية للذات الإلهية القديمة؟ وهل يمكن للكلام النفسي - في ضوء تفسير القدماء له - أن يدحض هذه الشبهة؟

٤ - وتبني هذه الشبهة على أن الإرادة الإلهية لو تعلّقت بفعل أو بترك، فكيف يتيسّر للبشر مخالفة ذلك، أي يجب الإقرار مسبقاً أنه لم تتعلّق إرادة جديّة وطلب حقيقيّ بذلك الأمر لكي لا نسقط في دوامة الجبر، من جهة أخرى لو أردنا التخلّص من الجبر والذهاب إلى أن الله فوّض أمر التشريع إلى البشر حينها يطلّ علينا التفويض برأسه.

وللإجابة عن هذه الإشكاليّات يمكن القول: الإرادة - لغةً - بمعنى العزم على الفعل أو الترك، وهذا ينشأ من حالة نفسية تستند إلى وعي بالشيء وقدرة على تحقيقه، والطلب لغةً بمعنى الشوق والرغبة، وهي حالة باطنية، ومفهومي الطلب والإرادة عند البشر بهذا النحو، وعليه يمكن القول: إن كلام الآخوند الخراساني في الكفاية على جانب كبير من الصواب، ذلك أنه يراهما مترادفين.

من جهة أخرى، يمكن وضع الفروق بينهما وادعاء أنهما حقيقتان؛ إذ من الواضح أن الإرادة الإلهية يمكن قبولها بهذا المعنى، أما الطلب في حقّ الله بالمعنى الحقيقي فسيكون عبثاً وبعيداً عن الصواب؛ لأن وجود الطلب في حقّ الله يدل على عجزه، نعم يصح الطلب الإنشائي في حقه سبحانه الذي يتجلّى في إطار القوانين، فهذه الصفات

تستعمل في حق الله بصورة مغايرة لاستعمالها في حق الإنسان، أي أن الله إرادة، وهي من صفات الذات القديمة وهي تعبير آخر عن العلم والقدرة.

وللإجابة عن الإشكالية الثانية نقول: من المؤكد أن الله خالق للكون وكل الظواهر مخلوقة له؛ فلا يمكن التبويض بينها في الحب والكراهة، أما منشأ التبويض بينها في مجال التشريع فيعود إلى ثلاثة محاور لها دور هام في وضع القوانين: ١ - المقنن والمراد به الله. ٢ - ممثّل القانون وهم البشر. ٣ - نصّ القانون؛ وبناءً على عقيدة الشيعة والعدلية فإن أوامر الله ونواهيه صادرة عن مصالح ومفاسد للبشر، أي إذا نهى الله عن لحم الخنزير فقد أخذ - في الواقع - مصالح البشر بنظر الاعتبار، وإذا أمر بأكل لحم الشاة فقد أخذ منافع البشر بنظر الاعتبار، وإلا فالشاة والخنزير مخلوقان له، ومن ثم فالأمر والنهي لم يصدر عن الله بداعي الحب والبغض لكي تثار تلك الشبهة.

وقد أثبت منذ القدم مساجلات وردود كثيرة لا طائل تحتها بين الأشاعرة والمعتزلة بغية الإجابة عن الإشكالية الثالثة، والتي مازالت مستعصية على الحل، ومما زاد الطين بلةً طرح نظرية الكلام النفسي هنا، ونكتفي بالإشارة إلى أن صفات الله على نحوين: صفات الذات وصفات الأفعال، والمراد من صفات الذات الصفات التي تتحقّق في حق الله تعالى دائماً كالعلم والقدرة، أما صفات الأفعال فهي الصفات التي تستعمل لمخلوقات الله كالرازق والخالق.

وفي شأن التشريع والقوانين الصادرة من الله تعالى نقول: إن القابلية على التكلم والقدرة على إيجاد الأصوات من قبل الله تعود لصفات القدرة التي هي أزلية، والقوانين التي نزلت في مقطع زمني خاص على أحد الأنبياء - كالقرآن النازل على رسول الله - ترجع في الواقع إلى صفات الأفعال.

وللإجابة عن الإشكالية الرابعة نقول: إن إرادة الله اقتضت أن يكون التشريع ووضع القوانين عاملاً مساعداً لتكامل البشر، وفي الوقت ذاته يمتلك البشر الإرادة والقدرة على الفعل أو الترك، وعليه لا يمكن تبرير نظرية الجبر في ضوء وضع القوانين من قبل الله، من جانب آخر التفويض أمرٌ لا يمكن قبوله، نعم إذا كان التشريع الصادر من الله خلاف العقل عندها يتجه القول به، إلا أن التفويض بهذا المعنى يخالف العقل، ولإتمام فائدة البحث ننقل كلاماً قيماً للعلامة الطباطبائي يقول فيه: فطائفة المفوضة أثبتوا

● **حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟**

مصالح ومفاسد نفس أمرية، وحسناً وقبحاً واقعيين هي ثابتة ثبوتاً أزلياً أبدياً غير متغير ولا متبدل، وهي حاكمة على الله سبحانه بالإيجاب والتحرير مؤثرة في أفعاله تكويناً وتشريعاً بالحظر والترخيص، فأخرجوه تعالى عن سلطانه وأبطلوا إطلاق ملكه. وطائفة وهم المجبرة نفت ذلك كله وأصرت على أن الحُسن في الشيء إنما هو تعلّق الأمر به والقبح تعلّق النهي به ولا غرض ولا غاية في تكوين ولا تشريع، وأن الإنسان لا يملك من فعله شيئاً ولا قدرة قبل الفعل عليه، كما أن الطائفة الأولى ذهبت إلى أن الفعل مخلوق للإنسان وأن الله سبحانه لا يملك من فعل الإنسان شيئاً ولا تتعلّق به قدرته، والقولان - كما ترى - إفراط وتفریط؛ فلا هذا ولا ذاك، بل حقيقة الأمر أن هذه ونظائرها أمور اعتبارية وضعية لها أصل حقيقي^(١١).

٢ - نظرية تفويض حق التشريع إلى النبي ﷺ والأنمة ﷺ

لا شك أن معرفة مناصب النبي تساعد إلى حدّ كبير على استيعاب موضوع البحث، وهنا لابد من الإجابة عن التساؤل التالي: ما هي المسؤوليات الملقاة على عاتق النبي إبان نبوته؟ وما هي حدودها وصلاحتها؟

يقول الشهيد الأول في هذا الصدد: تصرف النبي ﷺ تارة بالتبليغ وهو الفتوى، وتارة بالإمامة كالجهاد والتصرف في بيت المال، وتارة بالقضاء كفصل الخصومة بين المتداعين^(١٢)، وإليه مال الفاضل المقداد^(١٣)، وقال المحقق النائيني: للولاية مراتب ثلاث: إحداها - وهي المرتبة العليا - مختصة بالنبي ﷺ وأوصيائه الطاهرين، وغير قابلة للتفويض إلى أحد، واشتان منها قابلتان للتفويض، أما غير القابلة فهي كونهم ﷺ أولى بالمؤمنين من أنفسهم بمقتضى الآية الشريفة: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾، وأما القابلة للتفويض فقسم يرجع إلى الأمور السياسية التي ترجع إلى نظم البلاد وانتظام العباد وسدّ الثغور... وقسم يرجع إلى الإفتاء والقضاء^(١٤).

ويذكر الإمام الخميني أن للنبي ثلاثة مناصب:

١ - مقام النبوة والرسالة، أي تبليغ الأحكام الإلهية من الأحكام الوضعية والتكليفية حتى أرش الخدش.

٢ - مقام السلطنة والرئاسة والسياسة: لأنه ﷺ سلطان من قبل الله تعالى، والأمة

رعيته وهو سائس البلاد ورئيس العباد.

٣ - مقام القضاء والحكومة الشرعية ، وفصل الخصومة والقضاء بين الناس^(١٥).

وعدّ في كتاب الإمامة والولاية ومن خلال الاستعانة بالآيات القرآنية منصبين للنبي:

١ - منصب إبلاغ الشريعة الوارد في الآية: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾

(النحل: ٤٤). ٢ - منصب الإمامة والقضاء الذي ورد ذكره في الآية: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ (النساء: ١٠٥).

ومن مجموع ما تقدم من كلمات الفقهاء والمحققين بشأن مناصب وتصرفات

النبي، يمكن أن نستخلص النتائج التالية:

الأولى: لا خلاف في أصل المناصب بالرغم من وقوع الخلاف في عددها.

الثانية: مع أن محور البحث حول مناصب النبي، لكن واستناداً للروايات فإن كل

ما ثبت للنبي من مقام ومنصب ثبت أيضاً للأئمة ما خلا مقام النبوة.

الثالثة: لم ترد أية إشارة إلى عبارة «منصب التشريع»، نعم ورد في كلمات بعض

المحققين عبارة: «إبلاغ التشريع» والمراد منها بيان الأحكام.

ومهما يكن من أمر، فقد بذلت محاولات بغية إثبات أن حق التشريع من مناصب

ومقامات النبي والأئمة، معتمدة على الأدلة التالية:

أدلة نظرية ثبوت حق التشريع للنبي ﷺ والأئمة (عليهم السلام)

استند أتباع هذه النظرية إلى آيات من الذكر الحكيم وبعض الروايات.

١ - ٢- حق التشريع من منظار القرآن الكريم

وردت آيات كثيرة في هذا الموضوع باختلاف فيما بينها في التعبير، ويمكن

تصنيفها إلى مجموعات:

المجموعة الأولى: وهي ما دلّ على أن الله الذي له حق الحكم قد أعطى هذا الحق

لبعض الأنبياء: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ (يوسف:

٢٢)، ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ (مريم: ١٢)، وانظر: الأنبياء:

(٧٤)؛ فهذه الآيات ونظائرها التي يعجّ بها القرآن الكريم تدل على أن الله أسبغ على بعض

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟

أنبيائه - كيوسف ولوط ويحيى - نعمة الحكم وأحد مصاديقها حق التشريع، وهذا يعني أنه سبحانه وهب للأنبياء حق التشريع في الجملة، ومع ضم هذه المقدمة - وهي أن كافة المقامات والدرجات المعنوية التي وهبت للأنبياء قد وهبت أيضاً - وفقاً للأخبار - إلى خاتم الأنبياء والأئمة سوى مقام النبوة - نستنتج أن للنبي وأئمة أهل البيت حق التشريع.

وهذا الاستدلال لا يصمد أمام النقد؛ فأولاً: إن الاستدلال بهذه المجموعة من الآيات

إنما يكون مجدياً إذا كان الحكم بمعنى التشريع مصطلحاً من قبل البشر، إلا أنه بالإمعان فيها قليلاً يتضح أن هذه المفردة استعملت في الآيات بمعان أخرى، حيث كتب العلامة الطباطبائي في ذلك يقول: قوله: (آتيناه حكماً) الحكم هو القول الفصل وإزالة الشك والريب من الأمور القابلة للاختلاف على ما يتحصّل من اللغة، ولازمه إصابة النظر في عامة المعارف الإنسانية الراجعة إلى المبدأ والمعاد والأخلاق النفسانية والشرائع والآداب المرتبطة بالمجتمع البشري^(١٦)؛ فقد ذهب العلامة إلى أن الحكم هنا بمعنى القول الفصل في المسائل الخلافية، كما في الآية الكريمة: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيَمَا اخْتَلَفُوا﴾ وهذه الآية خير مؤيد لاستعمال الحكم بمعنى القضاء، ومع وجود هذا الاحتمال يبطل الاستدلال بالآية.

ثانياً: هذه الآيات تعارض الآيات الدالة صراحة على اختصاص التشريع بالله تعالى.

إذن؛ فالحكم في هذه الآيات لا يعني حق التشريع، ولا يمكن الاستدلال بهذه

الآيات على إثبات ذلك الحق.

المجموعة الثانية: تناولت بعض الآيات مسألة الولاية وإمامة النبي والأئمة، مثل:

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (المائدة: ٥٥)، ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ (الأحزاب:

٦)، والطاعة من مستلزمات الولاية، وقد ذكرت الآيات ولاية النبي والأئمة إلى جانب ولاية الله؛ لذا فطاعة وليّ الله واجبة كطاعة الله، ويعتقد بعض المفسرين أن ولاية النبي والأئمة في طول ولاية الله؛ فكافة الأحكام الإلهية التي هي من لوازم ولاية الله تنتقل إليهم، ويقول الطباطبائي عند تفسيره الآية الأولى: فهذا ما ذكره الله تعالى من ولاية لنفسه في كلامه، ويرجع محصلها إلى ولاية التكوين وولاية التشريع، وإن شئت سميتهما بالولاية

الحقيقية والولاية الاعتبارية، وقد ذكر الله سبحانه لنبيه ﷺ من الولاية التي تخصه الولاية التشريعية، وهي القيام بالتشريع والدعوة وتربية الأمة والحكم فيهم والقضاء في أمرهم، قال الله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٦) (١٧).

ويرد عليه، أولاً: لا يمكن الاستدلال بهذه الآيات على إثبات حق التشريع في المؤقتات، ولعلنا نستطيع أن نفهم من خلال الروايات حق التشريع الثابت في الأحكام المؤقتة في باب المعاملات لا في الأحكام الدائمة في باب العبادات.

ثانياً: مع التسليم بولاية النبي والأئمة في قيادة المجتمع البشري، إلا أن الاستفادة من الآيات المذكورة لإثبات المدعى يعتمد إلى حد كبير على: ١ - أن ثبوت ولاية النبي والأئمة بالفعل لكل البشر إلى يوم القيامة. ٢ - أن ولاية النبي والأئمة تترشح من ولاية الله على البشر، وتشمل الولاية التشريعية أيضاً، وهذا يعني أن النبي والأئمة لهم الحق في وضع قوانين في إطار أحكام الدين لكل البشر إلى يوم القيامة، وهذا التفسير بالرغم من عدم استبعاده إلا أنه لم يشاهد في سيرة الأئمة أنهم شرعوا أحكاماً خارج نطاق القرآن والسنة.

ثالثاً: إن قبول حق التشريع يخالف إكمال الدين الوارد في آية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً﴾ (المائدة: ٣)، ذلك أن افتراض وضع قوانين لم تكن معهودة فيما سبق من قبل المهدي المنتظر يوحى بنقص الإسلام وأنه لم يكتمل بعد.

رابعاً: مع قبول هذا الافتراض لا يمكن الاستناد إلى القرآن الكريم كمصدر لتشريع الأحكام الإلهية.

خامساً: إن الأئمة ﷺ - كما هو معروف - كانوا مبينين للأحكام الإلهية، ولو قبلنا هذا الافتراض سيكونون مصدراً مستقلاً للتشريع في عرض كتاب الله تعالى.

المجموعة الثالثة: توجد آيات في القرآن تدل على وجوب طاعة الله ورسوله والأئمة، مثل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩)، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (الحشر: ٧)؛ فهذه الآيات - نظير آيات المجموعة الثانية - تثبت حق التشريع التزاماً، فطاعة النبي ﷺ والأئمة ﷺ واجبة وإطلاق ذلك يعم كافة الأوامر الصادرة عنهم، سواء أكانت الأحكام التي نزلت من جانب الله أم شرعت من قبلهم.

● **حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟**

وبناقش أولاً: إن الاستدلال بهذه الآيات إنما يتم إذا ارتضينا أن ثمة ملازمة بين وجوب الطاعة وإطلاق حقهم في تشريع الأحكام إلى كافة الأبعاد، في حين أن هكذا ملازمة لا يمكن إثباتها البتة. وبعبارة أخرى: لو قال لنا أحد: أطع أبويك، فهذا لا يثبت سعة صدور أوامرهما وثبوت حق التشريع لهما.

ثانياً: ثمة احتمال آخر وهو أنها ناطرة إلى صدور أحكام تتعلق بإدارة المجتمع والحكومة الإسلامية، لا أنها تعم كل حكم.

ثالثاً: إذا كانت طاعة النبي والأئمة في الأحكام التشريعية تستند إلى هذه الآيات، فهذا يعود إلى طاعة أحكام الله، ومن ضمنها الأمر بطاعة النبي والأئمة، فأوامرهم لا تعدّ تشريعاً مستقلاً.

ومن خلال ملاحظة هذه المجموعات الثلاث من الآيات يتبين أن الاستدلال على حق التشريع للنبي والأئمة مخدوش.

٢ - ٢- حق التشريع في السنة الشريفة

الدليل الآخر الذي أقيم على حق تشريع النبي والأئمة هو الروايات التي يمكن تقسيمها إلى عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: وهي روايات وأخبار أدرجت تحت عنوان أخبار التفويض، ووردت في كتاب الكافي تحت عنوان: باب التفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر الدين، حيث ذكر فيه عشر روايات، واليك نص بعضها:

١ - صحيحة فضيل بن يسار: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب قيس الماصر: «إن الله عز وجل أدب نبيه فأحسن أدبه، فلما أكمل له الأدب، قال: ﴿وإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ ثم فوّض إليه أمر الدين والأمة ليسوس عباده، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وإن رسول الله ﷺ كان مسدداً موقفاً مؤيداً بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق فتأدّب بآداب الله، ثم إن الله عز وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة، فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر؛ فأجاز الله له ذلك

كله فصارت الفريضة سبعة عشر ركعة، ثم سنّ رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة، فأجاز الله عز وجل له ذلك، والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدّ بركعة مكان الوتر، وفرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسنّ رسول الله ﷺ صوم شعبان وثلاث أيام في كل شهر مثلي الفريضة فأجاز الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله ﷺ المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كله»^(١٨).

٢- رواية زرارة عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: «...عشر ركعات: ركعتان من الظهر وركعتان من العصر، وركعتا الصبح، وركعتا المغرب، وركعتا العشاء الآخرة لا يجوز الوهم فيهنّ، من وهم في شيء منهنّ استقبل استقبالاً، وهي الصلاة التي فرضها الله عز وجل على المؤمنين في القرآن وفوض إلى محمد ﷺ فزاد النبي في الصلاة سبع ركعات، هي ستة ليس فيهنّ قراءة إنما هو تسبيح وتهليل وتكبير ودعاء، والوهم إنما يكون فيهنّ فزاد رسول الله ﷺ في صلاة المقيم غير المسافر ركعتين في الظهر والعصر والعشاء الآخرة وركعة في المغرب للمقيم والمسافر»^(١٩).

٣- رواية أبي ربيع الشامي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله حرّم الخمر بعينها فقليلها وكثيرها حرام، كما حرّم الميتة والدم ولحم الخنزير، وحرّم رسول الله ﷺ الشراب عن كل مسكر، وما حرّمه رسول الله ﷺ فقد حرّمه الله عز وجل»^(٢٠).

وتفيد هذه الروايات أن النبي ﷺ بعد طي المراحل والوصول إلى أعلى درجات الكمال، تصرف ببعض العبادات وقام بتغيير محتواها، عبر زيادة ركعات الصلاة الواجبة وتشريع النوافل اليومية والصيام المستحب، ووضع هذه الأحكام للأمة إلى يوم القيامة، وهذا هو معنى التشريع، فهذه الروايات تامّة سنداً ودلالة خاصة وأنها وردت في الكتب الروائية المعتبرة، نظير الكافي ووسائل الشيعة. ومع صحتها لا يبقى مجال للشك أو التردد.

المجموعة الثانية: ثمة روايات قسّمت الفروض إلى فرض الله وفرض رسوله، منها الحديث المعروف: «لا تعاد»؛ فعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والوقت، والقبلة، والركوع، والسجود، ثم قال: القراءة سنّة والتشهد سنة والتكبير سنة ولا تنقض السنّة الفريضة»^(٢١)، وقد سأل الأعمش الإمام الصادق عليه السلام في حديث مطوّل - عن الحج، حيث بيّن فيه الإمام أن بعض أعمال الحج فريضة من قبيل

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟

الطواف وصلاته والسعي بين الصفا والمروة، وبعضها الآخر سنة من قبيل الوقوف بعرفات والحلق ورمي الجمرات. فهذه الروايات تقسم الأحكام إلى فرض وسنة، ويستخلص منها أن للنبي تشريعات عبّر عنها بفرض النبي.

المجموعة الثالثة: وردت روايات في أبواب مختلفة، أشارت إلى حق التشريع للنبي

والأئمة، منها:

١ - رواية محمد بن الحسن الميثمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «إن الله عز وجل أدب رسوله حتى قوّمه على ما أراد، ثم فوض إليه، فقال عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾»، فما فوض الله إلى رسوله عليه السلام فقد فوضه إلينا^(٢٢): فهذه الرواية تدلّ على أنّ حق التفويض قد حُوّل إلى رسول الله عليه السلام وهو بدوره قد حوّله إلى الأئمة عليهم السلام، رغم أنهم لم يمارسوا هذا الحق على الصعيد العملي.

٢ - رواية موسى بن أشيم، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسأله رجل عن آية من كتاب الله عز وجل فأخبره بها، ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبره الأول، فدخلني من ذلك ما شاء الله.. ثم التفت إليّ فقال: «يا ابن أشيم! إن الله عز وجل فوض إلى سليمان بن داود، فقال: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾»، وفوض إلى نبيه عليه السلام، فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾؛ فما فوض إلى رسول الله عليه السلام فقد فوضه إلينا^(٢٣).

٣ - خبر محمد بن سنان قال: كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام، فأجريت اختلاف الشيعة، فقال: «يا محمد! إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل متقرباً بوحدانيته، ثم خلق محمداً وعلياً وفاطمة فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها وفوض أمورها إليهم، فهم يحلّوا ما يشاؤون ويحرمون ما يشاؤون ولن يشاؤوا إلا أن يشاء الله تبارك وتعالى^(٢٤)».

وبما أن عمدة أدلة إثبات حق التشريع للنبي والأئمة هي هذه الروايات، فلا بد أن نلقي عليها المزيد من الأضواء، ومن الأحرى أن نعرّج على معنى التفويض واستعمالاته، لكي يتضح المعنى المراد من التفويض في الروايات، ثم نشير إلى الإجابة التفصيلية عن كل مجموعة منها.

التفويض، المعنى والاستعمالات الحديثية

ذكرت معاني متنوعة للتفويض، أنهاها المجلسي في بحار الأنوار إلى سبعة معاني، وهي: ١ - التفويض في الخلق والرزق والتربية والإماتة والإحياء. ٢ - التفويض في أمر الدين، كزيادة عدد ركعات الصلاة الواجبة وتعيين الصلاة والصوم المستحب. ٣ - تفويض أمور الخلق إليهم من سياستهم وتأديبهم وتعليمهم. ٤ - تفويض بيان العلوم والأحكام بما رأوا المصلحة فيه. ٥ - التفويض في العطاء فإن الله خلق لهم الأرض وما فيها وجعل لهم الأنفال والخمس. ٦ - التفويض بمعنى الاختيار في أن يحكموا بظاهر الشريعة أو بعلمهم وبما يلمهم الله من الواقع. ٧ - التفويض في بيان الحقائق والأسرار^(٢٥).

وقد ورد التفويض بمعان مختلفة في روايات الأئمة^(عليهم السلام)، ويعدّ بعضها من أقسام الغلو والشرك وهي باطلة؛ لذا فأخذ التفويض أو رده مطلقاً دون أخذ المعنى المراد بعيداً عن الصواب ونوع من المغالطة، فالتفويض سواء أكان في التكوين أم التشريع، إذا كان يهب استقلالاً للنبي أو الإمام في عرض الخلقية والربوبية التكوينية والتشريعية لله سبحانه فهو شرك وباطل، كما أن من اعتقد أن للأئمة شأن تشريعي مستقل عن كتاب الله وسنة نبيه مستوحاة من الوحي أو الإلهام الإلهي فهو اعتقاد باطل؛ لأنه يناقض أصل الخاتمية، أما إذا لم يكن بالمعاني المذكورة كأن يعتقد أن الله خلق العالم للإنسان الكامل المتمثل في رسول الله وأئمة أهل البيت وبيركة وجودهم يهب الرزق للمخلوقات، وتصدر عنهم المعجزات بإذن الله ومشيتة، فكل هذه الموارد ليست من أقسام الغلو والشرك والكفر، ولا غرو أن إثبات كل ذلك بحاجة إلى دليل عقلي أو شرعي معتبر؛ لئلا ينطوي تحت الكذب والافتراء في الدين.

قال الإمام الرضا^(عليه السلام) في ردّ التفويض الباطل: «من زعم أن الله عز وجل فوّض أمر الخلق والرزق إلى حججه^(عليهم السلام) فقد قال بالتفويض، والقائل بالتفويض مشرك»^(٢٦).

وثمة معاني أخرى للتفويض لا تحيد عن جادة الصواب، وهي:

١ - تفويض الأمور إلى الله سبحانه دون أن يأخذ بنظر الاعتبار نظام الأسباب والمسببات.

٢ - التفويض هو تحقق بعض الحوادث عن طريق الدعاء والطلب من الأنبياء والأئمة والصالحين، ويعدّ التوسل والشفاعة من هذا الباب.

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟

٣ - التفويض بمعنى أنّ إرادة النبي ﷺ تعدّ تمهيداً للتشريع الإلهي لكنّ مصدر التشريع الحقيقي هو إرادة الله، مثلاً حينما أراد النبي تغيير القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، تعلّقت إرادة الله بالإجابة وسنّ حكماً على ضوئها، ومن هذا القبيل ما ورد تحت عنوان «فرض النبي» في الروايات.

٤ - تفويض أمر الهداية والإمامة والتعليم والتربية إلى مصلحة وتدير النبي والإمام؛ لأنهم أدرى بمصالح ومفاسد العباد، وهم أحرص على رضا الله ومصلحة العباد.

٥ - التفويض إحالة بيان المعارف والأحكام إلى النبي والإمام؛ لأنهم أدرى بالقابليات ومقتضيات الزمان والمكان.

٦ - التفويض كيفية إعطاء الأنفال والخمس والأموال المتعلقة بالنبي والإمام للأشخاص انطلاقاً من مصلحة المجتمع والعباد.

ولا يخفى أنّ التفويض معاني غير صائبة، هي:

١ - تفويض الأعمال الاختيارية للإنسان، بمعنى أنّ هذا النوع من الأفعال لا يتعلّق بالقضاء والقدر الإلهيين، ولا دور للإرادة الإلهية في تحقيقها، بل تستند إلى إرادة الإنسان وقدرته، كما ذهبت إليه القدريّة والمعتزلة.

٢ - تفويض الحلال والحرام من الأفعال إلى إرادة أفراد البشر.

٣ - تفويض الحلال والحرام إلى النبي أو الإمام دون الاستناد إلى الوحي أو الإلهام.

٤ - تفويض أمر الخلقة والتدبير الكلّي أو الجزئي للعالم إلى النبي أو الإمام أو أيّ موجود آخر^(٢٧).

وللمزيد من الإبانة، نعطف نظر القارئ الكريم إلى الحديث التالي: أتى الحسن البصري أبا جعفر عليه السلام فقال: جئتك لأسألك عن أشياء من كتاب الله، فقال أبو جعفر: «ألست فقيه أهل البصرة؟» قال: قد يقال ذلك، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «هل بالبصرة أحد تأخذ عنه؟» قال: لا، قال: «فجميع أهل البصرة يأخذون عنك؟» قال: نعم، فقال أبو جعفر: «سبحان الله لقد تقلّد عظيماً من الأمر، بلغني عنك أمر فما أدري أكذلك أنت أم يكذب عليك؟» قال: ما هو؟ قال: «زعموا أنك تقول: إن الله خلق العباد ففوّض إليهم أمورهم»، قال: فسكت الحسن، فقال: «رأيت من قال الله له في كتابه: (إنك آمن) هل عليه خوف بعد هذا القول منه؟» فقال الحسن: لا، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إني أعرض عليك آية وأنهى

إليك خطاباً ، ولا أحسبك إلا وقد فسّرتَه على غير وجهه ، فإن كنت فعلت ذلك فقد هلكت وأهلكك» ، فقال له : ما هو؟ قال : «أرأيت حيث يقول : ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِي وَأَيَّاماً آمَنِينَ﴾؟ يا حسن! بلغني أنك أفتيت الناس فقلت: هي مكة ، فقال أبو جعفر عليه السلام : فهل يقطع على من حجّ مكة؟ وهل يخاف أهل مكة؟ وهل تذهب أموالهم؟ قال : بلى ، قال : فمتى يكونون آمنين؟ بل فينا ضرب الله الأمثال في القرآن ، فنحن القرى التي بارك الله فيها ، وذلك قول الله عز وجل فمن أقرّ بفضلنا حيث أمرهم بأن يأتونا فقال : ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا﴾ أي جعلنا بينهم وبين شيعتهم القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة والقرى الظاهرة الرسل والنقلة عنا إلى شيعتنا وفقهاء شيعتنا إلى شيعتنا ، وقوله تعالى : ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ﴾ فالسير مثل للعلم سير به ليالي وأياماً مثل لما يسير من العلم في الليالي والأيام عتاً إليهم في الحلال والحرام والفرائض والأحكام ، آمنين فيها إذا أخذوا منه آمنين من الشك والضلال والنقلة من الحرام إلى الحلال؛ لأنهم أخذوا العلم ممن وجب لهم أخذهم إياه عنهم بالمعرفة؛ لأنهم أهل ميزان العلم من آدم إلى حيث انتهوا ، ذرية مصطفىة بعضها من بعض ، فلم ينته الاضطفاء إليكم بل إلينا انتهى ، ونحن تلك الذرية المصطفاة لا أنت ولا أشباهك يا حسن ، فلو قلت لك حين دعيت ما ليس لك ، وليس إليك يا جاهل أهل البصرة ، لم أقل فيك إلا ما علمته منك وظهر لي عنك وإياك أن تقول بالتفويض فإنّ الله عز وجل لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهنا منه وضعفاً ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً» ^(٢٨).

مع أخذ المعاني الصائبة وغير الصائبة للتفويض بنظر الاعتبار ، يمكن البت بروايات التفويض والخروج برأي صائب ، ذلك أنّ الروايات التي عدّت التفويض شركاً والمفوضة مشركين ناظرة إلى المعاني غير الصائبة للتفويض ، أما الروايات التي أثبتت التفويض للنبي أو الإمام فهي ناظرة إلى المعنى الصحيح للتفويض.

مطالعة نقدية لروايات المجموعة الأولى والثانية

لا يمكن لهذه الروايات إثبات حق التشريع رغم أن أسانيدها لا تدع مجالاً للشك والترديد فيها؛ وذلك:

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟

أولاً: إن عمل النبي ﷺ - في الرواية الأولى - يمكن أن يكون اقتراحاً ليس إلا، ويكتسب حكماً إلهياً من خلال إمضاء الله له، وهذا ما نستوحيه من عبارة «فأجاز الله» التي وردت مكرراً.

ثانياً: لعل النبي أدرك أمراً بنحو الإلهام، ومن ثم بيّنه عن الله من خلال الحديث القدسي.

ثالثاً: وقوع التعارض بين هذه الروايات و آيات الذكر الحكيم، منها: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ (النجم: ٣ - ٤)، وطبقاً لمفاد هذه الآية فإن كل ما نطق به النبي فهو حق من جانب الله.

وقفة نقدية مع روايات المجموعة الثالثة

وحول الروايات التي تطرّقت إلى الفرض والسنة، ينبغي أن نأخذ عدة نقاط بنظر الاعتبار:

١ - إن أغلب الروايات تخلو من مصطلح (فرض النبي) الذي طرحه علماء الحديث وفقاً لاستنباطهم من الروايات، فقد قال صاحب مستدرك سفينة البحار: «جملة من موارد التفويض إلى الرسول ﷺ المستفادة من روايات الكافي والبصائر وغيرهما، منها عدد ركعات الصلاة عشر منها فرض الله تعالى وسبع فرض النبي ﷺ والفرق بين الفرضين سقوط ست ركعات من فرض النبي في السفر دون فرض الله»^(٢٩).

٢ - ومع احتمال وجود هذه العبارة في متن الروايات لا يمكن الاستدلال من خلاله على إثبات حق التشريع للنبي والأئمة؛ لأن كل تقسيم يكتسب أهميته وفقاً للأحكام المترتبة عليه، وبعبارة أخرى: حينما يتم الحديث عن ترتب الآثار والأحكام على أجزاء مجموعة، يلتجأ إلى بيان أقسامها توخياً للسهولة، مثلاً: لما يقال: إن زيادة أركان الصلاة ونقصانها تؤدي إلى بطلانها، فهنا استعمال الأركان في مقابل واجبات الصلاة يدل على خصوصية الأحكام المترتبة عليها.

٣ - حتى لو قلنا بوضع النبي ﷺ أجزاء من العبادة، لكن من أين يُعلم أنه قد وضعها من لدن نفسه؟ بل لعله من باب الإلهام ثم أبلغها للناس.

٤ - من وجهة نظر فقهاء الشيعة، لا يكاد يعثر على موضوع إلا قد بيّن الله تعالى

حكمه، ومن ثم يفقد الفراغ القانوني معناه في مذهب أهل البيت، ولا يبقى معه مجال للتشريع، ويمكن أن يستدل على ذلك بآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾.

حصيلة الآيات والروايات

اتضح مما سبق أن الآيات تخلو من أية دلالة على تشريع النبي والأئمة للأحكام الشرعية بنحو مستقل. أما الروايات فبالرغم من صحة أسانيدھا إلا أنها تقتقد الدلالة على حق التشريع؛ ذلك أنه - إلى جانب ما ذكر من النقود - يمكن القول:

١ - إن مضمون هذه الروايات يعارض الآيات والروايات التي تصرح بأنه لا يكاد يظفر بموضوع إلا ولله فيه حكم، منها رواية عمر بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبينه لرسوله وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدى الحد حداً»^(٣٠).

٢ - قد تكرر على لسان الأئمة عليهم السلام أن أحاديثهم تستند إلى آبائهم ومن ثم إلى النبي صلى الله عليه وآله، ومن الواضح بمكان أن تلك الروايات لو صدرت من لدنهم لأثار ذلك ردود فعل عنيفة من قبل خصومهم الذين كانوا يتربصون بهم الدوائر، بينما لم نر قط أنهم اتهموا بالتحريف ووضع الحديث.

٣ - إن عمدة الانتقادات التي وجهها أهل البيت إلى فقهاء المذاهب الأخرى هي أنهم لم يفهموا حكم الله، ويدلون بأحكام من لدنهم، مثلاً: الانتقاد الذي وجهه الأئمة عليهم السلام للقياس ولمن عمل به كان يقوم على أنه كيف يمكن بيان الأحكام الفقهية استناداً إليه ودون الرجوع إلى القرآن والسنة؟!

٤ - إن سيرة الأئمة عليهم السلام تشهد على أنهم لم يصدر عنهم قط حكم كلي إلهي يدل على تبني التفويض بمعنى الجعل وتشريع الأحكام.

٥ - مع وجود القرائن في الروايات يمكن استيعاب مرادهم من بيان الموضوعات وفقاً للقواعد دون حاجة إلى حمل الروايات على معاني غير صائبة.

٦ - من الواضح أن الأحكام الحكومية للنبي وأمير المؤمنين والفقهاء ينصب على

● حق التشريع بين الأحادية والتعددية، هل النبي وأهل البيت مُشرعون أم مبلّغون؟

قيادة المجتمع، كما أن فتاوى الفقهاء والأحكام الصادرة عنهم لا يمكن اعتبارها تشريعاً البتة.

٧ - كثيراً ما يتداول مصطلح «الشارع» في الكتب الفقهية والأصولية، ويراد به الله

سبحانه دون النبي والأنظمة.

الهوامش

- (١) الميزان ٧: ١١٦.
- (٢) الكافي ٦: ١٩٥، ح. ٥.
- (٣) نهج البلاغة: ٤٠١، بتحقيق صبحي الصالح.
- (٤) المكاسب: ١٥٣.
- (٥) رسالة الاجتهاد والتقليد: ١٤٤.
- (٦) مير عبد الفتاح المراغي، العناوين ٢: ٥٥٧.
- (٧) جواد آمل، ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام: ٢٠.
- (٨) أصول فقه الشيعة، تقارير الشيخ فاضل اللكراني.
- (٩) نهاية الأصول ١: ٩٣.
- (١٠) كفاية الأصول ١: ٩٠.
- (١١) الميزان ٧: ١٢٠.
- (١٢) القواعد والفوائد ١: ٢١٤.
- (١٣) نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ١٥٨.
- (١٤) منية الطالب ٢: ٢٣٢.
- (١٥) الرسائل: ٥٠.
- (١٦) الميزان ١٩: ١١١.
- (١٧) المصدر نفسه ٦: ١٣.
- (١٨) أصول الكافي ١: ٢٦٦، ح. ٤.
- (١٩) وسائل الشيعة ٣: ٣٤، ح. ١٢.
- (٢٠) المصدر نفسه ١٧: ٢٥٩، ح. ٤.
- (٢١) المصدر نفسه ٤: ٦٨٣، ح. ١٤.

- (٢٢) الكافي : ٢٦٨ ، ح ٩ .
(٢٣) يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ١ : ٨ .
(٢٤) الكافي ١ : ٤٤١ ، ح ٥ ; وبحار الأنوار ٢٥ : ٣٤٠ .
(٢٥) انظر: بحار الأنوار ٢٥ : ٣٤٩ .
(٢٦) المصدر نفسه ٥ : ١٢ ، ح ١٨ .
(٢٧) المصدر نفسه ٨ : ٢٥ - ٣٥ .
(٢٨) الطبرسي، الاحتجاج ٢ : ٦٣ .
(٢٩) علي النمازي، مستدرك سفينة البحار، ج ٨ .
(٣٠) وسائل الشيعة ١٨ : ٣١١ ، ح ٥ .

الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي

دراسة تطورية مقارنة

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد^(*)

مقدمة

بات الحديث عن نشأة مدرسة النجف وتاريخها وتطور مراحلها معروفاً، تعددت مصادرهم، فلعلنا لسنا بحاجة إلى إعادة التعريف بالمعروف^(١). لكننا بحاجة إلى المقاربة مع موضوعات ذات صلة بمدرسة النجف العلمية ومنها:

هل يمكن أن يدرس العمق المعرفي في النجف وتطوراته بمعزل عن جذره في مدرسة الكوفة، ومدرسة قم الأخبارية في القرن الرابع، ومدرسة بغداد في القرنين: الرابع والخامس؟ لأن دراسة التحولات العلمية والمنهجية لهذه المدرسة تخطى الجانب الحديث التاريخي، والجانب الجغرافي المكاني فهي تقارب امتدادات الأفق الحضاري ولأن المعرفة جوهر الحضارة، لذا أعتقد أن ما حصل في مدرسة الحلة في القرنين السادس والسابع هو امتداد أو تداعيات لتأسيس مدرسة النجف، فمدرسة النجف - فيما أرى - لم يبدأ تاريخها العلمي في ٤٤٨هـ بل يبدأ تاريخها من تحصيل الكوفة وممارستها الجهد المعرفي في القرن الأول ويمتد إلى بغداد حتى ٦٥٦هـ، ثم الحلة في القرنين: السابع والثامن، ثم كربلاء في القرنين: الحادي عشر والثاني عشر. ثم تطورات المعرفة والمنهج في تلك المدرسة والتطور العلمي المعاصر إبان القرن الرابع عشر الهجري وبعده.. إيماناً بأن تاريخ المعرفة في هذه المدرسة ليس تاريخاً تتناوبه القطيعات المعرفية، إنما صنعه التواصل المعرفي، والتراكم العلمي والمنهجي؛ فالكوفة أسست مبادئ المعارف الإسلامية ونقلتها إلى بغداد، ثم

(*) أستاذ جامعي، والأمين العام لبيت الحكمة في بغداد، من العراق.

صنفت هذه المبادئ وفق مناهج متطورة، ثم دخلت التطورات العلمية عليها في الحلة وكربلاء؛ فعادت تحمل هذه الحصيلة مرة أخرى إلى مدرسة النجف الأشرف. فصارت النجف - المدرسة هي المبتدأ والمنتهى؛ لذلك فدراسة الفقه الشيعي من خلال مدرسة النجف يجب أن يؤرخ بعمق شمولي وليس بطريقة تجزئية، ويجب أن يتعدى طريقة الاقتصار على ترجمة الفقهاء البارزين إلى رصد نظرياتهم وأصول استنباطهم والتحويلات الفكرية في آرائهم.

ومما يلحق بالدراسة المنهجية على النمط المطلوب هذا، قراءة علمية للتحويلات المهمة التي منها دراسة التحويلات المهمة في الفقه الشيعي، وكمثال على ذلك التحول من سمات مدرسة الأصول الأربعمئة إلى فقه الاجتهاد عند المفيد وابن الجنييد. وتحويلات النقلة من الفقه المستقر في رحم الحديث - كما هو ديدن مدرسة قم. وما ظهر منه عند الطوسي في كتابه: النهاية في الفقه - إلى فقه الاجتهاد في (المبسوط)، والاجتهاد المقارن في الخلاف.. ومن تداعيات هذه الرؤية دراسة أسس المتغيرات التطبيقية في فقه ابن إدريس «بعدم العمل بخبر الواحد» والمتغيرات المنهجية في فقه المحقق الحلي «بإعادة التصنيف الفقهي» عبر معيار جديد والمناظرات الفقهية في المختلف ومنتهى المطلب ذات العمق المقارن والأصولي الناضج. كذلك من تداعياته عودة ظهور مدرسة كربلاء الأخبارية ثم تطورات الفكرة الأخبارية حتى آل التعديل عليها على يد المحقق البحراني في الحقائق، والذي كان من ناتج الحوار مع المنهج الأصولي على يد الوحيد البهبهاني، كذلك من تداعياتها التجديد الأصولي والمنهجي والفقهي التفسيري الذي ظهر في القرن الثاني عشر الهجري وما تابعه من تطورات حتى يومنا هذا. ويبدو أن هذه التراتبية ليست دراسة تاريخية للحدث بقدر ما هي دراسة راصدة للتطور العلمي وتحولاته في مدرسة النجف وغيرها.

وعلى هذا المنهج في سبر هذه التحويلات، نختار «مساهمة الفقيه الشيعي في تأسيس الفقه الدستوري وتطويره» آخذين بهذه المراحل والتحويلات. فيقتضي لنا أولاً التعريف بالفقه الدستوري. ثم ملاحقة التطورات التي حصلت بعد بواكير التفكير الفقهي الدستوري، ثم معرفة ما للنظرية الدستورية الشيعية وما عليها.

مفهوم الفقه الدستوري

من المعروف أن الفقه هو مجموعة الأحكام الشرعية المستنبطة من أدلتها التفصيلية التي تنظم وتضبط سلوك الأفراد والمؤسسات.. أما الدستور فهو مفردة حديثة تعنى بما يحدّد «شكل الدولة»، ثم الحقوق والحريات وصلاحيات السلطات الثلاث، وعليه يكون الفقه الدستوري هو مجموعة الدراسات الشرعية المستندة للأدلة الأصولية الأساسية أو الاجتهادية التي تعنى بتجديد شكل الدولة وحقوق الأفراد وحرياتهم. وصلاحيات السلطات، والأصل في شرعية السلطة، وحقوق الأقليات وأحكام الجنسية، والأسس القانونية التي تحكم سلوك الحكومة، ووظائف الدولة، وأسس السياسة الاقتصادية للحكومة، وهياكل السلطة التشريعية وصلاحياتها. وطريقة تشكيلها، وكذلك سلطة التنفيذ وسلطة القضاء، ودور الإعلام وحرياته والتزاماته والضمانات الدستورية، ونوع الدستور وطرق تعديله؛ فهل كان للفقه الشيعي دور ريادي في مثل هذه المباحث؟ وما مدى الريادة؟ وهل نستنتج من خلال المقارنة مع الفقه الدستوري للمذاهب الأخرى والنظريات الدستورية الوضعية تفوقاً علمياً في مدرسة فقه الإمامية؟ وهل يمكن في هذا الإطار ممارسة جهد علمي تأصيلي لدفع قضية الفقه الدستوري نحو مزيد من البحث المتخصص. والمزيد من عمق الاستدلال للوصول إلى قواعد دستورية إسلامية؟ وهل يمكن أن يكون ذلك أطروحتنا في مجال حوار الحضارات؟

البواكير الأولى للفقه الدستوري الإمامي

لعل نقطة الخلاف الأساسية بين الشيعة الإمامية والمذاهب الأخرى تبدأ من النظر بإشكالية السلطة (الإمامة)، ولاسيما بعد أحداث السقيفة، فهي المنطلق لتراكمات هذا الخلاف^(١) حتى ظهر معيار التشيع في الرواية عن المعصوم وهو يخاطب أبا البلاد قال عليه السلام: «يا أبا البلاد أتدري من الشيعة؟ الشيعة إذا اختلف الناس عن رسول الله ﷺ أخذوا بقول علي عليه السلام، وإذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول جعفر»^(٢). وبذلك بدأ التشيع خلافاً دستورياً وانتهى خلافاً منهجياً وعلمياً؛ فأصل الخلاف الممتد تاريخياً على مدى خمسة عشر قرناً هو خلاف دستوري. استدعى التعدّد في المواقف، مثل موقف المعارضة السلمية الذي ظهر في سلوك أئمة أهل البيت في النصف الأول من القرن الأول، من ذلك موقف

الإمام علي من شكل التعاون مع (سلطة الخلفاء الثلاثة) وموقف الإمام الحسن من الهدنة. ثم المعارضة التصادمية عندما تحول الحكم من حكم شوري (بدرجة ما) إلى حكم ملكي وراثي عضوض على يد معاوية ومن أعقبه. واستمرار ذلك الموقف حتى العصر الحديث؛ فاستقرّ في ذهن الشيعة أن الحكم وإدارة الدولة على طول التاريخ يجري خارج نطاق الشرعية؛ فأنحسر في فقه الفرد والآليات الشرعية لممارسة المعارضة.

ومن استقراء التجربة السياسية لأئمة أهل البيت وجدنا أنهم حينما يحوزون السلطة ويمارسون قيادة الأمة يركزون على شرعيتين: أولاهما النص الجلي. والآخرى كونهم نخبة الأفضلية والصفوة القيمية والمعرفية. وإن غلبتهم القوة على اغتصاب حقهم فالموقف عندهم أنهم يسالمون في معارضتهم سلطة الغاصب متى سلمت أمور المسلمين وإن لحق بهم الجور؛ فيتحمّلون الضرر الخاص دفعاً للضرر العام (الكيان الإسلامي). لكن حينما تتعرّض أمور المسلمين ويتضرّر التطبيق المركزي للشرعية إلى الانحراف فإنهم يجاهرون ببطالان التصرفات ويتصدون للمواجهة^(٤). بهذا يحدثنا تاريخ الثورات العلوية.

ضعف الدراسات الدستورية الشيعية القديمة

وبهذا يظهر أثر النص في صياغة الواقع. وأثر الواقع في تكييف فهم النص ومن تداعيات هذا أن الفقه الشيعي لانشغاله تماماً في التنظير للواقع - وهو خارج إدارة المجتمع والدولة - انحسر بسبب واقع لا شرعية السلطة إلى الاهتمام بفقه الفرد، وهذا ما أدى إلى تضائل الاهتمام بفقه المؤسسات. والأحكام السلطانية؛ فالفقهاء لم يكونوا على صلة بالسلطين. بل أصبحت العلاقة معهم من الكبائر^(٥) المسقطه لعدالتهم. ولم يفسح السلطين لهؤلاء الفقهاء فرصة ترشيد قراراتهم فتركز جهدهم على حماية الفرد وبيان تكاليفه. وأصبح فقه التقية هو فقه المعارضة المعبر عن إسقاط الواقع على توجهات الفقهاء. مع الإشارة إلى أنه في طيات بحث فقهاء الإمامية في صلاة الجمعة، والزكاة، والجهاد، والأمر بالمعروف، والقضاء، والحدود والتعزيزات.. مجموعة من المبادئ الدستورية. لكننا لم نشهد بحثاً مستقلاً و متميزاً في صلاحيات السلطات وحقوق الأفراد وشكل الدولة، كما وجدناه في كتب الأحكام السلطانية، مع الإشارة إلى أن بعض مباحث الإمامة في علم الكلام قد تناولت بعض هذه الموضوعات لكنها كانت خارج التخصص

الفقهي، كونها دائرة في مجال «شرعية السلطات لا غير». لهذه الأسباب صار الفقه الشيعي فقه الحكم الجزئي. وفقه المعارضة السياسية. وتناقص عندهم فقه الدولة وفقه المؤسسات الوطنية حتى ظهرت ضرورة للتفريق بين فقه الفرد وفقه المجتمع. أو الفقه الجزئي وفقه النظرية العامة.. وحتى نفرّق بينهما يجب - بدءاً - أن ننطلق من القدر المتيقن وهو أن الفقه هو المنظومة الحقوقية التي تدير حركة الإنسان والحياة.. كما هو مقتضى التكليف العقدي؛ فما كانت تطبيقات الحكم على مستوى الفرد دون أن يكون شروطاً بالامتنال الجمعي عينياً أو كفاثياً فهو حكم للفرد مثل صلاة الليل والوضوء. أما إذا اقترن بالامتنال الجماعي مثل صلاة الجماعة والجمعة والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فهو تطبيق جماعي وفقه للمجتمع ومؤسساته. وهناك معيار آخر: ما كان للامتنال وقت محدّد يؤدي فيه سواء أكان موسعاً أم مضيقاً فهو حكم اجتماعي. وما لم يكن مؤقتاً والمخاطب به فرد بعينه فهو حكم فردي على الأغلب، ولعلّ عموم التكاليف الشرعية التي تدرج في الحكم التكليفي (الكفائي) هو فقه جماعي. وكذلك أحكام المؤسسات مثل أحكام بيت المال والأموال الموقوفة.

الفقه الدستوري عند المذاهب الأربعة

من المعروف أن فقه المذاهب الأخرى قد سبق فقه الإمامية في تنظيرات الفقه الدستوري؛ وذلك لامتداد عصر النص عند الإمامية حتى منتصف القرن الثالث؛ فيمكن أن نتلمس ذلك في الروايات، بينما انتهى عصر المعصوم عند المذاهب الأخرى بوفاة النبي عام ١١هـ، وقد ظهر في فقههم بموجب نظريتهم في عدالة الصحابي امتداد آخر يستندون إليه كحجة شرعية هي تصرفات الصحابي وأقواله وتطبيقات (دولة الراشدين)^(٦). ومباحث الإمامة وإن كثرت في المباحث الكلامية إلا أنها دارت في مدار سجلال الشرعية الأساسية أكثر من اهتمامها بجدييات سلطة الحكم وحقوق الأفراد. لقد ظهر أكثر من كتاب بعنوان الأموال، ومن كتاب أبي عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ) الذي تناقل بعض المقولات الدستورية فيما يخص الموارد المالية^(٧). ظهرت في القرن الرابع أعمال أخرى، وهو قرن الإنتاج المعرفي الإبداعي للحضارة الإسلامية والذي كانت منه حكومات الدويلات

الإسلامية كل منها يتبنى مذهباً بل يفرضه على الناس. فالري وإصفهان في أيدي بني بويه. والموصل وسوريا عند بني حمدان، ومصر عند الإخشيد، والمغرب وشمال أفريقيا في يد الفاطميين والأندلس عند بني أمية والبحرين بيد القرامطة. لكن ملوك الطوائف هؤلاء يعترفون بالسيادة الشكلية للخليفة في بغداد، ومنها تجد مجموعة أفكار في هذا الشأن يوجزها آدم متز حين يتحدث عن الفراغ في الفقه الدستوري كيف ظهرت تداعياته في الانقلابات على الخلفاء وتولى حكام الولايات (الأمراء) مهام إدارة دويلاتهم^(٨).

يقول جولدتسيهر في معرض التفريق بين الخليفة في الفقه السنّي والإمام في الفقه الشيعي: إن الخليفة عند السنّة يجب تنصيبه خليفة وأن مهماته تنفيذ أحكام الشريعة وحماية البلاد وتسيير الإدارة المالية. وهو رئيس السلطة القضائية والإدارية والحربية. ويختاره المسلمون بالانتخاب أو بالتعيين من سلفه، ولا يشترط فيه أن يكون أعلم المسلمين^(٩)، أما عند الشيعة فهو رئيسهم ومعلمهم فهو (يحكم ويعلم). ويرى آدم متز أن دولة الخلفاء كانت أشبه باتحاد يتألف من ولايات كثيرة ولكل ولاية ديوان (وزارة مستقلة)، ويحمل ما زاد على نفقات الخراج إلى خزينة الدولة المركزية^(١٠). وقد ظهر منصب الوزارة في العصر العباسي الأول إذ يعيّن الخليفة، وكان بيت المال - على الأقل نظرياً - مؤسسة مستقلة عن خزانة الخليفة، ولم يظهر فصل بين سلطة التنفيذ والسلطة القضائية وإن تعاضم شأن القاضي.

ولعل من رواد الفقه الدستوري في فقه المذاهب أبو الحسن الماوردي (٣٦٤ - ٤٥٠هـ) الذي عمل قاضياً، وكان يصرح بأن على القضاة ألا يلتزموا بمذهب معين إنما يعملوا باجتهادهم. وله كتاب «الأحكام السلطانية والولايات الدينية»^(١١) الذي يقرر فيه في رواية لأبي هريرة عن الرسول ﷺ أنه سيليككم الفاجر بفجوره فاسمعوا له وأطيعوا. والحديث مما رواه الطبراني بإسناد هشام بن عروة وعبد الله بن محمد بن يحيى بن عروة، وهما ضعيفان جداً على إجماع رجال الرواية^(١٢)، وقد قسم الماوردي الناس على: نخبة تنتخب وصفوة مرشحة للخلافة، ثم قال: وليس على من عدا هذين الفريقين في تأخير الإمامة من حرج ولا مأثم، كما حدّد شروط أفراد الفريق الأول بالعدالة والعلم والحكمة والتدبير^(١٣)؛ ليختاروا من بينهم من هو أصلح. ويتم الاختيار في بلد الإمام فهو المتولّي عرفاً مهام اختيار الإمام.

أما الصفوة المرشحة فشروط أفرادها سبعة: العدالة والعلم والاجتهاد وسلامة الحواس وسلامة الأعضاء والتدبير والشجاعة والنسب (من قریش). وتتعدد الإمامة عنده إما باختيار أهل الحل والعقد أو بعهد الإمام الذي قبله، ويورد آراء بعدد (أهل الحل والعقد)، منها أنه يكفي فيهم أن يكونوا خمسة، مستدلاً على ذلك كله بالتجربة السياسية لعصر الراشدين، ونقل عن أهل الكوفة أنها تتعدد بثلاثة يتولاها أحدهم، وبرضا الاثنين اللذين عدّهما شاهدين (مثل عقد النكاح) ونقل أيضاً أنها تتعدد بواحد^(١٤)؛ فمن صار إماماً بغير عهد ولا اختيار انعقدت إمامته وتحمل الإمامة على طاعته.

ثم تحدث عن منصب الوزارة وأمراء الأقاليم، يقول: «أمراء الأقاليم: مرة بعقد عن اختيار. وأخرى بعقد عن اضطرار، ومن جهة أخرى ولاية مطلقة على كل المهام في الإقليم أو ولاية متخصصة»^(١٥). وصلاحيات رئيس الإقليم: تدبير الجيش، إلا إذا حدد الخليفة نوع تدبير الحكم وتعيين القضاة وجباية الخراج والصدقات وتعيين متولّي المالية حماية الدين ومراعاة التغيير والتبديل وإقامة الحدود في حقوق الله وحقوق العباد وإمامة الناس في الجمعة والجماعة أو الإنابة لتدبير فعاليات الحج، وإذا كان الإقليم (حدودياً) فعليه إدارة العمليات الحربية ويجوز للوزير تعيين الولاة (رؤساء الأقاليم)، وفيه تفصيل، ولا يجوز لرئيس الإقليم (زيادة الرواتب) بلا مسوغ. وينتقل الفائض من الضرائب والموارد المالية عن (ميزانية الإنفاق) إلى المركز ليدخل في موارد المصالح العامة، وإذا نقصت موارده المالية طالب العاصمة بإتمام ميزانية الإنفاق، إلا الزكاة فإن نقصت لم يجز له المطالبة.

ورئيس الإقليم إن كان مقلداً بأمر الخليفة لم ينعزل بموته، بينما إذا كان بأمر الوزير انعزل بموته أو إقالته؛ لأن تقليد الخليفة (المنتخب) حصل نيابة عن المسلمين وينعزل الوزير بموت الخليفة. لكن رئيس الإقليم لا ينعزل بموت الخليفة؛ لأن الوزارة نيابة عن الخليفة والإمارة على الإقليم نيابة عن المسلمين. وعنده بحث في أمراء سرايا الدفاع والسلطة القضائية ونقابة الأشراف وإمامة الصلاة وولاية الصدقات والموارد المالية والجنايات والحسبة وتقسيم الحقوق إلى حقوق خالصة للعبد وحقوق مشتركة بين الله وبين آدميين. وفي هذا الكتاب آراء كثيرة لا تصمد للنقد؛ لأن أكثر أسانيدنا انعكاسات عصره. وتطبيقات العصرين: الأموي والعباسي.

وقد ظهر كتاب آخر بذات الاسم لأبي يعلى الفراء الحنبلي الذي لا يفترق بالمضمون

إلا قليلاً عن كتاب الأحكام السلطانية للماوردي^(١٦)، ولم يتوالى هذا الجهد فيما بعد، ولا سيما بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد (٦٥٦هـ) وتوالي الدويلات المتعاقبة على بلاد الإسلام والتي لم تلتزم بالقواعد الدستورية الإسلامية.

الفقه الدستوري عند الشيعة الإمامية

في البدء، يعدّ الإمام المعصوم مدبر العالم الإسلامي في عصره ومعلمه، وواضح أنّ النظرية الدستورية الشيعية تقارب جمهورية أفلاطون التي تمنح السلطة للأكمل والأعلم والأفضل، ويكون جهاز الدولة ككلّه من العلماء والخبراء وأفاضل الناس.. فالمعصوم الذي هو رأس الدولة وفقاً للنظرية الشيعية ليس في مجتمعه من هو أكمل منه، وله وظيفة النبي في التبليغ والقضاء والحكم^(١٧). إلا أن هذه النظرية الشيعية بقيت في حدود النظرية فلم تطبّق حتى في عصر الإمام علي عليه السلام لوجود مخلفات أوجدت رأياً عاماً مضاداً لهذه النظرية في فترة من سبقه من الخلفاء بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله، وتميزت هذه الفترة بكثرة المشكلات والحروب الداخلية والتمرد السياسي المسلح التي انتهت باستشهاد أمير المؤمنين عليه السلام، ثم انتهت فترة الإمام الحسن بهدنة مع معاوية على أمل استرجاع الدستورية الشيعية لدورها في التطبيق بعد موت معاوية الذي نكث عقد الهدنة وورثها لابنه يزيد الذي مارس - عملياً - سلوكيات الدولة الاستبدادية القمعية الخارجة علناً عن الإسلام المحمدي؛ فتولى أئمة أهل البيت عليهم السلام مهمة قيادة المجتمع - من خارج مركب السلطة - واهتموا بتعليمهم والحفاظ على معتقداتهم والتزامهم بالتكاليف وتهيئة الوضع الاجتماعي لاستعادة الصورة الصحيحة للمجتمع الإسلامي، وفق نظرية المعلم الأكمل (الإمام المعصوم) الذي يمتاز بسمات الشخص الكامل ويكون جهازه التنفيذي والقضائي على ذات المواصفات التي للإمام؛ فقد جاء في قول الإمام علي عليه السلام: «ألا إن لكل إمام مأموم يقتدي به.. فأعينوني بورع واجتهاد وعفة وسداد».

وقبل غيبة الإمام الثاني عشر (صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه) بل من أواخر القرن الأول سادت فكرة المصلح الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً. في النصوص المروية. وارتكزت في الذهنية السائدة وتحولت إلى أمل يخفف من اليأس والإحباط اللذين انتهت إليهما التجربة التاريخية السياسية للإسلام في العصرين: الأموي والعباسي، ولقد حصلت

الغيبة فعلاً وأعلن رسمياً عن بدء عصر الترقب للإمام العادل الذي سيملاً الأرض قسطاً وعدلاً، وبذلك أنهت فعلاً نظرية القيادة المعصومة للأمة.

وكان لابد للفقه الشيعي أن يتحول إلى نظرية دستورية لشكل الدولة ومؤسساتها والحقوق والالتزامات القانونية لمؤسساتها وللأفراد، يقول محسن كديفر: «يمكن ملاحظة بعض المؤشرات التي تدلّ على تناول الشيخ المفيد في كتابه: المقنعة، لموضوع الحكم. لكن الآثار المتبقية من فقه تلك المرحلة لا توحى بوجود أيّ نظرية سياسية متكاملة، بل يمكننا القول: إن هذا الباب من أبواب البحث كان بعيداً جداً عن أذهان فقهاء ذلك العصر»^(١٨)، ولعل ظهور هذه المؤشرات. ولقد تقدّم ما حصل بعد القرن السابع. من تضاؤل في التفكير بالنظرية الدستورية لما حصل من أوضاع سياسية في كلا المدرستين الفقهيتين السنية والشيعية.

ظهور العقل الدستوري الشيعي الجديد في العصر الصفوي

بيد أن ذاك الأمر لم يستمرّ في الفقه الشيعي طويلاً؛ ففي القرن العاشر أيقظته دولة شيعية قامت في إيران قد حفزت العقل الفقهي أن ينظر لفقه الدولة. بينما لم يستعد التفكير بالفقه الدستوري في المدرسة السنية إلا عند جمال الدين الأفغاني في القرن الرابع عشر؛ ففي القرن العاشر كان السائد التفكير بين الأمور الشرعية والأمور العرفية، وتعني الأخيرة ممارسة السياسة فهي تكليف المتصدّين من الناس (السلطين)، أما الفقهاء فلم يكونوا في وضع يتيح لهم أكثر من ممارسة الأمور الحسبية، مع الاختلاف في مدياتها. لكن مع قيام دولة شيعية في إيران في القرن العاشر تحرّكت أذهان الفقهاء نحو رسائل الخراجيات؛ فكان منها ما ألفه المحقق الكركي والأردبيلي والفاضل القطيفي وغيرهم في جواز أخذ السلطان لضريبة الخراج^(١٩)، والجديد الذي ظهر في شروط إقامة الجمعة مثل رسالة في صلاة الجمعة للمحقق الكركي والرسائل الجهادية، وظهرت على يد المحقق الكركي بواكير إعادة التفكير بنظرية الدولة، وظهرت فكرة نيابة الفقيه العادل الجامع للشرائط عن الإمام المعصوم الذي له ما للإمام مع استثناءات طفيفة. فهو الحاكم المنصوب بالوصف من قبل الإمام مما تطوّر فيما بعد تحت اسم (ولاية الفقيه)، لكنه - وعلى أثر الخلاف مع الصفويين وهجرته إلى العراق - لم تتطور آراؤه نحو النضج

وشاطره الرأي المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) صاحب زبدة البيان.

ثم بعد ثلاثة قرون ظهر الشيخ النراقي فسطر في كتابه (عوائد الأيام) مشروعه في ولاية الفقهاء والدور السياسي لهم. ولاقت نظريته تجاوباً واسعاً ونقداً ظهر في مؤلف الشيخ الأنصاري «المكاسب» يقول (عن ولاية الفقهاء) إنها غير ثابتة بعمومها ولا بدليل عدا ما ربما يتخيل من أخبار واردة بشأن العلماء، ثم يعدد الروايات ومنها مقبولة عمر بن حنظلة: «قد جعلته عليكم حاكماً»، ويعقب بقوله: «لكن الإنصاف بعد ملاحظة سياقها أو صدرها أو ذيلها يقتضي الجزم بأنها في مقام وظيفتهم من حيث الأحكام الشرعية لا كونهم كالنبي والأئمة عليهم السلام في أنهم أولى بالناس في أموالهم». ثم يقول: «فلو طالب الفقيه الزكاة والخمس من المكلف فلا دليل على وجوب الدفع إليه شرعاً»، ويقول: «وبالجملة فإن إقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام إلا ما خرج بالدليل دونه خرق القتاد». أما الصلاحية الثانية، وهي توقف تصرف الغير على إذنه مما يتوقف على إذن الإمام، فهي غير مضبوطة فلا بد من ضابط، وتحدث عن ما يرجع فيه الناس إلى رؤسائهم^(٢٠).

ولم يعضدها أيضاً الشيخ محمد حسن النجفي صاحب جواهر الكلام؛ إذ صرح أن الروايات غير واضحة هل ولايتهم من باب الحسبة أم لا؟ وإذا كانت كذلك فما مسوغ تقديمهم على بقية الناس أو أن الله أنشأ لهم ولاية أو أنها وكالة عن المعصوم^(٢١).

الدستورية الشيعية في القرن العشرين

وفي مطلع القرن الرابع عشر الهجري داهمت العالم الإسلامي في تركيا وإيران قضية السلطة والنواب والانتخاب (عصر المشروطة). وظهرت مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة والحقوق العامة والفصل بين السلطات فنشأ تياران: أحدهما يؤيد هذا التطور ويجد له أصولاً في الفكر النظري الإسلامي، وآخر يدافع عن السائد الفكري بالفصل بين مهام الفقهاء ومهام السلطة السياسية (الأمور العرفية)، ومثل الاتجاه الأول وظهر إلى جانبه تنظير الشيخ محمد حسين النائيني في كتابه (تبيين الأمة) وقد سبقه الكواكبي (١٨٥٥ - ١٩٠٢م) الذي ولد في حلب وعمل في الصحافة والتقى بجمال الدين الأفغاني في (١٨٩٥م) في الأستانة، ثم استقر في مصر (١٩٠٠م) فنشر كتابه: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، في مصر ١٩٠١م، ثم دس له السم في (١٩٠٢م) ودفن في القاهرة^(٢٢)؛

● الفقه الدستوري في الاجتهاد الشيعي، دراسة تطورية مقارنة

ففي كتابه ذاك اعتبر الكواكبي الاستبداد أساساً في تخلف المسلمين، مستفيداً من كاتب إيطالي (فيتوريو الفييري) الذي تناول الاستبداد وعلاقته بالدين والعلم، والمترجم إلى التركية عام (١٨٩٨م). ومن يقرأ فصل الاستبداد والدين في كتاب الكواكبي وفصل الدين وحقوق الإنسان^(٢٣) يتوصل إلى شبه يقين أن النائيني قد اطلع على كتاب الكواكبي وتأثر به، وقد ذكر بعض الباحثين أن النائيني كان على صلة بجمال الدين الأفغاني منذ أيام دراسته الأولى في إصفهان^(٢٤).

والنائيني في هجرته إلى العراق كانت سامراء مستقره الأول وكان السيد إسماعيل الصدر من أوائل من تلمّذه، ثم المجدد الشيرازي بعدها لازم الآخوند الخراساني. فآثر هؤلاء في صياغة توجهاته فهم جميعاً ممن يصير على المشاركة الجادة في صناعة الحدث التاريخي وفق رؤى تجديدية. وقد صدر كتابه (تنبيه الأمة) في ١٩٠٩م. وقد تولى النائيني بعد ذلك التاريخ بـ (٢٧) سنة قضاها بين مرجعية منافسة لمرجعية السيد أبي الحسن الإصفهاني بعد أن عاش صداماً مع المستبدة. ونفي خارج العراق بسبب مواقفه ضدّ الإنجليز، ليعود في أواخر عمره إلى العراق. ويتولّى نظرياته في علم الأصول.

المضمون الدستوري لرسالة «تنبيه الأمة» للميرزا النائيني

تتألف الرسالة من مقدمة طويلة وخمسة فصول وخاتمة^(٢٥)؛ ففي المقدمة ابتدأ النائيني من فكرة أن وجود الدولة في أي مجتمع ضرورة فطرية وعقلية. أيد الشرع تلك الضرورة فأصبحت ضرورة قانونية أيضاً؛ فضلاً عن موافقة سلوك النبي والأئمة لذلك ووظائفها حماية البلاد وتمشية أمور الناس ومصالحهم وفق نظام. والحكومات في تاريخ البشرية نوعان: منها ما يقوم على أساس أن الحاكم مالك للبلاد والعباد مطلق تصرفه فيهما. وسلطانه استبدادي؛ فهو يحكم أمة ذليلة تسودها. هي ذاتها. قيم الاستبداد كما يمارسه كل صاحب سلطة على من هو في سلطته. وأخرى حكومة أمناء على إدارة أمور الناس فهي (السلطة) ولاية وأمانة، ثم يشترط في بيان كل صنف وآثاره ونشأته وتأثيره على نهضة الأمم ليتوصل إلى أن السبب الرئيس في التخلف هو الاستبداد. ولا بديل للأمم الناهضة إلا بالتخلص منه وإقامة النظام البديل^(٢٦)، ثم يقرر أن أصل السلطة في التصور الشيعي هو سلطة المعصوم بوصفه الفرد الأكمل إلا أنها غصبت منه وبغصبها

غلب الاستبداد وصار سمة لتجربة أمتنا السياسية بل الحضارية، ويقرّر أنّ الغاصب قد غصب حقين: حق الله وحق الناس. وأنّ من النادر أن يجد المجتمع حاكماً عادلاً كريماً كالمعصوم ولا من يقترب منه. فلا بد إذاً - مع فقدان المعصوم وندرة العدول - أن ينتخب الناس العدول الأمثل فالأمثل وينتخبون إلى جنبه هيئة مسدّدة من العقلاء العدول والعلماء لمراقبته ومحاسبته. ويقيد الجميع بدستور يتضمن كيفية إقامة السلطان، ودرجتها، وحرية الأمة وتشخيص الحقوق، ويكون الدستور بالنسبة للدولة مثل الرسالة العملية للمكلفين^(٢٧)، شرط ألا يتعارض الدستور مع قوانين الشرع، ولا يعتبر أي شرط آخر قيداً على صحة الدستور ومشروعيته. وهذه النظرية في رأي النائيين وسطاً بين حكومة المعصوم وحكومة الاستبداد.

ولعل ما يكشف من عباراته عن اطلاعه على كتاب الكواكبي، قوله: «ومن هنا يظهر لك جودة استتباط أهل الفن عندما قسموا الاستبداد إلى استبداد سياسي وآخر ديني»^(٢٨). وختم مقدمته: إن وظيفة الدين استتفاذ حرية الأمم. وإنها أهم مقاصد الأنبياء، وإن أهم ركنين في أية رسالة سماوية: الحرية والمساواة في الحقوق والأحكام والتقاضى. ثم ردّ على استدالات (المستبدة).

ذهب النائيين إلى أنّ الموقف الشرعي يدعونا إلى إيجاد حكومة منتخبة، وعدّ ذلك مقصداً شرعياً، كما رأى أنّ الاستبداد غصب مركّب لحق الله في وجوب طاعته بتولية المعصوم وحقّ الأمة في التمتع بالعدل والحرية؛ لذا فالحكومة الدستورية تجعل الغصب فقط في شأن حقّ الله. لأنها تحدد الجور قدر الإمكان ولا تتخذ مغصوبية المعصوم ذريعة لإسقاط تكليف الانعتاق من الاستبداد.

وقد فصلّ النائيين في الفصل الخامس ركني: الحرية والمساواة، وفي الفصل الرابع أورد شبهات المعارضين لأطروحاته وردّ عليها؛ منتهياً إلى صحّة انتخاب أعضاء مجلس النواب، وبيّن مهامهم^(٢٩).

والحكومة المنتخبة - عنده - هي حكومة عدل نسبي، مقابل عجزنا عن التمتع بحكومة العدل المطلق التي هي حكومة المعصوم. وهذا العدل النسبي يتم بالانتخابات والبرلمان والدستور؛ وبذلك نقل النائيين الخطاب الدستوري الشيعي من الانحسار في المشروعية الدينية إلى خطاب تتجلّى فيه المشروعية المدنية السياسية المستمدة من الدين،

وقد حشد النائيني في رسالته عشرات الأدلة من القرآن والسنة الفطرية والأحاديث النبوية وكلام الأئمة من نهج البلاغة وبقية كتب الرواية والتجربة العملية.

بيد أن عوامل متعددة - مختلف عليها - أدت إلى أن يسحب النائيني كتابه ويتصل منه^(٣٠)، ولم تتابع أفكاره عند تلاميذه.. حتى ظهر كتاب السيد الخميني (الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه) الذي كتبه في مدينة النجف، ونشره عام ١٩٧٠م. ثم نظرية السيد الشهيد محمد باقر الصدر الدستورية والتعديلات التي أجراها على أفكاره بحيث غدت أفكاره تعبر عن أكثر من أطروحة، كما سوف نرى إن شاء الله تعالى.

الفقه الدستوري في مدرسة السيد محمد باقر الصدر

من المصادفات الملفتة للنظر أن الشهيد الصدر يشاطر قول من يرى أن الدولة الإسلامية في عصر الغيبة ليست دولة معصومة عن الخطأ؛ لذلك اتجه أول أمره إلى نظرية حكم الأمة لنفسها وفق نظرية الشورى. فلأمة بموجبه ولاية الأمر. وأي شكل شوري يعدّ صحيحاً ما لم يتعارض مع الثوابت الشرعية. وما لم يهدر مصالح الأمة الفعلية والرسالية. وفي ضوء هذه يحتكم إلى صناديق الاقتراع وحكم الأكثرية البرلمانية في مقام الترجيح بين الخيارات..^(٣١)، ويروى أن الصدر قال بجواز الأخذ بولاية الفقيه بشرط الكفاءة الواقعية، وهي الاجتهاد الشرعي والعدالة، والخبرة السياسية بالنسبة للفقيه الذي يتولّى الإشراف على إدارة الدولة والمجتمع، وفي أواخر حياته دمج الصدر بين النظريتين بما سماه: (خلافة الأمة وإشراف الفقيه)، وتنص هذه النظرية على:

١ - إذا حرّرت الأمة نفسها فهي مصدر السلطات. وصاحبة الحق في ممارسة السلطات استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾.

٢ - إنّ عدداً من أحكام الشرع موجّه نحو المجتمع؛ فلا بد من تفعيل الفقه المجتمعي. ولا بد من دولة تحت إشراف الفقهاء للإشراف على امتثال التكليف.

٣ - إن السيادة لله تعالى. والولاية بالنيابة للأمة. والفقيه جزء من هذه الأمة إذا كان الأبرز وعياً ونزاهة، وكما أنّ للمواطنين رأيهم فله رأيّه في المشاكل الزمنية، ولكن بقدر ما له من تأثير في الأمة^(٣٢). وقد سماه (الشاهد والشهيد) أي أن يكون له رؤية أيديولوجية (شاهد) ويشرف على سير الجماعة ويتدخل لتعديل المسار متى انحرف عن التطبيق.

فمركزه القانوني يتركز في ضمان تطبيق الشريعة، وعلى نحوين: معرفة موضوعات الحكم وتشخيص مصلحة الأمة (من خلال مجالس الخبراء) وملء منطقة الفراغ التشريعي وفقاً للمؤشرات العامة والأصول النصية والقواعد الاجتهادية فيما سكّت عنه النص أو أوكل النص الأمر فيه إلى المناط العقلي والتطور الحضاري للمجتمعات^(٣٣).

أما صفات الفقيه (الموجه) عند السيد الصدر، فإنه معيّن ربانياً بالوصف والخصائص، وعلى الأمة أن تعرفه بالشخص وتختاره بوعي بحسب تلك التوصيفات؛ لذلك ينبغي أن يرشح من أكثرية أعضاء مجلس المرجعية ويؤيد الترشيح من عدد كبير من العاملين. وفي حالة تعدّد المرجعيات بنفس المواصفات يصار إلى الاستفتاء العام على تشخيص مرجع الأمة.

٤ - ويرى السيد الصدر جواز فصل السلطات - بعد عصر العصمة - كما يرى ضرورة انتخاب رئيس السلطة التنفيذية، ولم يتضح ما إذا كان رأيه اختيار النظام (البرلماني أو الرئاسي) بعد ترشيحه من المرجعية، أو من غير المرجعية، كما يرى انتخاب أعضاء مجلس النواب. وضمناً لأبد من دستور تستفتى عليه الأمة؛ فيفهم منه أن هناك أربع سلطات: سلطة المرجعية (إشراف وتوجيه وتقويم) والسلطة التشريعية (مجلس النواب) والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية^(٣٤).

٥ - ويرى أنّ على مجلس النواب الاستعانة بالعقل الاجتهادي لتشريع القوانين وفق نظرية ملء الفراغ التشريعي، بما لا يتعارض مع الدستور، وعلى المجلس مراقبة السلطة التنفيذية ومحاسبتها.

ويمنح (المرجع) سلطة قيادة الجيش. وإمضاء انتخابات البرلمان. ومراقبة تنفيذ الحكومي والبت في دستورية القوانين. وإنشاء محكمة عليا. وديوان للمظالم.

٦ - وتقرّر أطروحة الصدر أن ليس للمرجع شأن مباشر في التخصصات التفصيلية للوزراء. إنما تنحصر مهامه في الإشراف والتوجيه العام.

مميزات في أطروحة الصدر الدستورية

وفي أطروحة الصدر آراء متقدمة في النضج والوعي الدستوري، منها:

١- إن المسلم على نوعين: المسلم الملتزم والمسلم الظاهري، ويعاملان على قدم المساواة

في الحقوق والواجبات، وهذه تحل إشكالية الإقصاء في الفكر الديني.

٢ - إن المرتد - فطرياً أو ملياً - إذا رجع عن رذته تقبل عودته سواء كان ذلك واقعاً أم ظاهراً، ويعامل كبقية المسلمين، وهذا الرأي خلاف المشهور.

٣ - إن الوطن الإسلامي منه ما كان استحقاقاً سياسياً كاختيار أغليته الرؤية الإسلامية، ومنه ما كان استحقاق مواطنة.. وهذه رؤية متقدمة على التفكير السائد.

٤ - إن المعارضة في دولة غير إسلامية حق شرعي، لكن لا يجوز القيام بأعمال تعرض العاملين والناس إلى الخطر. بل على المثقفين إيضاح ما تجهله الدولة من نظريات الإسلام بالحوار. مع ضرورة إطاعة النظام العام وحتى مع اختلاف في وجهات النظر مع دولة مسلمة غير إسلامية القوانين، فإن إطاعتها واجبة فيما يجب فيه توحيد الرأي كالضرائب والأمور العامة، أما فيما له مجاله الخاص - دون أن يؤثر على وحدة الكيان - فللمكلف اجتهاده المخالف لاجتهاد الدولة.

٥ - أما إذا تعمّدت الدولة التمسك بمخالفات صريحة للثوابت والمصلحة الوطنية فللمعارضة حق العمل لاستبدالها على أن لا يكون بالحرب الداخلية إنما طبقاً لأحكام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن. إلا إذا تعمّدت الحكومة تلك إبادة واستئصال الدعاة.

أما فيما يخص السلطة القضائية، فقد ظهرت عند السيد الشهيد أفكار أهمّها:

أ - لا يمنح منصب القضاء إلا للمجتهد العادل، ولا يمنع مجتهد من ممارسة هذا الحق، ولم يظهر رأيه - في حدود ما اطلعت عليه - في مسألة القضاء المأذونين بالقضاء.

ب - يجب على الدولة توفير المجتهدين العدول لممارسة القضاء بما يسدّ حاجة الأمة.

ج - مع تعدد آراء المجتهدين في الموضوع الواحد؛ فإن تبني الحاكم اجتهاداً ما كان على الجميع القضاء وفقاً له؛ فمن كان مخالفاً قضى به بالوكالة عن ذاك المجتهد.

وثمة قضية دستورية أخرى في تراث السيد الصدر وهي أنه حينما أصدر رسالته العملية (الفتاوى الواضحة) أعرض عن التصنيف التقليدي السائد، وقسمها إلى أربعة أقسام: العبادات، وأخرج منها الجهاد والزكاة والخمس والأمر بالمعروف، ثم الأموال التي قسمها إلى أموال عامة (الزكاة، الخمس، الخراج..)، وأموال خاصة، فعرض فيها أسباب التملك والحق الخاص والإحياء والضمان.. وأحكام التصرف بالمال. والتصرف الاجتماعي

والخاص. ثم الأحوال الشخصية والأحكام الاجتماعية، وأفرد للسلوك العام - وهو سلوك ولي الأمر في مجالات الحكم والقضاء والحرب والعلاقات الدولية والولاية العامة والحدود والجهاد - باباً خاصاً.

قراءة مقارنة بين نظريتي: النائبني والصدر الدستوريّتين

أ - تتميز نظرية السيد الصدر بمواصفات زائدة عن السائد التقليدي في المرجع الفقيه، إضافة إلى العلم الشرعي والعدالة، هناك حاجة للخبرة الفعلية، بينما تنقصد نظرية النائبني هذا التوصيف.

ب - تميّز نظرية الصدر بين تكليف الناس في وضع المعارضة وبين وضع استلام زمام القيادة؛ ففي عصر المعارضة يفترض الصدر الفقيه عقلاً موجّهاً، بينما في عصر القيادة يرى مهمته الإشراف والتوجيه لإدارة الدولة وليس التنفيذ المباشر.

ج - أغفلت نظرية النائبني آثار مفهوم الخلافة الربانية على الأرض (الاستخلاف) لعموم الإنسان وما يترتب عليها، بينما أكّدت عليها نظرية الصدر.

د - تمنح نظرية الصدر المرأة دوراً واسعاً. وتسكت عنها نظرية النائبني.
هـ - يشدّد الصدر على احترام غير المسلمين ويؤكد على تمتعهم بالحقوق والحريات. فيما تسكت نظرية النائبني عن ذلك.

و - لم تقدّم أطروحة متكاملة عن السلطة القضائية في النظريتين معاً، إلا أن الصدر جعلها تحت إشراف المرجعية، ويمنح الصدر سلطة القضاء للمرجعية للحفاظ على سلامة التطبيق.

ز - تمنح نظرية الصدر للناس مهمة تشخيص موضوعات الأحكام وعلى الفقهاء تشخيص الأحكام نفسها.

ح - تمنح نظرية الصدر مجلس النواب اختيار الرأي الراجح عند تعدّد الخيارات بما يتناسب مع المصلحة، حتى لو خالفت المرجع الفقيه نفسه..

التعليقات الدستورية عند الشيخ محمد جواد مغنية

وقد حفلت الآراء الدستورية ذات الصلة بولاية الفقيه بدراسات وتعليقات كثيرة،

منها تعليقات الشيخ محمد جواد مغنية وأبرزها:

- ١ - تصريحه بأننا لا نعرف طريقاً للحكم سوى الرجوع إلى آراء الناس عامة، ولذلك ليس هناك غير الانتخابات من سبيل.
- ٢ - إنَّ الفقهاء لا يتميزون عن الناس في خضوعهم لسياسات الحكومة المنتخبة وينحصر دورهم في استتباط الأحكام وفي القضاء الصلحي بين الناس والدعوة إلى الخير.
- ٣ - يميز الشيخ مغنية بين الثوابت والمتغيرات؛ فيرى العقائد والعبادات والإرث والزواج والطلاق ثوابت، أما المعاملات فهي متغيرات^(٣٥).

المدخلات الدستورية للشيخ محمد مهدي شمس الدين

يقول الشيخ شمس الدين: إن الأحكام التي تنظم العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعلاقات الدولية أحكام متغيرة ومرتبطة بالزمان وتتغير بتغيير المصالح؛ لذلك فهي ناشئة من إرادة المجتمع، وعلى الفقهاء إعطاء رأي منها وبيان الأحكام، وليس للفقهاء غير دور استتباط الأحكام الشرعية، وليس الفقيه نائباً للإمام المعصوم ولا ولاية له على الأمة؛ من هنا يرى العلامة شمس الدين أنَّ الأمة بالانتخابات تحدّد شكل نظامها على أساس الشورى، ولا يعد الفقه شرطاً لرئيس الدولة المنتخب^(٣٦). ومن البين أن حكومة لا تتسجم مع طبيعة المجتمع ولا تمتزج في أعماق الأمة لا يكتب لها النجاح.

المعارضات الدستورية لنظرية ولاية الفقيه

ويرى معارضو نظرية ولاية الفقيه السياسية أنَّ النظرية تجعل الحكم السياسي من مقتضيات النصّ وتحصر دلالاته في ما تريد وتهمل دلالاته الأخرى؛ وبذلك تجعل المعارضة الضرورية في أيّ أنموذج متحضر في مواجهة مع النص، كما أنها تمنح الفقهاء فقط السلطة السياسية وتمنع غيرهم؛ فتصبح نظرية إقصائية للتكنوقراط فضلاً عن ظهور احتمالات في أن تجعل من الفقهاء وحدهم الطبقة المستفيدة، وتقترب من أنموذج الحكم الشيوعراطي (الحكومة الإلهية) الذي يحكم الفقيه فيه باسم الإله..

إنَّ اعتماد نظرية ولاية الفقيه لا يحتاج للشرعية المدنية إنما تطرح مكملاً للشرعية الدينية، ومن ثمّ فهي تتصادم مع الاختيار الديموقراطي المدني ولا تطرح فاصلاً معرفياً بين

الفكر الديني الثابت (النصوص والحقائق المجمع عليها) وبين الفكر السياسي المتغير تبعاً لتعدد دلالة النص أو تبعاً للاجتهاد.

ومنهجياً تؤدي نظرية ولاية الفقيه إلى الاعتماد على مستند مركّب: المستند العقائدي والمستند التاريخي على حساب مستند الاختيار المدني. وستحوّل في ظلها - فقط - الأحزاب الدينية، بل يحتمل أن تتحول الأحزاب إلى فرق دينية. وتمنع الأحزاب غير الدينية والمنظمات المدنية من أن تأخذ دورها السياسي والرقابي للمساهمة في خلق وعي متجدّد. إن الفقيه في النظرية فوق الدستور والقانون، فهو المشرف والموجه وليس مقيداً إلا بالنصوص القابلة للتأويل (الذي قد يتعدّد) والاجتهاد المفتوح، وعليه فلا يصح هذا قيداً ضابطاً.

منافحات أنصار ولاية الفقيه عن صيغتها الدستورية

أما مؤيدو نظرية ولاية الفقيه فيرون:

١ - أن مشروعية الاجتهاد واحترام المجتهدين عرفاً تقليدي وشرعي في الوسط الفقهي الشيعي؛ لذلك فإن تعدّد الدلالة لا يسبّب انقساماً بل ينظر إليه كما ينظر للمراجع والمرجوح أو الصحيح والأصح ويعتقدون أن مشروعية المعارضة ثابتة شرعاً بحيث لا تستطيع نظرية ولاية الفقيه إلغائها نظرياً أو عملياً إلا بخروجها عن النص الذي نصّب الفقهاء أنفسهم ولادة للأمة، ويؤكدون أنه لما كانت مهمة الفقيه إشرافية توجيهية فليس ينتج عن ذلك شيء من الإقصاء أو الثيوقراطية، كما أنهم يرون أنّ اختيار الفقيه الأعلم والأعدل والخبير يتم عن طريق طبقة واسعة من أهل العلم؛ فلا يفرض بطريقة قسرية؛ وبهذا تدمج هذه النظرية بين المشروعية الدينية والمشروعية المدنية.

ولا يرى أنصار ولاية الفقيه فاصلاً بين المستند العقائدي والممارسات والسوابق التاريخية التي تكون بأجمعها العقل القيمي للإنسان المسلم، وبين المستند الاختياري المدني.

خاتمة

إن وجود هذه التحولات الدستورية في الفكر السياسي الإسلامي في مرحلة تسبق

القرن الماضي، ثم تجذرهما مطلع القرن الماضي وتبلورها في نصفه الثاني يكشف عن:
أ - بطلان ما اجتمع عليه الغرب من أن الفكر الإسلامي فكرٌ استبدادي أصولي ينتج الإرهاب والعنف السياسي، في حين أن الحق أن هذا الدين له أكثر من قراءة دستورية تحترم سيادة القانون والحقوق والحريات وتحترم إلى صناديق الاقتراع، وتطبق القيم الإنسانية الرفيعة وتجعلها منظوراً ينظر الدين من خلاله..

وليس مستند هذه القراءة استجابة للضغوط الراهنة، إنما هي قراءة للنص التاريخي المشار إليه في القرآن الكريم، ثم قراءة للنصوص، ولتجربة الرسول الأكرم العملية والإمام علي إضافة لمقاصد الشريعة.

ب - لقد دعت رسالة تنبيه الأمة للشيخ النائيني إلى تأسيس رؤية نقدية موضوعية للتراث الفكري، وتحليل الهزيمة الحضارية للمسلمين ومعرفة أسبابها، وتحليل أسباب فشل المشروعات التنموية في دول العالم الإسلامي، ومجرد الدعوة لممارسة النقد العلمي والموضوعي للتراث والتجربة السياسية الإسلامية هي خطوة مهمة واستراتيجية على طريق التصحيح العقائدي والسياسي نحو إشاعة ثقافة الحرية والمساواة والعدل وسلطة العلم.

ج - أقرت رسالة النائيني بضرورة الإفادة من منجزات الغرب المنهجية والمعرفية والتقنية، والإفادة من تجربته التي سبقتنا إلى الأوضاع الديمقراطية، وبهذا ألمح إلى نظرية تكامل الحضارات، وهي الحلقة الثالثة بعد صدامها، وتتوّرّها بالفكر الإسلامي (الأندلس: ابن رشد).

د - اتهم النائيني «بعض العقول الدينية التي تعتقد أن الاستبداد مقتضى الدين، حتى صيرت الدين مقتضى للاستبداد».

ج - إن هذه الأفكار والمفاهيم الدستورية وجهت أنظار الدراسات المفسّرة للإحباط النهضوي إلى الأسباب العملية الفعلية القائمة، دون تزييف وعي الناس بأن ذلك قضاء من الله وقدر أو أنه من جراء ذنوب العباد.. وإذا كان التتوير الأوروبي قد نشأ كجبهة معرفية مستقلة من خارج الكنيسة فإن التتوير الإسلامي يمكن اعتباره نسقاً من الإضاءة القيمة من داخل المنظومة الأصولية الإسلامية.

د - كما فسّرت هذه التحولات سبب تردي الإبداع الفكري بفقدان الحرية اعتماداً على مبدأ (الإبداع شرطه الحرية).

هـ - إن شكل الدولة الإسلامية - كما هو مقتضى التطبيق التاريخي لها - هو الدولة الاتحادية المنضوية ولايتها تحت سلطة العاصمة أو أن إدارة الولايات «تأخذ منحى مركزياً» فإذا عاملنا التطبيق التاريخي على شكل الدولة (سياسياً) فهو اتحادي، وإذا نظرنا إليه من الناحية الإدارية فهو «إدارة لا مركزية».

و - نلاحظ في التطبيقات التاريخية أن سلطة التنفيذ لا تبتعد كثيراً عن السلطة القضائية في الفكر الإسلامي، لكن على مستوى الأداء الفعلي نجد نصوصاً وممارسات كثيرة مقتضاها استقلال القضاء عن إرادة السلطة التنفيذية لاسيما في قضاء المظالم، وهو عبارة عن قضاء يحاسب رموز السلطة التنفيذية.

ز - ومن مباحث الوزارة في التطبيق التاريخي نلاحظ أن شكل النظام يقترب من الشكل الرئاسي طالما أن تعيين الولاة وحكام الأقاليم والوزراء بيد الخليفة.

ح - إن الأحاديث المروية عن النبي في ولاية الجائر والفاجر إخبارات عن الرسول الأكرم ﷺ؛ فهي لوحدها لا تحمل أمراً بإطاعتهم. لكنها زيدت بـ (فاسمعوا لهم وأطيعوا)، ويمكن حملها على حال عدم القدرة على استبدالهم وعزلهم. لكن ثقافة الاستبداد جعلتها هي القاعدة.. وإلا فإن نقد المتن - بعد غض النظر عن الأسانيد - لا يحتمل أمر النبي بإطاعة الظالم. إذ بذلك يمنح الرسول الأكرم الشرعية للاستبداد.

ط - من فكر الماوردي نلاحظ «أن الناخبين ليسوا عموم الناس إنما من تتوفر بهم شروط محددة، وبذلك يكون الشكل الانتخابي هو الشكل الجزئي وليس العام. ولا يمكن - وفق اجتهاد الماوردي - اعتبار بلد الإمام هو القاعدة الانتخابية إلا على اعتبار الوضع التاريخي وصعوبة أخذ آراء مواطني الدولة وليس على إسقاط حق المقاطعات.

ي - إن ولاية العهد لها شكلان:

١ - الشكل الشرعي وهو ما أسس على قاعدة النص المسبق - كما فيما رواه ابن كثير من أن الأئمة اثنا عشر كلهم من قريش^(٣٧) - فيكون العهد من الله تعالى وليس من الإمام السابق للاحق. وليس لمن يعهد خيار في تشخيصه إنما هو مشخص أساساً بأمر الله وبالحديث الصحيح المروي من الطرفين.

٢ - أما الشكل الثاني فهو استئثار هذه الشكلية الدستورية الخاصة بأئمة آل البيت، ونقل صلاحية العهد والتشخيص من الله إلى الخليفة المستولي فهو يختار من يلي الأمر بعده. وهذا التفريق قد غاب في الفكر الدستوري الإسلامي عن الماوردي وساق التولية بعهد السابق على أنها إحدى الحقائق الدستورية.

- (١) مقدمة اللمعة الدمشقية: ٢، بتحقيق السيد محمد كلانتر.
- (٢) د. عبد الأمير زاهد، التنظير المنهجي عند السيد محمد تقي الحكيم: ٤٣.
- (٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة.
- (٤) د. زاهد: التنظير المنهجي.
- (٥) هو ظاهر مباحث الفقهاء في جوائز السلطان وهداياه.
- (٦) وهذا أمر مختلف فيه كما يظهر من الغزالي في المستصفى.
- (٧) هو ظاهر أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال؛ وظاهر قدامة بن جعفر في دراسته حول الخراج.
- (٨) يراجع: آدم متز في كتابه: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.
- (٩) انظر: المصدر نفسه ١: ١٢٥.
- (١٠) وهذه مقارنة تطبيقية ربما تحظى بقدر من الإمضاء في قبول الفيدرالية؛ فانظر: المصدر نفسه: ١٣٠.
- (١١) راجع الماوردي في الأحكام السلطانية والولايات الدينية.
- (١٢) المصدر نفسه: ١٥.
- (١٣) المصدر نفسه: ١٦.
- (١٤) المصدر نفسه: ١٧.
- (١٥) المصدر نفسه: ٥١ - ٥٥.
- (١٦) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية.
- (١٧) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ١٩٦.
- (١٨) الشيخ محسن كديفر، نظريات الحكم في الفقه الشيعي: ٢٠.
- (١٩) الخراجيات، مؤسسة النشر، قم، ١٤١٣هـ.
- (٢٠) الشيخ الأنصاري، المكاسب: ٣٢٠.
- (٢١) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١٨٠.
- (٢٢) د. ماجدة حمود، فارس النهضة والأدب الكواكبي: ٩، وهي تنقل عن سعد زغلول، عبد الرحمن الكواكبي، سيرة ذاتية.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٦٤، ٦٧.
- (٢٤) فرهاد إهيان، آفات الاستبداد في أفكار النائيين: ٥٢، مجلة النبأ، ترجمة عباس كاظم.

- (٢٥) الشيخ النائيني، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، ترجمه إلى العربية الشيخ صالح الجعفري، ونشر في حلقات بمجلة العرفان، صيدا، وجمع بملف عن النائيني في مجلة الموسم، ١٩٩٠م، العدد الخامس: ٧٣، السنة الثامنة.
- (٢٦) النائيني، تنبيه الأمة، مجلة الموسم: ٧٤.
- (٢٧) المصدر نفسه: ٧٦.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٨٢.
- (٢٩) المصدر نفسه: ٨٨.
- (٣٠) منها: اتهامات المستبدة له، وتداعيات النفي السياسي، واشتراط عودته بعدم ممارسة أي دور سياسي، وصيرورته مرجعاً تلزمه الأعراف بالتمحض للشؤون الدينية، وفشل الحركة الدستورية.
- (٣١) محمد الحسيني، محمد باقر الصدر، حياة حافلة: ٣٣٠.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٣٣٤.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٣٣٨ - ٣٤٠.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٣٤٢.
- (٣٥) مغنية، الخميني والدولة الإسلامية: ٧٩.
- (٣٦) محمد مهدي شمس الدين، الفقيه والدولة، حورات خاصة: ٤٢٧.
- (٣٧) جامع البخاري ٤: ٢٠٧؛ وجامع مسلم ٣: ١٤٥٢؛ وسنن أبي داود ٤: ١٠٦؛ وسنن الترمذي ٩: ٦٧؛ وسنن الطيالسي: ١٠٥؛ ومستدرک الحاكم ٣: ٧١٧؛ وتاريخ بغداد ٢: ١٢٦.

ملكية المعادن في فقه الإمامية

من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

د. الشيخ علي مظهر قراملكي (*)

السيد مسلم الحسيني الأدياني (*)

مقدمة

تعتبر المعادن إحدى الثروات الإلهية الكبرى التي أودعها الله سبحانه في قلب الأرض، مثل النفط والغاز والفحم والذهب والفضة والحديد والرصاص والنحاس والماس والزمرد والعقيق والفيروزج... وتعتبر من أهم مصادر الدخل للبلاد، والرصيد العالمي للذهب خارج البلاد. وقد كانت ملكية المعادن - ومنذ زمن بعيد - محلّ اختلاف الآراء وتضاربها عند فقهاء الإمامية، بحيث انعكس هذا الاختلاف في وجهات النظر ليجد طريقه إلى القوانين الوضعية لبعض الدول مما أدّى إلى اختلافها أيضاً.

ونظراً للتطور التقني - التكنولوجي - الهائل الذي وصل إليه البشر، واستخدامهم له في استخراج المواد المعدنية، فقد اختلفت الأمور المتعلقة بالمعادن واستخراجها وطرق تكريرها؛ فمنذ زمن ليس بالقريب كان المعدن يُستخرج عن طريق استخدام بعض العمال العاديين وسائل بدائية بسيطة مثل الفؤوس اليدوية ووسائل نقلية قديمة مثل الحيوانات بدل العربات الحديثة، وكانوا لا يستطيعون أن يحفروا في الأرض لأكثر من عشرة أمتار؛ لأن الوسائل المتاحة لهم آنذاك لم تكن تمكنهم من الوصول لأكثر من ذلك لاستخراج المعدن. أما اليوم فقد حصلت طفرة تقنية - تكنولوجية - في استخدام الوسائل الحديثة

(*) مربّي في قسم الفقه والحقوق بجامعة الزهراء.

(*) أستاذ مساعد في قسم الفقه والحقوق بجامعة طهران.

المتطورة التي مكّنت الإنسان من اكتشاف ميادين النفط والغاز في أعماق الأرض وقاع المحيطات والبحار وبشكل واسع جداً، وبفضل تلك الوسائل المتطورة واستخدامها في تلك الميادين، استطاع الإنسان أن يستخرج المعدن ويقوم بتكريره ويستخرج من المعدن الخام الواحد عشرات المنتجات المفيدة التي لها استخداماتها الجبارة أيضاً في الحياة اليومية، وهذه المحصولات صارت تتدخل حتى في مصير بعض البلدان لدخولها في المعادلات السياسية. وصار هناك ارتباط وثيق بين تطور وتقدم البلاد وبين ما يُنتج فيها من معادن وما يوجد فيها من ذخائر تحت الأرض، سيما الذخائر ذات الدخل في التطور النووي لتلك البلدان.

وقد شغلت تلك المحصولات العظيمة كبار العلماء، حتى برز لديهم السؤال التالي: مَنْ هو المالك الحقيقي لهذه الثروات العظيمة المذخورة في باطن الأرض؟ وما هو رأي الشريعة الإسلامية في ذلك؟ هل تصنّف المعادن ضمن الأنفال وأموال الدولة الإسلامية؟ أم أنها من المباحات المشتركة بين الأمة الإسلامية؟ أم هي تابعة لتلك الأرض التي وُجدت فيها؟ وأياً تكن الإجابة، سوف تبرز هناك نتائج فقهية وقانونية مختلفة؛ فإذا كانت المعادن جزءاً من الأنفال، وأقيمت حكومة إسلامية في عصر الغيبة، فإنّ هذه الثروات متعلقة بالدولة الإسلامية، فيلزم من ذلك أن يكون كلّ تصرف فيها تحت نظر الدولة الإسلامية من خلال استحصال الموافقات الخاصة والعامة منها، مثل الاستخراج والنقل والانتقال، وتستطيع الدولة الإسلامية قبل استخراج المعادن أن تتعاقد مع الأفراد بعقود معيّنة أو غير معيّنة، سواء كانت تلك المعادن في الملك الشخصي للأفراد أم في الأراضي المتعلقة بعموم المسلمين أم الدولة الإسلامية. أما إذا كانت المعادن من المشتركات والمباحات العامة، مثل الثروة السمكية في المياه والطيور والثروة الموجودة في الغابات مثل الأخشاب وغيرها... فإنه يحقّ لكل شخص أن يملكها بالحيازة، فلا يحتاج فيها إلى إجازة أيّ أحد باعتباره أولى من غيره فيها. وإذا كانت ملكية المعادن تابعة للأراضي الواقعة فيها، ففي هذه الحالة تُعتبر المعادن من موارد تلك الأرض ومتعلّقة بمالك تلك الأرض، وكلّ نقل وانتقال لتلك المعادن يكون تابعاً لنقل وانتقال تلك الأراضي، والاستفادة من محصولاتها واستخراج ذخائرها تابع لإذن مالك الأرض.

وهذه المسائل المطروحة آنفاً، أدّت إلى أن يُبحث الموضوع بشكل جدّي كي تتّضح

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

نشاطات المتصدّين في الدولة ودورهم في حفظ وحراسة هذه الثروات الإلهية دون تضييع الحقوق المتعلقة بها، وزيادة السعي في ذلك. وأيضاً الوقوف بوجه العابثين عن طريق أصحاب الأراضي الحقيقيين، وعدم تضييع هذه الثروة العظيمة للاستفادة منها والاهتمام بمواردها.

الاتجاهات القانونية لملكية المعادن في الفقه الإسلامي

ثمة آراء ثلاثة مختلفة بين الفقهاء في تملك المعادن، وهي:

١. **نظرية أنفالية المعادن:** ثلّة من العلماء قالوا بأن المعادن من الأنفال، سواء كانت تلك المعادن واقعة ضمن الأراضي العائدة للإمام أم غيرها، ولا فرق فيها أيضاً بين أن تكون ظاهرة أو باطنة. وهذا الرأي يُنسب إلى مجموعة من العلماء أمثال: الكليني وعلي بن إبراهيم القمي والعياشي والشيخ المفيد والشيخ الطوسي وسالار الديلمي والقاضي ابن البراج والعلامة الحلي وابن فهد الحلي^(١).

وهناك مجموعة أيضاً من المتأخرين قالوا بهذا الرأي، من أمثال الشيخ يوسف البحراني والمحقق السبزواري وأحمد النراقي والشيخ جعفر كاشف الغطاء والشيخ الأنصاري^(٢). كما أنّ هناك بعض المعاصرين اختاروا هذه النظرية أمثال السيد محمد حسين فضل الله والشيخ المنتظري^(٣).

٢. **نظرية المباحات العامة:** وهناك مجموعة أخرى تقول بأن المعادن من المشتركات والمباحات العامة، وفي رأيهم إن الناس كلهم سواسية في الاستفادة منها (شرعاً سواء) أي أن حكمهم واحد ومتساوٍ. ولا فرق هنا بين المعادن الواقعة في أراضي الأنفال وأراضي المسلمين. كما لا فرق بين المعادن الباطنية والظاهرية.

وقد استثنى عدة من العلماء المعادن الموجودة في الأراضي العائدة إلى أشخاص معينين، كالشهاد الأول والمحقق الحلي والعلامة الحلي والمحقق الكركي والشيخ النجفي، وهناك علماء معاصرون تبّنوا هذه العقيدة أمثال الشهيد السعيد محمد باقر الصدر^(٤).

٣. **نظرية التفصيل في ملكية المعادن:** ويقول هذا الرأي بأن ملكية المعادن تابعة لملكية الأراضي؛ فإذا كانت المعادن واقعة في الأراضي الموات فهي من الأنفال. وإذا كانت

المعادن موجودة في أراض عائدة إلى ملك شخصي فإنها متعلقة بمالك الأرض، والمعادن الموجودة في الأراضي المفتوحة عنوة ترجع إلى جميع المسلمين، وقلما صرح الفقهاء بهذه النظرية في كلماتهم.

ويمكن استظهار وتصيّد هذه النظرية من عبارات بعض الفقهاء مثل: ابن إدريس الحلي والشهيد الثاني والمحقق الحلي والمحقق الأردبيلي، وكذلك استظهر مجموعة من المعاصرين هذا الرأي، مثل الحاج رضا الهمداني والسيد محمد كاظم اليزدي والسيد الخوئي والإمام الخميني والشيخ الفياض^(٥).

وسوف نتناول الآن الآراء الثلاثة بالبحث والتحقيق؛ كي يتضح منها فيما بعد الرأي الأقوى والمعتبر.

١- نظرية أنفالية المعادن، قراءة نقدية

في البداية يجب أن نعرف معنى الأنفال، ومن هو المالك لها؟
الأنفال من مادة (نفل) بمعنى الزيادة^(٦)؛ ولذا يُقال: أنفال، لصلاة النافلة والحفيد، وغنائم الحرب، والأموال مثل المعادن والغابات. والمناسبة في هذه الموارد مع الأصل اللغوي أنّ صلاة النافلة هي إضافة وزيادة على الصلاة الواجبة، والحفيد إضافة وزيادة على الولد. والغنائم إضافة إلى الهدف الأصلي للحرب في اتساع رقعة الدين والدفاع عن حريم الإسلام، وهكذا المعادن والغابات التي تعتبر خارجة عن الأموال التي تختص بالأفراد، وهي زائدة عليها وإضافية؛ وعلى هذا الأساس تُطلق كلمة (الأنفال) على المنابع الطبيعية التي ليس لها مالك خاص.

أما بالنسبة إلى ملكية الأنفال، فقد جاء في أول سورة الأنفال قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، ويقول المفسرون: إن هذه الآية نزلت بمناسبة الاختلاف الحاصل بين مجاميع المسلمين حول توزيع غنائم الحرب، وظاهر اللفظ يتلائم مع هذا التفسير^(٧)، وهنا مسألة جديرة بالاهتمام وهي أنّ نزول الآية في غنائم الحرب لا يمكن أن يكون دليلاً على أنّ الأنفال مختصة بالغنائم الحربية، لأن المورد لا يخصّس الوارد.

فبناءً على ذلك تعتبر الغنائم من مصاديق الأنفال، والآية تعبّر عن حكم كلي بأن

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

الأنفال كلها متعلقة بالله سبحانه و بالرسول. «في التعبير عن الغنائم بالأنفال - وهو جمع نفل بمعنى الزيادة - إشارة إلى تعليل الحكم بموضوعه الأعم، كأنه قيل: يسألونك عن الغنائم وهي زيادات لا مالك لها من بين الناس، وإذا كان كذلك فأجبهم بحكم زيادات لا مالك لها من بين الناس، وإذا كان كذلك فأجبهم بحكم الزيادات والأنفال وقيل: الأنفال لله وللرسول، ولازم ذلك كون الغنيمة لله والرسول»^(٨).

والنتيجة «أن أصل الملك في الغنيمة لله والرسول ثم يرجع أربعة أخماسها إلى المجاهدين يأكلونها ويمتلكونها ويرجع خمس منها إلى الله والرسول وذي القربى وغيرهم لهم حق التصرف فيها والاختصاص بها بعنوان خمس في المصارف التي جاءت في الآية ٤١ من سورة الأنفال؛ لذلك فإن الغنائم مندرجة تحت المفهوم العمومي للأنفال، وإن منح أربعة أخماسها إلى المجاهدين هو تفضل عليهم»^(٩).

وكذلك جاء في الروايات الكثيرة المنقولة عن أئمتنا أن الأنفال تطلق على الثروات العامة وقد شخّصوا مواردنا^(١٠).

حرف (اللام) حسب الرأي الأدبي يعطي مفهوم الاختصاص والاستحقاق والملكية، لذلك فالآية الكريمة: ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾. تعني الملكية الشخصية للرسول بالنسبة للأنفال وذلك لمناسبة اللام. والأنفال منحة من الله سبحانه وتعالى إلى الرسول ﷺ وبالطبع فإنها تصل للإمام من بعده. فقد جاء في الروايات المتعددة: ما كان لله فهو للرسول وما كان للرسول فهو للإمام^(١١).

إذن، فملكية المعصومين للأنفال، ناتجة عن مقام الإمامة وإدارة المجتمع؛ لذا يصرفونها في الموارد التي يرون أن هناك مصلحة في التصرف بها.

وهناك تفسير آخر متناسب مع المقام، وهو أن الملكية ليست شخصية بل هي لمقام الرسالة والإمامة، بتعبير آخر إن حيثية الإمام والرسول ليست حيثية تعليلية بل هي حيثية تقييدية؛ فالرسول والإمام مُنحوا هذا الحق - وهو التصرف بالثروات العظيمة والولاية عليها - لمقام الرسالة والإمامة وليس ملكاً شخصياً^(١٢). والنتيجة، إن الأنفال متعلقة بمقام الرسالة والإمامة وليس بشخص الرسول والإمام.

أدلة نظرية أنفالية المعادن

أهم دليل على أنفالية المعادن هو الروايات الواردة في باب الأنفال، والتي ساعد على

قبولها الاعتبار العقلائي فيها. وسوف نبحث بعض النماذج منها:

١ - موثقة إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا عبد الله عن الأنفال؟ فقال: هي القرى التي حُرِّبَتْ وانجلى أهلها فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام، وما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكل أرض لا ربَّ لها والمعادن منها، ومَنْ مات وليس له مولى فماله من الأنفال»^(١٣).

٢ - مرسلة العياشي عن أبي بصير عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «لنا الأنفال. قلت: وما الأنفال؟ قال: منها المعادن والآجام»^(١٤) وكل أرض لا ربَّ لها، وكل أرض باد أهلها فهو لنا»^(١٥).

٣ - مرسلة العياشي عن داود بن فرقد عن الإمام الصادق عليه السلام، قلت: «وما الأنفال؟ قال: بطون الأودية (جمع وادٍ) ورؤوس الجبال والآجام والمعادن وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، وكل أرض ميتة قد جلى أهلها وقطائع الملوك»^(١٦).

٤ - خبر أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «... ولنا الأنفال. قلت له: وما الأنفال؟ قال: المعادن منها والآجام وكل أرض لا ربَّ لها». ويستفاد من هذه الروايات أن المعادن جزء من الأنفال، وذكرنا المصاديق من باب التمثيل لا من باب التحديد.

دعم الاعتبار العقلائي لنظرية أنفالية المعادن

من المتعارف بين الدول والحكومات في العالم، أن الأشياء التي لا يمكن أن يملكها الأشخاص مثل: المعادن، البحار، البراري، والقفار... تعتبر من الأموال العامة وصلاحيّة التصرف فيها بيد الدولة في المصالح التي تراها مناسبة للأفراد والدولة، وفي الشريعة الإسلامية ترجع هكذا أمور للإمام من حيث منصب الإمامة، أي بما هو إمام، فتكون عبارة أخرى عن ملكية الدولة^(١٧).

وقد قام بعض المحققين بتقوية الرأي المُستفاد من الروايات القائل بأن الأنفال مستوحاة من قاعدة (كل مال لا مالك له فهو للإمام إلا ما خرج بالدليل). وطبقاً لهذه النظرية فإن المعادن ليس لها مالك خاص ولا عام؛ لذا تعتبر من الأموال التي لا مالك لها،

نقد أدلة نظرية الأنفالية

١ - بعض هذه الروايات مرسلة، مثل مرسلتي العياشي عن أبي بصير و داود بن فرقد، ومرسلة المستدرک الأخيرة عن أبي بصير؛ لذا لا يمكن الاستناد إلى هذه الروايات.. أيضاً موثقة إسحاق بن عمار فيها الريان بن عثمان، وهذا الشخص مُختَلَفٌ في توثيقه؛ لأن الكشي ينقل عن ابن فضال تصريحه بأن الريان بن عثمان كان من النواوسية^(١٩).

٢ - إضافة إلى ذلك؛ فالموثقة مجملة؛ إذ من المحتمل أن مرجع الضمير في (والمعادن منها) هي الأرض. أي معادن الأراضي التي لا مالك لها تعتبر من الأنفال، لا مطلق المعادن. وهنا يقول السيد الخوئي: الأقرب أن الضمير يرجع للأقرب الذي هو (الأرض). ويقوى هذا الاحتمال إذا وضعنا بدل الضمير (منها) (فيها). كما أن المحقق الهمداني قال: يعني أن المعادن الواقعة في الأراضي التي ليس لها مالك تعتبر من الأنفال. بل إن هذا المعنى متعين طبقاً للنسختين: (منها أو فيها)؛ لأن ذكر الأنفال جاء في آخر الرواية، فإذا كان مرجع الضمير هو (الأنفال) فيجب ذكره أولاً - وهو عكس ما جاء في الرواية - حيث قال: «والمعادن من الأنفال ومن مات وليس له مولى فماله منها..»^(٢٠). وبناءً على هذه الرواية فهي تدل على أن بعض المعادن - المعادن التي من الأرض أو في الأرض وبدون مالك - من الأنفال. فالموثقة المتقدمة لا تدل على أنفالية كل المعادن أو لا أقل إن دلالتها مجملة.

٣ - أعرض المشهور عن العمل بهذه الرواية، قائلين: إن المعادن من المباحات العامة. من جانب آخر فإن السيرة مستمرة في كل الأزمان على أن الناس يستفيدون من المعادن من دون أخذ الإذن من الإمام، بل إنهم يقولون بأن الإذن ليس شرطاً في الاستفادة من المعادن الموجودة في الأراضي الموات والمفتوحة عنوة، وهذا دليل على أن كل المعادن من المباحات، ولا حاجة لإذن الإمام في الاستفادة منها واستخراجها من الأرض.

ردّ الإشكالات على أدلة الأنفالية

١ - إن ضعف خبر إسحاق بن عمار ليس ثابتاً، لأن الكشي قال بعد نقله لكلام ابن فضال حول الريان بن عثمان: إن الأصحاب أجمعوا على تصحيح الروايات المنقولة عن

الريان. ويقول العلامة بهذا الصدد في كتابه الرجالي^(٢١): الأقرب قبول رواياته للإجماع المذكور، رغم أن مذهبه كان فاسداً. وكذلك صاحب الجواهر وصاحب الرياض والمحقق الهمداني والمحقق الخوانساري^(٢٢)، كلهم وصفوا هذه الرواية بأنها موثقة. وفي النتيجة تغدو من حيث السند مقبولة.

٢ - أما جواب أن الرواية مجملة من حيث مرجع الضمير وترجيح المرجع القريب للضمير، فيمكن القول: إن الرواية مشتملة على ست فقرات، ثلاث منها جملة مستقلة، اثنان منها واقعة قبل الفقرة التي هي مورد بحثنا وهي عبارة عن: (هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها) والتي يتفرع عنها (فهي لله وللرسول). والأخرى: (ما كان للملوك فهو للإمام). والجملة المستقلة الثالثة التي جاءت بعد الفقرة التي هي مورد بحثنا: (ومن مات وليس له مولى فماله من الأنفال). ونظمُ العبارة الطبيعي يستدعي أن يكون مرجع الضمير (منها) في (والمعادن منها) هو الأنفال الذي جاء الحديث عنها في كلام الراوي، كي يستقيم الخبر، وما جاء في الفقرات الثلاث التي تلتها والتي هي عبارة عن: (وما كان من الأرض خربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكل أرض لا رب لها، والمعادن). أما إذا كان مرجع الضمير (منها) هو الأرض لأجل أن يكون (منها) قيد للمعادن، فيجب أن نقدر خبراً، لأن (من الأنفال) خبر للجملة التي بعدها، وليس لها صلاحية نحوية في أن تكون خبراً للمعادن أو الفقرات التي قبلها من الجملة، طبعاً عطف (وما كان من الأرض... والمعادن منها) على خبر الجملة الأولى (هي القرى التي..). رغم أنه أفضل من التقدير، لكنه - مقارنةً بالاحتمال الأول - مرجع الضمير (منها) الأنفال الذي جاء في كلام الراوي هو مرجوح. لأن الترتيب والنظم الطبيعي لها يكون أحسن^(٢٣). واحتمال التصحيف وتغيير نسخة (فيها) بدل (منها) كما نُقل عن المحقق الهمداني، لم نعثر على وثيقة تدلنا عليه عندما راجعنا كتاب مصباح الفقيه. وقد ادّعى أحد المحققين بعد الفحص أنه لم نعثر على نسخة (فيها)^(٢٤)، إذاً فاحتمال (فيها) بدل (منها) في بعض النسخ هو احتمال بلا دليل.

٣ - الادّعاء القائل بترك المشهور للعمل بموثقة إسحاق بن عمار لا يتلائم مع قول جماعة كبيرة من القدماء بأنفالية المعادن مستندين إلى هذه الروايات، إلا أن يكون قصدهم من الشهرة، الشهرة بين المتأخرين. وهذا النوع من الشهرة لا يمكنه أن يعارض حجية الأخبار، وحتى صاحب الجواهر الذي ادّعى الشهرة في المسألة^(٢٥)، كان الاضطراب

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

واضحاً في كلامه، فهو يقول في كتاب (إحياء الموات): إن نظر المشهور فقهاً ونقلًا وتحصيلاً هو أن الناس في المعادن (شرعاً سواء). بل إن صاحب المبسوط والسرائر نقلًا نفي الخلاف في رأي المشهور. في حين أنه في كتاب الخمس صرح بأن الأصحاب اختلفوا في ذلك، وبعد ذلك ينقل عن الدروس أن الأشهر من حيث الرواية أن الناس في ذلك سواء، وفي النهاية يقول بأن المسألة غير خالية من الإشكال^(٢٦)، وهو مع هذا كله في رسالة نجات العباد^(٢٧)، عندما ذكر الأنفال عدّ المعادن منها.

ويمكن القول في الردّ على الادّعاء القائل بأن السيرة قائمة على الاستفادة من المعادن من دون كسب الإذن من الإمام، بأن هكذا سيرة متحققة في إمكانية الاستفادة من سائر موارد الأنفال مثل الأراضي الموات التي هي بالتأكيد من الأنفال. في حين أن السيرة قائمة في كل زمان ومكان على إحياء الأرض الموات وحياسة الأشياء منها. وعلة ذلك أن بعض الأفراد من غير الشيعة لم يلتزموا بأن تلك الموارد من الأنفال، كما أنهم لم يعتنوا بمقام الأئمة ولم يوقروه. أما الشيعة - وهم أقلية الناس - فربما يكونون الوحيدون الذين يلتزمون بكسب الإذن من الإمام عندما يريدون الاستفادة من موارد الأنفال، أو أنهم استفادوا من روايات التحليل التي حلّ الأئمة فيها الموارد لهم^(٢٨).

ومن الجدير ذكره أن مضمون بعض الروايات أن الدنيا كلها ملك لرسول الله ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام، لكنّها روايات لا تدلّ على المقصود؛ لأن هذه الملكية ملكية طولية لا عرضية، حالها حال ملكية الله سبحانه للأموال الموجودة في أيدي الناس، فالمالك الأصلي والحقيقي لها هو الله سبحانه، وهذه الأموال تبقى أمانة بأيدينا. ومن الواضح أن هذه الملكية للأئمة لا تتنافى مع ملكية الناس لأموالهم، وقد ذكر الخوانساري مسألة دقيقة حين قال: يمكن توجيه الأخبار الدالة على أن الدنيا وما فيها ملك للرسول ﷺ، ونقل: إنها لا تنافي في ملكية الناس للأموال، لذا فإن النبي الأكرم ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام يتعاملون مع الأموال التي بأيدي الناس على أنها ملك للغير^(٢٩).

ونتيجة الكلام أن الروايات القائلة بأنفالية المعادن روايات تامّة، والإشكالات الواردة عليها غير صحيحة ولا تامّة.

وهناك رأي لبعض المحققين - وهو الشيخ المنتظري^(٣٠) - يقول: إن أدلة الأنفال تابعة للعرف بالنسبة للمعادن الصغيرة القريبة من سطح الأرض سواء كانت ظاهرة أم باطنية

حيث رَفَعَت الأدلة اليد عنها، أما ما زاد عما يقرّره العرف من هذه المعادن فيبقى تحت العنوان الكلي للأنفال.

طرق تملك المعادن طبقاً لنظرية الأنفال

وفقاً لنظرية الأنفال، هناك تفاوت بين تملك المعادن الظاهرية والباطنية منها؛ ففي المعادن الظاهرية تكون الحياة والتسلط على المقدار الذي يحتاجه الشخص سبباً للملكية، وليس له حق فيما بقي من المعدن. فتملك المعادن الظاهرية لا يمكن أن يكون من خلال إحيائها؛ لأن إحياء المعادن يحتاج إلى حفر الأرض وتسويتها لكي يتحقق ظهور المعدن، وهذا غير موجود في المعادن الظاهرية بل طريق التملك فيها هو الحياة، وهي من المبيعات - مع قصد التملك - للمقدار الذي يحوزه الشخص من المعدن. وهناك شبه اتفاق بين الفقهاء على أن الحياة بقصد التملك سببٌ لتمكنك ذلك المقدار المحاز. وحسب رأي المحقق الحلي والشهيد الثاني والمحقق الهمداني^(٣١)، إذا جمع شخص مقدراً من ماء العيون أو ماء الأنهار أو مياه الأمطار في حوضٍ له أو إناء ملكه، والسيرة قائمة على تملك ذلك بالحياة. أما المعادن الباطنية التي تحتاج للوصول إليها إلى مثابرة وبذل الجهد والتكليف وصرف الأموال، فإن تملكها بواسطة الأفراد يكون عن طريق إحيائها. وهنا أيضاً اتفاق في آراء العلماء حول صدق إطلاق الإحياء عليها، وأنّ المحيي يملك الأشياء التي أحيائها أو استخرجها من باطن الأرض، ويذهب الشيخ الكليني وسالار الديلمي والشيخ الطوسي والشهيد الأول^(٣٢)، إلى أنّه لو قامت مجموعة من الأشخاص - بعد كسب الإذن من الإمام - بالعمل في المعادن فسوف يكون لهم أربعة أخماس المعدن والخمس الباقي للإمام. ويملك المعادن الباطنية من يقوم بالحفر بحيث يصلون إلى المعدن ويستخرجوه من باطن الأرض. أما الحفر الذي يقلّ عن هذا المقدار فيعتبر من التحجير.

وقد أظهر صاحب الجواهر رأيه بعد تتبّع الموضوع فيما يخص كيفية تملك المعادن قائلاً: (الإحياء سبب للملكية المعادن)، ولم يقع أيّ خلاف بين العلماء الذين تعرّضوا لهذا الموضوع أمثال: الطوسي وابن البراج وابن إدريس والشهيد والمحقق الكركي، بل ادّعي الإجماع في المسألة كما في المبسوط والمهذب والسرائر، سواء قلنا بأن المعادن من الأنفال أم من المباحات.

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

ومن الممكن أن تكون العلة في سببية الإحياء للملكية، هو الصدق هنا؛ فإن إحياء كل شئ بحسبه؛ ولذا يملك الإنسان البئر عندما يصل إلى الماء؛ لأن الماء مثل الجوهر الذي يكون الماء مكنوناً فيه والذي يتوصل إليه بالحفر^(٣٣).

ويقول الإمام الخميني في معادن الأراضي المفتوحة عنوة: إذا كانت الأراضي المفتوحة عنوة معمورة حال الفتح، وكان استخراج المعدن بإذن ولي أمر المسلمين، فإن الإحياء موجب للملكية، والخمس بعهدة المستخرج للمعدن. أما إذا كانت تلك الأراضي في حال فتحها مواتاً وهي محسوبة ضمن الأنفال وأنها من المباحات، ففي هذه الحالة أيضاً يكون الإحياء سبباً في تملكها، ويكون الخمس واجباً بعهدة المستخرج. حتى لو كان المستخرج كافراً^(٣٤).

إذن الإمام (الدولة) أهم شرط لتملك المعادن

وفق نظرية الأنفال، التصرف في المعادن سواء كان بصورة الحيازة أم إحياء الموات، يشترط فيه إذن الإمام؛ لأن الأنفال ملك له لمقام إمامته، والتصرف في ملك الغير من دون إذنه ورضاه غير جائز عقلاً ونقلاً^(٣٥). أما في عصر الغيبة، حيث لا يستطيع الناس الوصول إلى صاحب الأصلي والحقيقي، فيمكنهم التمسك بروايات التحليل^(٣٦)، ورغم أن الروايات جاءت في تحليل الأرض، لكن أثر هذا التحليل يمكن أن نوسعه حتى يشمل كل ما هو موجود في ظاهر الأرض وباطنها، من قبيل المعادن والثروات الطبيعية. وأثر التحليل غير منحصر بالأرض فقط، بل يتعداه ليشمل التصرف بالمعادن أيضاً، وذلك عندما نتنبه للحكمة التي دكرت التحليل.

وهناك اختلاف في أن هذا التحليل هل هو مختص بالشريعة فقط أم أنه يشمل غيرهم أيضاً؟ فبعض المحققين قالوا: إن هذا التحليل للشريعة فقط ومختص بهم ولا يشمل غيرهم، وقد ردوا القول بأن السيرة جارية في كل الأزمنة على جواز التصرف في معادن أراضي الأنفال بضميمة عدم ردع الأئمة المعصومين باعتبارهم راضين عن التصرف بتلك المعادن للشريعة وغير الشريعة، هذه السيرة مردودة كما قالوا، لماذا؟ لأنهم إذا أرادوا بالسيرة سيرة المتعبدين بنصوص أهل البيت عليهم السلام فإن سيرتهم ثابتة في التصرف وفقاً لأخبار التحليل، وإذا كان مرادهم سيرة الآخرين فإن هؤلاء أيضاً بناؤهم على مذهبهم الفقهي^(٣٧).

في المقابل، يذهب كثير من العلماء إلى عدم الاختصاص بالشريعة أمثال: الخوئي والخميني واللكراني^(٣٨)، فغير الشيعة لو كانوا موجودين في أراضي الأنفال واستفادوا من العلف والحطب من خلال حيازتها فسيكونون مالكين لها، بل لو أحيوا الأرض الموات ملكوها، حالهم في ذلك حال الشيعة. فالأئمة عليهم السلام قد أجازوا الكل - شيعةً وسنةً - في إحياء الأرض الميتة، وقد قال رسول الله ﷺ: «ثم هي مني لكم أيها المسلمون»^(٣٩)، وكذلك رواية: «من أحيأ أرضاً فهي له»^(٤٠)، فهي عامة وشاملة لكل الناس، إذا فأناس كلهم سواسية في التصرف بالأرض وما فيها من خيرات سواء الموجودة على ظهرها أم في بطنها، أمثال المعادن والأشجار والأحجار و.. والسيرة قائمة على ذلك.

٢- نظرية المباحات العامة في المعادن

الأموال والثروات الطبيعية محط رغبات العقلاء وتنافس الناس، وليس لأحد حقّ تملكها أو له الأولوية فيها، وهي التي يُقال لها: المشتركة والمباحات العامة مثل مياه البحار والبحيرات والأنهار الكبيرة والثروات الموجودة فيها من وحشٍ وطيرو... لأنها مباحة لكل الناس، والكل سواء في الاستفادة منها (الناس فيه شرعٌ سواء). ودليل هذه الإباحة علاوة على الإجماع، ورود النصوص في بعض منها، جاء في إحدى الروايات عن الرسول: «الناس شركاء في ثلاثة: النار والماء والكلأ»^(٤١)، وفي رواية أخرى عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إن المسلمين شركاء في الماء والنار والكلأ»^(٤٢)، ومن الواضح أن هذه الإباحة لا تُعارض ملكية الماء الموجود تحت الأرض إذا ما حضرنا الأرض ووصلنا إليه واستخرجناه؛ لأن هذه الإباحة مرتبطة بالمياه الموجودة على وجه الأرض.

وجاء في رواية أخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا يحلّ منع الملح والنار»^(٤٣).

ورغم أن الدولة الإسلامية لا تمتلك هذه الثروات، لكنّها - طبق أدلة عموم الولاية^(٤٤) - تُشرف عليها بشكل مباشر، بحيث تستطيع الوقوف أمام الذين يريدون أن يستفيدوا منها بشكل شخصي حسب ما تراه من مصلحة.

وهكذا، بناءً على المصالح التي لا تمنع فيها الدولة من استفادة عموم الناس لها سواء كانوا مسلمين أم غيرهم، لا يمكن حيازتها، ومن ثمّ تملكها، بخلاف الأموال العائدة للدولة أو الأموال العامة للمسلمين التي يمكن للدولة أن تعطي الحق في الاستفادة الشخصية منها، مقابل أخذ الأجور أو بتعبير الرواية أخذ (الطسّق)^(٤٥).

أدلة نظرية المباحات العامة

١ - إطلاقات الكتاب: حيث تدل على إباحة الأشياء المفيدة والمعتبرة جميعها لعامة الناس، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(٤٦) (البقرة: ٢٩).

٢ - روايات الخمس: حيث توجد في هذا الباب روايات كثيرة قريبة من التواتر، تدل على أن المعادن أحد موارد وجوب الخمس، ومن جملتها صحيحة محمد بن مسلم: «سألتُه عن معادن الذهب والفضة والحديد والرصاص، فقال: عليها الخمس جميعاً»^(٤٧)، وجاء أيضاً في صحيحة محمد بن مسلم وفقاً لما نقله صاحب التهذيب: «سألت أبا جعفر^(ع) عن الملاح، فقال: وما الملاح؟ فقلت: أرض سبخة مالحة يجتمع فيها الماء فيصير ملحاً. فقال: هذا المعدن فيه الخمس. فقلت: والكبريت والنفط يخرج من الأرض؟ قال: فقال: هذا أو أشباهه فيه الخمس»^(٤٨).

وعليه، فالخمس واجب في المعادن، وهذا يناه في القول بأنفالية المعادن؛ لأنه لا معنى لأن تكون المعادن من الأنفال وهي ملك للإمام، لكن خمسها بعهد الذين يستخرجونها. إذاً وجوب الخمس الذي هو بعهد المستخرج للمعادن دليل على أن أربعة أخماس المعدن هو ملك له، أي للمستخرج^(٤٩).

٣ - سيرة المسلمين: حيث جرت السيرة في كل زمان ومكان وحتى في زمن وجود القدرة للأئمة^(ع) على التصرف في المعادن من دون أخذ الإذن من الإمام المعصوم. وهذه السيرة تقوّي الشهرة الفتوائية القائلة بأن المعادن من المباحات والمشاركات.

٤ - أصالة الإباحة: أي أنّ الأصل عدم ملكية أحد للمعادن، وهذا هو أصل الإباحة؛ لأن الروايات الواردة في أنفالية المعادن ضعيفة من حيث السند والدلالة. أما ضعف سندها فبإعراض المشهور عنها، والفتوى بخلافها لا يجبر ضعفها. فإذن، المعادن لا يملكها أحد، والكل متساوون في الاستفادة منها.

نقد أدلة نظرية المباحات العامة

١ - رغم أنّ الآية تدل على إباحة الثروات الطبيعية، وإطلاقها يدلّ على أن المعادن مشمولة له، وأن جميع الناس - بالنتيجة - لهم حق الانتفاع واستخراج المعادن منها، رغم ذلك كله، لا مانع من ورود أدلة مخصصة لتلك الآية؛ وذلك لأن القاعدة المرتبطة بموضوعات

عامة كثيرة هذا هو ديدنها - أي التخصيص - وبناءً على ذلك؛ من الممكن أن تكون المعادن وغيرها من الثروات الطبيعية خارجة عن الحكم العام للآية.

والأدلة المخصصة، هي الأدلة نفسها التي استدلت بها بعض الفقهاء على الأنفال وتملك الدولة. ومن الواضح^(٥٠) أن العمل بالعام قبل الفحص عن وجود مخصص ليس صحيحاً^(٥١). وموثقة إسحاق بن عمار - التي عبر عنها صاحب الجواهر بالموثقة - إذا لم تدل على أنفالية كل المعادن، فالقدر المتيقن منها أنفالية المعادن الواقعة في الأراضي التي هي بدون مالك أو الأراضي الموات، ومن الواضح أن هناك مجموعة من المعادن في أراضي الموات؛ فكيف يمكن القول - إذاً - أن الأنفال كلها من المباحات العامة، وأن الناس جميعهم فيها شرع سواء؟ وأن شدة احتياج الناس للمعادن لا ينافي أنفاليته؛ لأن الأنفال ليست ملكاً للإمام كما قيل سابقاً، بل هي ملك لمنصب الإمامة وإدارة شؤون الأمة، فهذه الأموال عائدة للحكومة الإسلامية، وصلاحيه التصرف بها بيد الحاكم الإسلامي، يصرفها في الموارد التي يرى المصلحة فيها، والإمام العادل العالم لا يصرف الأموال في غير مصالح المسلمين.

وإذا كان الناس بحاجة إليها فالإمام لا يمنعهم منها، ومما عدّ من الأنفال المعادن، ولا يلزم أن يترك الناس أعمالهم اليومية وينشغلون في استخراج المعدن، بل يمكن للإمام العادل أن يوظف أناساً متخصصين في ذلك يستخرجونها من الأرض، فالاستفادة من المعادن واستخراجها جائز ومجاني ما دام لا ضرر فيه على الإسلام والمسلمين.

٢ - روايات الخمس لا تدل على نظرية الإباحة؛ لأن أداء الخمس كما يتصور مع كون المعادن من المباحات العامة والمشاركات، يتصور أيضاً مع كونها من الأنفال، ويكون أداء الخمس مقابل التصرف بالأنفال.

وحسب نظر النراقي^(٥٢)، فالروايات الدالة على وجوب الخمس في المعادن لا تتنافى مع أنفالية المعادن؛ لأن وجوب الخمس فيها يمكن أن يتأتى من إجازة الإمام في استخراج المعادن، وكذلك صرح الكليني^(٥٣)، وسائر الديلمي^(٥٤)، ومعنى ملكية الإمام لتمام المعادن أن له الحق والصلاحيه في منح الإجازة أو منعها في استخراج المعدن. وعليه فليس هناك تعارض بين روايات الخمس وروايات الأنفال، ويمكن الجمع بينها عن طريق القول بأن روايات الأنفال دالة على أصل تملك الأئمة عليهم السلام للمعادن، وروايات الخمس دالة على

إجازتهم في التصرف فيها بل تملكها.

إذن، جعل وجوب الخمس للأئمة على المستخرجين للمعدن، إما أن يكون بعنوان التعويض عن الحق المعطى للمستخرجين، ونفي جعل الخمس يعتبر إذناً من قبلهم في استخراج المعدن. وإما أن يكون جعل الخمس واجباً إلهياً وحكماً شرعياً ثابتاً، لكنه يتعين في حالة استخراج المعدن بترخيص من الإمام.

٣ - الاستدلال بالسيرة وتقويتها بالشهرة الفتوائية يمكن ردّه بأن السيرة دليل لبي، وهو يدل فقط على أصل جواز الأخذ للمعدن، لكنه لا يبيّن حيثية هذا الجواز؛ لذا فمن المحتمل أن يكون من باب المباحات العامة، كما ومن المحتمل أن تكون المعادن من الأنفال وأنها ملك الأئمة (عليه السلام)، وهم أعطوا إذناً كلياً لمن يحيي هذه الموارد بأن تكون ملكاً له. ومن المحتمل أيضاً أن يكون حكم المعدن هو نفسه حكم أراضي الموات؛ فقيام السيرة على تملك أراضي الموات بسبب إحيائها لا يعدّ دليلاً على أن الأراضي من المباحات الأصلية، بل رأي الفقهاء كلهم على أن أراضي الموات من الأنفال.

وبالنتيجة فالأئمة (عليه السلام) منحو الناس الإذن في تملكها بسبب إحيائها، وهكذا المعادن هي جزء من الأنفال والسيرة قامت على تملكها والأخذ منها بفضل الإذن العام الممنوح من الأئمة (عليه السلام) في الاستفادة منها. على كل حال، فالسيرة المذكورة رغم أنها كانت قائمة في الزمان الذي مرّ به المسلمون، لكن هذا لا يكشف أن المعدن لم تكن من الأنفال؛ لأنه إذا كان المراد من السيرة سيرة المتعبدين بروايات أهل البيت، فهذه السيرة المعمول بها بين المسلمين نتيجة لروايات التحليل، حالها حال الروايات الحاكية عن رضا الأئمة عن تصرفات الشيعة في المعدن. أمّا لو كان المقصود من السيرة سيرة غير المتعبدين بروايات الأئمة من سائر الفرق الإسلامية، فمن الواضح أيضاً أن تصرفهم بالمعادن يستند إلى مذهبهم الفقهي^(٥٥).

فادعاء الشهرة الفتوائية بالمباحات العامة، مخالفة لرأي الكثير من العلماء القائلين بأنفالية المعدن. وهذا الادعاء ليس له وجه؛ لأن الشهرة بين القدماء في المباحات العامة ليس لها وجود، كي تعمل هذه الشهرة على إيجاد الخلل في تلك الروايات، ومن ثمّ تضعف سندها. فهذه الشهرة وجدت بين المتأخرين، ولا يوجب مثلها الوهن في السند.

٤ - أما الرد على دليل الأصل، فيمكن القول: إن رواية إسحاق بن عمار موثقة من

حيث السند، وكذلك الروايات الأخرى، وهي واضحة في دلالتها على أنفالية المعادن؛ فدلالة الروايات على أنفالية المعادن تامة. ومعه لا تصل النوبة إلى إجراء أصل الإباحة أو أصل عدم الملكية؛ لأنَّ إجراء الأدلة الفقهية والأصول العملية يصحَّ لو لم يكن هناك دليل اجتهادي على الملكية الخاصة أو العامة.

أضف إلى ذلك، إنَّه مع تطبيق القاعدة المتصيدة من الروايات (ما لا ربَّ له فهو للإمام) نستفيد أنَّ ما ليس له مالك خاص مثل المعادن يعتبر من الأنفال وأمره بيد الحكومة، إذاً لا يبقى مورد يجري فيه أصل عدم ملكية الإمام.

ونتيجة الكلام: إن الأدلة المقامة لإثبات المباحات العامة للمعادن غير كافية لإثبات المدعى. ومن الجدير بالذكر هنا أن الذين قالوا بالإباحة العامة للمعادن استثنوا المعادن الواقعة في الأراضي التي يملكها الأشخاص، وقالوا: إنها - أي المعادن - ملك لأولئك الأشخاص، وقد قال المحقق الحلي^(٥٦): إذا أحيأ شخص أرضاً، وظهر فيها معدن فإنه يكون ملكاً لصاحب تلك الأرض؛ لأن المعدن يعدّ جزءاً من الأرض. ويقول بهذا الرأي أيضاً كل من الشهيد الأول والشيخ النجفي^(٥٧)، بل يفهم من كلام النجفي بعد ذلك تبعيته لكلام المحقق الحلي: بناءً على ذلك فالمعادن الموجودة في أراضي المسلمين ملك ولا يجوز للآخرين الحيابة منها، والمعادن الموجودة فيها والتي هي ملك للإمام متعلّقة بتلك الأرض ولا يحقّ لأحد تملكها إلا بإذن الإمام، والظاهر أن استحصال إذن الإمام مختصّ بالشيعة، وأن حيابة الآخرين لا تقيّد الملكية، إلّا أن تكون هذه السيرة مستمرة في كل زمان ومكان، والسيرة على أن تكون المعادن في هذين الموردين من المباحات الأصلية، وهذا ليس إلا أن تكون أمثال المعادن والنبات ضمن المباحات العامة، وهي غير تابعة للأراضي الموجودة فيها.

ويضيف النجفي في كتاب إحياء الموات^(٥٨)، مدّعياً عدم الخلاف في تبعيّة المعادن للأراضي، قال: اعترف بذلك صاحب السرائر والمبسوط؛ لأن المعدن جزء من الأرض رغم أنَّ حقيقته تغيّرت من الأرض إلى شيء آخر، لكن هذا التبديل لا يخرج الملكية عن صاحب الأرض، سواء كان المالك عندما أحيأها عالماً بالمعدن أم لم يكن عالماً.

طرق تملك المعادن طبقاً لنظرية الإباحة العامة

المعادن - وفقاً للرأي المشهور - من المباحات العامة، والناس سواسية في الاستفادة

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

منها؛ أمّا المعادن الظاهرية فتُملك بالحيازة، والحائز على مقدار معين يملكه ويبقى القسم الآخر الموجود في الأرض على إباحته الأولية، ويمكن للآخرين الاستفادة منه بشكل طبيعي. والمعادن الباطنية أيضاً تُملك بإحيائها، لكنّ الفرق بين هذه النظرية ونظيرتي: الأنفال والتبعية - أي تبعية المعادن للأراضي - يكمن في عدة جهات:

١ - في أنفالية المعادن، يحتاج الناس إلى إذن الحاكم الإسلامي في الحيازة منها وكذلك في إحيائها بعنوان أوّلي؛ لأن المعادن جزء من الأنفال التابعة للحاكم الإسلامي، ولا يمكن التصرف فيها دون إذنه. أما في حالة المباحات العامة، فيأذن الحاكم الإسلامي غير مراد بالعنوان الأوّلي. لكنّه - أي الإذن - يغدو واجباً بالعنوان الثانوي للحدّ من الهرج والمرج في استثمار المعادن. ومن الممكن القول - وفقاً للنظرية القائلة بالأنفال -: إن إذن الحاكم الإسلامي غير واجب بالعنوان الأوّلي؛ إذ وفقاً لروايات التحليل يجاز التصرف في الأنفال من قبّل الأئمة حتى ظهور المهدي عجل الله فرجه الشريف.

وجواب هذا الاحتمال أن هذا الإذن وهذا الترخيص مرحليّ ومشروط بعدم تشكيل دولة إسلامية. أما إذا قامت دولة إسلامية فإنّ لها الحق في المنع أو العطاء؛ فأدلة الإباحة والترخيص موجودة في هذه المراحل في موارد الانصراف أيضاً^(٥٩).

٢ - إذا كانت المعادن من الأنفال فلا مانع من إقطاع - منح - المعادن الظاهرية؛ لأنّها للإمام، وفي حالة وجود مصلحة في ذلك لا مانع من إقطاعها، بخلاف النظرية الثانية القائلة بأنّ المال يعود للمسلمين جميعاً، فالبيع والشراء والإقطاع غير جائز؛ لأنّ الناس فيها شرعٌ سواء فلا وجه لاقطاعها، إلّا أن تكون هناك مصلحة^(٦٠)، ووفقاً لنظرية الإباحة العامة، يجوز إقطاع المعادن الباطنية قبل أن يتملّكها أحد؛ لأنّها رغم عدم أنفاليّتها في حكم الأنفال، ومندرجة تحت أدلة عموم الولاية^(٦١).

٣ - يمكن أن يتم التعامل على المعادن قبل استخراجها، كما في زماننا الحالي، أما الأفراد العاديين فلا يستطيعون ذلك طبقاً لنظرية الأنفال، أمّا على نظرية تبعية ملكيّتها لملكّيّة الأرض، فيمكن التعامل عليها تبعاً لإمكان التعامل على الأرض^(٦٢).

٣- نظرية التفصيل في تملك المعادن

لم يقل أصحاب هذه النظرية بالتفصيل في المعادن الظاهرية، سواء كانت هذه

الأراضي واقعة في أراضي الأنفال أم في الأرض المفتوحة عنوة أم في الأراضي المملوكة للأفراد. إنما وقع التفصيل في المعادن الباطنية، وقد استفدنا هذه المسألة من خلال تحليل كلماتهم ودراساتها.

ويذهب الشيخ الطوسي وابن إدريس والشهيد الثاني^(٦٣)، فيما يخص المعادن الظاهرية إلى أن الناس سواسية في الاستفادة منها ويمكنهم أخذ كفايتهم، ولا يمكن لأحد تملكها بإحيائها أو تحجيرها، أما الإقطاع فلا يُعقل في المعادن الظاهرية لاشتراك الناس فيها.

والقائلون بالتفصيل هم المحقق الحلي والعلامة الحلي والمحقق الكركي والإمام الخميني^(٦٤)، والذين قالوا في مبحث المعادن الظاهرية تركوا التفصيل في ملكية الأراضي التي هي محل استقرار هذه المعادن، وعدّها من المباحات العامة، إذاً كل ما ذكره مؤلف كتاب (الأراضي) في بيان نظرية التفصيل هو ادّعاء بلا دليل، حيث ادّعى أن المعادن الظاهرية الواقعة في أراضي الملك الشخصي تعتبر من المباحات، والمعادن الظاهرية الموجودة في أراضي الأنفال تُعدّ من الأنفال، وفي الأرض المفتوحة عنوة تكون ملكاً للأمة الإسلامية. فكما مرّ، ملاك التفصيل في ملكية المعادن هو الأراضي التي يوجد فيها المعدن؛ فالمعادن الموجودة في أراضي الأنفال والموات ملك للإمام، والأراضي المفتوحة عنوة ملك للأمة الإسلامية، أما الملكيات الشخصية فمتعلقة بملكي تلك الأراضي.

من جانب آخر، المعادن إما ظاهرة مثل الملح وكثير من الأحجار الكريمة، أو باطنية. وهذه المعادن الباطنية إما أن تكون قريبة من سطح الأرض بحيث تُعدّ من توابعها، أو قد يقع المعدن في أعماق الأرض مثل النفط والغاز.. بحيث يكون وجوده وكأنه غير تابع للأرض.

وهناك تفصيل آخر يمكن استفادته من كلام الشيخ الطوسي، فإذا كان المعدن من المعادن الظاهرية عدّ من المباحات العامة، ولا يمكن للأفراد تملكه. وإذا كان من المعادن الباطنية أمكن لهم تملكه^(٦٥)، لكن هذا التفصيل ليس مورد بحثنا، لأن أكثر أصحاب هذه النظريات قد قالوا بالملك الأول.

أدلة نظرية التفصيل في ملكية المعادن

يعود أساس هذا التفصيل إلى أصل تملك الأفراد للأرض وما تحويه، وهو ما يعبر

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

عنه بقاعدة التبعية. وتعني هذه القاعدة أنه إذا حصل شخص على قطعة أرض وتملكها بأي سبب كان سواء بالهبة أم بالبيع أم بالوصية أم بالإحياء، فإنه يملكها وما فيها من توابع، مثل المعدن والثروات الطبيعية الأخرى، ولا يحتاج أن يتعاقد أو ينتظر أمراً في التصرف بهذه الثروات؛ لأن المعدن يعتبر جزءاً من تلك الأرض وكلاهما حقيقة واحدة، ولا يختلفان إلا من حيث شكل وحجم الاستفادة منهما، وهذا الاستدلال جاء في كثير من فتاوى الفقهاء، وسوف نوافيك بالتفاصيل قريباً، إن شاء الله.

وهذا الكلام نجده أيضاً مادة في القانون المدني الإيراني^(٦٦)، حيث جاء في المادة ٣٨: ملكية الأرض تستلزم ملكية الفضاء المحيط بها مهما صعدَ وعلا، وكذلك ملكية ما تحت الأرض. بعبارة أخرى للمالك حق التصرف في الفضاء إلا أن يكون هناك استثناء في القانون.

ويعتقد أصحاب هذه القاعدة بأنها مثلما تشمل أعماق الأرض أو الفضاء، تشمل محتوياتها أيضاً. فيما تنص القاعدة على أن كل شخص يملك عرصه، فله التصرف في فضائها من خلال بنائه فيها عدة طوابق فوق الأرض، أو يمكنه حفرها ليصنع له مخزناً أو يحضر بئراً فيها، ولم تتطرق القاعدة إلى تملك المحتويات.

وقد تبني بعض فقهاء الشافعية^(٦٧)، هذه القاعدة بشكل واسع وأفتوا وفقها بعدة فتاوى، فقالوا: إذا أحيأ شخص أرضاً فصار مالكا بسبب إحيائه لها، فإنه يملك بقية طبقاتها إلى الطبقة السابعة، لأنه بإحيائه لتلك الأرض يكون مالكا لها ولطبقاتها^(٦٨)، وقد استدلل بعض فقهاء المالكية^(٦٩)، على هذه القاعدة بالحديث النبوي الشريف: «مَنْ ظَلَمَ قَدْرَ شِبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ طَوَّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ» أو «مَنْ أَخَذَ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ بَغَيْرِ حَقِّ طَوَّقِهِ مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ». وهكذا نقل هذا الحديث أيضاً في مصادر الشيعة: «مَنْ خَانَ جَارَهُ شِبْرًا مِنَ الْأَرْضِ جَعَلَهَا اللَّهُ طَوْقًا فِي عُنُقِهِ مِنْ تَخُومِ الْأَرْضِ السَّابِعَةِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَطْوِقًا إِلَّا أَنْ يَتُوبَ أَوْ يَرْجَعَ»^(٧٠). ومن الواضح أن هذه الرواية في مقام بيان شدة القبح والظلم واستتكار التطاول على أموال الآخرين. أما دلالتها على تملك أعماق الأرض وفضائها فمحل تأمل.

ويمكن الاستفادة من قاعدة التبعية في نظرية التفصيل عدة نقاط:

١- المعادن الباطنية لأراضي الأنفال ملك للإمام؛ لأن القدر المتيقن من موثقة إسحاق

بن عمار وروايات أنفالية المعادن، هي المعادن الواقعة في الأراضي التي بدون مالك. إذاً المعادن الواقعة في أراضي الموات ليست من المشتركات ولا من المباحات العامة.. فما ظنك بالملك الشخصي العائد للأفراد. وفي هذا يقول السيد الخوئي^(٧١): إن صحيحة إسحاق بن عمار تدلّ على التفصيل... لأن ضمير (والمعادن منها أو فيها) يعود إلى الأرض في (وكل أرض لا رب لها) إذاً المعادن الموجودة في أراضي الأنفال، تعتبر من الأنفال وليس كل المعادن.

٢- المعادن الباطنية لأراضي المسلمين (الأراضي المفتوحة عنوة والمعمورة بالعرض) ملكٌ للأمة الإسلامية. وهذه المعادن تابعة للملكية الأرض. فمثلما تكون الأرض للأمة الإسلامية كذلك المعادن الموجودة فيها ملك لها أيضاً؛ لأن علة ارتباط المسلمين بأراضي الكفار هي استيلاء جيوش المسلمين على الذخائر الموجودة فيها؛ إذ الاستيلاء على الطرف هو - بالنتيجة - استيلاء على المظروف. ورغم أن عنوان إحياء الأرض لا يمكن أن يتسع للمعادن والمصادر الموجودة؛ لأن إحياء الأرض غير إحياء المعادن لا مستقلاً ولا بالتبعية. لكن الاستيلاء على الأرض استيلاء على المعادن الموجودة فيه. أضف إلى ذلك أن موضوع ملكية المسلمين ليس للأرض فقط بل موضوعها (ما أخذ بالسيوف)؛ فقد جاء في صحيحة البزنطي في خراج الأراضي، عن الإمام الرضا^(ع): «وما أخذ بالسيوف فذلك إلى الإمام يتقبله بالذي يرى كما صنع رسول الله^(ص) بخيبر قبل أرضها ونخلها»^(٧٢). لكن إطلاق الرواية يوحى بأن الثروات المنقولة خارجة، وبقية الثروات باقية على ملكها لجميع المسلمين المجاهدين منهم وغير المجاهدين والذين سوف يأتون فيما بعد إلى يوم القيامة. وليس بالضرورة أن تكون الأراضي التي استولى عليها المسلمون مملوكة للكفار قبل الاستيلاء؛ لذا فالمعادن الموجودة في الأراضي المفتوحة عنوة ملكٌ للمسلمين جميعاً، وهي من المشتركات فيما بينهم، أما غير المسلمين فليس لهم حق فيها.

٣- المعادن الواقعة في الأراضي المملوكة للأشخاص متعلقة بصاحب تلك الأرض. وحسب رأي المحقق الحلي والعلامة الحلي والمحقق الأردبيلي^(٧٣)، إذا أحيا شخص أرضاً وظهر فيها معدن فإنه يملك المعدن تبعاً لملكه الأرض؛ لأن المعدن من أجزاء الأرض، سواء كان المعدن ظاهرياً أم باطنياً، لكن لو كان في الأرض معدن ظاهري ثم جاء شخص وأحيا تلك الأرض فلا يملك ذلك المعدن.

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

وعلى أساس هذه القاعدة، صرح الفقهاء^(٧٤) بأنه إذا وجد أحد معدناً في ملك الآخر، وقام باستخراجه، فإن هذا المعدن متعلق بصاحب الأرض الأصلي ويجب فيه دفع الخمس. وقد صرح في هذا المورد أيضاً بعض الفقهاء المعاصرين أمثال السيد محمد كاظم اليزدي^(٧٥)، من أنه إذا ظهر معدن في أرض مملوكة فإنه متعلق بمالك الأرض وإذا استخرجه غيره فلا يملكه، بل إنه متعلق بصاحب الأرض وعليه دفع خمسه من دون استثناء المصارف التي دُفعت في استخراجه؛ لأن المالك لم يصرف أي مؤونة لاستخراجه. ويؤيد العلامة كاشف الغطاء^(٧٦) أيضاً هذا الرأي فيقول: إذا نما شيء في ملك أحد من دون أن يتدخل في إيجاده كتوفير مقدمات النمو له، فإنه يكون ملكه قهراً، كما لو نبتت عين في داره أو في ملكه، أو ظهر فيها معدن، فإنه يتملكه بلا إشكال، سواء سعى في استخراجه أم لم يسع. فيما يذهب الإمام الخميني^(٧٧) إلى أن كل شيء من المعادن التابعة للأرض أو الأراضي التي ليس لها مالك فأحيائها أحد.. يعدّ من الأنفال. ويكتب في إحياء الموات أنه إذا أحيا شخص أرضاً لكي يزرعها أو يسكنها، فظهر فيها معدن، فهو تابع للمالك، سواء كان عالماً بوجود المعدن فيها عند إحيائها أم لم يكن. وبناءً على ذلك، تعتبر المعادن جزءاً من الأرض وتابعة لها، وإذا أدّى إحياء الأرض من أجل زراعتها أو السكن فيها إلى وجود معدن فيها، فمثلما يكون المحيي مالِكاً لأصل الأرض بإحيائها يملك أيضاً المعدن وسائر الذخائر الموجودة فيها تبعاً لها.

نقد نظرية التبعية والتفصيل

رغم أن أدلة تبعية المعادن أكثر اعتباراً من نظرية المباحات العامة، لكن هناك إشكالان أساسيان يردان عليها هما:

أ - تحديد وسعة التبعية: يذكر السيد الخوئي - في توضيحه لكلام السيد محمد كاظم اليزدي^(٧٨) الذي يقول فيه: إذا استخرج شخص المعدن، وهذا الشخص هو غير المالك فيجب على صاحب الأرض دفع خمس مقدار المستخرج من المعدن، ولا يُستثنى منه مؤونة استخراجه لأنه لم يدفع ثمن استخراجه - يكتب الخوئي: إطلاق هكذا فتوى مشكل بل ممنوع.

وخلاصة استدلاله أن السبب الأصلي في تملك الأرض هو إحيائها، لأنّ عندنا رواية

تقول: «من أحيأ أرضاً فهي له»، أما سائر أسباب التملك مثل البيع والهبة والإرث و... فهي عارضة عليها. وهذا السبب يفيد الملكية في إطار مدلوله، أي بالنسبة إلى ظواهر تلك الأراضي وليس أعماقها والأشياء التي في باطنها مثل المعادن.. وطبعاً السيرة العقلانية والشرعية قائمة على دخولها في ملك صاحب الأرض من باب تبعية الطبقة التي في أعلى الأرض وتحتها أيضاً، لكن هذا الإلحاق ليس تاماً من حيث الإحياء، أما من حيث التبعية فهو تامٌ.

لكن السيرة دليل لبيّ، والقدر المتيقّن منه التابع للأرض عرفاً مثل السرداب والبئر والأشياء التي يكون عمقها إلى هذا الحد، أما الخارج عن هذا الحد فلا يُعدّ من التوابع، مثل الآبار النفطية العميقة التي ربما تكون على عمق فرسخ أو فرسخين؛ لذا فهكذا معادن باقية على إباحتها الأصلية، وكل فرد يمكنه حيازتها وتملكها فهي متعلقة به حتى لو كان المستخرج غير المالك الأصلي للأرض. غايته ارتكب معصية في عدم أخذه الإذن من صاحب الأرض، فيضمن كل نقص أو عيب يصيب الأرض، لكن العصيان والضمان شيء وتملك المعادن شيء آخر.

ويضيف الخوئي: بالنسبة للمعادن الموجودة في الأراضي المفتوحة عنوة يصدق عليها التبعية العرفية، مثلاً المعدن الموجود على عمق أربعة أو خمسة أمتار، والمعادن الظاهرية مثل الملح، له الحال نفسه؛ إذ أدلة تملك المسلمين في شمولها للباطن قاصرة، فلا يوجد ولا رواية واحدة جاءت في هذا المورد ولا في أراضي الأنفال، تدلّ على أن الأراضي العامرة خارجة عن ملك المسلمين أو الإمام. والدليل العمدة في ذلك هو السيرة العقلانية الجارية في الأراضي الشخصية دون الملك المشترك بين المسلمين وأراضي الأنفال؛ فبناءً على ذلك لا تخرج المعادن الباطنية عن الإباحة الأصلية؛ لأن عدم شمول دليل الإحياء وقاعدة التبعية للمعادن لا يُعتبر دليلاً على إخراجها من الإباحة الأصلية؛ إذ لو كانت المعادن المستخرجة من الأرض الشخصية من خلال الآخرين - غير المالك - فإنها تكون للمالك، وفي الأراضي المفتوحة عنوة والتي كانت عامرة حين الفتح تكون للمسلمين، وفي الأراضي الموات تكون للإمام. ولازم ذلك أن نحمل الروايات الكثيرة للخمس بخصوص المورد القائل بأن المعادن المستخرجة هي الملك الشخصي لذلك الإنسان. ويجب أن نحمل هذه الروايات على الفرد النادر؛ لأن أكثر المتصدّين لأمر المعدن يعتبرون المعادن المستخرجة من الصحاري

● ملكية المعادن في فقه الإمامية، من يملك النفط وخيرات الأرض الباطنة؟!

والوديان وقمم الجبال وأمثال ذلك إما ملكاً للمسلمين أو للإمام، وليس من الملكيات الخاصة.

والمؤيد لهذه الرواية عمومُ رواية: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد فهو أحقّ به»^(٧٩)؛ فهذه الرواية رغم أنها نبويّة (مرسلة) لكن مفهومها يطابق السيرة. وكذلك رواية: «من استولى على شيء منه فهو له»^(٨٠) فرغم عدم ورودها في المعدن، لكنّ مضمونها يمكن اقتناصه من معتبرة السكوني - الوارد اسمه في أسانيد كتاب كامل الزيارة - عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين قال في رجل أبصر طيراً فتبعه حتى وقع على شجرة فجاء فأخذه، فقال أمير المؤمنين: للعين ما رأت ولليد ما أخذت»^(٨١)، فدلالته واضحة على أن الاستيلاء ووضع اليد على ما ليس له مالك، يوجب تملك ذلك الشيء.

إذن، هذه المعادن حكمها حكم الأشجار والمياه والنباتات في بقائها على الإباحة الأصلية، حيث الناس كلهم سواء في الاستفادة منها وهم شركاء فيها. ولا يشملها قانون التبعية القائم على بناء العقلاء^(٨٢).

وفي النتيجة: فقانون التبعية الواسع صار محدوداً جداً، وعملياً سوف لن يكون هناك اختلاف بين نظرية التبعية ونظرية الإباحة العامة.

ب - فقدان قصد التملك في التبعية: الإحياء والحيازة - وفق النظرية الفقهية والحقوقية - من أسباب التملك مع قصد التملك^(٨٣)، ولازم نظرية التبعية هذه أنه إذا أحيا أحد أرضاً بقصد زراعتها فوجد فيها معدناً باطنياً قريباً من سطح الأرض أو وصل إلى أعماقها، فإنه يملك ذلك كله من المعدن، رغم أنه لم يكن يقصد إحياء المعدن أو حيازته؛ فإحياء الأرض لم يكن بقصد الوصول للمعدن، فكيف يُحكم له بتملكه للمعدن؟ فيما أفتى الفقهاء في مسألة اللؤلؤة التي وجدها الشخص في بطن السمكة أنها متعلّقة بالواجد لها، رغم أنه قد اشتراها من غيره، ولا تكون ملكاً للبائع الذي قصد حيازة السمكة، وهذا معناه أنهم لا يحكمون بالتبعية^(٨٤).

لكن في رأي بعض الفقهاء المعاصرين^(٨٥)، العثور على لؤلؤة في بطن السمكة أمر نادر الوقوع، فلا يأتي مورد القصد بالتبع هنا، بخلاف العثور على المعدن في الأرض؛ لذا أفتى الفقهاء أنه إذا اشترى أحد بيتاً، وعثر فيه على كنز وكان يعلم أنه لا يعود للبائع فالكنز يملكه حاله حال السمكة، أما في المعدن فيُحكم بالتبعية. وهذا الاختلاف في

الفتوى نتيجة للفرق بين الكنز والمعدن من جهة النُدرة والكثرة؛ إذاً ليس بعيداً أن يملك المعدن تبعاً للأرض، ويكفي في ذلك القصد الإجمالي لحيازته.

وهكذا المياه الجوفية - سيما القريبة من سطح الأرض - والتي هي ملك لصاحب الأرض حتى لو لم يكن له قصد في الحيازة التفصيلية. وعلى فرض التنزل فإن الأولوية لمالك الأرض والآخرين أحق بالمعدن.

وطبقاً لنظرية التبعية يقال مثلما قيل، فإن المعادن الظاهرية من المباحات العامة، ويمكن للأفراد تملكها بالحيازة حسب حاجاتهم. وقد ذهب بعض الفقهاء^(٨٦) إلى أنه يجوز للأفراد حيازة أكثر من مورد حاجتهم في حالة عدم التضيق والإضرار بالآخرين، وقد صرحوا بأن المتبقي من المعادن الظاهرية هو من المباحات والمشاركات، سواء كان في أراضي الأنفال أم أراضي المسلمين أم الأراضي التي يملكها الأفراد بشكل شخصي.

أما المعادن الباطنية التي تملك بإحيائها، فحكمها يختلف - نوعاً ما - بالنسبة لأراضي هذه المعادن؛ فمعادن أراضي الأنفال تحتاج - في حال حضور الأئمة - إلى إذن منهم، وفي زمن عدم بسط اليد أو في حال غيبتهم - وطبقاً لرأي مجموعة من الفقهاء - فإن الأئمة أعطوا الإذن لكل المسلمين في التصرف في أراضي الموات، وفي كل ما هو موجود فيها سواء على ظهرها أم في باطنها من معادن وأشجار وأحجار... وبالطبع في حال قيام دولة إسلامية، يكون فيها الحكم للولي الفقيه الذي تكون صلاحياته صلاحيات الإمام المعصوم نفسها.. نحتاج - بلا شك - إلى إذن الولي الفقيه.

أما أراضي المسلمين، فهي - كما مرّ سابقاً - لا تحتاج في إحيائها إلى إذن الحاكم بالعنوان الأولي، لكن تحتاجه بالعنوان الثانوي للحد من الهرج والمرج، والتضييق على الآخرين. وأما الأراضي الشخصية، فإذا كان غير المالك يريد أن يحيي أرضاً ليست له فيحتاج فيها إلى إذن صاحب الأرض، وبالطبع يجب أن تكون المعادن فعلاً تابعة للأرض ويكفي فيها التبعية العرفية لا أكثر. أما المعادن الباطنية فتحتاج إلى أكثر من التبعية العرفية، فصاحب الأرض - قياساً بالآخرين - له حق الأولوية وليس حق الملكية في أرضه، وفي هذا يقول السيد جواد العاملي^(٨٧): ملكية الأفراد بالنسبة للأرض ظاهرة في ملكية القشرة الظاهرة منها، حتى لو كان هذا الشيء ظاهر في قعر البئر، أما بالنسبة للقشرة الباطنية للأرض فإن الظاهر فيها أن للمالك حق الأولوية..

التحليل النهائي في ملكية المعادن في فقه الإمامية

تبيّن ممّا تقدّم أنّ هناك ثلاث نظريات في فقه الإمامية حول تملك المعادن؛ فجماعة قالت بأنّ كل أقسام تملك المعادن تُعدّ جزءاً من الأنفال ومتعلّقة بالإمام المعصوم، وأهم دليل استندوا إليه هو الروايات. فيما ذهبت جماعة أخرى - وهو الرأي المشهور - إلى أنّ المعادن من المباحات العامة، وقد عدّوا الروايات القائلة بالأنفال ضعيفة، مستنديين إلى عمومات الكتاب وروايات الخمس والسيرة والأصل. أمّا الجماعة الثالثة فرأت التفصيل، وأهم دليل لهم كان قاعدة تبعية المعادن للأراضي. كما بيّنوا بالتفصيل نقاط الضعف ونقاط القوة في كل واحد من تلك الأقسام.

والذي يبدو أنّ مالك المعادن الأصلي في رأي الشرع هو رسول الله ﷺ والأئمة المعصومون (عليه السلام) من بعده؛ نظراً لمقام الرسالة والإمامة وإدارة الأمة، وهذا ما دلّت عليه روايات الأنفال، حيث هذا البحث منها. وبعد الغيبة وتسلّط الغاصبين المفسدين على هذه الثروات أذن الأئمة المعصومون (عليه السلام) لشيعتهم بتملك الموارد والأموال عن طريق الحيازة والإحياء، وهذا هو رأي المسلمين، وهذه الإجازة منهم كانت لتلبية بعض حاجاتهم حدّ الإمكان، وكذلك لكي لا تقع هذه الثروات بيد الغاصبين مهما أمكن.

والدليل على هذا الأمر روايات التحليل^(٨٨)، والبحث في هذه المسألة جاء في كتاب إحياء الموات، حيث عدّ الفقهاء المعادن من المشتركات والمباحات العامة. وهذا هو الذي قامت عليه السيرة المستمرة على طول التاريخ في تملك المعادن بالحيازة والإحياء. وهذا ما يجرّنا إلى موضوع الغنيمة وشموله لأدلة الخمس، حيث يجب علينا أن نأخذ نسبة من تلك الأموال ونعطيها للإمام بعنوان الخمس، وهذا الحكم متأخر تلقائياً عن الحكمين السابقين، وقد بُحث هذا الموضوع في كتاب الخمس^(٨٩).

ومن الطبيعي أنّ التحليل المذكور تحليل مرحلي؛ كما أشارت إليه بعض روايات الخمس؛ فالراوي يقول للإمام: جُعِلَتْ فداك تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أنّ حقك فيها ثابت وإنّا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»^(٩٠)، وكذلك رواية علي بن مهزيار عن الإمام الجواد قال: «من أعوزه شيء من حقي فهو في حل»^(٩١)، وهذا ما يفهم منه أنه أمر مؤقت. كما أنّ التحليل الذي جاء في رواية الأنفال يعدّ مؤقتاً ومرحلياً أيضاً للعلّة المذكورة في الرواية.

أما مع وجود دولة إسلامية وقيام الولي الفقيه على رأس النظام وثبوت مطلق الصلاحيات له كما للإمام المعصوم في أمر إدارة المجتمع الإسلامي، بعد ذلك كله فإن مرحلة الحلبة للأنفال انتهت بانتهاء ذلك المقطع من الزمان ومجيء الدولة الإسلامية؛ لذا فالتصرف في الأنفال يجب أن يكون بإذن الولي الفقيه الجامع للشرائط. وهذا الأمر يصدق على تمام المعادن الواقعة في الملك الشخصي؛ لأنها - بشكل مطلق أو في حدود التبعية العرفية - تعتبر تابعة للأرض في عصر التحليل، والأفراد يستطيعون تملك تلك الأراضي بإحيائها، وبذلك لا يجوز للآخرين التصرف بها ولا استخراج معادنها إلا بإذن مالكيها، أمّا في زمن الدولة الإسلامية واستتباب الأمور بيد الولي الفقيه فتعتبر تلك الأراضي أيضاً من الأنفال؛ فلا يجوز التصرف بها إلا بإذن الحاكم الإسلامي.

النتيجة

وفقاً لما مضى من دراسة وتحليل، تعتبر أدلة نظرية أنفالية المعادن أكثر استحكاماً من غيرها، وأهم أدلتها روايات الأنفال التي من جملتها موثقة إسحاق بن عمار. كما أثبتنا أنّ تعلق الخمس أو التحليل الزمني المؤقت لا يتنافى مع هذه النظرية، وأثبتنا أن الأنفال متعلقة بمقام الرسالة والإمامة، أما في عصر الغيبة ومع قيام الدولة الإسلامية فتتعلق بالدولة نفسها.

- (١) الكافي ١: ٥٣٨؛ وتفسير القمي ١: ٢٥٤؛ وتفسير العياشي ٢: ٤٩؛ والمقنعة: ٢٧٨؛ والنهاية: ٤١٩؛ والمراسم: ١٤٠؛ والمهذب ١: ١٨٣؛ ومختلف الشيعة ٢: ٢٠٩؛ والمقتصر: ١٠٧.
- (٢) الحدائق الناضرة ١٢: ٤٧٩؛ وكفاية الفقه ١: ٢٢٠؛ ومستند الشيعة ١٠: ١٦٢؛ وكشف الغطاء ٤: ٢١٤؛ وكتاب الخمس: ٣٦٥.
- (٣) المسائل الفقهية ١: ٢٧٢؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٤: ٧٦.
- (٤) البيان: ٣٥٢؛ والمختصر النافع: ١٢٦؛ وقواعد الأحكام ١: ٢٢٢؛ وجامع المقاصد ٧: ٤٢؛ وجواهر الكلام ٢٨: ١٠٨؛ واقتصادنا: ٥٠٦.
- (٥) السرائر ١: ٤٩٧؛ والروضة البهيّة ٢: ٨٦، ٧: ١٨٩؛ والمعتبر ٢: ٦٢١؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٤: ٢٩٨؛ ومصباح الفقيه ١٤: ٢٥٧؛ والعروة الوثقى ٢: ١٩٠؛ ومستند العروة الوثقى ٢٥: ٥٥؛ وتحريير الوسيلة ١: ٣٥٣، ٣٦٩؛ والأراضي ٣٤٧.
- (٦) الراغب الإصفهاني، المفردات: ٥٢٤؛ والطريحي، مجمع البحرين ٢: ٣٥٤.
- (٧) الشيخ الطوسي، التبيان ٥: ٧٢؛ والطبرسي، مجمع البيان ٤: ٥١٧؛ والفخر الرازي، التفسير الكبير ٥: ١١٥؛ والعلامة الطباطبائي، الميزان ٩: ٥.
- (٨) الطباطبائي، الميزان ٩: ١٠.
- (٩) المصدر نفسه ٩: ١٠.
- (١٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٦٤.
- (١١) المصدر نفسه ٩: ١٢، باب ١، ح ١١، ٦، وباب ٢، ح ١٢، ١٩.
- (١٢) انظر: الفاضل اللنكراني، تفصيل تحرير الوسيلة: ٢٨٦.
- (١٣) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٧١، ح ٢٠.
- (١٤) آجام: جمع أجمة، الشجر الكثيف الملتفّ (المنجد): فالآجام إذاً هي الغابات، وليس فقط الأرض التي فيها قصب كثيف، رغم أن الأرض المقصبة هي نوع من الغابات.
- (١٥) المصدر نفسه ٦: ٣٧٢، ح ٢٨.
- (١٦) المصدر نفسه ٦: ٣٧٢، ح ٣٢.
- (١٧) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٧٤.
- (١٨) مكارم الشيرازي: ٦٠٣.
- (١٩) فئة من المبتدعة يقولون: إن الإمام الصادق حيّ لن يموت، وهو المهدي الموعود. وهم يؤمنون

- بالأئمة الستة إلى الصادق، وهذه الفئة منسوبة إلى شخص يسمى (ناووس) أو إلى قرية تسمى بهذا الاسم، فانظر: الدكتور مشكور، قاموس الفرق الإسلامية: ٤٣٦.
- (٢٠) مستند العروة الوثقى ٢٥: ٦٦.
- (٢١) رجال العلامة: ٢١.
- (٢٢) جواهر الكلام ١٦: ١٢٩؛ رياض المسائل ١: ٢٩٧؛ ومصباح الفقيه ١٤: ٢٥٧؛ والخوانساري ٢: ١٣٤.
- (٢٣) انظر: جوادي آملي، ٣٩٦.
- (٢٤) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٧٤.
- (٢٥) جواهر الكلام ٣٨: ١٠٨.
- (٢٦) المصدر نفسه ١٦: ١٣١.
- (٢٧) نجات العباد: ٩٤.
- (٢٨) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٧٧.
- (٢٩) جامع المدارك ٢: ١٣٤.
- (٣٠) دراسات في ولاية الفقيه ٤: ٧٤.
- (٣١) شرائع الإسلام ٣: ٢٧٩؛ ومسالك الأفهام ٧: ١٩٢؛ ومصباح الفقيه ١٤: ٢٥٨.
- (٣٢) الكافي ١: ٥٣٨؛ والمراسم: ١٤؛ والمبسوط ٣: ٢٧٧؛ واللمعة الدمشقية ٧: ١٩١.
- (٣٣) انظر: جواهر الكلام ٣٨: ١١٠.
- (٣٤) تحرير الوسيلة ١: ٣٥٤.
- (٣٥) النوري، مستدرك الوسائل ٣: ١٤٥؛ والمتقي الهندي، كنز العمال ٦: ٩٧.
- (٣٦) راجع: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٨٥.
- (٣٧) الفياض، الأراضي ٣٦٣؛ وحسب رأي الأكثرية من أهل السنة أن المعادن الموجودة في الأراضي العائدة للأفراد تابعة للملكية الأراضي، والمعادن الموجودة في الأراضي الموات هي لعموم الناس، ولا يوجد أحد يقول بأنفالية المعادن ولا الملكية الخاصة للدولة؛ فانظر: ابن قدامة، المغني ٤: ٤٨٢، و٧: ٤٥٤؛ والشافعي، الأم ٤: ٤٥.
- (٣٨) مستند العروة الوثقى ٢٥: ٣٦٤؛ وتحرير الوسيلة ١: ٣٦٩؛ وتفصيل الشريعة: ٣٢٢.
- (٣٩) النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ١١٢.
- (٤٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٥: ٢، باب ١، ح ٥.
- (٤١) النوري، مستدرك الوسائل ١٧: ١١٥.
- (٤٢) وسائل الشيعة ١٧: ٣٣١، باب ٥.

- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) انظر: الطباطبائي، الميزان ١٦: ٢٧٦.
- (٤٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٨٢، ح ١٢.
- (٤٦) المقصود من الآية إباحة كل المنافع التي تُستحصل من الحيوانات والنباتات والمعادن. انظر: الفاضل المقداد في تفسير كنز العرفان ٢: ٢٩٨؛ والجزائري في تفسير قلائد الدرر ٣: ٢٨٨؛ وقد استدلووا بهذه الآية على أصالة الإباحة في كل الأشياء. ومن الفقهاء الذين استدلووا بها أيضاً السيد جواد العاملي في مفتاح الكرامة ٧: ٢٩.
- (٤٧) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٤٢، باب ٣، ح ١.
- (٤٨) المصدر نفسه ٦: ٣٤٣، ح ٤.
- (٤٩) النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١٢٩.
- (٥٠) انظر: المظفر، أصول الفقه ١: ١٥٥ - ١٥٨.
- (٥١) استدلل الفاضل المقداد بآيات أخرى لإثبات أصل الإباحة في الأشياء بشكل عام، وعلى المعادن بشكل خاص، مثل آية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالاً طَيِّباً﴾ (البقرة: ١٦٨)، وآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٢). ويقول في الفائدة الثالثة: (ما) تفيد العموم وتشمل النبات والحيوان والمعدن.
- (٥٢) مستند الشيعة ١٠: ١٦٣.
- (٥٣) الكافي ١: ٥٣٨.
- (٥٤) المراسم: ١٤.
- (٥٥) الفياض، الأراضي: ٣٥٠.
- (٥٦) شرائع الإسلام: ٧٩٧.
- (٥٧) البيان: ٣٤٣؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٣٥٥ - ٣٥٦.
- (٥٨) جواهر الكلام ٣٨: ١١٣.
- (٥٩) انظر: مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة، كتاب الخمس: ٦٠٨.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٩٠٦.
- (٦١) النجفي، جواهر الكلام ٣٨: ١٠٢، ١١١.
- (٦٢) فاضل اللكراني، تفصيل الشريعة: ٣١٩.
- (٦٣) المبسوط ٣: ٢٧٤؛ والسرائر ٢: ٤٨٣؛ والمسالك ٧: ١٨٨.

- (٦٤) انظر: المحقق الحلي، شرائع الإسلام ٣: ٢٧٨؛ والعلامة الحلي، قواعد الأحكام؛ والمحقق الكركي، جامع المقاصد ٧: ٤٢؛ والإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٢٠.
- (٦٥) المبسوط ٣: ٢٧٤.
- (٦٦) ميرزائي: ٣١.
- (٦٧) الرملي الشافعي الصغير ٢: ٣٧٣.
- (٦٨) ابن قدامة، المغني ٥: ٥٢٢.
- (٦٩) مواهب الجليل ٤: ٢٧٦.
- (٧٠) المجلسي، بحار الأنوار ٧: ٢١٤، و٧٤: ١٥٠، و٧٥: ١٧١، و٧٦: ٣٣٢.
- (٧١) مستند العروة الوثقى ٢٥: ٣٦٤.
- (٧٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٩: ١٨٢ - ١٨٨، باب ٧٩، ح ٢، ٣، ٤، ج ٥، باب ٧٢، ح ١، ٢.
- (٧٣) شرائع الإسلام ٣: ٢٧٩؛ وقواعد الأحكام ١: ٢٢٢؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٤: ٢٩٨.
- (٧٤) العلامة الحلي، المنتهى ١: ٥٤٦؛ والمحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ٤: ٥٨؛ وجامع المدارك ٥: ٣٦٨؛ والشيخ الأنصاري: ١٣٠.
- (٧٥) العروة الوثقى ٢: ٣٧٢.
- (٧٦) كشف الغطاء ٣: ٢٤٨.
- (٧٧) تحرير الوسيلة ١: ٣٦٥، ٢: ٢٢٠، م ٣٤.
- (٧٨) العروة الوثقى ٢: ٣٧٢.
- (٧٩) تفسير القرطبي ١٧: ٢٩٧.
- (٨٠) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٥٢٥.
- (٨١) المصدر نفسه ١٦: ٢٩٧.
- (٨٢) انظر: الخوئي، مستند العروة الوثقى ٢٥: ٥٦.
- (٨٣) انظر: الشهيد الثاني، الروضة البهية ٧: ١٦٠؛ والإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ١٩٧، م ٢٥؛ والميرزائي: ٥٧.
- (٨٤) انظر: مكارم الشيرازي، أنوار الفقاهة، كتاب الخمس: ١٢٠.
- (٨٥) المصدر نفسه.
- (٨٦) الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٢٠٩.
- (٨٧) مفتاح الكرامة ١٣: ١٠٩.
- (٨٨) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٦: ٣٨٥.

(٨٩) انظر: المشكيني: ٥٠٦.

(٩٠) وسائل الشيعة ٦: ٣٨٠، باب ٤، ح ٦.

(٩١) المصدر نفسه: ٣٧٩، ح ٢.

مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية

تنظير فقهي وقانوني مقارن

د. علي آبادي (*)

نظرية منع استغلال الحق في المدارس الحقوقية العالمية

«خلافًا لما كان يعتقد في السابق، فإن صاحب الحق ليس حراً في الاستفادة من ذلك الحق؛ إذ من شأن مراعاة حقوق الآخرين أن تفرض على كل شخص قيوداً معينة. إذا كان جميع أفراد المجتمع متساوين، فإن ذلك يعني وجوب احترام حريات الآخرين من جهة، وتطبيق حق الفرد وفقاً لما تقتضيه مستلزمات حقوق الآخرين من جهة أخرى... أما النتيجة المهمة التي يمكن أن نحصل عليها من هذا التحليل فتتمثل في الحيلولة دون وقوع ضرر ما للآخرين. وليس من حق أي أحد الإضرار بالآخرين تحت ذريعة الانتفاع بذلك الحق أو بحجة أنه إنما يريد تطبيق الخيار الذي منحه إياه القانون»^(١).

إن التدقيق في الرأي المذكور آنفاً ودراسة الأمر من جوانبه المختلفة، يقودنا إلى حقيقة تتمثل في وضع قيود معينة وضوابط محددة ومعقولة لكل حق من الحقوق في سبيل إيجاد توازن مع الحقوق الأخرى، وبشكل لا يتسبب في تضييع حق آخر، وهو ما سمي فيما بعد بمنع استغلال الحق، على الرغم - بالطبع - من أن تلك الحالة لم تسر بعد في كل أعضاء جسد النظام الحقوقي بالقدر المطلوب؛ وهي حقيقة أشار إليها - كما رأينا - صاحب الرأي المذكور، حيث يقول: «تعتبر نظرية «منع استغلال الحق» أو «منع سوء استخدام الحق» إن صح التعبير، نظرية حديثة العهد في النظام الحقوقي الأوروبي؛ فبعد الثورة الكبرى وبسبب التأثير الذي ولده أتباع الحقوق الفردية، كان التقليد المتبع آنذاك هو

(*) أستاذ مساعد في الجامعة الإسلامية الحرة، من إيران.

● مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية، تنظير فقهي وقانوني مقارن

السماح لصاحب الحق بتطبيق حقه بحرية تامة! فكان صاحب الحق مخيراً في تطبيق ذلك الحق بالصورة التي يريدها أو بحسب الفكرة التي يحملها، شرط أن لا يتجاوز حدود القانون ولا تلك الخاصة باختياراته. ووفقاً للنظرية المذكورة، ليس من حق أحد بأي حال من الأحوال مؤاخذه من يروم تطبيق حقه، ولا حتى مطالبته بأية خسائر في حال تسبّب تطبيقه لحقه المشروع بأضرار على الآخرين! وتجدر الإشارة إلى أن هذه النظرية ما زالت تطبق في كل من النظامين الحقوقيين: الإنجليزي والأميركي^(٢).

وخلاصة القول: انطلاقاً من تعلق الأمر بالقاعدة الأخلاقية في الالتزامات المدنية، فإن نظرية «منع استغلال الحق» تصرّح بما يلي: «يطلق مصطلح «استغلال الحق» على حالة يقوم فيها شخص ما بتطبيق عمل مباح له ضمن حدود حقه لكن يبقى الهدف من وراء تطبيقه لذلك العمل هو الإضرار بالآخرين وليس قضاء حاجته»^(٣)؛ لذا فسرّيان هذه النظرية إلى النظام الحقوقي في أوروبا الغربية أو المدرسة التشريعية المدونة، وبالنظر إلى التناقض الموجود في مضمون هذه القاعدة من جهة، وبين روح الثقافة والحضارة اللتين ورثتهما الثورة الفرنسية وتأثيرات الآراء التي حملها أتباع مذهب الحقوق الفردية، ذلك السريان يمثل حالة جديدة لم يكتمل بعد.

أما المدرسة الحقوقية الثالثة، ونقصد بها مدرسة الحقوق في الدول الشيوعية، فمقتبسة من آراء كارل ماركس وإنجلز، حيث قام لينين بعد ذلك بتطبيقها والعمل بموجبها، فعرفت حينئذ بالماركسية - اللينينية. هذا، ولم يبق من مطبّقي تلك النظرية اليوم بعد انهيار المعسكر الشرقي ودوران الصين في فلك آخر، سوى كوبا. وعلى هذا الأساس، ورغم أنه ليس بوسع أحد منّا اليوم اعتبار تلك المدرسة واحدة من المدارس الحقوقية الناشطة - لأنها لم تعر أي اهتمام يذكر للحقوق الفردية - لم يعد هناك أي مكان للحقوق الفردية يمكن لصاحب الحق فيه الاستناد إلى قاعدة سوء الاستخدام.

أما المجموعة الحقوقية الرابعة، فتشمل أقطاراً متعدّدة لا تربط بينها مشتركات واضحة وذلك لتمييز الحقوق في دول مثل الهند الصينية واليابان بخصائص معينة عديدة، وبذلك فلا يمكن جمعها في بوتقة مدرسة حقوقية واحدة أو نسبتها إلى أسرة حقوقية محددة. إلا أن الحقيقة المتمثلة باستقلالية تلك الأقطار عن أربعة أنظمة أخرى تحتم علينا تصنيفها ضمن إطار واحد. والحق أن البحث في الحقوق المتعددة الجوانب لتلك المجموعة

من الأقطار يلزمه أيضاً إجراء تحقيق مستقل ومقالة منفردة لا مجال هنا لذلك؛ لكنها نقطة لا مناص من الإشارة إليها والتأكيد عليها، فتأثر الحقوق في بعض الأقطار داخل تلك المجموعة بحقوق بعض الدول كالولايات المتحدة الأميركية وفرنسا وغيرها، إضافة إلى السمة التقليدية المتعايشة مع الاتجاه الحر للفكر الحقوقي في دولة مثل الهند؛ يمكننا من خلال ذلك التأكيد على تنامي التصور القائل بوجود أرضية مناسبة لنفوذ نظرية منع سوء استخدام الحق وتطبيقها. ورغم ذلك، لا بد من الإشارة إلى أن ذلك التصور يبقى في إطار الفرضية حتى يتحقق على أرض الواقع.

وتشكل الحقوق الإسلامية المدرسة العالمية الخامسة للحقوق، وهي المدرسة التي تقرأ مقولة الحقوق داخل إطار قاعدة «لا ضرر».

المدرسة الحقوقية الإسلامية والتأطير القانوني لمنع استغلال الحق (قاعدة لا ضرر)

تعتبر المدرسة الإسلامية للحقوق أكبر مدرسة حقوقية، وهي مدرسة مارست أعمالها وبادرت بتنفيذ خطط تشريعاتها منذ تولّيها سدة الحكم تحت شعار قاعدة «لا ضرر»، وذلك قبل أن تولد نظرية منع سوء استخدام الحق بأكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان. ولإيضاح وتأكيد ذلك، لا بد لنا - ولو بشيء من الإيجاز - من رصد هذه القاعدة في المصادر الأصلية وأمّهات الكتب الخاصة والمشاركة بين المذاهب الإسلامية المختلفة، بما فيها الشيعة والسنة، ونقصد بالمصادر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والإجماع والعقل. وقبل الدخول في خضم تلك المصادر، لا بأس بالإشارة إلى المعنى الذي تحمله قاعدة لا ضرر؛ لكي نعطي حديثاً حقه.

لعلّ أكثرنا يعلم أن القاعدة المذكورة مقتبسة من العبارة الشهيرة: «لا ضرر ولا ضرار...» والتي ذكرت بدورها في الحديث النبوي الشريف. أما ما يتعلق بمعنى حرف النهي (لا) في عبارتي: (لا ضرر) و(لا ضرار)، فقد خضع هذا الحرف للعديد من البحوث المفصلة والدراسات الدقيقة، ولو قمنا بجمع كل تلك البحوث والدراسات معاً لأصبح لدينا عدد غفير من المجلّدات الضخمة. لذا نكتفي بإلقاء نظرة عابرة على تلك البحوث والدراسات؛ لاستحالة احتوائها بمقالة محدودة، ولعلنا لا نبالغ إذا صرحنا بأن أكثر تلك الآراء شيوعاً

● مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية، تنظير فقهي وقانوني مقارن

وسيادة هو رأي الشيخ مرتضى الأنصاري، الذي يقدّر كلمة «حكم» بعد حرف النهي، ونتيجة ذلك نفي الحكم الضرري في الإسلام.

والمهم هنا تحليل كلمتي: ضرر وضرار؛ فإذا أسهنا النظر وأمعناه في مواطن استخدام كلمة (ضرر) في مصادر الحقوق الإسلامية، والتي سنشير إلى بعضها بالتأكيد، نجد أنها تشمل كل أذى دون أي دخل لا للتعدد ولا لوحدة العامل أو المعمول. في حين تستخدم كلمة (ضرار) في الموارد التي يتسبب فيها الشخص - أي شخص - بإيقاع الضرر والأذى على الآخرين تحت غطاء إقامة أو تطبيق الحق أو التكليف وبرخصة شرعية، وهو ما يعبر عنه بسوء استخدام الحق، وبإيجاز بالغ «وبالاستناد إلى النظريات كافة التي مرتّ يبدو أن المعنى الذي أراده حديث (لا ضرر) هو افتقار الضرر إلى أية مشروعية في الإسلام، لكنّ عدم مشروعيته تلك تشتمل على مرحلة التقنين إضافة إلى احتوائها مرحلة تطبيق القانون على السواء»^(٤).

وتحتل قاعدة (لا ضرر) في الفقه الإسلامي مكانة مرموقة دفعت بجمهورية إيران الإسلامية إلى تخصيص البند الرابع من دستورها المدوّن على أساس الحقوق الإسلامية، إلى تخصيص البند المذكور لها؛ فقد نصّ ذلك البند على أنه: «لا يحقّ لأي فرد التذرع باستخدام حقه كوسيلة وأداة للإضرار بالآخرين أو الاعتداء على المصالح العامة»، ولا يخفى أن تطبيق القاعدة المذكورة يشمل حتى القوانين العادية، وهي قوانين كثيرة ومتشعبة لا يسعنا الخوض هنا في تفاصيلها خشية الاستطراد والإطالة.

قاعدة «لا ضرر» في القرآن الكريم وتأصيلها لمبدأ منع سوء استخدام الحق

تطرق القرآن الكريم مراراً وتكراراً إلى شرعية تطبيق قاعدة لا ضرر، ويمكننا الإشارة بهذا الصدد إلى الآيات: ٢٣١، ٢٣٣، ٢٨٢، من سورة البقرة، وهي آيات تناولت بالترتيب موضوع نهى الرجال عن إمساك نسائهم ضرراً بهدف الاعتداء على حقوقهنّ: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا﴾، ومنع الوالدين من استغلال أولادهما أو الإضرار بهم بقطع الرضاعة: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾، وأخيراً حظر على الشاهد والكاتب الجنف في كتابة الكتاب وتدوينه بحيث يمكن لطرف من الأطراف أن يتضرر أو يساء استخدام الحق ضده: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾. وكذلك الآية الشريفة

الثانية عشرة من سورة النساء تؤكد على ضرورة تنفيذ الوصية وأداء الدين حتى لا يتم فرض تعهد غير متوقع أو غير منطقي على طرف ما ، وأن تكون كتابة الوصية الحقيقية مصحوبة بحسن النية لا بنية فاسدة ينتج عنها الإضرار بالورثة: ﴿غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ﴾.

وهكذا نرى أن القرآن الكريم نهى عن جعل تطبيق حق ما وسيلة للإضرار بالآخرين، وهو عين المعنى الذي تضمنته نظرية منع سوء استخدام الحق، والتي بدأ الاهتمام بها يتزايد في الآونة الأخيرة. وبعبارة أوضح: «هناك شبه وتطابق كاملين بين مضمون قاعدة لا ضرر وبين مفهوم نظرية منع سوء استخدام الحق».

قاعدة «لا ضرر» في السنة الشريفة

لم يلج القرآن مجال التفاصيل والجزئيات وأوكلها إلى السنة الشريفة^(٥) وعلى العكس من ذلك نرى السنة تقوم بتنقيح الدوافع والخصوصيات التي تصاحب مصداق الأحكام أو المواضع، بحيث تزيل كل شبهة وتمنع أي شك، فيغدو الأمر دليلاً قاطعاً وحجة دامغة.

وقد تم استخدام مفاد حديث «لا ضرر ولا ضرار...» في الحقوق الإسلامية على أساس عنوان لحكم ثانوي أو فرعي في جميع الأبواب الفقهية بما فيها العبادات والمعاملات، حتى أضحت تدريجياً بشكل قاعدة فقهية - حقوقية اشتهرت فيما بعد بقاعدة (لا ضرر)، وشاع تداولها والاستناد إليها بشكل دخلت معه إلى صميم الكتب الفقهية^(٦). إضافة إلى أنها أصبحت قاعدة مستقلة في معظم كتب القواعد الفقهية^(٧)، ولكونها تعتبر حكماً ثانوياً فبالإمكان الإحساس بوجودها في البحوث الفقهية - الحقوقية المفصلة وسيادتها على جميع الأحكام الأولية بشكل واضح لا لبس فيه.

وقد ازداد الاهتمام بقاعدة «لا ضرر» في النظام الحقوقي الإسلامي مما شجّع الكثيرين على تأليف كتب مستقلة ومجلدات متعددة اقتصرت جميعها عليها^(٨)، وللاهتمام بها سبب آخر يتمثل في التطبيقات الكثيرة لها والتي أفضت إلى تكوين مفهوم منع سوء استخدام الحق في الحقوق الإسلامية، حيث دخلت العديد من الأحكام والبحوث ضمن إطار تلك النظرية. وبالنظر إلى دخول تلك القاعدة مجال الأنظمة الحقوقية المختلفة

● مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية، تنظير فقهي وقانوني مقارن

وحصولها على عنوان جديد، إضافة إلى طرح بحوث جديدة وبروز حالة فقهية تطبيقية حديثة لها كالبحت في هل تشمل الأمور العدمية أم لا؟ فمثلاً لو تعرّض شخص ما إلى الضرر بسبب غياب الحكم، فهل يمكن الاستناد إلى قاعدة «لا ضرر» لرفع الحيف والضرر عنه وملء الفراغ الحاصل أم لا؟ وبهذا الخصوص، ومع بيان وعرض المطالب والوثائق الدالة على شمولية القاعدة المذكورة لمثل تلك المسائل، تتواصل المقاربة بالبحوث العلمية بين المؤيد والمعارض^(٩)، ولا شك أن قبول الرأي المذكور سيزيد من الرقعة الجغرافية لتطبيقات القاعدة أكثر من ذي قبل، وهي أمور ستؤدي جميعها إلى البرهنة والتأكيد على أهمية ووجوب الاهتمام بالمؤلفات المستقلة بهذا الموضوع وإجراء بحوث أكثر دقة وأوسع شمولية.

ومن الأمور الجديرة بالذكر قيام جميع المذاهب الإسلامية بنقل حديث «لا ضرر» ولو بدخول بعض التغييرات الطفيفة عليه والتي لا تشكل عائقاً في مضمون الحديث إجمالاً، ولهذا حصل الإجماع على قبول قاعدة «لا ضرر» ومن ثم نفي الضرر: «فكل عمل فيه مصلحة غالبية أو دفع ضرر أو مفسدة يكون مطلوباً شرعاً»^(١٠)، بل ذهب الكثيرون إلى أبعد من ذلك حيث ادّعوا تواتر الحديث المذكور^(١١)، والحديث المتواتر هو الحديث الذي يبلغ عدد رواته في كل طبقة حداً يستحيل معه في العادة اتفاقهم جميعاً على الكذب، وغالباً ما يؤدي إلى إيجاد العلم فيما يتعلق بمضمون الخبر^(١٢)، وقد اعتبر بعض المتأخرين من المحققين تواتر الحديث المذكور تواتراً إجمالياً نظراً لنقله بثلاث عبارات هي «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن»؛ و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»؛ و«لا ضرر ولا ضرار»^(١٣). وعلى هذا فهؤلاء يعتقدون بتواتر جزء معين من الحديث، وهو: «لا ضرر ولا ضرار»، وبذلك فإن المتواتر الإجمالي يمثل رواية تنقل مضامينها بألفاظ متعددة وأشكال مختلفة مع دلالة واسعة أو محددة، بشرط أن تتضمن علماً إجمالياً بحيث تكون بعض ألفاظه صادرة عن المعصوم^{عليه السلام}، وعندما يرى بعض حجية خبر الثقة، فيما يرى آخرون أن خبر المؤمن العادل هو الحجة، فهذا في غير المتواتر، فعندما يصل رواية الرواية إلى حد التواتر، يحصل لدينا العلم بصدور الخبر عموماً، فإن ما أضيف مثل عبارة (في الإسلام) أو (على مؤمن) لا يمكنه أن يشكل أغللاً تقيد مضمون القاعدة في مقام التشريع، بل على العكس يمكن اعتبار تلك الإضافات بمثابة تأكيدات على أصالة القاعدة وإسلاميتها.

والقاعدة عامّة لا تختصّ ببلد دون بلد؛ الأمر الذي يؤديّ بها أن تكون عالمية. يضاف إلى ذلك المنطلق العقلي والعقلاني للقاعدة، مما يعطيها قدراً من الشمولية، والاتساع العالميّين، ويؤكد عالمية الإسلام أيضاً.

وما أكثر الأخبار والأحاديث الدالة على قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، على الرغم من أن بعضهم لم ينقل سوى ١١ حديثاً^(١٤)، ومن المسلم وجود أحاديث أخرى إلى جانب الأحاديث الأحد عشرة المشهورة المذكورة، كلّها تناولت عبارة «لا ضرر ولا ضرار»^(١٥)؛ وبهذا كلّه تثبت القاعدة بالقرآن والسنة والعقل، ولا مجال للمناقشة في أصل ثبوتها ومصداقيّتها.

المستند العقلي والإجماعي لقاعدة لا ضرر

ولم تحظ قاعدة لا ضرر بإجماع علماء المذهب الشيعي فحسب، بل تعدتهم لمختلف المذاهب والاتجاهات الإسلامية، لكنّه إجماع مدركي لوجود أدلّة تقليدية في التراث الحديثي؛ فلا يمكن الاستناد إليه بأيّ شكل من الأشكال؛ على الرغم من إمكانية طرحه بوصفه مبدءاً في الحقوق، وهو موضوع لا نروم خوض أهواله فعلاً. ونستنتج مما مر بنا أن قاعدة «لا ضرر» متفقٌ عليها بين جميع البشر، بل جميع المدارس الحقوقية المعروفة إما تطبقها بالفعل أو تتجه نحو ذلك بشكل أو بآخر؛ وعليه تمسي دلالة العقل عليها أمراً واضحاً يتعذر اجتنابه، ورأي العقلاء الذي يصاحبه تأييد الشارع حجّة قاطعة، وبعد الثبوت العقلي يستند أيضاً إلى قانون الملازمة بين العقل والشرع^(١٦).

مناسبات صدور قاعدة لا ضرر، والاتصال بمبدأ منع سوء استخدام الحق

تشير النصوص الإسلامية إلى أن معرفة ملازمات صدور الحكم من أشكال حسن فهمه ودقته، وقد اقتصر في تطبيق هذا الأمر غالباً على النص القرآني، وأطلق عليه: شأن النزول^(١٧). ولممارسة الأمر نفسه في حديث لا ضرر نسعى لمدّ جسور العلاقة بين الحديث والحدث الخارجي الذي اتصل به.

جاءت الحادثة التي صدر فيها حديث لا ضرر على الشكل التالي: «إن سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيئ ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري. فقال له الأنصاري يوماً: يا سمرة! لا تزال تفاجئنا

● مبدأ منع استغلال الحق في الشريعة الإسلامية، تنظير فقهي وقانوني مقارن

على حال لا نحب أن نتفاجئنا عليها ، فإذا دخلت فاستأذن. فقال: لا أستأذن في طريق وهو طريقي إلى عذقي. قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله ﷺ فأرسل إليه رسول الله ﷺ فأتاه فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه ، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل. فقال: يا رسول الله! أستأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله ﷺ: خلّ عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا. فقال: لا. قال ﷺ: فلك إشان. قال: لا أريد. فلم يزل يزيده حتى بلغ عشرة أذواق؛ فقال: لا. فقال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا ، فأبى. فقال: خلّ عنه ولك مكانه عذق في الجنة. قال: لا أريد. فقال له رسول الله ﷺ: إنك رجلٌ مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن. قال: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقلعت ، ثم رمى بها إليه وقال له رسول الله ﷺ: انطلق فاغرسها حيث شئت! ^(١٨).

هكذا نرى أن الحديث المنقول يدل دلالة صريحة على «منع سوء استخدام الحق» ، لأن سمرة كان يدخل دون استئذان إلى منزل الأنصاري بحجة استخدامه لحقه ، وهو تصرف يبدو أنه كان يخالف العرف آنذاك ، فشمله النهي؛ وعلى الرغم من كون قاعدة «لا ضرر» تدخل ضمن إطار الأحكام الثانوية إلا أنها كانت مقدّمة على الأحكام الأولية ، بل هي سائدة على جميعها حتى العبادات؛ فعندما يصبح الوضوء عاملاً ومسبباً للضرر للمتوضئ ، فإن التيمم يكون مجزئاً عن الوضوء ، أو إذا كان الصيام مضرّاً بالصائم عندئذ يرفع وجوبه ويحرم على المرء الصيام في حال تعرّضه للضرر ، وإذا بقيت حاله كذلك حتى ورود شهر رمضان من السنة القادمة يسقط عنه التكليف جملة وتفصيلاً. وعلى هذا ، فقاعدة «لا ضرر» التي تسميها المدارس الحقوقية «منع سوء استخدام الحق» ، يمكن تطبيقها حتى على ما يعرف بـ (حق الله)؛ وكما لاحظنا في وقائع الحادثة المذكورة بين سمرة بن جندب والأنصاري ، فقد كان أساس الخلاف بينهما حول كيفية الاستفادة من الحق ، حتى أودت لجاجة سمرة وإصراره على سوء استخدام حقه في النهاية إلى منعه من استخدامه لذلك الحق ، وترجيح تطبيق قاعدة لا ضرر على قاعدة السلطنة «الناس مسلّطون على أموالهم» ^(١٩) .. ومن ثمّ منع سوء استخدام الشخص لحقه وتطبيق العقوبات عليه ^(٢٠).

الاستنتاج

لقاعدة «لا ضرر» تطبيقات واسعة وكثيرة في الحقوق الإسلامية ، بل هي داخلة في

كل عضو من أعضاء النظام المذكور. وقد نتج عنها قوانين وأحكام شرعية جمّة، وبرهن عليها بالكتاب والسنة والعقل والإجماع، بل غدت أمراً تنحوه المدارس الحقوقية غير الإسلامية أيضاً، وهي في نمو وتعاظم يوماً بعد آخر، ويتوقع أن تصبح خلال فترة قصيرة قاعدة حقوقية مشتركة تربط بين جميع المدارس الحقوقية الناشطة، رغم الاختلاف في نسبة تطبيقاتها داخل هذه المدارس.

من هنا؛ توصّلنا إلى شمولية قاعدة لا ضرر وكونها منطلقاً لتشابه كبير مع نظرية منع سوء استخدام الحق أو منع استغلال الحق؛ فمنع استخدام الحق ثابت في الإسلام قبل قرون من طرحه في المدارس الحقوقية العالمية الحديثة.

- (١) ناصر كاتوزيان، مقدمة في علم الحقوق ودراسة في النظام الحقوقي الإيراني: ٣١٢.
- (٢) المصدر نفسه.
- (٣) المصدر نفسه.
- (٤) السيد مصطفى محقق داماد، قواعد الفقه: ١٥٠.
- (٥) زين العابدين قرباني، علم الحديث ودوره في معرفة وتهذيب الحديث: ٢٤ - ٢٥.
- (٦) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٣٧: ٤٠٩؛ وابن إدريس، السرائر: ٢٨٥، بحسب ج١٤ من مجموعة الينابيع الفقهية. وأغلب المصادر الحقوقية، السيد حسن إمامي، الحقوق المدنية ١: ٥٠١؛ ومصطفى عدل (منصور السلطنة)، الحقوق المدنية: ٢٧٥؛ وآغا محمد سنكلجي، ضوابط وقواعد المعاملات وكليات عقود الإيقاعات: ٢٤٠.
- (٧) ناصر مكارم الشيرازي، القواعد الفقهية ١: ٢٨؛ والسيد محمد الموسوي البجنوردي، القواعد الفقهية: ٥١. مفصلة الشرح.
- (٨) محمود شهابي، رسالتين: وضع الألفاظ وقاعدة لا ضرر؛ وروح الله الموسوي الخميني، الرسائل ١: ٥.
- (٩) السيد مصطفى محقق داماد، قواعد الفقه ١: ١٥٨.
- (١٠) وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٤: ٢٨٦١؛ وابن قدامة، المغني ٤: ٧٧، ٤٦٥؛ وعبد الرحمن المقدسي، شرح المغني الكبير ٣: ٢٥.
- (١١) فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح القواعد ٢: ٤٨.
- (١٢) كاظم مدير شانه جى، علم الحديث ودراسة الحديث: ١٤٤؛ ومحمد رضا المظفر، أصول الفقه ٣: ٤٨.
- (١٣) محمود الشهابي، قواعد الفقه: ٧٧.
- (١٤) رسالتين: ٢ - ٤.
- (١٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ١٤٥؛ والكليني، فروع الكافي، باب الشفعة، ح٤؛ والميرزا حسين نوري، مستدرک الوسائل ٣: ١٥٠.
- (١٦) علي محمدي، شرح أصول الفقه ٢: ٧٨ - ٩٠.
- (١٧) علي رضا فيض، مبادئ الفقه والأصول: ٤٠.
- (١٨) أبو الحسن محمدي، قواعد الفقه: ١٥٥، نقلاً عن الكليني.
- (١٩) البجنوردي، القواعد الفقهية ١: ١٧٦ - ٢٠٨.
- (٢٠) أبو الحسن محمدي، قواعد الفقه: ١٥٦.

طهارة الإنسان في الإسلام

قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

الشيخ ذو الفقار عواضة(*)

مدخل في أهمية دراسة موضوع طهارة الإنسان في الفقه الإسلامي

طهارة الإنسان من المسائل المهمة التي لا تزال محلاً للبحث والنقد لدى الفقهاء، وقد اختلفت فيها الأقوال بين من يحكم بنجاسة الكافر مطلقاً بحيث يشمل أهل الكتاب، وهو ما عليه معظم المتقدمين، وبين من يستثني أهل الكتاب، وهو ما عليه بعض المتقدمين والمتأخرين. وفي المقابل بدأنا اليوم نسمع بعض الأصوات تتعالى وتقول بالطهارة الذاتية للإنسان مطلقاً، وهم لا يتجاوزون عدد أصابع اليد الواحدة.

أما الحوافز التي تدفع لدراسة هذا الموضوع فهي متعددة، منها أهمية هذه المسألة وحساسيتها، وما يمكن أن يترتب عليها من نتائج وآثار، خاصة بالنسبة للمكلفين الذين يكثر اختلاطهم بأهل الكتاب، وتربطهم بهم علاقات عمل ونسب، إلى جانب إمكان سوء استغلال هذا المفهوم الفقهي إعلامياً ودعائياً من جانب أعداء الإسلام الحنيف للحط من قيمه الإنسانية العليا، إلى جانب الفضول العلمي للاطلاع على الأسباب التي تكمن وراء إعراض العلماء عن العمل بالروايات الدالة على طهارة الإنسان؛ فهذه الجوانب الاجتماعية والسياسية والعلمية تدفع الباحث لقراءة هذا الموضوع؛ ويقف - أيضاً - على المسبب الرئيس في اختلاف نظريات العلماء هنا.

وبدايةً، نسلط الضوء على مفردات لغوية بالغة الأهمية في هذه الدراسة؛ كي تكون مفتاحاً لنا في معالجة النصوص الدينية في هذا المجال.

(*) باحث، في الحوزة العلمية، من لبنان.

النجاسة والشرك، تحليل لغوي واصطلاحي مقارنة

يهدف تحليل معنى كلمة الشرك والنجس لغةً وموارد استعمال لفظ النجس في الروايات، إلى الوقوف على ثبوت النجاسة المصطلحة فقهياً وعدمه في زمن نزول الآية الكريمة القادمة المستدل بها على نجاسة المشرك، أو ثبوت استعماله في القذارة الباطنية؛ وعليه فهناك جهات ثلاث من البحث:

أ - المعنى اللغوي للشرك

يقول الفراهيدي: الشركة مخالطة الشريكين، واشتركنا بمعنى تشاركنا، والجمع شركاء وأشراك^(١)، وذكر الجوهري أن الاسم الشرك^(٢). وذكر ابن فارس أن للشرك معنيين: أحدهما يدل على مقارنة وخلاف انفراد ومنه الشركة، وهو أن يكون الشيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما، ويقال: شاركت فلاناً في الشيء إذا صرت شريكه، وأشركت فلاناً إذا جعلته شريكاً لك، قال الله جل ثناؤه في قصة موسى: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾، ويقال في الدعاء: اللهم أشركنا في دعاء المؤمنين، أي اجعلنا لهم شركاء في ذلك، وشركت الرجل في الأمر أشركه. والآخر يدل على امتداد واستقامة، ومنه الشرك منهج الطريق وهو شراكه أيضاً، وشراك النعل مشبه بهذا، ومنه شرك الصائد سمي بذلك لامتداده^(٣). وفي لسان العرب: الشرك هو النصيب، كما يقال قسم وأقسام، وأشرك بالله جعل له شريكاً في ملكه، تعالى الله عن ذلك، والشرك: أن يجعل لله شريكاً في ربوبيته تعالى الله عن الشركاء والأنداد^(٤).

وملخص ما تقدم أن الشرك هو النصيب والسهم في مقابل سائر الأسهم والحصص، وهو يتحقق في العبادة وغيرها، والاسم الشرك، وله جمعان: أشراك وشركاء، كما أن له معنى آخر يدل على الامتداد والاستقامة.

ب - المعنى اللغوي للنجس

قال الخليل الفراهيدي: النجس الشيء القذر حتى من الناس، وكل شيء قذرتة فهو نجس.. والنجس والنجس اتخاذك عوذة للصبي والفاعل منجس. والناجس والنجيس: اللذان لا يبرآن من دائهما، ومصدر النجس النجاسة. والتنجيس شيء كانت تفعله العرب

كالعودة تدفع بها العين؛ ومنه قول الشاعر: وعلق أنجاساً علي المنجس^(٥). وجاء في معجم مقاييس اللغة أن النجس أصل صحيح يدل على خلاف الطهارة^(٦)، وقد ذكر ابن منظور^(٧) أنه يقال: ونجس الشيء بالكسر ينجس نجساً فهو نجس ونجس... الجمع أنجاس. وقال أبو الهيثم في قوله: إنما المشركون نجس، أي أنجاس أبحاث. وفي الحديث عن الحسن في رجل زنى بامرأة تزوجها فقال: هو أنجسها وهو أحقّ بها. والنجس: اتخاذه عودة للصبي، وقد نجس له ونجسه عوده... والنجس: الدنس. وداء نجس وناجس ونجيس وعقام: لا يبرأ منه، وقد يوصف به صاحب الداء.

وخلاصة ما تقدم، أن للنجس معاني أربعة: ١ - القذارة الخبيثة. ٢ - خبث السريرة، كما في قوله: هو أنجسها. ٣ - المرض غير القابل للشفاء، والمريض، كما في قوله: داء نجس وعقام. ٤ - التعوذ والتحرز.

ج: استعمال لفظ النجس في الروايات

لم نعثر على رواية استعمال فيها لفظ النجس بالمعنى الشرعي، أي النجاسة الظاهرية، وإذا وجد فهو نادر جداً، وقد ذهب السيد الخوئي - كما سيأتي - إلى القول بعدم العلم بتشريع أصل النجاسة، لكن حيث وردت الكثير من الروايات التي يستفاد من لفظ النجس فيها معنى النجاسة الباطنية، فسنعرض في المبحثين الآتيين لاستعمال لفظ النجس في النجاسة الباطنية عند كل من السنة والشيعية.

١ - استعمال لفظ النجس في روايات أهل السنة

١ - رواية أبي بكر، عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ لقيه في بعض طريق المدينة وهو جنب، فانخسّت منه، فذهب فاغتسل ثم جاء فقال: أين كنت يا أبا هريرة؟ قال: كنت جنباً فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة، فقال: سبحان الله! إن المؤمن لا ينجس^(٨)؛ فإن المراد من لفظ النجس في قول النبي القذارة الباطنية لا الظاهرية كما هو واضح؛ إذ من المعلوم أن المؤمن يتنجس بالنجاسة الظاهرية، والنبي يريد القول: إن طهارة الإيمان لا تجتمع معها النجاسة الباطنية.

٢ - رواية أبي قتادة قال: قال رسول الله ﷺ: إنها (الهرة) ليست بنجس، إنها من

٣ - رواية أنس قال: لما فتح رسول الله ﷺ خيبر أصبنا حمراً خارج القرية فطبخناها فنادى مناد: ألا إن رسول الله ينهاكم عنها؛ فإنها رجس من عمل الشيطان، فأكفئت القدور بما فيها، وإنها لتقور بما فيها^(١٠). ومثلها رواية محمد بن سيرين عن أنس أيضاً، وزاد فيها: «فإنها نجس..»، وهذه الزيادة تفسر معنى النجس الوارد في الرواية السابقة، وتبين أن المراد منه القذارة المعنوية والباطنية.

٤ - خبر يحيى بن عمير قال: إن النبي ﷺ قال: إذا كان الماء قدر قلتين لم يحمل نجساً ولا خبثاً^(١١). وقد استعمل فيها لفظ النجس بالمعنى الشرعي كما هو واضح، فإن فيها التفصيل المعهود في كيفية التطهير من بول الأنثى والولد.

وينبغي الإشارة إلى أن إثبات الحقيقة الشرعية من خلال هذه الروايات أو استعمال لفظ النجس في المعنى الشرعي أو اللغوي يتوقف على تمامية أسانيدها، ولا تكفي في المقام وثاقة الراوي المباشري (أي الذي يروي بلا واسطة عن النبي) - كما يفهم من كلام السيد محمد محسن الطهراني^(١٢) في تعليقه على رواية أبي هريرة المتقدمة - لأنه وإن صدق أبو هريرة في نقله عن رسول الله أن المؤمن لا ينجس، أي نفي النجاسة الباطنية عن المؤمن، لكننا نحتمل كذب أحد الرواة الواقعيين في السند قبل أبي هريرة، وبعد نزول آية: ﴿إِنَّمَا

الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ (التوبة: ٢٨).

٢ - استعمال لفظ النجس في روايات الشيعة

١ - خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: طهروا أولادكم يوم السابع؛ فإنه أطيب وأطهر وأسرع لنبات اللحم، وإن الأرض تنجس من بول الأغلف أربعين صباحاً^(١٣). ولا يحتمل إرادة النجاسة الشرعية من قوله: إن الأرض تنجس، لما هو المعلوم بكفاية تطهيره بالماء مرة أو مرتين، بل إن سياق الرواية هو الإرشاد إلى الآثار الروحية والباطنية، كما تقدم في صدرها: فإنه أطيب وأطهر.

٢ - رواية معاذ بن جبل، أن رسول الله ﷺ قال: إن الله عز وجل خلقني وعلياً وفاطمة والحسن والحسين قبل أن يخلق الدنيا بسبعة آلاف عام.. قلت: على أي مثال؟ قال: أشباح نور، حتى إذا أراد الله عز وجل أن يخلقنا صورنا صيرنا عمود نور، ثم قذفنا في

صلب آدم، ثم أخرجنا إلى أصلاب الآباء وأرحام الأمهات، ولا يصيبنا نجس الشرك ولا سفاح الكفر^(١٤)؛ فإن هذه الرواية تدلّ على أن نجاسة الشرك هي نجاسة روحية وباطنية، وقد طهر الله تعالى أهل البيت منها.

٣ - موثقة عبد الله بن أبي يعفور عن الإمام الصادق عليه السلام: وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها يجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهم؛ فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب، وإن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه^(١٥). وليس المراد من قوله: «وإن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه» النجاسة الظاهرية؛ لأن مفهوم النجاسة ليس مشككاً، بل ينطبق على جميع مصاديقه على حدّ سواء، وإنما اختلاف كيفية التطهير ناتج عن خصوصية في نفس المصاديق التي ينطبق عليها؛ وعليه فالمفارقة بين الناصبي وغيره إنما هي في درجة الاختلاف من حيث القذارة الروحية والباطنية.

٤ - خبر محمد بن علي بن الحسين: كان رسول الله ﷺ إذا أراد دخول المتوضأ قال: اللهم إني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم^(١٦).
٥ - إن أمير المؤمنين عليه السلام قال: أمرني رسول الله ﷺ إذا دخلت الكنيف أن أقول: اللهم إني أعوذ بك من الخبث المخبث النجس الرجس الشيطان الرجيم^(١٧).
وهاتان الروايتان استعمل فيهما لفظ النجس في القذارة الباطنية؛ لأن الشيطان ذو قذارة باطنية؛ لكفره بالله تعالى، لا ظاهرية.

نظرية نجاسة الكافر، قراءة في المستندات

١ - المستند القرآني، وقفات تحليلية ونقدية

استدلّ الفقهاء على نجاسة المشرك بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنِ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: ٢٨).

وذلك أنّ المراد من النجس هنا هو المعنى الشرعي الذي هو النجاسة الظاهرية الذاتية؛ وذلك لثبوت الحقيقة الشرعية فيه، فيحكم بنجاسة الكافر وكل ما يباشره مع الرطوبة المسرية.

وقد نوقش الاستدلال بهذه الآية بعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: إن كلمة النجس مصدر، ولا يصحّ حمله على الذات إلا بعد تقدير وإضافة لفظ (ذو)، وهذه الإضافة متصورة فيما لو أريد من النجس النجاسة العرضية وذلك لكثرة ملاقاتهم لها، فيصبح المعنى المشركون ذوو نجاسة.

وقد أجيب عن هذه المناقشة بجوابين:

أولاً: لا مانع من حمل المصدر على الذات إذا كثرت معانيه في الذات، وهو من قبيل زيد عدل، فيكون وارداً على نحو المبالغة، كما في وصف الخنساء للناقة: (فإنما هي إقبال وإدبار)، وعليه فتتخصر حقيقتهم في النجاسة. وما دام لفظ النجس مطلقاً فيدور الأمر بين عناية التقدير وعدمها، وعدم التقدير أولى؛ لأن الحذف خلاف الأصل؛ عليه فيحمل على النجاسة الذاتية الثابتة حتى في فرض عدم ملافاة النجاسة العرضية.

ثانياً: حتى على تقدير عدم صحة حمل المصدر على الذات، لا يتعين الحمل على النجاسة العرضية؛ لإمكان أن يكون لفظ النجس صفة مشبهة بالفعل، مثل زيد حسن المنظر.

لكن الإنصاف أن عناية التقدير وكون الحمل على أحد المعنيين أكثر بلاغة لا يعتبران قرينة على تحديد المراد؛ لاحتمال عدم إرادته من قبل المولى؛ وعليه لا بد من قرينة أخرى لتعيين أحدهما، وإلا بقيت الآية مجملة من هذه الناحية.

المناقشة الثانية: إن الاستدلال بالآية يتوقف على أصل تشريع النجاسة الشرعية في زمن نزول الآية؛ لأن الأحكام كانت تبين على شكل تدريجي، فمن المحتمل عدم تشريع النجاسة إلى ذلك الوقت^(١٨).

وقد أجيب عنه بأن الروايات^(١٩) قد دلّت على أن الناس في المدينة كانوا يستنجون بالحجارة أو الماء، وكان البراء بن معرور الأنصاري أول من استنجى بالماء، فأنزل الله فيه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة: ٢٢٢)، والنجس ضد الطاهر كما يذكر أهل اللغة، فإذا كانت الطهارة قد شرّعت فهذا يعني تشريع النجاسة.

لكن يردّ هذا الكلام بأنه صحيح أن النجس ضد الطاهر، لكن هذا في اللغة، أما الطاهر الشرعي فليس ضدًا للنجس الشرعي؛ فقد توجد طهارة ولا توجد نجاسة، كالوضوء على الوضوء؛ فإنه طهارة ومطلوب لكنه غير مسبوق بالنجاسة، وإنما يحقق

مرتبةً من الكمال. كما أن الطهارة من القذارة يمكن أن تكون مطلوبةً في نفسها، لكن في حال المخالفة لا يترتب عليها آثار النجاسة التي هي آثار وضعية.

المنافشة الثالثة: ذهب الشهيد الثاني^(٢٠) إلى أن الاستدلال بالآية يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية أو العرفية في النجس زمن الخطاب، وهما غير متحققان في المقام، والنجس لغةً يطلق على كل مستقذر، والمستقذر أعم من المعنى المصطلح وغيره، فقد جاء في الحديث: «اتقوا هذه القاذورة التي نهى الله عنها»، وأراد بها فعل القبيح مطلقاً، وتطلق على الدنيا مطلقاً ولفظ السوء. ولما رجم ماعز بن مالك قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا هذه القاذورة» يعني الزنا، فإذا كان النجس أعم فيمكن أن يراد منه معنى آخر غير المدعى.

وقد أجيب عن هذه المناقشة بثلاثة أجوبة:

الجواب الأول: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري من أن إثبات المدعى لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية، بل يكفي إثبات استعمال لفظ النجس في المعنى الشرعي. وإثبات ذلك من وجهين:

الأول: مع التسليم بأن النجس استعمل في المعنى اللغوي فإن ذلك لن يضرّ بالمدعى؛ لأن مفهوم النجاسة الشرعية هو نفس مفهوم النجاسة اللغوية - لأن الشارع لم ينقله عن معناه - أي القذارة، ولكن القذارة التي يراها الشارع هي القذارة التي أمر بالتجنب عنها، وليست إلا الأجسام النجسة لا الطاهرة.

الثاني: هناك قرينة على إرادة المعنى الشرعي، وهي تفريع حرمة قربهم من المسجد؛ فإن الإجماع قام على عدم تجنيب المساجد عن غير النجس الشرعي.

لكن المحقق الهمداني لم يرتض هذا الجواب بكلاً وجهيه، أما بالنسبة للوجه الأول فقال بأنه لا يمكن الالتزام بحصر القذر لدى المولى بما أوجب التجنب عنه، لوجود بعض القذارات الشرعية التي لا يجب التجنب عنها لقصور المقتضي أو لوجود المانع. وأما بالنسبة للوجه الثاني - وهو قرينية التفريع على النجس الشرعي - فقد ردّه بنحوين:

أ - النقض بوجود بعض القذارات المعنوية التي يجب تجنيب المسجد منها، كالجنابة والحيض وغيرهما، ومن الشائع إطلاق لفظ النجس عليها؛ وعليه فمن المحتمل أن يراد من لفظ النجس في الآية القذارة المعنوية المتحققة بسبب الشرك الذي هو أشدّ أنواع القذارات المانعة من دخول المساجد.

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

ب - إن دعواه الإجماع على كون القذارة الخارجية (أي الذاتية) علّة تامة منحصرة في منع المشركين من المسجد الحرام مدفوعة؛ لأن من ضروريات الدين والإسلام منعهم منه حتى في فرض طهارتهم الخارجية؛ وإلا لو انحصر المانع بالقذارة الخارجية للزم تقييده بوجود الرطوبة المسرية؛ لعدم المانع من إدخال النجاسة غير المتعدية.

أقول: ما أفاده المحقق الهمداني هو الصحيح؛ فلو كان المحذور من دخول المسجد الحرام لمنعت الحائض والمجنب أيضاً، والتالي باطل فالمقدم مثله، وهذا النحو من التعبير وهو (فلا تقربوا) لم نعهد من الشارع مثله عندما يتناول النجاسات الظاهرية وينهى عن تدنيس المساجد بها، بل أكثر ما يتناسب هذا اللسان مع النجاسة المعنوية، وهي الشرك الذي لا يغفره الله تعالى، وهو أشد أنواع القذارات المعنوية، فكيف يرضى تعالى بدخوله إلى قعر داره وساحة قدسه وحريم أقدس وأطهر مكان لديه، وهو البيت الذي يحج إليه العباد ليتطهروا من أقدارهم وسيئاتهم، وليكتسبوا منه المراتب الروحية والمعنوية؟ فالله تعالى أراد تطهير بيته والمسجد الحرام من نجاسة الشرك المتمثلة في المشركين والأصنام، لكونه مكاناً مختصاً بالعبادة. وهذا من قبيل ما ورد في الكتاب: ﴿وَعَهَدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (البقرة: ١٢٥)، و﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ (الحج: ٢٦)، وقد ذهب السيد الطباطبائي^(٢١) إلى أن بيت الله مختص بالعبادة، وتطهير بيت العبادة بما هو بيت للعبادة لا يكون إلا من أدناس الشرك ومظاهره.

الجواب الثاني: ما ذكره المحدث البحراني^(٢٢) من أنه بعد التسليم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية، يمكن إثبات المدعى بطريقة أخرى، مفادها أن عرف الأئمة^(عليهم السلام) قائم على استعمال النجس في المعنى الشرعي، ومتى ما دار الأمر بين العرف الخاص وعرف اللغة يقدم الأول، ولا يقال: إن عرف الأئمة متأخر زماناً عن عرف نزول الآية، لرجوع عرفهم في الأحكام الشرعية وأوامرهم ونواهيهم إلى النبي باعتبارهم نقلة عنه وحفظه لشرعه وتراجمة لوحيه، كما تشهد الأخبار بذلك.

لكن ما ذكره البحراني غير تام لأمرين:

أ - إنه لا شاهد في الروايات على ما ذكره، بل لا نكاد نتصور وجه الملازمة بين كون الأئمة نقلة عن النبي وحفظه لشرعه وتراجمة لوحيه وبين رجوع عرفهم في الأحكام

الشرعية وأمرهم ونهيهم إليه ﷺ؛ لإمكان التفكيك بينهما وعدم وجود المانع من ذلك. وهو عين ما ذهب إليه المحقق الهمداني^(٣٣) في الرد عليه أيضاً.

ب - إنَّ هذه الطريقة في فهم الكلام الصادر من شخص واحد ولو بالتزليل في زمانين متباعدين، ليست عرفية؛ فإنَّ للغة العربية قوانين وأساليب معينة يعمل أهلها على مراعاتها، فهم يفهمون اللفظ في ضوء القرائن المحيطة به حال صدوره لا القرائن التي ستحصل في المستقبل، وظاهر حال المولى هو الجري على وفق الأساليب العرفية؛ لأنه لم يتخذ طريقة خاصة في تفهيم مراداته واستعمالاته.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق النجفي^(٣٤) حيث ادعى وجود قرائن متعددة على إرادة النجاسة الشرعية، واقتصر على ذكر واحدة منها، وهي أن تفريع عدم قربهم من المسجد لا ينسجم إلا مع النجاسة الاصطلاحية، وأما النجاسة العرفية - مضافاً إلى أنها أمر تكويني وليس من وظيفة الشارع الإخبار عنها - لا يتصف بها الأغنياء منهم، بل يتصف بها بعض المسلمين أيضاً، وأما احتمال إرادة النجاسة الباطنية من لفظ النجس فلا معنى له لعدم معهوديته لديهم.

ويلاحظ على هذا الكلام أنه قد تقدّم الجواب على القرينة المدّعاة، وعدم العلم بثبوت تشريع النجاسة، وتقدم أيضاً موارد متعددة استعمل فيها النجس في النجاسة الباطنية، وهذا يعني أنها كانت معهودة لديهم، فإذا انتفى احتمال إرادة النجاسة العرفية - أي القذارات والأوساخ - والنجاسة الشرعية تعيّن إرادة النجاسة الباطنية.

المنافشة الرابعة: ما أورده جماعة - منهم السيد محمد العاملي^(٣٥) - بأن الدليل أخصّ من المدعى؛ لأنه على فرض التسليم بأن المراد من النجس المعنى الاصطلاحي فإنَّ الآية تختصّ بالمشارك، والمدعى أعم منه؛ لشموله للكتابي أيضاً، ومن المعلوم أن بعض أفراد الكافر ليس بمشارك.

وأجيب عن هذه المنافشة بأن اليهود والنصارى مشركون أيضاً، لقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزَّىٰرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا... سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٠ - ٣١)، فاللَّهُ تعالى وصفهم بالمشركين، وعليه فالآية تدلّ على نجاسة أهل الكتاب لصدق عنوان الشرك عليهم. لكنَّ هذا الجواب غير تام لأمر ثلاثة:

١ - يترتب على ذلك الحكم بنجاسة كل من يصدق عليه عنوان الشرك من أهل الكتاب وغيرهم، أما لو وجدنا بينهم من لم يشرك بالله فلا يمكن الالتزام بنجاسته لارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه.

٢ - ما استظهره السيد الخوئي^(٢٦) وجزم به السيد محمد محسن الطهراني^(٢٧) من أن القرآن الكريم لم يطلق على أهل الكتاب لفظ المشرك على نحو اسم الفاعل، وإنما أطلقه على سائر الأصناف الأخرى كعبدة النجم والقمر والشمس. وهذا ما يظهر من الآيات التالية:

أ - ﴿مَا يَدْعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (البقرة: ١٠٥).

ب - ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ (البينة: ١).

ج - ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البينة: ٦).

وهذا يعني أن القرآن الكريم يستعمل عنوانين متقابلين هما: المشرك وأهل الكتاب، ومن ثم يخلص إلى أن أهل الكتاب لا تشملهم الآية المستدل بها قطعاً؛ لأنهم لا يدخلون في دائرة المشركين من الأساس.

٣ - إن مفهوم المشرك عند العرف والمتشعبة في المجتمع الإسلامي هو اصطلاح خاص كان يطلق على فئة محدّدة من الناس وهم الوثنيون، فعند إطلاق كلمة المشرك - كما في الآية المذكورة - يحصل انصراف إليهم لا محالة، ولا ينفع هنا كون أهل الكتاب مشركين في العبادة ليشملهم الحكم بالنجاسة ما لم تقم قرينة على ذلك. ومما يشهد لذلك ما ورد في ذيل الآية: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عِيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيَكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾؛ فإن العيلة التي سيخاف منها المسلمون إنما هي بسبب عدم مجيء المشركين الوثنيين؛ لأنهم كانوا يأتون في عام الحج مع تجارتهم التي كان المسلمون يعتمدون عليها، كما أن الآية نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وقد نادى أمير المؤمنين عليه السلام بالبراءة من المشركين خاصة دون أهل الكتاب، وإلا فلو كانوا مشمولين لمفاد الآية لعمّتهم البراءة، ومن المعلوم أن أهل الكتاب لا يحجّون إلى البيت ولا يدخلون إلى المسجد

الحرم، وهذا يكشف عن أنّ الآية ناظرة إلى غير أهل الكتاب. حتى أن الشيخ الأنصاري نفسه^(٢٨) بعد أن ذكر وجهين لإرادة المعنى الشرعي استدرك قائلاً: إن من الأولى الاستدلال بالروايات عوضاً عن الآية؛ وذلك لظهورها في خصوص المشركين.

وقد اتضح مما سبق الردُّ على من تمسَّك بإطلاق لفظ «نجس» ليشمل النجاسة الظاهرية أيضاً؛ حيث أن الإطلاق إنما يصلح شاهداً على عموم المراد الجدي بعد الفراغ عن إحراز المراد الاستعمالي، وقد مرَّ الكلام في المراد الاستعمالي من لفظ نجس حيث لم يحرز المراد الاستعمالي منه.

وخلاصة القول: إن الفقهاء استدلوا على نجاسة أهل الكتاب والمشركين بالآية المذكورة، وهم بين من يدّعي ثبوت الحقيقة الشرعية في النجس، ومن يحاول الاستعانة بالحقيقة المتأخرة زماناً عن الخطاب بعد أن أعوزته الحاجة، والاستعانة بضمائم متعدّدة لتتيمم دلالة الآية، إلا أن ذلك كلّهُ لا يقوى أمام النقض والمناقشة، ومن ثمّ لا تدل الآية على نجاسة المشركين الملحدين ولا غيرهم، فضلاً عن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب.

٢ - المستند الحديثي، تعليقات ومناقشات

نركّز بحثنا هنا - بعد الفراغ عن البحث القرآني - على أهم الروايات المستند إليها لنجاسة أهل الكتاب وطهارتهم، ونعقب ذلك بالحديث عن كيفية علاج التعارض المتصور بين الأحاديث؛ لذا سيكون حديثنا في محاور ثلاثة:

١ - ٢ - روايات نجاسة الكافر، قراءة نقدية

وهي روايات متعدّدة نذكر أهمها:

١ - حسنة سعيد الأعرج: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودي والنصراني. فقال: «لا»^(٢٩)؛ إذ الظاهر من السؤال هو الاستفسار عن حكم تناول سؤرهما، والإمام نهى عنه، وما ذلك - بحسب الارتكاز العام لدى المتشرعة - إلا لنجاستهما، وقد اعتبر السيد الخوئي^(٣٠) هذه الرواية تامة في دلالتها على النجاسة؛ لظهورها في السؤال عن حكم أنحاء التصرفات بسؤر اليهودي والنصراني التي منها الأكل والشرب، كما صرّحت بذلك أيضاً رواية أخرى لسعيد الأعرج^(٣١).

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

لكن الاستدلال بها غير تام؛ لانتفاء الملازمة بين النهي عن أكل سؤره وشربه وبين نجاسته؛ لأننا نحتمل وجود ملاك آخر للنهي، كما لو كان فيه مبغوضية للشارع وحزازة معنوية، وهذا من قبيل ما ورد في النهي عن سؤر الحائض وابن الزنا والناصب، فهل يلتزم أحد بنجاسة سؤر الحائض، كما أن هناك روايات متعددة تحت على سؤر المؤمن لما فيه من الفوائد، فتحتمل أن الراوي إنما طرح سؤاله على هذا المنوال، وإلا فلو كان يريد الطهارة والنجاسة فمن الأولى أن يسأل عن حكم ذات اليهودي والنصراني، لا عن سؤرهما.

٢ - صحيحة علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام قال: «سألت عن مؤكلة المجوسي في قصعة واحدة وأرقد معه على فراش واحد وأصافحه، فقال: لا»^(٣٢)؛ وذلك أنها ظاهرة في النجاسة؛ لأن الإمام إنما حرّم هذه الأمور لانفعالها بمباشرتهم لها مع الرطوبة، ولا تحمل المؤكلة على وجود النجاسة العرضية؛ لإطلاق النهي عن المؤكلة.

وقد ذهب الإمام الخميني^(٣٣) إلى عدم دلالة هذه الرواية على النجاسة، بل قوى احتمال ورودها في مرجوحية نفس هذه العناوين الثلاثة؛ لأن النهي يشمل نفس المؤكلة والمصافحة حتى في فرض اليبوسة، مع أنه لا مقتضي لانتقال النجاسة، وهذا يكشف عن أن المحذور ليس هو النجاسة، كما أنها واردة في سياق النهي عن الرقود على الفراش الذي لا يحتمل حرمة.

وما أفاده الإمام الخميني هو الظاهر من الرواية، بل نضيف إلى ما ذكره أن استفادة النجاسة من الرواية يتوقف على فرض وجود الرطوبة، وهذا حمل للرواية على الفرض النادر، ويكفي احتمال الخصوصية في هذه العناوين لتكون الرواية مجملة من هذه الناحية. بل يمكن دعوى أن هذه العناوين - بحسب ما يفهمه العرف - كناية عن إرادة السائل لمعرفة جواز معاشرتهم ومصادقتهم كغيرهم من المسلمين دون النظر إلى النجاسة والطهارة؛ وإلا ماذا بقي من الأفعال حتى يسأل عن حكمه؟ وهل هذه أفعال غير أفعال الصديق؟ وهل يحتمل السائل اختلاف الحكم بين هذه الأفعال ليسأل عنها جميعاً؟ فمن خلال ذلك تعلم أن السائل يسأل عن أمر واحد وهو المعاشرة.

٣ - صحيحة محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن أنية أهل الذمة والمجوس؟ فقال: «لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي

يشربون فيها الخمر»^(٣٤)؛ على أساس أن الإمام أمر بالتجنب عن أوانيهم وطعامهم الذي يطبخونه، وهذا ظاهر في تنجس ما يلاقونه بالرطوبة، وإلا فما الموجب لتقييد طعامهم المنهي عنه بالمطبوخ؟

لكن السيد الخوئي^(٣٥) اعتبر هذه الرواية أظهر في دلالتها على الطهارة منها على النجاسة؛ لأنهم لو كانوا نجسين ذاتاً فلا معنى للتفصيل بين الأواني ولحكم بنجاستها جميعاً حتى التي يشرب منها الماء، فضلاً عن التي يطبخون فيها ويشربون منها الخمر، ومن ثم ذكر وجه النهي عن طعامهم المطبوخ، وهو عدم انفكاك طعامهم المطبوخ عن لحم الخنزير وشحمه ولتتجس أنيتهم بلحمه وعدم تطهيرها على الوجه الشرعي.

وهذا الكلام الذي ذكره الخوئي صحيح؛ باعتبار أن الإمام^(عليه السلام) في مقام بيان أحكام جميع الأواني، كما يظهر من السؤال والتفصيل في الجواب، وهذا يدل على أن القيود التي افترضها قيوداً احترازية، وهذا مطابق لما استظهره الشهيد الثاني أيضاً^(٣٦).

٤ - صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله^(عليه السلام): في رجل صافح رجلاً مجوسياً، فقال: «يغسل يده ولا يتوضأ»^(٣٧)؛ والاستدلال بها واضح من خلال ظهور أمره بغسل اليد في نجاسة المجوسي بحسب الارتكاز العام لدى المشرعة.

إلا أن الاستدلال بها غير تام لشمول الأمر بالغسل لحالة عدم وجود الرطوبة المسرية، وهذا يكشف عن أن النجاسة ليست هي مناط الغسل، وحمل الرواية على فرض الرطوبة حمل على الفرض النادر، كما ذهب جمع من الأعلام فحملوها على استحباب غسل اليد بشهادة رواية القلانسي، قلت لأبي عبد الله^(عليه السلام): ألقى الذمي فيصافحني، قال: امسحها بالتراب وبالحائط^(٣٨)؛ حيث من المعلوم أن المسح بالتراب ليس من المطهرات المعهودة في مثل هذه الموارد.

ومن الملاحظ أن لسان الرواية لا يتلاءم مع محذور النجاسة؛ لأن فيه نوعاً من التشديد، بل يتلاءم أكثر مع مطلوبية النفور منهم والابتعاد عنهم كي لا يتأثر بسوء عقيدتهم وأخلاقهم، أو قل: من باب الإشارة إلى انحطاطهم.

٥ - صحيحة زرارة عن أبي عبد الله^(عليه السلام)، أنه قال في آنية المجوس: «إذا اضطررتم إليها فاغسلوها بالماء»^(٣٩)، فهي ظاهرة - من خلال الأمر بالغسل - في النجاسة بحسب المرتكزات التشريعية.

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

والإنصاف أن هذه الرواية تامة الدلالة، ودعوى أن التعبير بالاضطرار لا يناسب الظهور في النجاسة مدفوعة بأدنى تأمل.

٦ - صحيحة علي بن جعفر: أنه سأل أخاه موسى عليه السلام عن النصراني يغتسل في الحمام، قال: «إذا علم أنه نصراني اغتسل بغير ماء الحمام، إلا أن يغتسل وحده على الحوض فيغسله ثم يغتسل»^(٤٠). وهذه الرواية ظاهرة في دلالتها على النجاسة؛ فإن اختصاص الأمر بالغسل بغير ماء الحمام الذي اغتسل به النصراني وغسل الحوض لا موجب له إلا نجاسته الذاتية، وإلا لو كان المانع النجاسة العرضية الطارئة على جسمه لشمّل المسلم أيضاً.

هذه هي الروايات التي استدل بها على نجاسة أهل الكتاب، ولم يسلم من المناقشة إلا روايتان دلّتا على النجاسة على مستوى الظهور، وهي كافية في الدلالة على المدعى، مع قطع النظر عن روايات الطهارة، وأكثرها على الطهارة كان أدلّ منه على النجاسة. إلا أن في المقابل روايات متعدّدة أظهر منها في الدلالة على الطهارة، وهي ما سنتعرض له قريباً.

٢ - ٢ - روايات طهارة الكافر، دراسة وتحليل

وهي روايات كثيرة بلغت حدّ الاستفاضة، وأسانيدها قوية؛ فمنها الصحيح والموثق، وإليك أهمها:

١ - ما ورد في ذيل صحيحة علي بن جعفر: وسألته عن اليهودي والنصراني يدخل يده في الماء أيتوضأ منه للصلاة؟ قال: «لا، إلا أن يضطر إليه»^(٤١)؛ فإنّ الاستثناء عند الاضطرار يدلّ على طهارتهما الذاتية، وإلا لو تجسّس الماء بالملاقاة لما جاز الوضوء به، بل تعيّن التيمم. لكنّ الشيخ الطوسي حمل الاضطرار على التقية، ووافقه المحقق السبزواري^(٤٢)، بينما حمل المحقق الحلي^(٤٣) الوضوء على التحسين، والحر العاملي حمل الماء على كونه كراً أو معتصماً بالمادة.

ويلاحظ عليهم أن حمل الاضطرار على التقية بعيد، كما ذهب إليه الشيخ الأنصاري^(٤٤)، بل الظاهر من الاضطرار ما كان بسبب انحصار الماء فيه وعدم وجدان غيره، وما إذا كان الماء قليلاً أيضاً؛ لعدم صدق الاضطرار على استعمال الماء الكثير

والمعتصم لأنهما لا ينفعلان بالملاقاة. وأما حمل الوضوء على التحسين للصلاة فلا معنى له، لأنه سيؤدي إلى تنجيس أعضاء الوضوء. لكن على فرض حمل الاضطراب على التقية يترتب عليه الالتزام بطهارة اليهودي والنصراني في خصوص مورد التقية؛ وذلك لظهور الرواية في الاكتفاء بهذا الوضوء للصلاة، وليس فيها ما يدل على إعادته بماء آخر. فهل يلتزمون بأن التقية ترفع الآثار الوضعية كما ترفع الآثار التكليفية؟ ولا مانع من تقييد النجاسة بعدم التقية؛ لأن نجاسة الكتابي اعتبارية من قبل المولى والاعتبار سهل المؤونة، هذا فيما لو بقينا مع هذه الرواية، إلا أنه سيظهر فيما بعد طهارة الكتابي من خلال الجمع العرفي بين الروايات، ما يكشف أن منشأ الاضطراب هو العسر والحرَج لا التقية.

وهل يعتبر هذا الذيل قرينة متصلة تصرف ظهور الصدر عن النجاسة، وذلك لأنهما من قبيل الجمع في المروي لا في الرواية فلا يصلح اللاحق للقرينة على السابق؟

٢ - صحيحة إسماعيل بن جابر قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله، ثم سكت هنيهة ثم قال: لا تأكله، ولا تتركه تقول: إنه حرام، ولكن تتركه تنزّه عنه، إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير»^(٤٥)؛ فهي واضحة في طهارة أهل الكتاب؛ لظهور ذيلها في كون الخمر ولحم الخنزير علّة تامة منحصرة للتنزه عن طعامهم، بل لو كانت نجاستهم ذاتية لتنجس الطعام بسبب ملاقاتهم له بأيديهم عند تحضيره مع الرطوبة المسرية كما هو الأعم الأغلب، بل احتمال ملاقاتهم للطعام أكثر بكثير من احتمال وجود لحم الخنزير في آنيتهم، ومن ثم فالسكوت عن حكم هذا الفرد يكشف عن طهارتهم الذاتية، وإلا كان سكوتاً عن حكم الفرد الأخرى، وهو خلاف الحكمة، وهذه الصحيحة تصلح شاهداً للجمع بين الروايات كما سيأتي.

وقد ذكر الشهيد الثاني أن تعليل النهي بوجود الخمر ولحم الخنزير دال على طهارتهم الذاتية، وإلا لو كانت نجاستهم ذاتية لم يحسن من الإمام التعليل بالنجاسة العرضية التي قد لا تتحقق.

لكن السيد الحكيم^(٤٦) ذكر أن تكرار النهي يكشف عن مزيد من الاهتمام وهو لا يناسب إلا التحريم.

ويلاحظ عليه أن تكرار النهي لا يدل إلا على الاهتمام الشديد بالترك، لكن هل

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

يصل إلى مرتبة الإلزام أم لا؟ فهذا شيء آخر؛ لانسجامه مع الكراهة الشديدة والحرمة معاً، نعم تكرار النهي يحمل على الحرمة في حال عدم قيام قرينة على الكراهية، كيف والحال أن الإمام عليه السلام في المقام صرح بعدم كون طعامهم محرماً وأن الترتك تنزيهي، حيث قال: ولا تتركه تقول: إنه حرام ولكن تتركه تنتزه عنه.

وقد رأى الشيخ البهائي^(٤٧) أن ذيل الرواية ظاهر في العلية التامة لنجاستهم، وهذا يدل على طهارتهم الذاتية، إلا أنه رمى المتن بالضعف، معللاً ذلك بأن نهيه وسكوته عدة مرات ثم أمره بالتنتزه يشعر بكونه متردداً في إصدار الحكم، وبأنه يحكم على سبيل الظن، وهذا مخالف لعقيدتنا بهم؛ فهم معصومون عن الخطأ، ويعلمون بالأحكام الشرعية، فكيف يتصور في حقهم التردد؟

ويلاحظ عليه أن تكرار النهي والتوقف وإتباعه بالأمر بالتنتزه لا يدل على التردد الناشئ من عدم العلم بالحكم والعياذ باللّٰه، وإنما يدل على زيادة اهتمام الإمام عليه السلام بالترك، ولذلك عندما استشعر الإمام بكون تكرار النهي موجباً لتوهم التحريم صرح بكون النهي تنزيهياً.

٣ - حسنة الكاهلي قال: سأل رجل أبا عبد الله وأنا عنده: قوم مسلمون حضره رجل مجوسي أيدعونه إلى طعامهم؟ فقال: «أما أنا فلا أدعوه ولا أواكله، وإنني لأكره أن أحرّم عليكم شيئاً تصنعونه في بلادكم»^(٤٨)؛ فهذه الرواية صريحة^(٤٩) أو ظاهرة في عدم نجاستهم؛ لأن الإمام لم يحرم مؤاكلة المجوسي سواء في قصعة واحدة أم لا، كما هو مقتضى السؤال والجواب، فلو كانت نجاستهم ذاتية لتنجس الطعام لأن من لوازم المؤاكلة تنجسه لغلبة الملاقاة مع الرطوبة المسرية، وعليه فعدم تحريم المؤاكلة يكشف عن طهارتهم.

لكن هذا الكلام غير تام؛ حيث نسلم بأن المؤاكلة لا تخلو من الملاقاة مع الرطوبة المسرية، لكن هذا لا ينفع في المقام؛ لأن الرواية ظاهرة بأن متعلق السؤال والجواب هو نفس الدعوة والمؤاكلة لا غير، وليس الإمام عليه السلام في مقام البيان من جهة الطهارة وعدمها، بل يكفينا الشك في ذلك.

٤ - صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال: لا تأكلوا في آنيّتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»؛ فهذه الرواية

تدلّ على طهارة أهل الكتاب بمفهوم الشرط؛ لأن الشرط له مفهوم وخاصة في مثل هذا المورد الذي تأخر فيه الشرط على الجزاء، والمعنى كلوا في آنيتهن إذا لم يأكلوا فيها النجاسات المذكورة، فهي تدل على جواز الأكل حتى من الطعام الذي يساوروه بأيديهم مع الرطوبة كما هو الأعم الأغلب.

ولم يرتض بعض العلماء - كالسيد محسن الحكيم^(٥٠) - الاستدلال بالشرطية على الطهارة لأنها لا مفهوم لها، بدعوى أنها سيقت لبيان موضوع الحكم، فتكون من قبيل القضية العملية، والمعنى لا تأكلوا في الآنية التي تكون فيها الميتة وشبهها. والصحيح هو ما أفاده السيد الحكيم؛ لما قرّر في الأصول من أن الشرطية التي سيقت لبيان الموضوع لا مفهوم لها.

٥ - موثقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله^(٥١) قال: «سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال: نعم، فقلت: من ذلك الماء الذي يشرب منه؟ قال: نعم»^(٥٢)؛ فالإمام هنا حكم بجواز الوضوء من الماء الذي يباشره اليهودي وهذا يدل على طهارته؛ إذ لو كان نجساً لانفعل الماء بمباشرته له، ومن ثمّ ما جاز الوضوء به لاشتراط الطهارة في ماء الوضوء كما هو معلوم.

لكنّ الشيخ الطوسي^(٥٣) حمل هذا الحديث على أحد أمرين: إما على من ظنّ بكونه كافراً، أو على من كان يهودياً فأسلم، بينما جعله المحقق النراقي^(٥٤) ظاهراً في الاحتمال الأول، وأضاف الفاضل الهندي^(٥٥) احتمالين هما: كثرة الماء وغسل الإناء. وهناك احتمال آخر وهو أنّ جواز الوضوء إنما كان بسبب عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة لا غير.

لكنّ هذه الاحتمالات خلاف الظاهر من الرواية ولا شاهد عليها، نعم لا بد من الوقوف عند الاحتمال الأخير؛ إذ يمكن القول بانضمام هذه الموثقة إلى جملة الروايات الواردة في سياق الدلالة على عدم انفعال الماء القليل بملاقاة النجس والمتنجس.

وقد أجاب السيد الشهيد الصدر على ذلك بإمكان تتميم دلالة الرواية على الطهارة بضميمة قيام الأدلة على انفعال الماء القليل بالملاقاة. وهو جواب مقبول حيث إنهم يلتزمون بانفعال الماء القليل، وهذا مصداق من مصاديق الملاقاة، فلماذا التوقف عنده؟

٦ - صحيحة العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله^(٥٦) عن مؤاكلة اليهودي

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

والنصراني والمجوسي، فقال: «إذا كان من طعامك وتوضأ فلا بأس»^(٥٥). فهي ظاهرة في طهارة أهل الكتاب؛ حيث لا معنى لتقييد جواز المأكلة بطعام المسلم أو بوضوئهم إذا كانت نجاستهم ذاتية، باعتبار أن الطعام سيتنجس على كل حال بسبب مساورتهم له بأيديهم مع الرطوبة المسرية، ولن ينفعهم. ومن خلال مفهوم الجملة الشرطية - وهو إذا لم يكن من طعامك أو لم يتوضأ ففيه بأس - نستفيد أن المحذور يرجع إلى نجاسة طعامهم أو النجاسة العارضة على أيديهم. وأما التقييد بالوضوء - أي غسل اليدين - فإنما هو لرفع محذور النجاسة العرضية المحتملة، باعتبارهم يباشرون النجاسة ولا يغسلونها بالطريقة الشرعية.

وحيث ذهب المشهور إلى نجاسة الكتابي، حملوا هذه الرواية على المأكلة في الأجسام الجامدة، أو على تعدد الأواني، والوضوء برأيهم إنما هو لرفع القاذورات التي تسبب نفور الطبع والميل إلى التهوع والتقيؤ، أو لأنه من آداب المائدة. لكن ذلك كله خلاف الظاهر، وتأويلات تبرعية لا شاهد عليها.

٧ - صحيحة إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة، قال: «لابأس، تغسل يديها»^(٥٦). ولا إشكال في دلالتها على الطهارة الذاتية؛ إذ لو كانت النصرانية نجسة ذاتاً فلا معنى لأن تغسل يديها؛ لأن الأمر سيزداد سوءاً، نعم تتصور الفائدة فيما لو كانت النجاسة عرضية لارتفاعها بالغسل.

وقد حمل السيد الحكيم^(٥٧) القضية على كونها خارجية؛ لأنه استظهر من قوله: (الجارية النصرانية تخدمك) السؤال عن جارية معينة كانت تخدم الإمام، وعليه فمن المحتمل أن الإمام كان مجبوراً على استخدامها من قبل السلطان، فتكون الرواية صادرة على نحو التقية، ومنشأ هذا الاستظهار أن القضية لو كانت كلية لكان الأنسب أن يطرح السؤال بنحو آخر، كأن يقول: الجارية تخدم الإنسان، أو تخدمني، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالرواية لإجمال هذه الواقعة.

أما السيد الخوئي^(٥٨) فلم يفرق في تمامية دلالة الصحيحة على المدعى بين أن تكون القضية خارجية أو كلية، فلو كانت قضية خارجية فمن البعيد أن يسأل الراوي - وهو من كبار الرواة - عن حكم الاستخدام؛ لأن فعل الإمام عليه السلام وقوله يدلان على الحكم،

فكيف يرى الإمام يستخدم النصرانية ومع ذلك يسأله عن الجواز؟ وعليه فالمتعين أنه يسأل عن وجه الجواز، فيكون قول الإمام: تغسل يديها، جملةً خبرية. أما على افتراض أنها قضية كلية - وهو الأظهر لأن السؤال يطرح على نحو الفرض والتقدير أو يفترض السائل نفسه مبتلى بالواقعة أو يفترض المسؤول هو الغائب - فيكون قوله: تغسل يديها، جملة إنشائية، وعلى كلا الاحتمالين فالصحيحة تدل على الطهارة.

وهنا نقول: أولاً: إن ما استظهره من السؤال غير تام؛ لأننا لا نستطيع تعيين نوع القضية طالما يصحّ طرحها على نحو من الأنحاء الثلاثة سواء كانت خارجية أم كلية، وكثرة الاستعمال وإن سلّمت في أحدهما فلا توجب حجية الظهور المسبّب عنها كما هو معلوم، وما ذكره السيد الحكيم من إلزام الإمام بتعبير معيّن لا معنى له كما رأيت.

ثانياً: لا مانع من الالتزام بممارسة الإمام للتقية حتى في وجه الحكم، وذلك للحفاظ على مواليه خصوصاً في مثل هذا المورد، كما سنتعرض له بالتفصيل فيما يأتي. وبناء عليه تبقى الرواية مجملة من جهة صدورها على نحو التقية وعدمه.

في المقابل، رأى الشهيد الصدر أن كون القضية خارجية قرينة على عدم صدورها تقية، فقال: «ولو فرضنا القضية خارجية فإن الرواية حينئذ أدلّ على الطهارة؛ لاقتران الفعل بالقول، واحتمال التقية منفي بالأصول العقلائية العامة، ولو ثبت كون وجود النصرانية عند الإمام عليه السلام اضطرارياً وبسبب التقية فلا يعني ذلك أن بيانه مبني على التقية، فأصالة الجدّ في بيانه جارية على كل حال»^(٥٩).

وما ذكره من جريان أصالة الجدّ لنفي الشك في جهة صدور الرواية في فرضي القضية غير تام؛ فإن أصالة الجدّ أصل عقلائي، والسيرة العقلائية دليل لبي لا إطلاق فيه عند وجود المقتضي وهو الحمل على التقية، ويكفي القول بأننا لا نحز انعقاد السيرة بل يمكن دعوى أن العقلاء لا يجرون الأصل في مثل هذا المورد، وعليه فلا مناص من الالتزام بحمل الرواية على التقية لإجمال الواقعة.

ويرى السيد الكلبيكاني^(٦٠) أن الأقوى كون مورد السؤال هو استخدام النصرانية بما هي نصرانية، ومع قطع النظر عن كونها لا تغسل ولا تتوضأ، وإنما ذكر هذه الأمور لإظهار مزيد من التفرغ ولتقريب عدم الجواز بنظره، فأجابه الإمام عليه السلام بأنها تغسل يديها فترتفع النجاسة العرضية، ولا يؤثر تنجّس ما لامسته لإمكان تطهيره. بل

نحمل الرواية على الاستخدام في غير ما لا يتجس كالكنس وغيره.

وبلاحظ عليه أولاً: أن استخدام أهل الكتاب كان أمراً شائعاً بين المسلمين وبالتالي لا معنى للشك في جوازه، خصوصاً إذا كان السائل إبراهيم بن أبي محمود وهو من أجلاء الرواة؛ فكيف يتصور خفاء الأمر على مثله؟! وعلى فرض كون القضية خارجية لا نحتمل في حقه السؤال عن أصل الجواز كما تقدم طالما أنه يرى بأم عينيه أن الإمام عليه السلام يستخدمها، ومن المعلوم أن فعل الإمام وقوله واحد من جهة دلالته على الحكم الشرعي.

ثانياً: لا نسلم أصلاً بظهور الرواية في كون موردها هو استخدام النصرانية بما هي نصرانية، بل هي ظاهرة في أن السؤال يدور مدار العلم بكونها نصرانية لا تغسل ولا تتوضأ؛ لأن الواو في قوله: (وأنت تعلم) الحالية والتقدير والحال أنك تعلم... ومما يؤكد ذلك جواب الإمام، حيث نفى البأس ورفع المانع المتصور فقط.

٨ - صحيحة ابن سنان، قال: سأل أبي أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه علي، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصليّ فيه حتى تستيقن أنه نجسه»^(٦١). فالإمام حكم على الثوب الذي استعاره الذمي بالطهارة مع أنهم عادة ما يتعرّقون، وهذا يعني طهارتهم الذاتية. وقد اعتبر الشيخ النجفي^(٦٢) هذه الرواية أقوى ظهوراً في دلالتها - من جهة تقرير الإمام - على الطهارة من صحيحة إبراهيم المتقدمة.

لكنّ هذا التقريب مندفع بوجهين:

الأول: إن احتمال الملاقاة مع الرطوبة الناشئة من البدن أو من الخارج لا يصل عادةً إلى حدّ الاطمئنان بحصولها فضلاً عن العلم، بحيث يرتفع موضوع الأصل - أي استصحاب الطهارة - ومما يشهد لذلك قيام سيرة المتشرعة عادةً على جريان استصحاب الطهارة في مثل هذا المورد عند الشك.

الثاني: إن الثوب المستعار يكون ثوباً خارجياً، يخرج به أمام الناس ويلبس تحته الثياب الداخلية الساترة لكل البدن، والعرب في تلك الأيام كانوا يرتدون الثوب فوق الثوب، وبناء على ذلك ليس من المعلوم أن تتجاوز رطوبة البدن الثوب الخارجي المستعار. اللهم إلا أن يقال: إن الثوب المستعار يتسخ عادة وخاصة في تلك الأيام، فمن البعيد أن يعيده

إليه دون أن يغسله ومن ثمّ سيتجنس بملاقاته له، لكن الظاهر أن متعلّق السؤال والجواب هو تجنّس الثوب من جهة شرب الخمر وأكل لحم الخنزير لاحتمال تساقطهما على الثوب. ويمكن تقريب الاستدلال بهذه الرواية بأن الطهارة الذاتية مرتكزة في ذهن السائل؛ لذلك تراه ركّز سؤاله على النجاسات العرضية كشراب الخمر وأكل لحم الخنزير، وإلا لكان الدافع وراء سؤاله هو احتمال النجاسة الذاتية.

٣ - ٢ - معالجة ظاهرة التعارض بين أحاديث الطهارة والنجاسة

مقتضى الجمع العرفي بين الروايات المتقدّمة أن تحمل أخبار النجاسة على الكراهة؛ لأن الروايات الأولى ظاهرة في النجاسة بينما الروايات الثانية أظهر منها في دلالتها على الطهارة، بل تكاد تكون صريحة؛ فيكون الجمع من قبيل حمل الظاهر على الأظهر، والشاهد على ذلك صحيحة إسماعيل: لا تأكله ولا تتركه تقول: إنه حرام ولكن تتركه تنزه عنه؛ فالترك تنزيهي غير واجب.

وقد اختار هذا الجمع الشهيد الثاني^(٦٣) والسبزواري^(٦٤) والسيد محمد العاملي^(٦٥). لكنّ معظم الأصحاب لم يعملوا بهذا الجمع، وإنما قدّموا روايات النجاسة على روايات الطهارة. مع كثرتها. لمبررات ثلاثة، كما صرّح المحقق البحراني^(٦٦):

المبرّر الأوّل: موافقتها لظاهر الكتاب الكريم، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ...﴾ (التوبة: ٢٨).

المبرّر الثاني: موافقة أخبار الطهارة لمذاهب أهل السنّة؛ لهذا حملوها على التقية، وأقاموا بعض الشواهد رغم التزام بعضهم بأظهرية أخبار الطهارة وإمكان الجمع العرفي.

المبرّر الثالث: مخالفة روايات الطهارة للشهرة العظيمة، إذ لم يخالف من العلماء إلا نزر قليل لا يعبّو بقوله كابن الجنيد وغيره.

وقد جعل هؤلاء حسنة الكاهلي شاهد جمع بينها؛ على أساس ظهورها في أن الإمام^{عليه السلام} يريد القول: إن مؤاكلة اليهود محرمة من الله، ولكن لا أحرمها عليكم لشيوعها في بلادكم، بادّعاء أن التقية هي العلة الوحيدة لعدم التحريم، لتعليل ذلك بشيوع الارتكاب، وإلا فالرواية تدل على كون أصل التحريم من الله.

لكن أجاب المحقق الهمداني^(٦٧) بأن التقية لا تقتضي كراهة تحريم ما حرّمه الله،

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

وأضاف أن الرواية ظاهرة في النظر إلى نفس عنوان الدعوة والمؤاكلة ومع غض النظر عن نجاستهم وطهارتهم؛ لأن نفس مودّتهم ومعاشرتهم قد تكون ممقوتة ومبغوضة من المولى، فكره الإمام نهيمهم عن مؤاكلتهم لكي لا يقعوا في ضيق وحرّج؛ ومن ثمّ ليس فيها شهادة على أن الروايات التي دلّت على الطهارة قد وردت تقيّة.

ويمكن مناقشة كلامه بإمكان حمل الرواية على التقيّة؛ بأن يقال: إن الإمام عليه السلام لم يكره من الأساس تشريع هذا الحكم كما لم يكره الحكم الواقعي بالحرمة، وإنما كره تطبيق هذا الحكم في مورد التقيّة. فهل يريد القول: إن التقيّة ليست علةً منحصرة لكراهية التحريم أو لا اقتضاء لها على الإطلاق؟ فإن كان يريد المعنى الأول - كما هو ظاهر الرواية - فصحيح؛ لأننا نحتل وجود علة أخرى للكراهية. وإن كان يريد المعنى الثاني - كما هو ظاهر عبارته - فذلك غير تام، لإمكان تعلّق الكراهية بالتحريم فيصير المعنى: وأكره أن أكلفكم بالحكم الواقعي - وهو الترك لنجاستهم الذاتية - كي لا تتعرّضوا للتكيل لأنكم تفعلونه في بلادكم، فإذا تركتم مؤاكلتهم فسيعلمون بتشيعكم. وبعبارة مختصرة: إن الإمام يكره أن يكلفهم بالحكم الواقعي في مورد التقيّة.

مناقشة مقولة ضعف روايات الطهارة بإعراض المشهور

قد يقال: إن إعراض المشهور عن العمل بها من شأنه أن يوهنها سنداً ودلالة؛ لأنّ إعراضهم عنها - مع وضوح دلالتها وقوّة سندها - كاشف عن احتفافها ببعض القرائن الموجبة لإسقاطها عن الاعتبار إلا أنها لم تصل إلى المتأخرين أو خافية عنهم، وكما يقال: كلما ازدادت الروايات قوة ووضوحاً ازدادت بالإعراض ضعفاً ووهناً.

وهذه الدعوى مدفوعة؛ لأن هذه القرائن ولو أفادتهم القطع بالحكم فإننا نتساءل عن ماهية هذه القرائن وطبيعتها، فإنها قد لا توجب القطع بالنسبة لنا. وقد ذكر المحقق الهمداني^(٦٨) والسيد الصدر^(٦٩) أن روايات الطهارة أجلّ من أن يعتريها الضعف لتظاferها وصحة أسانيدها وقوة دلالتها. فالأسانيد متظافرة في كثرتها ومعتضد بعضها ببعض، بل يمكن دعوى الجزم بصدور أكثرها على الأقل، هذا مضافاً إلى أنه لم يصدر من الأصحاب ما يدلّ على القدح بأسانيدها، بل اكتفوا في مقام التعليق عليها بتأويلها

والتشكيك في جهة صدورها، لا أصل صدورها.

بل إنهم استدّلوا ببعضها على مطلوبهم في عدة موارد، فالشيخ الطوسي عمل برواية العيص - كما صرح المحقق الحلي^(٧٠) - عندما قال: «يكره أن يدعو الإنسان من الكفار إلى طعامه فيأكل معه...» واستدل أيضاً على النجاسة برواية علي بن جعفر في ماء الحمام..

مناقشة مقولة التقية في روايات طهارة الكافر

وفي حال تعذر الجمع العرفي، هل يمكن حمل روايات الطهارة على التقية لموافقتها لأهل السنة ومن ثم تقديم روايات النجاسة؟ ذهب المحقق الهمداني^(٧١) إلى استبعاد ذلك؛ لأن التقية تتصور في مقامي: بيان الحكم والعمل؛ أما الأول بمعنى أن يتقي الإمام في بيان الحكم الواقعي، فهو بعيد عن مصب الروايات. وأما الثاني بأن يريد من مواليه العمل بما يوافق أهل السنة، فهو أيضاً بعيد لمحدور الآثار الوضعية، أي بطلان العبادات التي تتوقف صحتها على الطهارة، إلا أن يكون تجنبهم مما يؤدي للعسر والحرَج. وقد زاد على ذلك السيد الخوئي^(٧٢) أن التقية في الحكم تستدعي وجود من يتقى منه في جميع هذه الموارد وهو بعيد.

ويلاحظ عليهما أنه لا مانع من الالتقاء في بيان الحكم؛ وذلك حفاظاً منه على حياة مواليه، بل قد يستدعي الأمر التوكيد عليه وإيهامهم بأنه الحكم الواقعي وهو أعلى درجات التقية.

وخلاصة الكلام: أن شيئاً من الأدلة المتقدمة لم يدل على نجاسة الكافر بأنواعه بمن فيهم المشرك والملحد وغيره فضلاً عن أهل الكتاب، وقد ظهر إمكان الجمع العرفي بين الأدلة بحمل روايات النجاسة على الكراهة، ومن ثم يحكم من خلال الأدلة الظاهرة في الطهارة بطهارة أهل الكتاب وغيرهم، وإلا إذا لم يُصر إلى هذا الجمع فيتعيّن حمل روايات الطهارة على التقية، ويكفي في المقام جريان أصل الطهارة عند الشك في نجاستهم، وعليه فالمختار في المسألة هو الطهارة الذاتية لمطلق الإنسان.

٣ - دليل الإجماع على نجاسة الكافر، مطالعة نقدية فاحصة في عناصر الضعف

بلغت دعوى الإجماع على نجاسة الكافر حدّ الاستفاضة في كلمات الفقهاء،

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن زهرة وابن إدريس والمحقق الحلي وغيرهم؛ فهذا الرعيل من العلماء هم حملة علم أهل البيت وحماة الدين وأكثر الناس إحاطة به وإطلاعاً عليه، فإذا ادّعوا الإجماع على النجاسة ولم نعثر على مخالف معتدّ به مع وجود المقتضي لذلك، وهو الروايات الواضحة في دلالتها على الطهارة، وكانت على مرأى ومسمع منهم، وأضافنا إلى ذلك ارتكاز النجاسة لدى الأجيال المتعاقبة، كان ذلك كله كاشفاً عن إجماع تعبدي على النجاسة قد تلقوه يداً بيد وكابراً عن كابر وطبقة عن طبقة عن الجيل المعاصر لأصحاب الأئمة الذين تلقوه منهم مباشرة.

لكنّ حجية الإجماع ليس ذاتية، بل بمقدار كشفه عن الارتكاز المتشرعي المعاصر للمعصومين؛ لهذا كان لا بد من الوقوف عند المضغفات والمعززات التي من شأنها التأثير سلباً أو إيجاباً في كاشفيته عن الارتكاز المدعى، وفي المقام سنقتصر على ذكر الأهم منها:

المضعف الأول: عدم تداول بحث نجاسة الكافر عند القدماء

لو تأملنا بعض الكتب الفقهية القديمة لوجدنا أن نجاسة الكافر بأنواعه بما فيه أهل الكتاب، لم تكن محلّ بحث لديهم، والسُرّ في ذلك أن الروايات لم تتعرّض لبيان حكم ذات الكافر، وإنما تعرّضت لبيان حكم سؤره، فأمرت بغسل الثوب والبدن والأواني الملاقية له، وانسحب ذلك على فتاوى الفقهاء الذين كانت عاداتهم - كما ذكر الشيخ الطوسي في مقدمته على المبسوط^(٧٣) - الاختصار في مقام الإفتاء على متون الروايات مع حذف أسانيدها، لذا بحثوا سؤر الكافر - تبعاً لتبويب الروايات - تحت عنوان الأسار في باب المياه وتحت عنوان تطهير الثياب والأواني، بل نجد أن الشيخ الطوسي الذي ادّعى الإجماع على نجاسة الكافر بحثه في باب المياه.

وهذا ما انسحب أيضاً على دعاوى الإجماع؛ حيث ادعى السيد المرتضى الإجماع على نجاسة سؤر الكافر وغيره، فعدم كون نجاسة الكافر محلاً للبحث وإفتاؤهم بمضمون الروايات يلقيان بظلالهما على دعوى الإجماع؛ لأن ذلك يولد فينا ميلاً إلى الاعتقاد بأنّ دعواهم كانت حدسية؛ إذ نحتمل أنّ من يدعي الإجماع قد استوحى الحكم بالنجاسة الذاتية من حكمهم بنجاسة سؤره والنهي عن الوضوء به وغيره؛ لاعتقاده الملازمة، وهو احتمال مشروع ومبرّر وله نظير، فنجد أن بعض العلماء يرى مورداً ما مجرى

للاستصحاب، والجميع يرون حجية الاستصحاب، فيدعي إجماعهم على ذلك المورد.

المضعف الثاني: وجود القائلين بالطهارة

لو استقرأنا عبارات الفقهاء حول نجاسة الكافر لوجدنا أن هناك اختلافاً بينهم في الجملة، وسنكتفي بنقل أهم هذه المواقف:

١ - ما نسبته الشهيد الثاني^(٧٤) من القول بطهارة سؤر الكتابي إلى ابن أبي عقيل العماني وابن الجنيد، ونقل عن الأخير كلامه من كتابه الأحمدي: ولو تجنّب من أكل ما صنعه من ذبائحهم وفي آنيّتهم، وكذا ما صنع في أواني مستحلي الميتة ومؤاكلتهم، ما لم يتيقن طهارة أوانيهم وأيديهم، كان أحوط.

لكنّ الشيخ الأنصاري^(٧٥) وغيره من القائلين بالنجاسة، يدّعون أن ابن الجنيد إنما يقول بطهارة سؤر الكتابي لا لكونه طاهراً ذاتاً، بل لأنه مبني على رأي واجتهاد خاصّ به في الماء القليل؛ وهو عدم انفعاله بالنجاسة والمتنجّس، وفي المقابل يرى الشهيد الثاني أن منشأ قوله هو اختلاف الروايات، حيث عقب قولهما على اختلاف الروايات: «وأما الأخبار فسيأتي أنها مختلفة، ومن ثم ذهب ابن الجنيد...»^(٧٦).

ويلاحظ عليه أن ابن الجنيد لا يقول بطهارة سؤر الكتابي بناءً على رأيه في عدم انفعال الماء القليل بالنجاسة، بل لأنه يبني على طهارتهم الذاتية فضلاً عن طهارة سؤرهم؛ والشاهد على ذلك ما ذكره في آخر كلامه وهو: (ما لم يتيقن طهارة أوانيهم وأيديهم كان أحوط) فهو يصرح بأن الاحتياط مبني على عدم اليقين بطهارة أوانيهم وأيديهم، ومفهوم كلامه أنه إذا تيقن بطهارة أوانيهم وأيديهم فلا احتياط، فهذا يعني أن أيديهم تكون طاهرة، فيثبت المطلوب.

وأما ابن أبي عقيل، فقد كان يقال عنه وعن ابن الجنيد: إنهما يميلان إلى العمل بالقياس، وفتاواهما غالباً ما تطابق فتاوى أهل السنّة لكونهما متأثرين بهم؛ لذا لم يعول الأصحاب على آرائهما وكتبهما، وبناءً عليه فمخالفتهما غير ضائرة في الإجماع المذكور. أمّا اليوم فأصبحنا نسمع بعض الأصوات ترتفع وترى أنّ لهما الفضل الكبير في فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، إذ غاية ما كانا يفعلانه هو تنقيح مناط علل الأحكام ومن ثمّ تعميمها، وهذا لم يكن مألوفاً لدى الأصحاب، فكان ذلك سبباً للتشنيع عليهما ورميها

٢ - ما نقله المحقق الحلي عن الشيخ المفيد بأن له في حكم اليهود والنصارى قولين؛ حيث قال: «وأما اليهود والنصارى فالشيخ قطع في كتبه بنجاستهم.. وللمفيد قولان: أحدهما النجاسة ذكره في أكثر كتبه، والآخر الكراهية ذكره في الرسالة الغرية»^(٧٨). لكن هنا سؤال يطرح نفسه، وهو كيف يمكن أن يكون للشيخ المفيد قول بالطهارة ومع ذلك يدعي تلميذاه - المرتضى والطوسي - الإجماع على النجاسة دون أن يطلعا عليه؟ من هنا استبعد العلماء ذلك عنه، وحملوا الكراهية على المعنى اللغوي بقريته اختياره النجاسة في سائر كتبه. إلا أن بالإمكان تصوير ذلك، بأن يقال: إن الشيخ حكم بالطهارة في بداية اجتهاده بسبب تأثره بأستاذه - ابن الجنيد والإسكافي - اللذين كانا يقولان بالطهارة، لكن من خلال الاطلاع والتدريس - وخاصة إذا كان تلامذته من أمثال الطوسي والمرتضى - نضج فكره وتراكمت خبراته، ومن ثم عدل عن رأيه، لكن بما أن تلميذه يروونه قولاً مخالفاً للإجماع، ولم يبق عليه أستاذهما إلا مدة وجيزة؛ لذا لم ينقله تنزيهاً له.

بل ولم كل هذا التعجب والاستغراب طالما أنه قد وقع ما هو أغرب منه؟ وخير دليل على الإمكان الوقوع، فنرى السيد المرتضى يدعي إجماع الطائفة على عدم حجية خبر الواحد، فيما يدعي الشيخ الطوسي في مقابلة إجماع الطائفة أيضاً على حجيتها، هذا مع أنهما متعاصران؛ لأنهما تلميذان للمفيد، بل لقد تلمذ الطوسي بعد وفاة أستاذه المفيد على يد المرتضى عدة سنين.

ودعوى ظهور كلام المفيد في الكراهية الاصطلاحية فيها نوع من المجازفة لعدم إمكان إثباتها، فإن للمناقشة في كل كلمة مجالاً، كما لو قال: لا بأس أو فيه ضرر أو غير جائز؛ لأن في الكراهية الاصطلاحية ضرراً وبأساً بدرجة ما. ومما يسهل الخطب أن محل كلام الشيخ المفيد هو سؤر الكافر لا ذاته.

ومنها ما ذكره الشيخ الطوسي في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَطَعَامُ الزَّيْنِ أَوْثُوا الْكِتَابَ جَلُّ لَكُمْ﴾ (المائدة: ٥)، من أن أكثر أصحابنا قالوا: إن طعام أهل الكتاب الحبوب، وأما ذبائهم وما ساوروه بالرطوبة فغير جائز^(٧٩)؛ فإن كلامه ظاهر في أن بعض الأصحاب - في مقابل الأكثر - يجوزون ذبائح أهل الكتاب وما ساوروه بالرطوبة. نعم هناك

احتمال في أن تكون الجملة الثانية استثنائية، لكنه احتمال في مقابل الظهور.

٣ - ظاهر كلام الشيخ الطوسي حيث قال: «يكره أن يدعو الإنسان أحداً من الكفار على طعامه فيأكل معه، فإذا دعاه فليأمره بغسل يديه ثم يأكل معه إن شاء»^(٨٠)؛ فإن كلامه ظاهر في طهارة الكفار، وهذا ما استظهره من تأخر عنه أيضاً، ولذلك اشتهر بالقول بالطهارة.

لكن يجب رفع اليد عن هذا الظهور؛ لأن الشيخ صرح بنجاستهم قبل أسطر قليلة من هذا الجملة، حيث قال: «ولا تجوز مؤاكلة الكفار على اختلاف مللهم ولا استعمال أوانيهم إلا بعد غسلها بالماء، وكل طعام تولاه بعض الكفار بأيديهم وبأشروهم بنفوسهم لم يجز أكله، لأنهم أنجاس ينجس الطعام بمباشرتهم إياه»؛ ولذلك اعتذر له ابن إدريس^(٨١) بأنها رواية شاذة أوردها الشيخ إيراداً لا اعتقاداً.

والعجيب أن السيد محمد محسن الحسيني الطهراني أصرّ - بعد أن استعرض عبارتي الطوسي السابقتين وتوجيه المحقق في كتاب النكت - على أن مراد الطوسي طهارة أهل الكتاب لا غير، معللاً ذلك بأن كلمة «يكره» أقرب إلى النص في دلالتها على الطهارة، وأضاف بأنه لا معنى للأمر بغسل اليد مع نجاستها عيناً^(٨٢)، بل إنما الغسل لرفع النجاسة العرضية؛ فإننا لو بقينا والكلام الثاني للطوسي لنسبنا إليه القول بالطهارة، لكن من خلال الجمع العرفي بين هذه الفتوى وما صرح به سابقاً نتوصل لمعرفة مراده منها وهو نجاستهم، هذا مضافاً إلى أنه في كلامه الثاني يتكلم عن نفس المؤاكلة مع غض النظر عن نجاستهم الذاتية وغيره، فإن السيد الطهراني تعامل مع عبارة الشيخ الطوسي كعماملته للرواية، وكان الشيخ لم يصرح برأيه في المسألة.

٤ - عبارة ابن البراج حيث قال: «وهو إذا كان كافراً وتيمّم أو توضأ ثم أسلم هل يكون تيمّمه أو وضوؤه صحيحاً؟»^(٨٣)، فنفي صحة تيمّمه وضوئه لكونهما عبادة تتوقف صحتها على صدور النية، ولا يمكن أن يتمشى قصد القرية من الكافر، فقد يدعى أن ابن البراج يرى طهارة الكافر لأنه لو كان يبني على نجاسته لعلّ بطلان عمله بنجاسة أعضائه وتنجس الماء.

لكن الصحيح أنه ليس في مقام البيان من جهة طهارة الكافر وعدمها؛ لأنّ له عبارة أخرى ذكرها في المسألة ٣٤ يصرح فيها بنجاسته وهي: «إذا عمل الكافر.. ثوباً أو

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

صبغه أو غسله هل تجوز الصلاة فيه؟ الجواب: هذا الثوب يكون نجساً فلا تجوز الصلاة فيه حتى يغسل؛ لأن الكافر نجس».

٥ - دعوى ابن زهرة الإجماع المركب على نجاسة مطلق الكافر كما فهمه السيد الصدر^(٨٤) من كلامه، وهو ما يلي: «التفرقة بين نجاسة المشرك وغيره خلاف الإجماع»^(٨٥) وقرب ذلك بأنه لو كان يعتقد بوجود الإجماع البسيط على نجاسة مطلق الكافر فمن الأولى أن يستدل به.

ويلاحظ عليه أن ابن زهرة لم يدع الإجماع المركب على مطلق الكافر، وإليك نص كلامه: «والثعلب والأرنب نجسان بدليل الإجماع والكافر نجس بدليله أيضاً وبقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾» (التوبة: ٢٨) ... وهذا نص في المطلوب، وكل من قال بذلك في المشرك قال به فيمن عداه من الكفار، والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع»^(٨٦). فهو يريد القول أن من استدل بالإجماع البسيط على نجاسة الكافر المشرك استدل به أيضاً على نجاسة غير المشرك، وبعبارة أخرى إن دليله في كلا الموردین واحد، وأما أن يقال بعدم انعقاد الإجماع على نجاسة غير المشرك فهو خلاف الإجماع البسيط.

٦ - ما نسبته السيد الصدر^(٨٧) إلى المحقق الحلي عندما قسم الكفار إلى قسمين: المشرك وأهل الكتاب حيث ادعى الإجماع على نجاسة المشرك، بينما بالنسبة لأهل الكتاب اكتفى بذكر أسماء بعض العلماء الذين يقولون بالنجاسة، وقرب ذلك بأنه لو كان يعتقد بقيام الإجماع على نجاستهما معاً لادّعا في الموردين.

أقول: من خلال تتبع كلام المحقق الحلي يتبين أنه يدعى الإجماع المدركي على نجاسة المشرك، حيث يقول: «وأما الكفار فقسمان: يهود ونصارى ومن عداهما، فالأصحاب متفقون على نجاستهم سواء كان كفرهم أصلياً أو ارتدادياً؛ لقوله: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾»، ولقوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجُسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾» (الأنعام: ١٢٥) ... ومن ثم يذكر الروايات التي استدلو بها على النجاسة^(٨٨)؛ فقد استعرض الأدلة التي اعتمدها الأصحاب في حكمهم بالنجاسة على الكافر الأصلي والارتدادي ولم يذكر من بينها الإجماع، ومضافاً إلى ذلك جعل المحقق في عداد الذين ادعوا الإجماع، نعم غاية ما يمكن أن يقال: إنه نقل الخلاف في حكم الكتابي.

المضعف الثالث: شوائب دعاوى الإجماع

ثمة شوائب مختلفة تعترى دعاوى الإجماع التي نقلها المتقدمون، وسوف نتناول ثلاثاً منها:

الدعوى الأولى: ما ذكره السيد المرتضى: «إن مما تفرّدت به الإمامية القول بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر، وخالف جميع الفقهاء في ذلك»^(٨٩). فلا يخفى ما في إجماعات السيد المرتضى، فقد ادعى الإجماع في موارد متعددة رغم وجود الخلاف الواضح فيها، كدعواه الإجماع على انفعال البئر مع مخالفة جملة من الفقهاء، ومن بينهم الشيخ الطوسي^(٩٠) في أحد قوليه وابن الغضائري، ودعواه الإجماع على حرمة ذبائح الكتابي مع أن الشيخ المفيد صرح بأن في المسألة خلافاً، حيث قال: «وقد ذهب جمهور فقهاء الشيعة الإمامية إلى الحكم بحرمة ذبائح أهل الكتاب»^(٩١)، ومن بينهم مثلاً الشيخ الصدوق^(٩٢) حيث جوز ذبائحهم بشرط أن يذكر اسم الله عليها. نعم للمرتضى نظرية خاصّة في تخريج حجية الإجماع؛ فإن ملاك حجّيته لديه هو كون الإمام عليه السلام أحد المجمعين، وهذا المبنى قابل للمناقشة كبرى وصغرى.

وشائبة هذه الدعوى أن معقد الإجماع المدعى هو نجاسة سؤر الكافر لا نجاسة ذاته، وفرق بين الأمرين لعدم الملازمة بينهما لدى بعض المتقدمين، فقد يقال بنجاسة السؤر رغم طهارة الذات، وكذلك العكس كما ذهب الشيخ الطوسي^(٩٣) في بعض كتبه وكذلك ابن إدريس^(٩٤).

الدعوى الثانية: عبارة الشيخ الطوسي حيث قال: «أجمع المسلمون على نجاسة المشركين والكفار إطلاقاً»^(٩٥). وشائبة هذه الدعوى أن الشيخ يدّعي إجماع المسلمين على نجاسة المشركين والكفار مع مخالفة فقهاء أهل السنّة في ذلك، وفي المقابل نرى المرتضى يجعل القول بالنجاسة مما تفرّدت به الإمامية. ولهذا لا بد أن نحمل عبارته على غير ظاهرها، كأن نقول: إنه يريد النجاسة في الجملة، أي الأعم من النجاسة الذاتية والحكمية، باعتبار أن أهل السنّة يقولون بالنجاسة الحكمية.

الدعوى الثالثة: عبارة ابن زهرة حيث قال: «والثعلب والأرنب نجسان بدليل الإجماع المذكور، والكافر نجس بدليله أيضاً، وبدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾»^(٩٦)، وشائبة هذه الدعوى اقترانها بدعوى الإجماع على نجاسة الأرنب والثعلب، مع أن نجاستهما مورد اختلاف بين الفقهاء، بل نرى نوعاً من الاضطراب في كلماتهم، فللمرتضى قولان ثانيهما الطهارة، حيث نراه ينفي البأس عن أسار جميع حشرات الأرض وسباع ذوات الأربع ويستثني الكلب والخنزير، وهذا يكشف عن قوله بطهارة ما عداهما من الثعلب والأرنب

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

وغيرهما، وقد قال الشيخ بمثله أيضاً^(٩٧). ومع هذا الاختلاف الواضح كيف يدعي ابن زهرة الإجماع؟ من هنا تظهر قيمة الإجماع الذي ادعاه على نجاسة الكافر؛ فإنه لا يزيد عن سابقه شأنًا وقيمة.

المضعف الرابع: اقتران فتوى النجاسة بفتوى ما لا يلتزم بنجاسته

ونذكر هنا عدة أمثلة:

المثال الأول: عبارة الصدوق في الهداية: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودي والنصراني وولد الزنا والمشرک وكل من خالف الإسلام»^(٩٨). فهو لم يتعرض لحكم الكافر ولا لولد الزنا إلا في هذا المورد من كتبه، وإن عطف حكم ولد الزنا على الأمور الأخرى إنما يدل على طهارتهم فيما لو كان موافقاً للمشهور في الحكم على ولد الزنا بالطهارة. والعلماء بدورهم اختلفوا في فهم المراد من هذه العبارة، حيث نسب العلامة^(٩٩) القول بكفر ابن الزنا إلى الصدوق، والمحقق السبزواري^(١٠٠) استفاد النجاسة لذكره مع المشرک وغيره، بينما الهمداني^(١٠١) اعتبر أنها لا تدل إلا على النجاسة؛ لأن عدم جواز الوضوء بسؤره أعم من كفره.

وما أفادوه ليس صحيحاً؛ فإن هذا التعبير مطابق لمضمون الروايات، ولا شاهد فيها على دوران ملاك النهي بين النجاسة والكفر على سبيل الحصر، ليقال: متى ارتفع احتمال أحدهما تحقق الآخر، لاحتمال وجود ملاك آخر للنهي في المقام، كوجود حرازة معنوية فيه للشارع ومبغوضية، وهذا من قبيل ما ورد عن رسول الله ﷺ: «الماء الساخن لا تتوضؤا به ولا تغسلوا به؛ فإنه يورث البرص»^(١٠٢)، فهل يحتمل أحد أن النهي عن الوضوء بالماء الساخن قرينة على نجاسته؟!

المثال الثاني: عبارة أبي الصلاح الحلبي: «ما يؤثر التجسس على ثلاثة أضرب: أحدها يؤثر بالمخالطة، وثانيها بالملاقاة، وثالثها بعدم الحياة. فالأول أبوال كل ما لا يؤكل لحمه، والثاني أن يماس الماء وغيره حيوان نجس كالكلب... والكافر»^(١٠٣).

المثال الثالث: ما ذكره سلال: «وإزالة النجاسة على أربعة أضرب: أحدها بالمسح على الأرض والتراب... والآخر بالشمس... والآخر برش الماء على ما مسّه كمس الخنزير والكلب والفارة والوزغة وجسد الكافر إذا كان كل ذلك يابساً... والآخر ما عدا ما

ذكرناه من النجاسات فإنه لا يزول إلا بالماء...»^(١٠٤).

المثال الرابع: عبارة ابن حمزة: «فما تجب إزالة قليله وكثيره أربعة أضراب: أحدها يجب غسل ما مسّه إن كانا رطيين، أو كان أحدهما رطباً. والثاني يجب رش الموضع الذي مسّه يابس بالماء إن كان ثوباً. والثالث: يجب مسحه بالتراب إن مسّه البدن يابسين. والرابع يجب غسل ما أصابه بالماء على كل حال. فالأول والثاني والثالث تسعة أشياء: الكلب، والخنزير، والثعلب، والأرنب، والفأرة، والوزغة، وجسد الذمي، والكافر، والناصب. والرابع: واحد وعشرون، وعدّها منها بول ما لا يؤكل لحمه، وذرق الدجاج والخمر، وكل شراب مسكر ولعاب الكافر...»^(١٠٥).

وكما ترى فإن هؤلاء الفقهاء المذكورين حكموا على أمور متعدّدة بالنجاسة، ومن بينها الكافر. لكنّ السيد الصدر قال: إن ورود الكافر في عداد النجاسات المذكورة كالفأرة وذرق الدجاج والوزغة والثعلب والأرنب التي لا يلتزم أحد بنجاستها يكشف عن عدم قيام الارتكاز على نجاسته.

ويمكن أن يلاحظ عليه أن قائمة النجاسات التي ورد فيها الكافر وإن كانت مما لا يلتزم بنجاستها أحد الآن إلا أن أكثر الأصحاب المتقدمين ذهبوا إلى نجاستها، فالفيد^(١٠٦) مثلاً صرح بنجاسة ذرق الدجاج، وكذلك الطوسي حيث قال: «كل ما يؤكل لحمه من الطيور والبهائم بوله وذرقه وروثه طاهر لا ينجس منه الثوب إلا ذرق الدجاج خاصة فإنه نجس»^(١٠٧).

المضعف الخامس: فقدان دليل النجاسة في العصر النبوي

لو لم تكن مسألة طهارة الكفار في زمن الرسول ﷺ موجودة في الشريعة لشاع الحكم المقابل لها في ذلك الزمن، وذلك لوجود عاملين مهمين، وهما توفر دواعي الانتشار وانتفاء موانع الإخفاء.

أما الأول: فإنّ المعايير التي كانت تحكم العلاقات الاجتماعية بين المسلمين والمشرّكين كانت واسعة النطاق كما لا يخفى على المتتبع لحركة نشوء وتطوّر الإسلام في مكة والمدينة حيث يكثر المشرّكون، مثل الروابط الرحمية والنسبية والمولوية والمخالطة اليومية والتجارية، فلو أنّ النبي ﷺ حكم بنجاسة الكفار لانعكس ذلك في

● طهارة الإنسان في الإسلام، قراءة نقدية في نظرية نجاسة غير المسلم

أسئلتهم الكثيرة، ولاحتاج ذلك إلى بذل جهد كبير من النبي، وذلك بسبب الظروف الاجتماعية التي تحيط بهذه المسألة.

أما الثاني: فإن دواعي الإخفاء منتفية؛ لأن الإسلام آنذاك كان قوياً فلا مجال للتقية. وبما أن التاريخ لم ينقل شيئاً من ذلك - مع تحقق مقتضيات انتشار الحكم بالنجاسة وانتفاء موانع الإخفاء - والتاريخ لم يقصر في نقل بسائط الأمور خصوصاً في زمن النبي، فإن هذا يولد عندنا اطمئناناً بالطهارة.

وقد ظهر مما تقدم عدم قيام إجماع على نجاسة أهل الكتاب؛ لكونها مورد خلاف بين الفقهاء كما صرح المحقق الحلي، وعلى فرض تحققه فلا قيمة له من الناحية العلمية لوجود ارتكاز بالطهارة لدى المتشعبة المعاصرين للأئمة عليهم السلام؛ لافتراضهم في جميع أسئلتهم النجاسة العرضية وهذا يعني أنها هي الداعي الوحيد وراء أسئلتهم، وإلا كان من الطبيعي أن يعللوا أسئلتهم بالنجاسة الذاتية، كما في مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري لصاحب العصر والزمان عليه السلام: «عندنا حاككة مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابة وينسجون لنا الثياب فهل تجوز الصلاة فيها من قبل أن تغسل؟ فكتب إليه الجواب: لا بأس بالصلاة فيها»^(١٠٨). فالرواية ما زالوا يسألون الأئمة ويفترضون النجاسة العرضية.

وأما بالنسبة للإجماع على نجاسة المشرك وغيره، فلا يخلو من ضعف كما تقدم، لكن لو أغمضنا النظر عن ذلك فأقل ما يمكن القول فيه إنه محتمل المدركة؛ لأننا نحتمل استناد المجمعين في مقام الفتوى بالنجاسة إلى الآية الكريمة، أو أنهم قدموا روايات النجاسة على روايات الطهارة لبعض الوجوه الاجتهادية، وهي كثيرة، من قبيل حمل روايات الطهارة على التقية، أو ترجيح روايات النجاسة لموافقتها للكتاب، أو افتراض التساقط بين الطائفتين في الكتابي والرجوع إلى الآية كعموم فوقاني.

الخاتمة

بعد أن استعرضنا الأدلة من القرآن والحديث والإجماع على نجاسة الكافر، وتبين عدم دلالة أي منها على ذلك، فالقرآن دال على النجاسة الباطنية لا الظاهرية، والأحاديث متعارضة يصعب ترجيح روايات النجاسة منها بالخصوص، والإجماع فيه مشاكل عديدة تاريخياً ومنهجياً ومدركياً، بعد ذلك كله نخلص إلى القول بطهارة الإنسان الذاتية مطلقاً

- المشركون وأهل الكتاب وغيرهم - لعدم الدليل على النجاسة ولمقتضى جريان الأصل.
وقد حاولنا في هذا البحث الاختصار قدر المستطاع وعدم التطويل والتوسعة. وينبغي الإشارة إلى أن ضيق المجال لم يسمح لنا بالتعرض لبعض الأدلة التي ادعي دلالتها على الطهارة، كالروايات التي دلت على جواز إرضاع الكتائية أطفال المسلمين، والرخصة في الزواج من أهل الكتاب، وجواز الأكل من طعامهم، وجواز تغسيل الكتائية المرأة المسلمة الميتة؛ لذا نتركه إلى مجال آخر.

- (١) كتاب العين ٥: ٢٩٣.
- (٢) الصحاح ٤: ١٥٩٣.
- (٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ٣: ٢٦٥.
- (٤) لسان العرب ٧: ٩٩ - ١٠٠.
- (٥) يراجع: كتاب العين ٦: ٥٤ - ٥٥.
- (٦) معجم مقاييس اللغة ٥: ٣٣٩.
- (٧) لسان العرب ١٤: ٥٣ - ٥٥.
- (٨) صحيح البخاري ١: ٧٤.
- (٩) مسند ابن حنبل ٥: ٣٠٣.
- (١٠) البيهقي، السنن الكبرى ٩: ٣٣١.
- (١١) المصدر نفسه ١: ٢٦٤.
- (١٢) الطهراني، طهارة الإنسان: ٤٤.
- (١٣) الكليني، الكافي، ٦: ٣٥.
- (١٤) الصدوق، علل الشرائع ١: ٢٠٨.
- (١٥) المصدر نفسه: ٢٩٢.
- (١٦) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١: ٣٠٧، ح ٥.
- (١٧) المجلسي، بحار الأنوار ٧٧: ١٨٨.
- (١٨) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٩.
- (١٩) وسائل الشيعة ١: ٢٥٤، باب ٣٤، ح ٣، ٥، ٦.
- (٢٠) الشهيد الثاني، مسالك الأفهام ١٢: ٦٥ - ٦٦.
- (٢١) الطباطبائي، الميزان ١٤: ٣٦٩.
- (٢٢) يراجع: الحقائق الناضرة ٥: ١٦٥ - ١٦٦.
- (٢٣) يراجع: الهمداني، مصباح الفقيه ١: ٥٥٧.
- (٢٤) انظر: النجفي، جواهر الكلام ٣: ٢٩٦.
- (٢٥) العاملي، مدارك الأحكام ٢: ٢٩٥.
- (٢٦) التنقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٤٠.

- (٢٧) طهارة الإنسان: ٦١ - ٦٣.
- (٢٨) كتاب الطهارة: ٣٤٩.
- (٢٩) وسائل الشريعة ١: ٢٢٩، ح ١.
- (٣٠) يراجع: التقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٤٠.
- (٣١) وسائل الشريعة ٢٤: ٢١٠، ح ١.
- (٣٢) المصدر نفسه ٣: ٤٢٣، ح ٦.
- (٣٣) كتاب الطهارة ٣: ٣٠٤.
- (٣٤) وسائل الشريعة ٣: ٥١٧، ح ٢.
- (٣٥) يراجع: التقيح في شرح العروة الوثقى ٣: ٤١.
- (٣٦) مسالك الأفهام ١٢: ٨٩.
- (٣٧) وسائل الشريعة ٣: ٤١٩، ح ٣.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٤٢٠، ح ٤.
- (٣٩) المصدر نفسه: ٤٢٢، ح ١٢.
- (٤٠) المصدر نفسه: ٤٢١، ح ٩.
- (٤١) المصدر نفسه، ح ٩.
- (٤٢) مصباح الفقيه ٣: ٣٠٤.
- (٤٣) المحقق الحلي، المعتبر ١: ٩٧.
- (٤٤) كتاب الطهارة: ٣٤٩.
- (٤٥) وسائل الشريعة ٢٤: ٢١٠، ح ٤.
- (٤٦) الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٧٣.
- (٤٧) البهائي، الحبل المتين: ٩٩.
- (٤٨) وسائل الشريعة ٢٤: ٢٠٨، ح ٢.
- (٤٩) البجنوردي، القواعد الفقهية ٥: ٣٤٤.
- (٥٠) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٧٣.
- (٥١) وسائل الشريعة ١: ٢٢٩، ح ٣.
- (٥٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ١٨.
- (٥٣) النراقي، مستند الشريعة ١: ٤٧.
- (٥٤) الهندي، كشف اللثام ١: ٤٠.

- (٥٥) وسائل الشيعة ٣: ٤٧٩، ح ١.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٤٢٢، باب ١١، ح ١٤.
- (٥٧) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٧٣.
- (٥٨) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٤٦ - ٤٧.
- (٥٩) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٥٠.
- (٦٠) نتائج الأفكار ١: ٨٤.
- (٦١) وسائل الشيعة ٣: ٥٢١، ح ١.
- (٦٢) جواهر الكلام ٢: ٣٤٨.
- (٦٣) مسالك الأفهام ١٢: ٨٧ - ٨٩.
- (٦٤) ذخيرة المعاد: ١٥٠.
- (٦٥) مدارك الأحكام ٢: ٢٩٤ - ٢٩٨.
- (٦٦) الحقائق الناضرة ٥: ١٧٢.
- (٦٧) مصباح الفقيه ٧: ٢٥٢.
- (٦٨) المصدر نفسه: ٢٥٦.
- (٦٩) بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٥٥.
- (٧٠) نكت النهاية ٣: ١٠٧.
- (٧١) مصباح الفقيه ١: ٥٦١.
- (٧٢) التنقيح ٣: ٤٨.
- (٧٣) الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، ج ١.
- (٧٤) مسالك الأفهام ١٢: ٦٦.
- (٧٥) يراجع: كتاب الطهارة ٢: ٣٩٤.
- (٧٦) مسالك الأفهام ١٢: ٦٦.
- (٧٧) السيستاني، الرافد في علم الأصول: ١٠.
- (٧٨) المعتبر ١: ٩٦.
- (٧٩) الطوسي، التبيان ٣: ٤٤٤.
- (٨٠) النهاية: ٥٨٩ - ٥٩٠.
- (٨١) ابن إدريس، السرائر ٣: ١٢٣.
- (٨٢) طهارة الإنسان: ١٢٠ - ١٢١.

- (٨٣) ابن البراج، جواهر الفقه: ١٣، المسألة ٢٣.
- (٨٤) الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٠٥.
- (٨٥) ابن زهرة الحلبي، غنية النزوع: ٤٤.
- (٨٦) المصدر نفسه.
- (٨٧) المصدر نفسه.
- (٨٨) المعتبر ٣: ٩٦.
- (٨٩) المرتضى، الانتصار: ٨٨.
- (٩٠) تهذيب الأحكام ١: ٢٣٢.
- (٩١) ذبائح أهل الكتاب: ٦.
- (٩٢) يراجع: المقنع: ٤١؛ والهداية: ٧٩.
- (٩٣) المبسوط ١: ١٠.
- (٩٤) السرائر ١: ٨٥.
- (٩٥) تهذيب الأحكام ١: ٢٢٣، ذيل الحديث ٦٣٧.
- (٩٦) غنية التروع: ٤٤.
- (٩٧) النهاية: ٥٢.
- (٩٨) الهداية: ٦٨.
- (٩٩) مختلف الشيعة ١: ٢٣١.
- (١٠٠) ذخيرة المعاد ١: ٢٣١.
- (١٠١) مصباح الفقيه ٢: ٢٣١.
- (١٠٢) وسائل الشيعة ١: ٢٠٧، ح ٢.
- (١٠٣) الكافي: ١٣١.
- (١٠٤) سلال، المراسم العلوية: ٥٥.
- (١٠٥) ابن حمزة، الوسيلة: ٧٧ - ٧٨.
- (١٠٦) المفيد، المقنعة: ٦٨.
- (١٠٧) الطوسي، الخلاف ١: ٤٨٥.
- (١٠٨) وسائل الشيعة ٣: ٧٣، ح ٩.

خلق اللحية في الشريعة

دراسة تقويمية في نظرية التحريم

(*) السيد علي هاشم

تمهيد

تُعدُّ مسألة خلق اللحية اليوم ظاهرةً من الظواهر التي تلفت الانتباه في المجتمع الإسلامي، بحيث إنّها لم تعد مظهراً من مظاهر التدّين كما في السابق، بل مبيّنةً للون من ألوان الإيمان الاجتماعي الذي يعايشه المتديّنون في سلوكيّاتهم الحيّاتيّة، كما كثر القول عن مدى حجّية الأدلّة المستدل بها على الحرمة أو الاحتياط، ومدى قوّة دلالتها بحيث يتحمّم على الباحث أن يستعرض ما استدللّ به في المقام بتأنٍ وموضوعيّة، محاولاً في الوقت نفسه تسجيل ملاحظات نقدية على ما يمكن أن يسجّل على هذا الدليل أو ذاك.

١- تحديد موضوع البحث، وما هو مقصود الشريعة من اللحية؟

جاء في لسان العرب: اللحية، اسم يُجمع من الشعر ما ينبت على الخدين والذقن، والجمع لحيّ ولُحيّ^(١)، واللّحيّ: الذي ينبت عليه العارض، والجمع ألح ولُحيّ ولحاء. وفي المقاييس: اللّحي: العظم الذي تنبت عليه اللحية من الإنسان وغيره والنسبة إليه لحويّ، واللحية الشعر وجمعها لُحيّ^(٢). وفي المصباح المنير: اللحية: الشعر النازل على الذقن والجمع لحي وتضمّ اللام أيضاً. واللّحي عظم الحنك وهو الذي عليه الأسنان وهو من الإنسان حيث ينبت الشعر وهو أعلى وأسفل وجمعه ألح^(٣)؛ فاللحية هي الشعر النابت أسفل الوجه اتفاقاً وإن اختلف في حدودها^(٤).

(*) باحث، في الحوزة العلمية، من لبنان.

والنتيجة أن هنا قولين في تحديد اللحية:

١ - أنها اسم للشعر النازل على الذقن، فتختص اللحية بالشعر الواقع في مقدّم أسفل الوجه ولا تشمل العارضين.

٢ - أنها اسم يجمع من الشعر ما ينبت على الخدين والذقن، فيكون الشعر مما حاذى أعلى الأذن أو وسطها إلى آخر الذقن من اللحية، والذقن هو: مُجتمع لحي الإنسان. ويمكن الجمع بين التعريفين بالقول: إنّ اللحية اسمٌ للشعر النابت على الخدين والذقن وذلك أنّ الفيومي - صاحب المصباح - قد ذكر بعد تبيينه معنى اللحية قوله: والتحي الغلام نبت لحيته واللحيّ عظم الحنك وهو الذي عليه الأسنان، وهو من الإنسان حيث ينبت الشعر، وهو أعلى وأسفل وجمعه (ألح)^(٥)، وأيضاً ما قاله صاحب مجمع البحرين في تعريف اللحية: اللحية كسِدرة، الشعر النازل على الذقن، والجمع لحي كسيدر، وقد تضمّ اللام فيها كحلية وحلي. وقد التحي الغلام: نبت لحيته، ورجل لحيانيّ عظيم اللحية. واللحي كفلس: عظم الحنك، واللحيان: العظامان اللذان تثبت اللحية على بشرتهما ويقال لملتقاهما: الذقن، وعليهما نبات الأسنان السفلى^(٦).

من هنا نلاحظ أنّه بعد ما عرّف اللحية بأنها الشعر النازل على الذقن قال: واللحيان: العظامان اللذان تثبت اللحية على بشرتهما ويقال لملتقاهما: الذقن، مما يعني أنّ ما عناه صاحب المصباح وصاحب المجمع موافق لما ذكره صاحب لسان العرب من أنّ اللحية اسم يجمع من الشعر ما ينبت على الخدين والذقن، فلا يبقى فرق في تعريفها ولا بين حدودها.

وأما العارض، فقد ذكّر أنه من اللحية: ما ينبت على عرض اللحي فوق الذقن. والخدان: ما جاوز مؤخر العين إلى منتهى الشّدق يكتنفان الأنف عن يمين وشمال، والشّدق: جانب الفم^(٧). وفي مفردات الراغب: العارض: البادي عرضه؛ فتارة يخصّ بالسحاب ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّمْطَرًا﴾، وما يعرض من السقم فيقال: به عارضٌ من سقم، وتارة بالخذ نحو: أخذ من عارضيه^(٨).

وخلاصة القول: إنّ اللحية لغة هي الشعر النابت على الخدين (العارضين) والذقن، وهذا بعينه ما عنته النصوص الشرعية؛ فقد سئل الإمام الرضا (عليه السلام) عن الرجل: هل يصلح له أن يأخذ من لحيته؟ فقال: «أما من عارضيه فلا بأس وأما من مقدّمها فلا»^(٩).

● حلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم

وقال الراغب: الحلق: العضو المعروف وحلَّقه قطع حلقة، ثم جعل الحلق لقطع الشعر وجزَّه ف قيل: حلَّق رأسه، ورأس حليقٌ ولحية حليقٌ^(١٠).

ومن خلال مراجعة مادّتي: جَزَزَ وقَطَعَ في كتب اللغة، يتضح أنّ المراد من الجزّ والقطع (الحلق) هو إزالة الشعر عن أصله كما يُجَزُّ الصوفُ والعشب. قال تعالى: ﴿مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ﴾ (الفتح: ٧)؛ فالتقصير أن يأخذ من شعره، وأمّا الحلق فهو أن يزيل شعره ويجزّه عن أصله، وهذا هو موضوع الحرمة كما تقدّم.

٢ - حلق اللحية، دراسة تاريخية في المواقف الفقهية

الأصل الأولي الحاكم هنا هو البراءة. فلو لم ينهض لنا دليل لإثبات الحرمة أمكن إجراء هذا الأصل بلا معارض. ونحن إذا قمنا بمراجعة سريعة للمسألة نلاحظ خلوّ معظم كتب الفقهاء الأوائل منها؛ كالهداية والمقنع للشيخ الصدوق، والمقنعة للمفيد، والنهاية للطوسي، والمراسم لسلاّر، والكافي في الفقه لأبي الصّلاح الحلبي، والمهذب والجواهر لابن البرّاج، والوسيلة لابن حمزة، والنهاية والمختلّف والمنتهى للعلامة الحلبي؛ فلا نجدهم قد تعرّضوا لهذا البحث أساساً، بل إنّ الشيخ علي قد صرّح في كتابه الدر المنثور في جواب عن المسألة بالقول: الآن لا يحضرني تصريح بالتحريم من علمائنا في هذه المسألة^(١١).

وأوّل من تعرّض لهذا الموضوع هو ابن سعيد الحلّي (٦٩٠هـ) في كتابه: جامع الشرائع ومع هذا نرى أنّه نقل عنه أنه ادّعى الإجماع على الحرمة، وأفتى علماء كأمثال السيد الداماد والشيخ البهائي بالحرمة، واستظهر ذلك المحدث البحراني، وعن المجلسيين: حرمة حلق اللحية ظاهر أكثر العلماء، (مشهورة بين العلماء) ونحن لو تقصينا كلام معظم علمائنا لوجدنا أنّ عباراتهم لا تخرج عن القول بالحرمة للإجماع، والمشهور الحرمة، ولا خلاف في الحرمة، والظاهر الحرمة.. إلى غيرها من التعابير التي تدلّ على المنع والتحريم من جهة، وعلى لزوم تنقيح الأدلة المدّعاة من جهة أخرى.

٣ - نظرية تحريم حلق اللحية، الأدلة والشواهد

الأدلة المستند إليها هنا أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والسيره:

١ - ٣ - الاستدلال بالقرآن الكريم على حرمة حلق اللحية، وقفات نقدية

والآيات المذكورة هنا هي:

الآية الأولى: قوله تعالى حكايةً عن إبليس: ﴿وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً ♦ وَلَاضِلَّتْهُمْ وَلاَمْنِيَّتْهُمْ وَلاَمُرَّتْهُمْ فَلْيَئْتِكُنْ أَذَانُ الْأَنْعَامِ وَلاَمُرَّتْهُمْ فَلْيَغَيِّرُنْ خَلْقَ اللَّهِ﴾ (النساء: ١١٩)، وقد نسب الاستدلال بهذه الآية إلى جماعة من فقهاءنا - كما في الوايف والحدائق - واستدل بها السيد الكاظمي والشيخ الحائري والسيد اليزدي وقسم من علماء أهل السنة. ومحل الاستدلال: ﴿وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلْيَغَيِّرُنْ خَلْقَ اللَّهِ﴾ على أساس أن ظاهر الآية خطابٌ من إبليس لبيان إضلال عباد الله عز وجل بأمرهم لتغيير خلق الله، ومنه خلق اللحية، فكل تغيير لخلق الله حرام، وخلق اللحية تغيير لخلق الله، فتثبت الحرمة بعموم الآية.

يقول العلامة التهانوي: إن اللحية بلا شك داخله في هذا التغيير؛ حيث إن الله خلق الرجل على صورته الحالية - بلحية - فهو عندما يحلقها فإنه يدخل بذلك في التغيير لخلق الله. ولو أراد الله للرجل ذلك لخلقه ناعماً كما المرأة؛ فتثبت بالآية أن التغيير هنا سببٌ من أسباب لعنة الله.

ويقول الشيخ عثمان الصافي: من ذا الذي يجزئ على الزعم أن اللحية ليست من خلق الله. بل هي ظاهرة كونية تدخل في نطاق البنية البشرية للإنسان. وعليه فلا مجال للمراء في أن حلقها هو تبديل لخلق الله فيكون معنياً في الآية الكريمة وداخلاً في عمومها^(١٢). ولا يخفى ما في هذا الدليل؛ إذ إن حرمة مطلق تغيير خلق الله باطلة بالضرورة، وإلا لزم القول بحرمة التصرف في مخلوقاته تعالى حتى بمثل جر الأنهار وغرس الأشجار وحفر الآبار وقطع الأخشاب... وإذا قلنا: إن التغيير هو تغيير خاص - أي الذي هو آثار أوامر الشيطان - فلا شبهة في حرمة على إجماله، إذ إن الآية تثبت وجود تغيير لخلق الله مبغوض له تعالى، ولكن لا دليل على كون المراد به ما يعم خلق اللحية. فالتمسك بالآية لإثبات حرمة مثل خلق اللحية هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؛ فلا إطلاق إذاً يثبت حرمة جميع التصرفات، والضرورة قائمة على جواز أمور كثيرة مما يجعل الاستدلال مبتلى بتخصيص الأكثر، وهو مستهجن عقلاً وعرفاً.

يضاف على ذلك أن جميع مفسري الإمامية لم يذكروا أن خلق اللحية من تغيير خلق الله. بل فسروه بتغيير دين الله وأن الخلق هو الدين قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٠)، وقد ورد بهذا التفسير بعض الروايات وقواه

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النمل: ١٢٣)، فقد فسّرت كلمة: حنيفاً بالحنيفية التي منها اللحية، وورد عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَبْلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾ وإذا ابتلي إبراهيم ربّه بكلمات فأتمهن، قال: «إنّه ما ابتلاه الله به في نومه من ذبح ولده إسماعيل فأتمها وعزم عليها وسلّم لأمر الله، فلمّا عزم قال الله تعالى له ثواباً له - إلى أن قال -: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾، ثم أنزل عليه الحنيفيّة، وهي عشرة أشياء: خمسة منها في الرأس وخمسة منها في البدن، أما التي في الرأس: فأخذ الشارب وإعفاء اللحي، وطمّ الشعر، والسّواك والخلال. وأمّا التي في البدن: فحلق الشعر من البدن، والختان، وتقليم الأظافر، والغسل من الجنابة، والطهور بالماء؛ فهذه هي الحنيفية التي جاء بها إبراهيم عليه السلام فلم تتسخ ولا تتسخ إلى يوم القيامة، وهو قوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً﴾^(١٤).

ويلاحظ عليه أنّه إذا كان المراد الاستدلال بالآية مستقلةً، فلا دلالة فيها على المطلوب، حيث إنّ الظاهر من قوله: «حنيفاً» هو التوحيد ورفض الشرك، بقرينة قوله في الآية: وما كان من المشركين، وقوله في الآية السابقة: ﴿شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، ومن الواضح أنّ المراد من الصراط المستقيم هو صراط التوحيد. أمّا إذا كان المراد الاستدلال بمعونة التفسير والرواية، فهي على فرض كونها حجة - إذ لم يذكر لها (القمّي) سنداً ولا نسبها إلى الإمام عليه السلام - تشتمل على الواجب والمستحب، بل أكثر ما ورد فيها مستحب، فإن ما عدا الغسل والختان مستحب بلا إشكال، ووحدة السياق ربّما تستدعي أن تكون اللحية محكومةً بحكم الأكثر^(١٥)، هذا فضلاً عن ورود بعض الروايات التي تُبيّن أنّ الخمسة التي في الرأس من الحنيفية ليس فيها إعفاء اللحية، قال الشيخ البلاغي: ... لكن يחדش فيها (أي في الرواية) ما ذكره علي بن بابويه في رسالته المعروفة وابنه الصدوق في الهداية، وهو أنّ الخمسة التي في الرأس من الحنيفية ليس فيها إعفاء اللحية^(١٦)، وفي فقه الرضا عليه السلام جاء: «فأمّا الخمسة التي في الرأس؛ فالفرق، والمضمضة، والاستنشاق، وقصّ الشارب، والسواك»^(١٧).

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠)،

وذلك بناءً على ما رواه الشيخ الصدوق في الفقيه عن رسول الله ﷺ: «أنَّ المجوس جرّوا لحاهم ووفّروا شواربهم وإنّا نحن نجزّ الشوارب ونعفي اللّحي وهي الفطرة»^(١٨). والفطرة هي الخلقة، وقوله تعالى: لا تبدل لخلق الله، يعني أنّه لا ينبغي أن تبدل تلك الفطرة وتغيّر، وحلق اللحية تبدل لخلق الله ولما فطر عليه خلقه.

وبناقش: أولاً: إنّ الرواية مرسلة؛ حيث لم يذكر لها الصدوق سنداً، وإنّما قال: قال رسول الله ﷺ.. بدون أن يذكر أي سند أو واسطة في المقام.

ثانياً: إنّ معنى الفطرة في الآية أنّ الله تعالى خلق خلقه قابليين للتوحيد ودين الله غير نائين عنه ولا منكرين له حتى لو تُركوا لما اختاروا ديناً آخر غيره^(١٩)، وقوله تعالى: لا تبدل لخلق الله، أي لا ينبغي أن تبدل تلك الفطرة وتغيّر؛ فالآية تفيد حرمة إضلال الناس وطمس فطرتهم التي خلقوا عليها، كما قال ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرّانه». وفي الحديث: «خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوا بي غيري»^(٢٠).

وبهذا يظهر أنّه لا يوجد دليل في الكتاب الكريم يثبت حرمة حلق اللحية.

٢ - ٣ - الاستدلال بالسنة الشريفة على نظرية التحريم، وقفات وتأمّلات

ورد كثيرٌ من الروايات في كتب الفريقين وبطرق مختلفة، يستدل بها على حرمة حلق اللحية، أمّا من طرق أهل السنة، فما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ أنّه قال: «أعفوا اللّحي وأحفوا الشوارب»^(٢١). وعنه ﷺ: «جزّوا الشّوارب وارخوا اللّحي وخالفوا المجوس»^(٢٢)، وغيرها كثير من الأحاديث التي تتحد في المضمون جاءت في صحاح البخاري ومسلم وسنن الترمذي وابن ماجة. وهي عندهم بعدة ألفاظ: «أعفوا، أوفوا، أرخوا، وفّروا، أرجوا».

أمّا من طرق الشيعة، فما ورد مستفيضاً عن الرسول الأكرم ﷺ: «حفّوا الشوارب واعفوا اللّحي ولا تشبّوها باليهود»^(٢٣). وفي نقل آخر: «ولا تشبّوها بالمجوس». وعنه ﷺ: «إنّ المجوس جرّوا لحاهم ووفّروا شواربهم». وأمّا نحن نجزّ الشوارب ونعفي اللّحية وهي الفطرة»^(٢٤).

وكلا الروايتين ضعيفتان سنداً ودلالة، فالأولى بالإرسال حيث لم يذكر لها الصدوق سنداً، والثانية بعلي بن غراب وهو مجهول، أمّا الدلالة فقد فسّر في القاموس

● **حلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم**

إحفاء الشوارب بالمبالغة في قصّها، وفي معنى الإعفاء قال صاحب الصحاح: إعفاء اللحية أن يوفّر شعرها من عفى الشيء إذا كثر. وزاد في القاموس: أعفى اللحية وقَرّها والعافى الزائد والطويل وعفى شعر الإبل كثر. ويحتمل أن يكون معنى عفا بمعنى قولهم: أعفاه من الأمر الفلاني كما ذكره في القاموس، أي اتركوا اللحى أو اعفوها عمّا يُراد بالشوارب من الإحفاء والإنهاك والجز، ويكون الإعفاء هو القدر المشترك بين الإرخاء والإيفاء والتوفير، ويرشد إليه زيادة الصدوق لقوله عليه السلام: ولا تشبّهوا باليهود، أي في ترك لحاهم لتطول مهما بلغت^(٢٥)؛ ومن الواضح أنّها لا تدلّ على الوجوب حينئذٍ، فإنّ إعفاء اللّحي ليس واجباً، بل الزائد عن القبضة الواحدة مذمومٌ، وغاية ما يستفاد منها هو الاستحباب وبقرينة عدم التشبه باليهود يستفاد من الأمر بالإعفاء عقيب الإحفاء أن لا يستأصل ويؤخذ منها من دون استقصاء، بل مع توفير وإيفاء بحيث لا يتجاوز القبضة فتستحقّ النار^(٢٦).

ويمكن أن يقال: إنّ الرواية - على فرض حجيتها - يستفاد منها وجوب الإعفاء وكراهة ما زاد عن القبضة لا أنّه يستفاد منها استحباب الإعفاء وكراهة ما زاد عن القبضة أو أنّه يستفاد منها وجوب الإعفاء واستحباب تكثيرها بمقدار قبضة وكراهة ما زاد عن ذلك، ولو راجعنا لوجدنا أنّ معنى العفو هو التكثير والتطويل، وكما يكون التكثير والتطويل في قبضة أو أزيد كذلك يكون بما هو أنقص من ذلك. يقول الشيخ السبحاني: إنّ الأمر بالإعفاء كناية عن عدم الحلق^(٢٧)؛ فالوجوب في اللحية هو الإعفاء بمعنى أن يصدق معه عرفاً أنه ذو لحية وهاتان الروايتان مراسيل وضعاف فلا يصح التمسك بهما، فضلاً عن التمسك بما ورد عند أهل السنّة.

وقد استدل أيضاً بما رواه في الوسائل^(٢٨) عن الشيخ الكليني بسنده إلى حُبابة الوالبية قالت: «رأيت أمير المؤمنين عليه السلام في شرطة الخميس ومعه درّة لها سبابتان يضرب بها بيّاعي الجري والمارماهي والزّمار^(٢٩)، ويقول لهم: يا بيّاعي مسوخ بني إسرائيل وجند بني مروان، فقام إليه فرات بن الأحنف فقال: وما جند بني مروان؟ قال: فقال له: أقوام حلقوا اللّحي وفتلوا الشوارب فمسخوا».

ومحل الاستدلال في هذا الحديث قوله عليه السلام: فمسخوا، والمسوخ لا يتناسب إلا مع الحرمة.

ويناقض أولاً: إنّ الرواية ضعيفة السند لوجود عدّة مجاهيل فيها أمثال محمد بن

إسماعيل وعبد الله بن أيوب وعبد الله بن هاشم وغيرهم^(٣٠)، والرواية وإن رواها الشيخ الكليني في الكافي. والذي جاءت كتابته ردّاً على طلب السائل كتابة كتاب شاف. فإنه غير ملزم لإيراد كل صحيح فيه، إذ المؤلف قد يجمع كلّ ما يمكن أن يستفيد منه السائل ولو لعدم عثوره أحياناً على رواية واضحة وسند صحيح^(٣١)، وما قيل من أنّ حباة الوالدية^(٣٢) من الجليلات والموثقات لخدمتها لعدّة من المعصومين عليهم السلام ببركة دعاء الإمام لها بطول العمر.. فإنه إن سلّم يبقى الكلام في الطريق إليها.

ثانياً: أنّ الرواية ذكرت جند بني مروان وهم قومٌ من أصحاب الشرائع السابقة، وثبوت الحرمة في شريعتهم لا يستلزم ثبوت الحرمة في شريعتنا الناسخة لما قبلها من شرائع. وما يمكن أن يقال: إنّ عند الشك في نسخ حكم من الأحكام نستصحب عدم نسخه وبذلك تثبت الحرمة.. غير مفيد؛ لضعف دلالة الرواية على إثبات المدعى؛ لأنّ حلق اللحي ليس من المعاصي الكبيرة الموجبة لمسح الإنسان إلى ما ذكر، وكذلك قتل الشارب إذ لا قائل بحرمة، اللهم إلا أن يراد بحلق اللحي وقتل الشارب معنى ملازماً للحرمة وهو أنّهم حلقوا لحاهم وقتلوا شواربهم إظهاراً لتكبرهم وخيلائهم فمسخهم الله وهذا أجنب عن المقام.

فإن قيل: إنّ ذكرهم عليهم السلام ذلك في مقام الذم يدلّ على حرمتها في هذه الشريعة أيضاً. قلنا: ليس الإمام في مقام ذمّ هذين الفعلين بل في مقام ذمّ بيع المسوخ بهذا السبب^(٣٣).

وقد استدل على الحرمة أيضاً بما في الجعفریات عن الإمام علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «حلق اللحية من المثلة ومن مثل فعله لعنة الله»^(٣٤). والظاهر من اللعن للحالق هو الحرمة^(٣٥).

ويناقش أنّه - مع إغماض الطرف عن سندها وتسليم ظهورها في الحرمة - فلا يُسلّم أن المراد هو ما نحن فيه؛ فإن المثلة والتمثيل مفهومٌ فيه شائبة العدوان والقهر والتحقير وإيقاع النقص بالغير فلا ينطبق على الحلق الاختياري والإرادي خصوصاً مع عدّه من المحسنات عند الكثيرين^(٣٦)؛ فالمراد من حلق اللحية في الرواية حلق لحية الغير إهانةً وهتكاً نظير الرائج في هذه الأيام من حلق الرأس إهانةً وتحقيراً فلا يعم حلق الشخص لحيته^(٣٧).

واستدل أيضاً بما رواه في الوسائل عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «أوحى الله إلى نبي

● حلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم

من الأنبياء أن قل لقومك: لا تلبسوا لباس أعدائي ولا تطعموا مطاعم أعدائي، ولا تشاكلوا بما شاكل أعدائي، فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي»^(٣٨)، وحلق اللحية مما شاكل الأعداء فيحرم لذلك.

ويناقش فيه أولاً: لا نسلم أن حلق اللحية هو مما شاكل الأعداء، بل إن كثيراً

منهم عافون للحاهم.

ثانياً: لو سلم ذلك فلا يدل إلا على أن حرمة دائرة مدار كونه من مسالك الأعداء، وأما إذا شاع وذاع بين المسلمين فإنه يزول التشبه وتزول الحرمة، ويؤيد ذلك ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة أنه سئل عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود، فقال عليه السلام: إنما قال ذلك والدين قل، وأما الآن وقد اتسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»^(٣٩).

ثالثاً: إن سلوك مسالك أعداء الدين عبارة عن اتخاذ سيرتهم شعاراً وزياً، وهذا لا

يتحقق بمجرد الاتصاف بوصف من أوصافهم.

ومن الأدلة أيضاً ما رواه في الوسائل عن علي عليه السلام أنه قال: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله

يقول: لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال»^(٤٠).

ويناقش: أن التشبه المراد هنا هو قيام الرجل بفعل قوم لوط وقيام المرأة بجريمة

المساحقة، كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «لعن الله المشتبهين من الرجال بالنساء

والمتشبهات من النساء بالرجال، قال: وهم المخنثون واللاتي ينكح بعضهن بعضاً»^(٤١)،

والرواية المستدل بها على الحرمة هي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أنه رأى رجلاً به تأنيث في

مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: أخرج يا لعنه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله

يقول: وذكر الحديث، فيعلم أن حرمة تشبه الرجال بالنساء والنساء بالعكس هي حرمة

خاصة بتشبه خاص لا أن كل تشبه هو حرام فلا يشمل حلق اللحية.

وقفة مع الرواية الأهم في دليل الحرمة

والرواية العمدية التي يستدل بها على الحرمة هنا ما رواه ابن إدريس في آخر كتاب

السرائر - نقلاً عن جامع البرنطي - عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «وسألت عن الرجل هل يصلح

له أن يأخذ من لحيته؟ قال عليه السلام: أما من عارضيه فلا بأس، وأما من مقدمها فلا»^(٤٢).

وهناك مناقشات في هذه الرواية وهي:

١ - نوقش الاستدلال بهذه الرواية أنّ سند ابن إدريس (٥٩٨هـ) إلى البزنطي صاحب الإمام عليه السلام مجهول. وأجيب بأنّ ابن إدريس يروي جميع كتب الشيخ الطوسي - ومنها كتاب الفهرست - فإذا كان يروي كتاب الفهرست وما اشتمل عليه من الكتب والأصول فحينئذٍ تكون طرق الشيخ إليها طرقاً لابن إدريس، والنتيجة خروج روايات مستطرفات السرائر عن حدّ الإرسال ودخولها في حيّز المسانيد، والطريق صحيح^(٤٣)، فضلاً عن أنّ الرواية رواها أيضاً علي بن جعفر في كتابه وطريق صاحب الوسائل إليه ينتهي إلى الشيخ الطوسي، وسند الشيخ إلى الكتاب صحيح^(٤٤).

٢ - وقد أشكل السيد الخوئي على الدلالة بالقول: إنّ ظاهر الرواية حرمة الأخذ من مقدّم اللحية ولو لم يصدق عليه الحلق. وهذا مقطوع البطلان، وعليه فلا يصحّ التمسك بظاهر الرواية لإثبات الحرمة؛ فالأولى حملها على استحباب توفير مقدم اللحية، ويؤيد هذا الحمل ما ورد عن محمد بن مسلم قال: «رأيت أبا جعفر والحجّام يأخذ من لحيته. فقال دورها»^(٤٥).

٣ - كما نوقش هنا بأنّ السائل سأل عن الصلّوح والصلّاح وعدمه يناسب الكراهة كما يناسب الحرمة؛ فقد ورد مثل هذا التعبير في الروايات كقول الإمام عليه السلام في قرص الأظافر في الصلاة: «وإن كان متعمداً فلا يصلح له». كما أنّ لفظ (أخذ) عندما يتعدّى بحرف (من) يفيد البعضية، نعم لو لم يتعدّ بهذا الحرف أمكن دعوى ترادف الأخذ والحلق، والذي يؤكّد ذلك ورود اللفظ نفسه في عدّة أخبار مع ظهوره في أخذ بعض اللحية، كما مرّ في رواية محمد بن مسلم.

ومن هذا يتّضح أنّ الرواية ناظرة إلى بيان جواز الأخذ من العارض، وكراهية الأخذ من شعر اللحية أو من مقدمها طولاً^(٤٦)، والإصرار على دلالة الرواية على الحرمة قد ينطلق من أنّ السائل هو علي بن جعفر وهو من الفقهاء فلا يعقل في حقّه أن يسأل عن الأخذ بمعنى جواز التخفيف^(٤٧)، لكنّ هذا الإصرار لا يفيد؛ لأنّ الملاحظ أنّ السائل قد ركّز في سؤاله على قيد الرجولة؛ حيث قال: هل يصلح للرجل، ولم يقل مثلاً: هل يصلح للمرأة، مما يشير إلى أنّ نفس الرواية نفس تنزيه لا نفس تحريم، وسيتّضح هذا أكثر عند ذكر دليل السيرة.

● حلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم

٤ - وهناك إشكال آخر احتمله العلامة البلاغي في رسالته، وهو أن دلالة الرواية على الحرمة متوقفة على كون الأخذ الذي رُخص فيه في العارض هو الحلق ونحوه في موضع التحسين الذي هو فوق اللحية من العارضين لكي يبقى البأس في الأخذ من مقدمها والنهي عنه سالماً عما يصرفه إلى الكراهة وأما إن كان الأخذ بمعنى الإصلاح بالمقراض من نفس اللحية فهو إن جاز في العارضين جاز في مقدّم اللحية فيحمل البأس والنهي على الكراهة نظراً إلى أن توفير اللحية في طولها أهم منه في عرضها^(٤٨)

٣ - ٣ - الاستدلال بالإجماع على نظرية التحريم، قراءة نقدية

وقع الاستدلال بالإجماع في كتب بعض العلماء كما نقل عنهم كالشيخ ابن سعيد في جامع^(٤٩) والسيد الدّاماد في شارع النجاة والشيخ البهائي في اعتقاداته، كما نقل عن بعض متأخري المتأخرين كالشيخ محمد حسين كاشف الغطاء والسيد حسين الحماشي أنهما ادّعىا الإجماع على حرمة حلقها^(٥٠).

يقول الشيخ البلاغي في رسالته: ... ومن أن جماعة من العلماء أرسلوا الفتوى بالتحريم إرسال المسلّمات ولم يشيروا إلى خلاف أو شبهة خلاف كما هو دأبهم في المسائل التي فيها خلاف^(٥١)، هذا فضلاً عن أن المسألة من محالّ الابتلاء الواسعة جداً والتي يبتلي بها كل رجل عادة، فمن البعيد جداً أن يظهر المخالف ولا ينقل ذلك في كتاب أحدهم، وليس الاتفاق في مسألة كهذه إلاّ دليلاً على صدور الحكم الشرعي عن المعصوم.

لكن يمكن ذكر إشكالين اثنين على هذا الاستدلال:

الأول: إن كتب القدماء خالية عن التعرّض لهذه المسألة، وأن بعض من نسب إليهم دعوى الشهرة أو الإجماع لم يتأكّد صدور هذه الدعوى منهم^(٥٢)، بل صرّح بعضهم أن أول من تعرّض للموضوع من أصحابنا هو ابن سعيد الحلّي (٦٩٠هـ) في جامع^(٥٣)، ونسبة نقل الإجماع إليه غير تامّة^(٥٤)، وذكر الشيخ جواد التبريزي بعد كلام طويل ما نصّه: «... إني لم أظفر على ما يدلّ على الشهرة بين الأصحاب في حرمة حلق اللحية»^(٥٥).

الثاني: إن المجمعين إمّا أن يكون رأيهم الذي اتفقوا عليه بغير مستند ودليل أو عن مستند ودليل؛ ولا يصحّ الفرض الأول؛ لأنّ ذلك مستحيل عادة في حقهم فيتعين الفرض الثاني وهو أن يكون لهم مدرك خفي علينا وظهر لهم، ومدارك الأحكام عند الإمامية

منحصرة في أربعة: الكتاب والسنة والإجماع والعقل، ولا يجوز أن يكون مدرّكهم ما عدا السنة من هذه الأربعة، أمّا الكتاب فلاجل أنّه لا يمكن فرض آية منه خفيت علينا وظهرت لهم ولو فرض أنّهم فهموا شيئاً من آية خفي علينا وجهه فإنّ فهمهم ليس حجة علينا. وأمّا الإجماع فواضح أنّه لا يصحّ أن يكون مدرّكاً لهم لأنّ هذا الإجماع الذي صار مدرّكاً للإجماع ننقل إليه الكلام أيضاً فنسأل عن مدرّكه، فلا بُدّ أن ينتهي إلى غيره من المدارك. وأمّا العقل فأوضح لأنّه لا يتصور هناك قضية عقلية يتوصّل بها إلى حكم شرعي كانت مستورة علينا وظهرت لهم؛ ضرورة أنّه لا بُدّ في القضية العقلية التي يتوصّل بها إلى الحكم الشرعي أن تتطابق عليها آراء جميع العقلاء ولا فلا يصحّ التوصّل بها إلى الحكم الشرعي؛ فانحصر مدرّكهم في السنة بأن يستند المجمعون إلى رواية عن المعصوم خفيت علينا وظهرت لهم، ولا يفيد هذا الإجماع القطع بالحكم أو كشفه عن الحجة الشرعية لاحتمال أنّ المجمعين كانوا متفقين على اعتبار خبر سندا، فمن لا يرى حجّيته لا مجال له في الاستناد إلى مثله، فمن أين يحصل لنا العلم بأنّهم استندوا إلى ما هو حجة باتّفاق الجميع، إن كان من حيث السند أو الدلالة ظهوراً أو نصاً^(٥٥).

ومن هنا؛ فالاستدلال بالإجماع في غير محلّه؛ فإنّ غاية ما هناك إجماعات منقولة، وأقصى ما يمكن أن يقال: إنّ الإجماعات المنقولة تصدّد الفقيه عن التسرّع بالفتوى إلا بعد التتبّع التام في كلمات العلماء لتعرف مدى صحة الإجماع، لا جعلها مستنداً للفتوى^{٥٦}.

٤ - ٣ - الاستناد إلى سيرة المتشرّعة لاستنتاج نظرية التحريم، تأمل وتوقف

ومما استدل به على الحرمة سيرة المتشرّعين وعملهم، حيث إنّهم من أوّل الإسلام إلى هذا الزمان يُعرف من أمرهم أنّ خلق اللحية عندهم من المنكرات في دين الإسلام لا يرتكبه إلا متّبّع الهوى والشهوات ومن لا يقف عند حدود الشريعة ولا يبالي بنكير أهل الدين، مضافاً إلى أنّه لم يُعرف قول عالمٍ يعتدّ به بجواز خلق اللحية ونحوه، وكفى بذلك دليلاً ينادي بتسالم المسلمين في أجيالهم على الحرمة وأخذهم لها بالتسليم يداً عن يد إلى مصدر الشريعة المطهّرة^(٥٧).

يقول السيد الخوئي: «... وتدلّ على ذلك أيضاً (أي الحرمة) السيرة القطعية بين المتدينين المتصلة إلى زمان النبي ﷺ، فإنّهم ملتزمون بحفظ اللحية ويزمّون حالقها، بل

● حلق اللحية في الشريعة، دراسة تقويمية في نظرية التحريم

يعاملونه معاملة الفساق في الأمور التي تعتبر فيها العدالة»^(٥٨).

وهكذا سيرة بهذا الحجم لدليل قاطع على حرمة حلقها؛ إذ لا يتناسب الحكم بالحليّة مع هذا الشيوع العام. ويلفت لهذه السيرة أمور:

١ - القرائن من الروايات والتاريخ على وجود هذه الصورة عند النبي ﷺ والأئمة ﷺ

والصالحين.

٢ - ملاحظة الأخبار الواردة في غسل الميت والخضاب والديات وآداب الحمام وسائر مظانّ العثور على ما يدلّ على ارتكازية وجود اللحية ومفروغيّة حرمة حلقها؛ فقد ورد في باب غسل الميت عن الصادق عليه السلام: «إن غسّلت رأس الميت ولحيته بالخطي فلا بأس»^(٥٩)، وعنه عليه السلام: «... ثمّ تبدأ فتغسل الرأس واللحية بسدر حتى تنقيّه...»^(٦٠)، وعنه عليه السلام: «سألته عن غسل الميت - إلى أن قال -: ثم تحوّل إلى الرأس واللحية والوجه حتى تصنع كما صنعت أولاً بماءٍ قراح»^(٦١)، وفي المستدرک عن فقه الرضا عليه السلام: «وانظر أن لا تبقى شعرة من رأسك ولحيّتك إلا وتدخل تحتها الماء...» إلى الكثير الكثير من هذه الروايات التي تؤكد مفروغيّة وجود اللحية وحرمة حلقها.

لكنّ الإشكال الذي قد يطرح هنا هو: إنّ وجود اللحية للرجل أمرٌ مفروغ عنه ولا شك في ذلك، لكن من أين ثبت أنّ وجود اللحية سببه حرمة حلقها حتى نقول: إنّ المسلمين ومنذ عصر الرسالة قد تعبّدوا بحرمة حلقها؟ فهل هذا الواقع الموجود ناشئ عن حكم شرعي أم أنّ سببه أمرٌ آخر كفرض أنّ المجتمع العربي والقبائلي كان يرى في اللحية عنوان رجولة الرجل. أو أنها مثال كماله وأثّه من العار أن يكون الرجل بدون لحية؟ وقد نقل لنا التاريخ أنّ قيساً بن سعد كان رجلاً أمرداً لا لحية له، فقال قومه الأنصار: نعم السيّد قيسٌ لبطولته وشهامته ولكن لا لحية له، فوالله لو كانت اللحية تشتري بالدرهم لاشترينا له لحية. وكذلك الأحنف بن قيس كان رجلاً حليماً وكان سيّد قومه فقال بعضهم: وددنا أنّ اشترينا للأحنف لحيةً بعشرين ألف...^(٦٢)، حتى أنّ بعض الروايات المتقدّمة أشارت إلى أنّ حلق اللحية من المثلة فمن مثل فعله لعنة الله؛ ولذا نرى أنّ هناك من العلماء من شكّك في السيرة القائمة على حرمة حلق اللحية.

يقول الشيخ التبريزي: «إنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة عدم جواز حلقها (اللحية)، وإن كان في انتهاء هذا الارتكاز إلى عصر الشارع المقدّس تأمّل؛ لاحتمال حدوثه أخيراً

بالرجوع إلى جماعة أفتوا بحرمة، واللّه سبحانه هو العالم^(٦٣). وقال الشيخ محي الدين المامقاني: «أمّا أنّ سيرة المتشرعة إبقاء اللحية وعدم حلقها فهو لا نقاش فيه، إلا أنّ سيرة المتشرعة إذا كانت منبعثة عن امتثال أمر شرعي وكاشفة عن حكم الهي كانت تلك السيرة حجة، أمّا إذا كانت السيرة منبعثة عن أمر اجتماعي زمني لم تكن تلك السيرة حجة ولا كاشفة عن حكم شرعي أصلاً، وعند الشك فأصالة الإباحة محكمة^(٦٤). هذا، فضلاً عن أنّ السيرة عندما تكون حجة فأقصى ما تقتضيه هو الدلالة على مشروعية الفعل وعدم حرمة فيما لو كانت السيرة قائمة على الفعل، أو الدلالة على مشروعية الترك وعدم وجوب الفعل فيما لو كانت قائمة على الترك، وأنّ السيرة بما هي سيرة لا يستكشف منها وجوب الفعل ولا استحبابه في سيرة الفعل، كما ولا يستكشف منها حرمة الفعل ولا كراهته في سيرة الترك فلا دلالة على الحرمة^(٦٥).

الدية والتلازم القانوني مع تحريم حلق اللحية، تفكيك ونقد

هذه الفكرة أفادها العلامة الشيخ علي- أحد أحفاد الشهيد الثاني- في كتابه: الدرّ المنثور حيث قال: «قد قرّر الشارع أنّ في شعر اللحية الدية إذا لم ينبت ومع النبات الأرض، والمراد إزالة شعرها بأيّ وجه كان، وما كان فيه الدية على الجاني ففعله حرام مع العمد، فاللحية حكمها حكم النفس والأعضاء والمنافع ونحوها التي ثبت فيها الدية على بعض الوجوه وحرمة كحرمته.

وهذا لا شبهة في تحريمه إذا كان من فعل الغير، حتى أنّ الدية قد ثبت مع العمد للاحترام المذكور، والظاهر تحريم ذلك إذا وقع من نفسه فإنّه من المعلوم أنّه يحرم أن يقتل الإنسان نفسه أو يقطع يده عمدًا، فشعر اللحية إذا أزاله كان كغيره ممّا فيه الدية لا من باب القياس بل من الجهة المذكور. وليس هذا من قبيل الأموال لكون الناس مسلّطين على أموالهم، للفرق الظاهر، على أنّ الأموال لو أتلّفها صاحبها أو أسرف فيها أو كان على وجه السّفه والتبذير ونحوه كان حراماً. وحاصله: اللحية ممّا هو كمال الرجل وله حرمة شرعاً يلزم بانتهاكها الدية إذا كان من الغير مع التحريم في بعض الصّور، والتّحريم إذا كان من صاحب اللحية أو بأمره.

فإن قيل: الدية تلزم أيضاً في شعر الرأس والإنسان لو حلق رأسه أو جزّه لم يكن

ذلك حراماً عليه.

قلت: هذا خرج بدليل، والدليل دال أيضاً على الاستحباب من صاحبه أو من يأمره في الحلق وعلى الجواز في الجزّ، وربما استحب أيضاً وقد يجب الحلق بدليل ومع هذا لو كان بجناية من الغير كانت الدية ثابتة بالجناية أيضاً، واللحية لم يرد فيها ما يقتضي استثناءها فتبقى على حكمها كغيرها ممّا فيه الدية مع التحريم^(٦٦).

ونتيجة كلامه أنّ إزالة شعر اللحية فيه الدية على الجاني مع عدم النبات. وكل ما كان فيه الدية على الجاني ففعله حرام مع العمد. فحلق اللحية بإزالة شعرها حرام مع العمد. فالقاعدة هنا هي (كل ما فيه الدية على الجاني ففعله حرام مع العمد).

وبناقش: إنّ الدية إنما تجب مع عدم إمكانية النبات مرة أخرى؛ لأنّ الشارع قد قرّر مع النبات الأرض، وهنا توجد قدرة على النبات بل ربما يقوى الشعر بها. ولو أردنا أن نحصل الأرض فإننا نفرض الحرّ عبداً بلا لحية ثمّ نقيّمه مع عبدٍ آخر له لحية ثمّ يكون الفرق في القيمة هو الأرض. والنتيجة أنّه لا يمكن تحصيل الفرق بينه وبين غيره ممّا قد يوحي بأنّ مراد الشارع أمراً آخر نذكره لاحقاً إن شاء الله.

ولنا هنا أن نسأل: ما هو الدليل على صحّة التعميم بين وجود الأرض وحرمة الفعل من غير الجاني. فلو أخذ شخص حيوان غيره وحبسه حتى نحف جسمه ففعله هذا حرام وفيه الأرض لصاحبه، أمّا لو حبسه صاحبه فلا حرمة عليه أصلاً فضلاً عن الأرض؛ إذ لا يعقل أن يثبت الأرض له من نفسه. إلى الكثير من الأمور التي يمكن أن تتخرم بها هذه القاعدة المدّعاة والتي ليس عليها دليل، وإنما أغلب الظن أنّ المستدل قد تصيّد لها من خلال ملاحظة أخبار باب الديات، وأنّ كل ما فيه الدية فهو جناية كقتل النفس وقطع اليد..

وأما قوله: اللحية حكمها حكم النفس والأعضاء والمنافع ونحوها التي ثبت فيها الدية على بعض الوجوه وحرمتها كحرمتها وهذا لا شبهة في تحريمه إذا كان من فعل الغير حتى أنّ الدية قد ثبت مع العمد للاحترام المذكور.. فهذا الكلام في نفسه صحيح لكن لنا أن نقول: إنّ لا من باب أن فيه الدية حتى نلتزم بما التزم به هو. بل من باب أنّ إزهاق النفس وقطع الأعضاء ممّا هو اعتداء وجناية على النفس، وكما تحرم الجناية من الغير كذلك تحرم من الشخص نفسه، فلو قام هو بحلق لحيته بحيث لا تثبت أصلاً فقد يقال في حقّه: إنّّه قد جنى على نفسه وارتكب محرماً بفعلته هذه، وتتم الملازمة بذلك،

لكنّ الكلام أنّه مع الإنبات - ونحن متأكّدون أنّ اللحية إذا حلقت تثبت مرّة أخرى - لا حرمة عليه في حلّقها، وهذا ما قلنا: إنّنا سنذكره؛ إذ الحرمة ثابتة لعنوان الجنابة على النفس لا أنّ مطلق ما يحرم على الغير فعله بالغير يحرم على الشخص فعله بنفسه.

استخلاص واستنتاج

من خلال استعراض الأدلّة المستدل بها على الحرمة لم يسلم لنا دليل لإثبات حرمة حلق اللحية، وغاية ما ثبت لنا منها هو استحباب إعفاء اللحية أو الكراهة الشديدة في حلّقها لا أكثر فلا معارض لأصالة البراءة عن حرمة الحلق. **فحلق اللحية جائز، نعم لنا أن ندّعي أن حلق اللحية أمر مرغوب عنه في الشريعة الإسلامية.**

- (١) ابن منظور، لسان العرب، ج١٥، مادة «لحا»، دار صادر، بيروت، غلاف الكتاب دار الفكر.
- (٢) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، مادة «لحي»، نشر مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
- (٣) الفيومي، المصباح المنير، اللحية: ٥٥١، منشورات دار الهجرة، قم، ط ٢، رمضان ١٤١٤هـ.
- (٤) الشيخ عبد المحسن البقشي، حلق اللحية بنظرة فقهية: ١٠، ضمن مجموعة أبحاث جامعة آل البيت العالمية، قم.
- (٥) المصباح المنير: ٥٥١.
- (٦) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين، ج٣، مادة (لحا)، تحقيق مؤسسة البعثة، ط ١، ١٤١٤هـ.
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٥٥٩، ٢٥٧، تحقيق: صفوان داوودي، نشر دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- (٩) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢، باب ٦٣، آداب الحمام، ح٥، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت قم، ط ٢، ١٤١٤هـ.
- (١٠) مفردات ألفاظ القرآن الكريم: ٢٥٣.
- (١١) علي بن محمد الجبعي العاملي، الدر المنثور من المأثور وغير المأثور ٢: ٢٩٢، مخطوطات مكتبة المرعشي، ط ١، قم.
- (١٢) البقشي، حلق اللحية بنظرة فقهية: ٤.
- (١٦) الطوسي، التبيان ٢: ٣٣٤.
- (١٨) وسائل الشيعة، ج٢، باب ٦٧ من آداب الحمام، ح٥.
- (١٩) جعفر السبحاني، المواهب في أحكام المكاسب: ٣٩٠، بقلم سيف الله اليعقوبي، نشر مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط ١، ١٤١٠هـ.
- (٢٠) العلامة البلاغي، رسالة في حرمة حلق اللحية: ١٥٣، تحقيق: الشيخ رضا أستاذي، نشر جماعة المدرسين، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ٣، في كتاب الرسائل الأربعة عشر، ١٤٢٣هـ.
- (٢١) علي بن بابويه، فقه الرضا: ٦٦، تحقيق مؤسسة أهل البيت، نشر المؤتمر الإمام الرضا.
- (٢٣) وسائل الشيعة، ج٢، باب ٦٧، آداب الحمام، ح٢.
- (٢٤) انظر الآية: ٣٠ من سورة الروم في تفسير جوامع الجامع، للفضل بن الحسن الطبرسي، تحقيق

- الدكتور أبو القاسم كرجي، نشر دانشگاه طهران، ط ٣؛ وتفسير النسفي، لعبدالله بن أحمد النفسي، تحقيق الشيخ مروان الشعار، نشر دارالنفائس، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ.
- (٢٥) المصدر نفسه.
- (٢١) سنن البيهقي، باب السنّة في الأخذ من الأظفار والشارب وما ذكر معهما.
- (٢٢) المصدر نفسه، باب كيف الأخذ من الشارب.
- (٢٣) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، باب حكم حلق اللحية.
- (٢٤) المصدر نفسه؛ وله أيضاً: معاني الأخبار بسند هو: الصدوق، عن الحسين بن إبراهيم المكتب، عن محمد بن جعفر الأسدي، عن موسى بن عمران النخعي، عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي، عن علي بن غراب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جده.
- (٣٢) البلاغي، رسالة في حرمة حلق اللحية: ١٤٢.
- (٢٦) المصدر نفسه.
- (٣٤) المواهب: ٣٨٢.
- (٣٥) وسائل الشيعة، ج ٢، أبواب آداب الحمام، باب ٦٧، ح ٤.
- (٣٦) نوع من السمك.
- (٣٧) أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٤١١، في الحاشية، ط ١ المحققة، نشر مكتبة الداوري، قم.
- (٣٨) السيد علي حسين مكي، حلق اللحية في الموقف الفقهي: ٤١، نشر دار الأمير، بيروت، ١٤١٥هـ، ط ١.
- (٣٩) قال ابن داوود في رجاله: «حباة الوالبيه ممدوحة».
- (٤٠) عبد الهادي الفضلي، الرأي الفقهي في حلق اللحية: ٩، مجلّة المنهاج، العدد ٢١، ١٤٢٢هـ.
- (٤١) المحدث حسين النوري، مستدرك الوسائل ١: ٤٠٦، باب ٤، آداب الحمام، ح ١، تحقيق ونشر مؤسسة أهل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- (٤٢) حلق اللحية في الموقف الفقهي: ٣٨.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) المواهب: ٣٩٣.
- (٤٥) وسائل الشيعة ١٥: ١٦٤، باب ٦٤، أبواب جهاد العدو، ح ١.
- (٤٦) المواهب: ٣٩٤.
- (٤٧) وسائل الشيعة، باب تحريم تشبّه الرجال بالنساء، ح ٢، رواه عن الصدوق في العلل، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبي الجوزاء، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي (عليه السلام)، عن رسول الله (صلى الله عليه وآله).

- (٤٨) الكليني، الكافي ٥: ٥٥٠.
- (٤٩) وسائل الشيعة، باب ٦٣، من أبواب آداب الحمام، ح ٥.
- (٥٠) الشيخ مسلم الداوري، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق ١: ١٩١ (مختصر)، بقلم محمد علي المعلم، نشر مؤسسة المبين للطباعة والنشر، ط ١ للناشر. وقد عثر المؤلف على ثمان إجازات روائية تثبت ذلك.
- (٥١) الشيخ جواد التبريزي، إرشاد الطالب ١: ١٤٦، نشر مؤسسة إسماعيليان، قم، ط ٣، ١٤١٦هـ.
- (٥٢) وسائل الشيعة، باب ٦٣، من أبواب آداب الحمام، ح ١، ٤.
- (٥٣) حلق اللحية في الموقف الفقهي: ٥١ - ٥٣.
- (٥٤) حلق اللحية بنظرة فقهية: ١١.
- (٥٥) رسالة في حرمة حلق اللحية: ١٥٣.
- (٥٦) ابن سعيد الحلبي، الجامع للشرائع: ٣٠، تحقيق لجنة التحقيق بإشراف الشيخ السبحاني، نشر مؤسسة سيد الشهداء، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٥٧) انظر: حلق اللحية في الموقف الفقهي.
- (٥٨) رسالة في حرمة حلق اللحية: ١٠٠.
- (٥٩) حلق اللحية في الموقف الفقهي: ٢٨.
- (٦٠) المواهب: ٣٨٨.
- (٦١) إرشاد الطالب ١: ١٤٤.
- (٦٢) علي رضا أميني وسيد محمد رضا آيتي، تحرير أصول الفقه للمظفر: ١٦١، نشر دانشگاهي سمت ومؤسسة فرهنگي طه، قم، ط ١.
- (٦٣) الشيخ جعفر السبحاني، الوسيط في أصول الفقه ٢: ٥٨، نشر مؤسسة الإمام الصادق، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- (٦٤) رسالة في حرمة حلق اللحية: ١٥٥.
- (٦٥) مصباح الفقاهة ١: ٤١٢.
- (٦٦) وسائل الشيعة ٢: ٤٨٦، ب ٢، ح ١٢.
- (٦٧) المصدر نفسه، ح ١٠.
- (٦٨) النوري، مستدرک الوسائل ج ١، باب ٢٩، من أبواب الجنابة، ح ٣.
- (٦٩) حلق اللحية بنظرة فقهية: ١٢.
- (٧٠) إرشاد الطالب ١: ١٤٨.

- (٧١) الشيخ عبد الله المامقاني، مرآة الكمال ٢: ٣٥، في الحاشية، تحقيق محي الدين المامقاني، نشر دليل ما، قم، ط ١، ١٤٢٤هـ.
- (٧٢) الفضلي، الرأي الفقهي في حلق اللحية: ١١.
- (٧٤) الدر المنثور في المأثور وغير المأثور: ٢٩٣.

بلوغ الأنثى

دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

الشيخ حسن حسين البشيرى (*)

مدخل

تعرّضنا في بحث سابق^(١) عن علامات بلوغ الذكر عند الفريقين، وذكرنا أقوالهم وأدلتهم، وانتهينا إلى أن بلوغ الذكر يكون بأحد أمرين: إما بالاحتلام والإنزال أو بإتمام ثلاث عشرة سنة والدخول في أربع عشرة سنة قمرية، وأثبتنا أن ما هو المشهور بين علماء الإمامية من تحقق البلوغ بالإنبات أو بإتمام خمس عشرة سنة غير صحيح، وإليك الآن بحث علامات بلوغ الأنثى، راجين من المولى العزيز الحكيم أن يوفقنا لإكماله وأن يسدّدنا للصواب.

علامات البلوغ عند أهل السنة

قالت الحنفية: يعرف بلوغ الأنثى بالحيض والحبل بإكمال خمس عشرة سنة، وقال أبو حنيفة: بل بإكمال سبع عشرة سنة. وقالت المالكية: يعرف بلوغها بالحيض والحبل وإنبات شعر العانة الخشن والإنزال وإتمام اثني عشرة سنة، وقيل: بالدخول فيها^(٢). وقالت الشافعية: يعرف بلوغ الأنثى بالإمضاء والحيض وإتمام خمس عشرة سنة والإنبات. وقالت الحنابلة: يحصل بلوغها بالإنزال وإنبات شعر العانة وبالحيض والحمل وبإكمال خمس عشرة سنة^(٣).

أقول: أما تحقق البلوغ بالإمضاء والحيض فمما لا إشكال فيه ولا شبهة؛ للآيات

(*) باحث في الفقه الإسلامي، من العراق.

والروايات الآتية، وأما تحققه بالإنبات وإكمال خمس عشرة سنة فلقضيتي: ابن عمر وعطية القرظي، وقد أبطلنا الاستدلال بهما في البحث السابق عن بلوغ الذكر فلا نعيد^(٤). كما أبطلنا دليل القائل بإكمال ثماني عشرة سنة.

علامات البلوغ في المذهب الإمامي

المعروف المشهور بين فقهاء الإمامية أن بلوغ المرأة يكون بأحد أمور: إما بالإنزال وإما بالحيض أو بالنبات وإما بإكمال تسع سنين، وإليك آراء القدماء منهم التي احتج بها بعض المتأخرين:

أقوال العلماء

١. الشيخ الصدوق (٣٨١هـ): قال في كتابه المقنع: وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «على الصبي إذا احتلم الصيام وعلى المرأة إذا حاضت الصيام والخمار، إلا أن تكون مملوكة فإنه ليس عليها خمار، إلا أن تحب أن تختمر، وعليها الصيام»^(٥). وقال - بعد أن أورد الروايات في الحد الذي يؤخذ فيه الصبيان بالصوم، منها الرواية المتقدمة - قال: وهذه الأخبار كلها متفقة المعاني، يؤخذ الصبي بالصيام إذا بلغ تسع سنين إلى أربع عشرة سنة أو خمس عشرة سنة وإلى الاحتلام، وكذلك المرأة إلى الحيض ووجوب عليهما بعد الاحتلام والحيض، وما قبل ذلك تأديب^(٦).

وظاهره في كلا الكتابين - المعبرين عن فتواه - عدم العبرة في وجوب الصوم والحجاب إلا بالحيض دون العلامات الأخرى، لكن هذا لا يعني أنه - الصدوق - لا يرى بلوغ الجارية تسع سنين بلوغاً مطلقاً، وإنما ذلك خاص بالصوم أو بمطلق العبادات، وأما في غيرها فإنه يبتنى روايات التسع في انقطاع يتم الجارية وجواز الدخول بها وإقامة الحد عليها أو لها^(٧)، فظاهره التفصيل بين آثار البلوغ الشرعية، ولذلك أورد في كتاب الحج من الفقيه^(٨) رواية إسحاق بن عمار في أن الحج يجب على الجارية إذا طمشت، وروى في باب أدب المرأة في الصلاة رواية يونس بن يعقوب عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلي في ثوب واحد قال: نعم، قلت: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحررة إذا حاضت إلا الخمار إلا أن لا تحدّه^(٩)، وخلاصة الكلام أن ظاهر الصدوق أنه أبقي كل رواية في موردها ولم يعممها

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

إلى غيره، خلافاً لما هو المعروف من وحدة معنى البلوغ وآثاره ولوازمه الشرعية.

٢ - الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، ولم أجد له - حسب تتبعي - رأياً متكاملًا في مسألة البلوغ، إلا أنه يظهر منه إناطته وجوب الصوم على المرأة بالحيض، حيث حكم في باب حكم من بلغ في شهر رمضان بأن الجارية إذا بلغت في شهر رمضان المحيض أثناء الشهر استقبلته ولم تقض ما فاتها من الصوم^(١٠)، ولو كان يرى وجوب الصوم بالسِّنِّ لبيَّنه لا محالة، لأنه - وهو تسع سنوات - متقدّم على الحيض كما سيأتي توضيحه، كما أنه يرى سنّ الحيض^(١١) وجواز الدخول بالجارية^(١٢) تسع سنوات، فيظهر من الشيخ المفيد كشيخه الصدوق التفريق بين آثار البلوغ، فلا تغفل عن ذلك.

٣ - السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، ذكر ما ذكره أستاذه المفيد في مسألة الصوم في رسالته، فالكلام عين الكلام^(١٣).

٤ - الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، وقد تعددت آراؤه في مسألة بلوغ النساء، ففي الخلاف^(١٤) ادعى الإجماع ودلالة الأخبار على بلوغها بتسع سنين، وفي كتاب حجر المبسوط^(١٥) أفتى بتحقيق البلوغ في النساء بخروج المني والحيض والحمل والإنبات والسِّنِّ وهو (تسع) سنين، وروي - حسب قوله - عشر سنين، لكننا نراه يخالف هذا الرأي في صوم المبسوط^(١٦) فيقول: وأما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية، وحده هو الاحتلام في الرجال والحيض في النساء أو الإنبات أو الإشعار أو يكمل له خمس عشرة سنة والمرأة تبلغ (عشر) سنين، ولكنه يخالف ذلك كلّ ويتفرد برأي آخر لم يذهب إليه غير أهل السنّة وهو بلوغ المرأة بخمس عشرة سنة، فهذا كلامه في حدود المبسوط^(١٧): متى بلغ الغلام أو الجارية (خمس عشرة) سنة فقد بلغ سواء أنزل أو لم ينزل.. وأما الإنبات فهو أن ينبت الغلام أو الجارية الشعر الخشن حول الفرج... ثم قال: هذا ما يشترك فيه الجارية والغلام، وأما ما يختصّ به الجارية فالحيض فمتى حاضت فقد بلغت، وإن حملت لم يكن الحمل بلوغاً لكنه دلالة على البلوغ؛ فإن الحمل لا يكون إلا عن إنزال الماء الدافق وهو بلوغ.

فهذه هي فتاوى الطوسي في مسألة بلوغ المرأة؛ فتارة يراه في تسع سنين كما في الخلاف وموضع من المبسوط والنهاية^(١٨)، وأخرى في عشر سنين، وثالثة في خمس عشرة سنة.

٥ - ابن حمزة الطوسي (٥٦٠هـ)، قال في كتاب خمس الوسيلة^(١٩): «وبلوغ الرجل

يحصل بأحد ثلاثة أشياء: الاحتلام والإنبات وتماام خمس عشرة سنة، وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض، وتماام (عشر) سنين، والحبل علامة البلوغ». نعم تراجع عنه وقال بالتسع في كتاب النكاح.

٦ - القاضي ابن البراج (٤٨١هـ)^(٢٠) قال: «وحدّ بلوغ المرأة تسع سنين».

٧ - ابن زهرة الحلبي (٥٨٥هـ)^(٢١) قال: «البلوغ يكون بأحد خمسة أشياء: السنّ وظهور المنى والحيض والحمل والإنبات، الدليل إجماع الطائفة وحدّ السن في الغلام خمس عشرة سنة، وفي الجارية تسع سنين بدليل الإجماع المشار إليه».

٨ - ابن إدريس الحلبي (٥٩٦هـ)^(٢٢) قال: «وامرأة تعرف بلوغها من خمس طرائق: إما الاحتلام، أو الإنبات أو بلوغ تسع سنين، وذكر شيخنا أبو جعفر في مبسوطه في كتاب الصوم: عشر سنين، وفي نهايته تسع سنين، وهو الصحيح الظاهر في المذهب؛ لأنه لا خلاف بينهم أن حدّ بلوغ المرأة تسع سنين.. والحيض والحمل».

٩ - المحقق الحلبي (٦٧٧هـ)^(٢٣)، وذكر ما يقرب من كلام ابن إدريس.

١٠ - يحيى بن سعيد الحلبي (٦٨٩هـ) قال^(٢٤): «وبلوغ المرأة والرجل بالاحتلام وإنبات العانة، وتختصّ المرأة بالحيض وبلوغ (عشر) سنين، والرجل بخمس عشرة سنة».

١٢ - العلامة الحلبي (٧٢٦هـ) قال في القواعد^(٢٥): «ويلزمان (الصبي والصبيّة) به قهراً عند البلوغ، وهو يحصل بالاحتلام أو الإنبات أو بلوغ الصبي خمس عشرة سنة والأنثى تسعاً».

كانت هذه آراء وأقوال علمائنا السابقين الذين يعتنى بأقوالهم وفتاواهم، ولا داعي لذكر أقوال من بعدهم ونقل عباراتهم، خصوصاً بعد أن اشتهرت الفتوى بين المتأخرين بتحقيق بلوغ الأنثى بالإنزال أو الحيض أو الإنبات أو تسع سنين، فلنبحث عن أدلة هذه العلامات.

علامات البلوغ في الأنثى

العلامة الأولى: الإنزال

ولا ريب في كون الاحتلام - بل مطلق الإنزال - سبباً تاماً لبلوغ المرأة، كما اتفقت عليه فتاوى الأصحاب التي قد ذكرنا بعضها. ويدل عليه إطلاق الآيات التي رتبت أحكام البالغين على الاحتلام، مثل قوله تعالى: ﴿وَابْتَكَوْا يَتَكَمَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ (النساء: ٦)، وقوله عز وجل: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (النور: ٦)، ويدلّ عليه أيضاً إطلاق النبوي - بناء على صحته - رفع القلم عن ثلاثة: «عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى ينتبه»^(٣٦)، كما يدل عليه أيضاً إطلاق أو عموم روايات أخرى.

العلامة الثانية: الحيض

وقد اتفقت كلمات السنّة والشيعّة على أن الحيض بلوغ، وأنه سبب من أسبابه، كما هو واضح من فتاواهم وكلماتهم المتقدمة وغيرها، نعم خالف المحقق الحلي في الشرائع^(٣٧) فقال: «أما الحمل والحيض فليسا بلوغاً في حق النساء، بل قد يكونان دليلاً على سبق البلوغ»، وهو - كما ترى - قول مخالف لسائر الأقوال التي ذكرناها، والتي هي ظاهرة بل بعضها صريح في كون الحيض بلوغاً بنفسه لا أنه دليل وكاشف عن سبق البلوغ بغيره، فلاحظ؛ فمن العجيب دعوى صاحب الجواهر^(٣٨) عدم خلاف معتدّ به على عدم كون الحيض بلوغاً للنساء! بل نجد العكس هو الموجود في كلمات الأصحاب؛ فقد ادعى كثير الإجماع على كون الحيض بلوغاً، وقد تقدّم بعضه؛ ولذلك قال في المسالك^(٣٩): «لا خلاف في كونهما (الحيض والحمل) دليلين على سبق البلوغ، كما لا خلاف في كونهما بلوغاً في نفسيهما، ثم قال: إذا تقرّر ذلك، فقول المصنف: «بل قد يكونان دليلاً» ليس لتردده في دلالتهما لأنها إجماعية، خصوصاً السنّ، فدلالتهما على البلوغ بحيث يتوقف علمه عليهما نادر فتاسبه التقليل...».

وعلى كل حال، فيدل على كون الحيض بلوغاً من طرق أهل السنّة عدة أخبار - ليست حجة عندنا - كقوله ﷺ: «لا تقبل صلاة حائض إلا بخمار»^(٤٠)، وقوله ﷺ: «إذا بلغت المحيض لا يصلح أن يرى منها إلا هذا»، وأشار إلى الوجه والكفين^(٤١). وأما من طريق أصحابنا، فقد استفاضت النصوص الدالة على علامة الحيض للبلوغ، وهي كما يلي:

١ - صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يصلح بجارية إذا حاضت إلا أن تختمر إلا أن لا تجده»^(٤٢).

٢ - الصحيح القوي عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطي رأسها للصلاة ممن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال: «لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها

الصلاة^(٣٣). ورواه الصدوق في العلل^(٣٤)، ومن الواضح أن حرمة الصلاة عليها كناية عن الحيض.

وقد دلت الصحيحتان على تعليق وجوب الخمار والحجاب عن الأجنبي وفي الصلاة على الحيض، بينما دلت الأخيرة على عدم وجوب الصلاة عليها قبل الحيض، لأنه لا صلاة واجبة إلا مع الساتر كما هو واضح، فعدم وجوب الستر على الجارية قبل الحيض في الصلاة لازمه عدم وجوب الصلاة عليها؛ إذ لا يحتمل فقهيًا وجوبها عليها من دون حجاب وساتر.

٣ - ما رواه الصدوق^(٣٥) بإسناده عن يونس بن يعقوب، أنه «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي في ثوب واحد؟ قال: نعم. قال: قلت: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للمرأة إذا حاضت إلا الخمار، إلا أن لا تجد». وظاهره الكلام في الصلاة ووجوب الستر على المرأة فيها إذا حاضت، نعم في طريق الصدوق إلى يونس، الحكم بن مسكين الذي لم يوثق في الرجال عدا وروده في كامل الزيارات الذي ليس له اعتبار على الصحيح، إلا أن هناك قرائن وشواهد على وثاقة الرجل وعدالته، من قبيل كونه ذا كتاب وأصل، ورواية الأجلاء عنه، واستشهاد العمل بروايته، مما يكشف عن حسن ظاهر حاله الذي هو من الأمارات المعتبرة عندنا على وثاقة الراوي، وتفصيل الكلام موكول إلى علم الرجال.

٤ - رواية أبي البختري^(٣٦) - التي وردت في قرب الإسناد - عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام قال: «إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلا بخمار». وتقريب الدلالة فيها كسابقتها، إلا أنها ضعيفة بأبي البختري.

٥ - ما رواه الشيخ الطوسي^(٣٧) منفرداً عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «على الصبي إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلا أن تكون مملوكة؛ فإنه ليس عليها خمار إلا أن تحب أن تختمر، وعليها الصيام».

ونلاحظ أن هذه الرواية أناطت الصوم أيضاً بالحيض، ويستفاد من مفهوم الشرط فيها عدم وجوب الصوم عليها قبل الحيض، نعم يمكن المناقشة في سندها من جهة القاسم بن محمد وهو الجوهري، وعلي بن أبي حمزة البطائني الواقفي، وفي كليهما كلام معروف في علم الرجال.

٦ - ما رواه الصدوق^(٣٨) مرسلاً قال: وفي خبر آخر: «على الصبي إذا احتلم الصيام

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

وعلى المرأة إذا حاضت الصيام). ويحتمل قوياً أن تكون هذه الرواية نفس سابقتها، والإرسال يسقطها عن الحجية.

٧ - ما رواه الصدوق^(٢٩) في الصحيح عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن ابن عشر سنين يحج؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمشت».

٨ - ما رواه الشيخ والكليني^(٤٠) بإسنادهما عن شهاب عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث - قال: «سألت عن ابن عشر سنين، يحج؟ قال: عليه حجة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحج إذا طمشت»، وليس في هذه الرواية من يطعن عليه سوى سهل بن زياد الأدمي. إلا أن الصحيحة السابقة عليها كافية في اعتبار الحيض بلوغاً لوجوب الحج، فلا حج قبل الطمث والحيض، على ما هو ظاهر الرواية الأولى.

٩ - ما رواه المشايخ^(٤١) الثلاثة في الموثق بأسانيدهم عن أبي مريم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام في آخر ما لقيته، عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة أو فجر بإمرأة أي شيء يصنع بهما؟ قال: يضرب الغلام دون الحد، ويقام على المرأة الحد، قلت: جارية لم تبلغ وجدت مع رجل يفجر بها قال: تضرب الجارية دون الحد ويقام على الرجل الحد». وهذا بناء على أن المراد بقوله: (لم تبلغ) لم تبلغ مبلغ النساء من الحيض، لا المعنى المصطلح للبلوغ.

١٠ - ما رواه أبو بصير^(٤٢) في الصحيح قال: «وسألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقذف الجارية الصغيرة؟ قال: لا يجلد إلا أن تكون أدركت أو قاربت».

وهذه الرواية رواها الكليني^(٤٣) بسند فيه سهل بن زياد وهو ضعيف، وبسند آخر^(٤٤) فيه إرسال وهو مضعف له، كما رواها الشيخ بإسناده عن سهل، لكن رواها الصدوق في العلل بسند صحيح لا طعن فيه^(٤٥).

هذا من حيث السند، وأما من حيث الدلالة، فقوله: إلا أن تكون أدركت، يعني بالإدراك إدراك ما تدركه النساء وهو الحيض، فإن هذا هو المناسب والظاهر من إدراك النساء، فليس المراد به البلوغ الاصطلاحي بالاحتلام أو الإنبات أو التسع سنوات، وهذا يعني أن بلوغ المرأة بالحيض، فإذا بلغت الحيض جلد قاذفها وإلا فلا.

١٢ - ما رواه الكليني^(٤٦) في الصحيح عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، في الرجل يقذف الصبية؟ قال: «لا، حتى تبلغ». وتقريب دلالتها كالسابق. بل الظاهر أن هذه الرواية

عين الرواية السابقة؛ لأن أسانيدھا جميعاً تنتھى إلى عاصم بن حميد عن أبي بصير، فالظاهر أنَّھما واحدة مصدرھا كتاب عاصم المشهور المعتمد لدى الأصحاب.

١٣ - ما رواه الكليني^(٤٧) بإسناده المعروف عن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أتى علي عليه السلام بجارية لم تحض قد سرقت، فضربها أسواطاً ولم يقطعھا». وهي رواية ضعيفة بالحسين بن يزيد النوفلي بطريق الكليني، لكنها موثقة بإسناد الشيخ الطوسي^(٤٨)؛ لأنه رواھا بإسناده عن الحسين بن سعيد عن فضالة عن إسماعيل بن أبي زياد السكوني، فالحديث من كتاب السكوني المعروف.

والرواية ظاهرة في موضوعية الحيض لقطع اليد، فوصف الجارية بأنها لم تحض تعليل لعدم القطع، فيكون الحيض علّة للقطع، وهو معنى البلوغ به، أي بالحيض.

١٤ - خبر عمار الساباطي^(٤٩) في الموثق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك».

فمن الناحية السندية الخبر معتبر - وسيأتي تفصيل الكلام فيه - وقد دلّ على أن الحيض موضوع لتوجّه التكاليف الإلزامية عليها، سواء كانت تكاليف عبادية أم توصيلية، فهي جميعاً لا تتوجه إلى البنت ما لم تحض أو تكمل ثلاث عشرة سنة.

هذه بعض روايات البلوغ بالمحيض، وهناك روايات أخرى تأتي الإشارة إليها في العلامة الخامسة، وقد ثبتت بها علامية الحيض للبلوغ، بل قد يقال: إنها تدلّ على عدم مسببية الإنزال لبلوغ المرأة، باعتبار أن بعضها - كالآخر - ذكرت الغلام بالاحتلام، وبلوغ المرأة بالحيض، والتفصيل قاطع للشركة، لكنه يندفع بأن عدم الإشارة لاحتمالها إنما هو لأجل قلة وندرة بلوغها بالاحتلام قياساً للرجل، وإنما العادة جرت على بلوغها بالحيض فافتصرت الروايات عليه.

العلامة الثالثة: الحمل

وقد ذكره بعضهم دليلاً على سبق البلوغ بالحيض أو الإنزال، ولا بأس به بناء على ما هو المعروف من تكوّن الولد من اختلاط ماء الرجل والمرأة، وقضاء العادة بتقدّم الحيض على الحمل، فالحمل ليس بلوغاً بنفسه؛ لعدم الدليل، بل علامة على سبقه بالإنزال أو الحيض^(٥٠).

العلامة الرابعة: الإنبات

وقد استدلل على كونه سبباً أو دليلاً على البلوغ في الإنبات بالإجماع^(٥١) والروايات: أ - أما الإجماع، فهو ممنوع صغرى وكبرى، فقد مرّت عليك كلمات أصحابنا القدماء وعرفت أنّ بعضهم لم يعتبر الإنبات بلوغاً في الإناث فراجع، وعلى فرض تحققه فهو مدركي لا محالة، ومدركه معلوم لدينا محرز عندنا، كما يتضح لمن راجع عبارات الأصحاب، فلا يكون حجةً. ب - وأما الروايات، فهي ما ذكرناه في بحثنا عن بلوغ الذكر، ونشير إليها هنا باختصار:

- ١ - رواية أبي البختری، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليه السلام أنه قال: «عرضهم رسول الله ﷺ يومئذٍ - يعني قريظة - على العانات: فمن وجد أنبت قتله، ومن لم يجد أنبت ألحقه بالذراري»^(٥٢)، وهي ضعيفة سنداً بأبي البختری وهب بن وهب، ودلالة أيضاً.
- ٢ - رواية حمران - التي تقدّمت في بحثنا السابق - والتي ذكرت علامات بلوغ الذكر بالاحتلام والنبات وبلوغ خمس عشرة سنة، ثم ذكرت: إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوّجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم...^(٥٣) وهي ضعيفة سنداً بعبد العزيز العبدي فقد ضعفه النجاشي، ودلالة بأن الإمام عليه السلام إنما ذكر الإنبات علامة لبلوغ الذكر، وأما الأنثى فقد ذكر لها علامة أخرى وهي بلوغ تسع سنين، بل إنها على العكس أدلّ؛ لأن التفصيل قاطع للشركة، فظاهرها أن الإنبات ليس علامة لبلوغ الأنثى لقوله عليه السلام: «إن الجارية ليست مثل الغلام».
- ٣ - رواية يزيد الكناسي^(٥٤)، وهي في ضعف السند والدلالة كسابقتهما؛ لأنهما متشابهتان في المدلول، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما ينفع المقام في العلامة التالية. وبهذا اتضح أنه لا دليل على كون الإنبات علامة على بلوغ المرأة كالرجل عندنا، بل إن روايات البلوغ بالحيض تدلّ بالإطلاق المقامي على نفي هذه العلامة؛ لأنها في مقام بيان موجبات البلوغ وأسبابه فلاحظ.

العلامة الخامسة: إكمال تسع سنين

وهي من أشهر علامات بلوغ النساء في عصرنا لدى الفقهاء والمقلّدين، بل نجد أن

بعضهم أهمل سائر العلامات واقتصر على هذه العلامة لسبقها على غيرها دائماً، فلا بد من البحث فيها بشيء من التفصيل والتدقيق، وليعلم أنّ القائلين بعلامة تسع سنين يرونها سبباً تاماً للبلوغ لا أنها كاشفة عن سبق البلوغ بغيرها.
وإليك أدلة البلوغ بتسع سنين:

الدليل الأول: الإجماع

وقد ادّعى غير واحد من الأعلام، كما تقدم في كلمات بعضهم عند عرضنا لآراء الإمامية.

ويرد عليه: أولاً: بعدم تحقق الإجماع على القول ببلوغها بتسع سنين، كيف، وقد نقلنا لك فتاوى الأصحاب، أفلم تر مخالفة الصدوق والمفيد والمرضى؟ ألم يمر عليك تعدّد أقوال شيخ الطائفة الطوسي؟ فتارة قال بتسع سنين، وادّعى عليه الإجماع! وأخرى قال بعشر سنين، وثالثة بخمس عشرة سنة، مع أنه أول من ادّعى الإجماع على التسع في الخلاف، وأخذ به من جاء بعده، أوليس أفتى ابن حمزة الطوسي وابن سعيد الحلبي ببلوغها بتمام عشر سنين؟ فبعد هذا الخلاف كيف يمكن دعوى الإجماع على البلوغ بالتسع؟ بل حتى الشهرة غير معلومة لدى القدماء، وإنما حصلت الشهرة والإجماع بعد العلامة الحلبي في القرن الثامن الهجري حتى استقرت عليه فتاوى المتأخرين، وصار من يناقش فيه كأنه يناقش في ضروريات المذهب!

ثانياً: هب أنّ الإجماع قد تحقق لكنه ليس بحجة، لأنه معلوم المدرك والمستند، فقد استندوا إلى الروايات والأخبار الظاهرة في بلوغها التسع سنوات، كما استدل بعض المتأخرين عن الشيخ بالإجماع الذي ادّعى الشيخ وخالفه بنفسه، فهو إجماع مدركي، ولا أقل من احتمال، والحجة حينئذٍ مدركه إن تمّ لا الإجماع نفسه كما هو محقق في علم أصول الفقه.

الدليل الثاني: الروايات

وهي عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: روايات البلوغ والمؤاخذة في تسع سنين

١ - خبر حمran بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «قال: إن الجارية ليست مثل

● **بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ**

الغلام، إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم، ودفع لها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذ لها وبها»^(٥٥).

ويلاحظ على هذا الخبر: أولاً: إنه ضعيف سنداً بعبد العزيز العبدى الذي ضعفه

النجاشي صريحاً^(٥٦)، فلا عبرة برواية الحسن بن محبوب عنه، حتى بناء على أنه لا يروي إلا عن ثقة، وبحمزة بن حمران، فإنه لم يوثق في الرجال.

وثانياً: إنه ضعيف دلالة، فإن قوله **عنه**: إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين، إن

أخذناه بظاهره - كما هو اللازم - فمعناه أنه يشترط في بلوغها - غير التسع سنين - الزواج والدخول، وهو أمر لم يفث به أحد ولا يحتمله أي فقيه، ولا يثبت به رأي المشهور من البلوغ بمجرد إتمام تسع سنين سواء تزوجت أم لا، دخل بها أم لا، وإن صرفناه - قوله المذكور - عن ظاهره وقلنا: إن المراد بزواجها والدخول بها وصولها إلى مرتبة من الكمال البدني بحيث يمكن فيها ذلك وإن لم يتحقق خارجاً، فلا يثبت حينئذ رأي المشهور أيضاً، إذ حينئذ لا يكون للتسع سنين خصوصية وسببية للبلوغ، بل لا بد من الانتظار لوصولها إلى تلك المرتبة - وهي مرتبة إمكان الحيض فعلاً - كأن تبلغ سنَّ الثانية عشر أو الثالثة عشر في عصرنا ومناطقنا، مع أن المفروض الأخذ بظاهر الحديث؛ لظهور العناوين في الموضوعية، وإذا لم يمكن ذلك فلا يعين المصير إلى الكناية أو المجاز، بل يبقى الحديث مجملاً ويرد علمه إلى أهله.

ثم إن الرواية لم تتطرق لوجوب العبادات عليها بالتسع، وإنما ذكرت غيرها.

٢ - خبر يزيد الكناسي عن أبي جعفر **عليه السلام** قال: «الجارية إذا بلغت تسع سنين ذهب

عنها اليتيم وزوجت، وأقيمت عليها الحدود التامة لها وعليها»^(٥٧)، وقد رواها الكليني^(٥٨) والطوسي^(٥٩).

ويلاحظ عليه: أولاً: بضعف سنده؛ فإن يزيد الكناسي لم يوثق لا بتوثيق خاص ولا

عام، واحتمال اتحاده مع يزيد أبي خالد القمات الثقة فاسد جداً؛ لأن الرواة عن الكناسي هم: أبو أيوب الخزاز وجميل بن صالح وعلي بن رئاب وهشام بن سالم^(٦٠)، وليس أحد من هؤلاء روى عن القمات، كما أن الكناسي لم يرو إلا عن الإمام الباقر **عليه السلام** إلا رواية عن الإمام الصادق **عليه السلام**، والحال أن القمات روى كثيراً عن الصادق كما روى عن آخرين، وليس له عن الباقر إلا روايتان، فاختلاف الراوي والمروي عنه يكشف بوضوح عن تعدد

الرجلين، ولذلك أفرد البرقى كلاً منهما في رجاله.

ثانياً: إن المتتبع يجد أن هذا الخبر هو نفس الخبر الذي رواه الشيخ^(٦١) في موضع آخر بصورة أكثر تفصيلاً وبالسند نفسه، لكنه فيه: قلت: «أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟ قال: نعم، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتيم ودفع إليها مالها، وأقيمت الحدود التامة عليها ولها..»، وبما أن كلتا النسختين والنقلين محتمل في نفسه فيرد عليه الإشكال الثاني على الرواية السابقة بناء على هذا النقل؛ لأنه أيضاً قيّد التسع بالزواج والدخول.

٣ - مرسله الصدوق^(٦٢) قال: وقال أبو عبد الله^{عليه السلام}: «إذا بلغت الجارية تسع سنين دفع إليها مالها وجاز أمرها في مالها، وأقيمت الحدود التامة لها وعليها»، وهي ضعيفة بالإرسال، وبالوثوق بأنّ سند الصدوق لها هو عينه أحد السندين السابقين الضعيفين، وإن رواها هو عن الصادق^{عليه السلام}. وما قيل من أنّ الصدوق إذا أرسل الرواية بنحو (قال الصادق، أو قال النبي، لا بنحو روي عنه) دلّ على صحتها وحجّيتها عنده وعندنا، قولٌ غير صحيح، كما أثبتناه في محلّه، فلا فرق بين مراسلات الصدوق في الضعف والوهن.

٤ - رواية الشيخ الطوسي^(٦٣) بإسناده إلى سليمان بن حفص المروزي، عن الرجل^{عليه السلام} قال: «إذا تمّ للغلام ثمان سنين فجائز أمره، وقد وجبت عليه الفرائض والحدود، وإذا تمّ للجارية تسع سنين فذلك». وهي ضعيفة سنداً بسليمان بن حفص فإنه لم يوثق، وإن ورد في كامل الزيارات، لما حقّقناه في محلّه من عدم وثاقة جميع رواته، سيما وأن هذه الرواية من كتاب نواذر الحكمة عن محمد بن عيسى اليعقطيني الذي ضعفه القميون والشيخ الطوسي. وإن كان ثقة عندنا - فهي رواية تفرد بها نواذر الحكمة والشيخ، فالاعتماد عليها في غاية الإشكال، هذا من حيث السند، وأما من حيث الدلالة فيضعفها أنها اعتبرت بلوغ الغلام بثمان سنين، وهو مقطوع البطلان، فلا بد من توجيهها بتوجيه آخر، كأن يراد بها استحباب الفرائض عليه ويراد من الحدود التعزيرات، وحينئذٍ فبقريئة السياق يحمل بلوغ الجارية فيها على هذا المعنى أيضاً.

٥ - مرسله ابن أبي عمير^(٦٤) عن رجل، عن أبي عبد الله^{عليه السلام} قال: «قلت: الجارية ابنة كم لا تستصبي؟ أبت ست أو سبع؟ فقال: لا، ابنة تسع لا تستصبي، وأجمعوا كلهم على أن ابنة تسع لا تستصبي إلا أن يكون في عقلها ضعف، وإلا فإذا بلغت تسعاً فقد بلغت»،

● **بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ**

والمراد بقوله: (لا تستصبي) إما لا تعدّ صبية بل تعدّ بالغةً، وإما أنها لا تخذع في النكاح والعقد. والرواية تفرد بنقلها الكليني في الكافي^(٦٥) في باب الأبكار، ونقلها صاحب الوسائل في باب عدم جواز التمتع بالبنت قبل البلوغ بغير ولي، والظاهر أنها من كتب محمد بن أبي عمير.

ويرد عليها: أولاً: إنها ضعيفة بالإرسال، فمرسلات ابن أبي عمير كمرسلات غيره ليست حجة على التحقيق.

ثانياً: إنه لم يظهر من السؤال والجواب أنه سؤال عن بلوغ الجارية شرعاً ليكون الجواب بالتسع دليلاً على البلوغ به، بل الظاهر أن السؤال عن جواز النكاح على الجارية الصغيرة وهي غير مخدوعة بحيث لا يكون لها حق الفسخ بعد ذلك، أي أن السؤال عن رشد الجارية عقلاً بحيث لا تكون مخدوعة، فأجاب الإمام بأنها إذا بلغت تسع سنين فلا تكون كذلك إلا أن يكون في عقلها ضعف، مما يعني أن السن المذكور ليس له خصوصية، بل الموضوع هو الرشد العقلي والفكري، وإنما السن طريق لذلك، فلا بد من مراعاة الكمال العقلي. كمراعاة الكمال البدني في الدخول بها. للعقد عليها، ويشهد ما قلناه قوله عليه السلام: «إلا أن يكون في عقلها ضعف»، وقوله: «وأجمعوا كلهم على أن ابنة تسع لا تستصبي»، فإن المراد من الإجماع هو إجماع عامة الناس ورأيهم وتصورهم للموضوع، وهو البلوغ الفكري بتسع سنين، لا إجماع الفقهاء فإنه خلاف الواقع كما مرّ عليك؛ حيث إن عامة الفقهاء ذهبوا إلى أن البلوغ بالحيض أو بخمس عشرة سنة أو أكثر، فتبين أن المراد بقوله: «وإلا فإذا بلغت تسعاً فقد بلغت»، إنما يراد به ذلك، لا البلوغ الاصطلاحي بحيث تترتب عليه آثاره الفقهية كلها. ومثل هذه الرواية الرواية التالية:

٦ - عن محمد بن هاشم عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «إذا تزوّجت البكر بنت تسع سنين فليست مخدوعة»^(٦٦).

وهي رواية رواها الشيخ بإسناده عن الصفار منفرداً، وهي ضعيفة بعدة مجاهيل، ومعارضة بروايته الأخرى عن محمد بن مسلم، قال: «سألت عن الجارية يتمتع منها الرجل؟ قال: نعم، إلا أن تكون صبية تخذع، قال: قلت: أصلحك الله، وكم الحد الذي إذا بلغته لم تخذع؟ قال: بنت عشر سنين»^(٦٧)، وهي أيضاً ضعيفة بإبراهيم بن محرز الخثعمي لجهالته.

وبالجملة السؤال والجواب في هذه الروايات إنما هو عن البلوغ العرفي للصبية من حيث الرشد العقلي والذهني، وأنه في أي سن يتحقق ذلك، فأجاب الإمام - حسب الرواية - بالتسع أو العشر، وهذا أمر يختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، والمهم تحقق الرشد العقلي الذي به لا تكون الصبية مخدوعة، وإنما السن مأخوذة على نحو الطريقة والكاشفة عن ذلك.

٧ - مرسله ابن أبي عمير الأخرى، والتي رواها الصدوق في الخصال عن ابن أبي عمير عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّ بلوغ المرأة تسع سنين» ^(٦٨).

ويلاحظ عليها: أولاً: ضعفها بالإرسال، وإن كان المرسل ابن أبي عمير.

إن قلت: إن ابن أبي عمير أرسلها عن (غير واحد)، وهو ظاهر في ثلاثة فما فوق، ومن المستبعد جداً أن يكونوا غير موثقين كلهم، ولا أقل من وثاقة واحد منهم، فتكون الرواية موثوقة الصدور وإن كانت مرسله.

قلت: إنما تارة نبني على أنّ ابن أبي عمير لا يروي ولا يرسل أو فقط لا يرسل إلا عن ثقة، وأخرى لا نبني على ذلك، فإن بنينا على الأول فالرواية معتبرة كالمسندة عن الثقة، بلا فرق بين أن يكون الإرسال عن واحد أو عن رجل مثلاً، وأما إذا بنينا على أن ابن أبي عمير كغيره من الرواة قد يروي ويرسل عن الثقة وقد يروي ويرسل عن الضعيف - وقد روى عن الضعاف أمثال أبي البختري ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان وغيرهم - فلا ينفع ذلك الوجه لإثبات حجية الرواية، وذلك لأمرين:

أحدهما أن مقولة أنّ التعبير بـ (غير واحد) ظاهر في ثلاثة فما فوق غير واضحة عندنا، فإنّ ظاهره اللغوي والبدوي هو شموله للاثنتين أيضاً، فمن أين استظهر دلالته على الثلاثة فما فوق وعدم دلالته على الاثنين؟ وأي قرينة تثبت ذلك؟ ويشهد لما قلناه ما رواه الكليني ^(٦٩) بإسناده عن حنان بن سدير قال: «دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام فقال له: جعلت فداك إني أعمل عملاً وقد سألت عنه (غير واحد ولا اثنين) فزعموا أنه عمل مكروه...»، ولذلك لو روى شخص عن (غير واحد) ثم قال: قصدت رجلين فقط لم يكن كاذباً عند الناس، مما يعني شموله للاثنتين فما فوق، خصوصاً أننا تتبعنا روايات محمد بن أبي عمير فوجدنا رواياته المسندة عن ثلاثة فما فوق قليلة جداً مع أن مراسيله عن (غير واحد) كثيرة، مما يعني شمول ذلك التعبير للاثنتين أيضاً، وعليه

فيضعف الوثوق والاطمئنان بمرسلاته عن (غير واحد) إلا مع القرائن الأخرى. وثانيهما أن محمد بن أبي عمير روى عما يقارب الأربعمئة شخص وراو، ونصف هؤلاء تقريباً لم يوثقوا في الرجال ولم تثبت وثاقتهم، بل منهم من ضعفه الرجاليون، وحينئذ فمن أين لنا الوثوق بأن واحداً من (الثلاثة) ثقة حتماً؟ أو لا يمكن أن يكونوا كلهم ممن لم يوثقوا ولم يعلم حالهم؟ ودعوى أن ثلاثة أشخاص إذا رووا رواية يبعد احتمال كذبهم أو خطئهم واشتباهم جميعاً فيها؛ فنطمئن بصدق الرواية وصدورها، دعوى بلا دليل؛ لأن المفروض عدم العلم بحالهم من حيث الوثاقة والضبط والأمانة.

نعم قد تكون هناك قرائن خارجية تعين بعض الرواة أو تبين حاله فيتوَلَّد لنا الاطمئنان بالصدور، لكنها منتفية في هذه الرواية، سوى أن الراوي فيها هو ابن أبي عمير، وهو مع جلالته وعظمته في الطائفة قد روى عن الضعاف وعن مجهولي الحال.

وإذا أضفنا إلى ذلك احتمال أن تكون هذه المرسله هي عين مرسلته السابقة؛ نظراً لوحدة السند إلا في المرسل عنه، وتقارب ذيل السابقة مع متن هذه، لزم منه تردد المرسل عنه بين (رجل) وبين (غير واحد)، الأمر الذي يسقط الاستدلال والاستفادة من الإرسال بـ (غير واحد)، خصوصاً وأن هذه المرسله قد انفرد بها الصدوق في كتابه الخصال، فلم يذكرها في كتب فتاواه كما لم يذكرها غيره، مما يوجب الوهن في الرواية، خصوصاً عند من يرى أن موضوع حجية خبر الواحد هو الوثوق بالصدور لا مجرد وثاقة الراوي.

ثانياً: إن المستدل استظهر من المرسله أنها بصدد بيان البلوغ الاصطلاحي لدى الفقهاء، بمعنى بيان الحد الذي تكلف فيه الصبية بالتكاليف الإلزامية، لكن هناك احتمال آخر في الرواية وهو أنها بصدد بيان حد البلوغ التكويني والطبيعي للمرأة، وهو تسع سنين آنذاك، أي أنه قبل تسع سنين لا تكون امرأة لأنها لا تحيض، وبهذا تكون هذه الرواية مطابقة لمضامين الروايات التي دلت على أن الجارية قبل تسع سنين لا تحيض^(٧٠)، فلا يجوز الدخول بها ولا عدّة عليها. وبعبارة أخرى: إن الرواية بصدد بيان الحد الأدنى من حيث السن للبلوغ بالحيض، وأنه قبل تسع سنين لا تبلغ بالحيض، وإنما البلوغ بعدها.

٨- رواية عبد الله بن سنان^(٧١) التي رواها الكليني والطوسي، ففي رواية الكليني جاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه وكتبت

عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنها تحيض لتسع سنين». سنيين.

ويلاحظ عليها: أولاً: إنها ضعيفة سنداً بآدم بياع اللؤلؤ وهو آدم بن المتوكل. فإنه وإن وثق في النسخة الموجودة من رجال النجاشي، لكن الظاهر خلو نسختي العلامة وابن داوود من التوثيق، فلا يمكن الاعتماد على النسخ المطبوعة^(٧٢).

ثانياً: إنها تدلّ على أنّ الحيض هو الأصل والموضوع للمؤاخذه لا التسع سنين، خلافاً لما هو مطلوب المستدل، وعليه فلا بد من ملاحظة الحيض لا السنّ، فلو لم تحض في سن التاسعة فلا تكون بالغة، واحتمال أن المراد إمكان الحيض يدفعه ظهور اللفظ في الفعلية، مع أنه حنيئذٍ لا بد من ملاحظة الإمكان وهو يختلف باختلاف الزمان والمكان.

محاولة للدفاع عن ضعف سند المجموعة الأولى

هذه هي روايات البلوغ بتسع سنين، وقد عرفت أنها جميعاً ضعيفة سنداً بل ودلالة، فلم يتم منها شيء، لكن قد يقال - كما قالوا -: إن عمل المشهور بهذه الروايات يجبر ضعفها ويجعلها موثوقة الصدور فتكون معتبرة، لكن يرد على هذه الدعوى:

أولاً: قد حققنا في محله مفصلاً أنّ عمل المشهور لا يجبر ضعف السند كما لا يجبر ضعف الدلالة بالاتفاق.

ثانياً: إن المعتبر هو عمل مشهور القدماء، وقد عرفت أن المشهور بينهم ليس ذلك، فقد خالف الصدوق والمفيد والمرتضى في الصوم، وتعددت آراء الطوسي كابن حمزة الطوسي، فيستكشف من ذلك أنّ المسألة لم تكن واضحة بحيث لا مجال للخلاف فيها.

ثالثاً: لم يعلم استناد المشهور إلى هذه الروايات، فهذه مرسلة ابن أبي عمير الثانية لم يستدل بها أحد، بل لم يذكرها غير الصدوق في كتاب الخصال؛ فكيف يمكن جبر ضعفها بدعوى عمل المشهور بها؟!

الجواب العام على روايات البلوغ بالتسع

ولنا - مضافاً إلى كل ما تقدم - جواب عام على روايات البلوغ بتسع سنين وحاصله: إن المجمع عليه بينهم - تبعاً لبعض الروايات - أن المرأة لا تحيض قبل تسع سنين حتى أنه لو

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

خرج منها دم فهو ليس من الحيض شرعاً، وإنما الحيض بالتسع فما بعد، كما أن مقارنة الحيض لتسع سنين قليل ونادر، ولذلك قال الشافعي في كتابه الأم^(٧٣): وأعجل من سمعت به من النساء حضن نساء تهامة يحضن لتسع سنين.

وبناء على ذلك نقول: إن روايات البلوغ بالحيض بنفسها تتألف وتعارض روايات البلوغ بتسع سنين، إذ لو كان البلوغ بالتسع لصرحت الروايات الواردة في البلوغ بأنها تبلغ في تسع سنين، وللصلاة والصوم والحج.. بالحيض؛ لأن السن المذكور متقدم دائماً أو غالباً على الحيض، فلماذا علقت الروايات البلوغ بالحيض؟ كما هو مضمون الروايات الكثيرة المتقدمة الدالة على البلوغ بالحيض، فروايات البلوغ بالحيض بنفسها دليل واضح على البلوغ بالحيض وعدم حصوله بتسع سنين وإلا لذكرته واقتصرت عليه، كما هي الحال في فتاوى بعض المعاصرين^(٧٤).

وبتقريب آخر: بناء على ما ذكرناه من تقدم التسع على الحيض، تقع معارضة بين طائفتي الروايات؛ روايات البلوغ بتسع سنين - على فرض صحتها وتاماميتها سنداً ودلالة - وروايات البلوغ بالحيض؛ لأن جعل البلوغ بالسن المذكور يعني لغوية جعله بالحيض لتأخره عنه، كما أن جعله بالحيض يعني عدم العبرة بالسن وعدم كونه سبباً للبلوغ وإلا لكان الجعل المذكور لغواً أيضاً؛ لتقدم السن المذكور على الحيض. وفي مقام حل هذا التعارض هناك عدة وجوه محتملة ابتداءً:

الوجه الأول: الجمع بين الطائفتين يلزم اجتماع الحيض مع إتمام المرأة تسع سنين، فمتى حاضت ولها تسع سنين فقد بلغت وإلا فلا، وهذا يعني جعل كلاً من الحيض والسن جزءاً علة للبلوغ.

وهذا الوجه ضعيف جداً، أما أولاً: فلأن هذه المسألة تكون حينئذٍ من فروع البحث المعروف في الأصول، وهو تعدد الشرط واتحاد الجزاء في جملتين شرطيتين، وقد حقق هناك أن التقييد يكون بـ (أو) لا بالواو، فبيّنت عليه كل شرط بشكل مستقل، وتفصيله موكول إلى محله.

وأما ثانياً: فلأجل ندرة اقتران الحيض مع بلوغ التسع سنين، فلا يصح حمل كل هذه الروايات من الطائفتين على هذا الفرض النادر.

وأما ثالثاً: فلأنه غير محتمل فقهاً في نفسه، ولم يفت به أحد من فقهاء الفريقين.

الوجه الثاني: حمل روايات البلوغ بالحيض على إمكان الحيض واستعداد المرأة له، لا تحققه فعلاً وخارجاً، وبما أنّ الحيض ممكن في تسع سنين، فيؤخذ بكلتا الطائفتين من الروايات.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف وذلك لأمرين: **الأول:** إنه خلاف ظهور روايات الحيض في فعليته وحصوله خارجاً. **الثاني:** إباء بعض روايات البلوغ بالحيض عن هذا الحمل، وصراحتها في أنّ حصول الحيض خارجاً هو ملاك البلوغ، مثل صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمة عن أبي إبراهيم عليه السلام قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام: عن الجارية التي لم تدرك متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنع رأسها للصلاة؟ قال: لا تغطي رأسها حتى تحرم عليها الصلاة»^(٧٥). فإن حرمة الصلاة عليها إنما تكون بحصول الحيض منها خارجاً لا إمكاناً كما هو واضح، ومثلها روايات وجوب الحج عليها بالحيض، فإنها ذكرت احتلام الغلام مع حيض الجارية، بل وغيرها من الروايات المتقدمة الآبية على الحمل على الحيض الإمكانى والتقديرى.

الوجه الثالث: تقييد مفهوم كل من الشرطيتين المستفادتين من الروايات بـ (أو)، والشرطيتان هما: (إذا بلغت تسع سنين فقد بلغت) و (إذا حاضت فقد بلغت)، وينتج منه حكم الشارع بالبلوغ إما بتسع سنين وإما بالحيض، كما هو ظاهر فتاوى السابقين، فأيهما تحقق فقد حصل البلوغ، ويكون كلّ منهما سبباً تاماً للبلوغ.

لكن يرد عليه ما تقدم من استحالة هذا الجمع في المقام، لأن المفروض أنّ الحيض إما متأخر عن التسع - كما هو الغالب - وإما مقارن، وفي كلا التقديرين تستحيل علامة الحيض؛ لأنها تكون لغوياً، مع جعل السنّ علامة، وتوهم أنّ الحيض يكون علامةً لمجهولة السنّ، فاسد جداً؛ لأنه مع الجهل بالسنّ لا يعلم بحصول الحيض شرعاً، فما قبل التسع ليس حيضاً حتى إذا جهل تاريخه بالنسبة لعمر المرأة، وبعبارة أخرى: إن التمسك بروايات الحيض في مجهولة السنّ تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو غير صحيح.

الوجه الرابع: إن روايات البلوغ بالتسع مشهورة عند الأصحاب وعليها العمل في الفتاوى، فتقدم على روايات البلوغ بالحيض لأنها شاذة فتطرح.

ويلاحظ عليه أولاً: إنه خلاف ما اشتهر بينهم من عدم صحة الترجيح بالشهرة بين المتعارضين. وثانياً: إنه يتم إذا لم يكن في البين جمعٌ عريض، وسيأتى بيانها. وثالثاً: إن

روايات البلوغ بالحيض أيضاً مشهورة، وقد وردت في أهم الكتب والأصول الحديثية عند الشيعة، وأفتى بمضمون بعضها القدماء، بل إنها أشهر وأكثر من روايات التسع من حيث مصادرها والرواة لها، فكيف يدعى أنها شاذة؟

الوجه الخامس: حمل روايات البلوغ بالحيض على التقية لموافقتها أهل السنة.

وهذا الوجه بعيد غايته؛ لأن تلك الروايات كثيرة لا يحتمل فيها التقية، مع أن بعضها ورد من دون أن يطرح سؤال على الإمام فيضطرّ للجواب بالتقية، وبعضها نقل واقعة قد حدثت في زمن أمير المؤمنين عليه السلام، مضافاً إلى أن بعضها ورد في موارد خاصة كالخمار في الصلاة وعن المحارم وكالحج والصوم، وليس لها معارض في موردتها، وإنما المعارضة - إن تمت - بلسان عام يمكن تخصيصه أو تقييده بها، فإن الحمل على التقية فرع عدم إمكان الجمع العرفي واستقرار التعارض بين الطائفتين.

الوجه السادس: الحكم بتساقط كلا الطائفتين والرجوع إلى الأصل العملي.

وهذا الوجه - مع عدم صحته - لازمه خلاف مذهب المشهور؛ لأنّ المتيقن بلوغ المرأة بالحيض، وقبله ليس لنا يقين بالبلوغ، فيمكن إجراء الاستصحاب أو أصالة البراءة حتى تبلغ، فما لم تطمئن لا تعدّ بالغة شرعاً، حتى تصل إلى سنّ نتيقن ببلوغها فيه شرعاً.

الوجه السابع: حمل روايات البلوغ بالتسرع على الطريقية والمشيورية إلى حصول

الحيض، بمعنى أنّ السنّ ليس له خصوصية وعلية للبلوغ، وإنما ذكر في بعض الروايات لأجل حصول الحيض في ذلك السنّ أحياناً، فأريد منه الحيض الذي يتحقق به البلوغ، أو قل: إن المراد السنّ التقريبي لا الدقي الحقيقي، ويؤيد هذا الوجه - بل يدل عليه بناء على وثيقة آدم بياع اللؤلؤ كما ذهب إليه السيد الخوئي - رواية عبد الله بن سنان المتقدمة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه وكتبت عليه السيئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك أنها تحيض لتسع سنين»^(٧٦).

الوجه الثامن: حمل روايات البلوغ بالسنّ على استحباب الأعمال عليها دون اللزوم

والوجوب، وحمل المؤاخذة الواردة في بعضها على المؤاخذة التعزيرية والتأديبية، وما شابه ذلك مما يعدّ أقل كلفة لغير البالغ، ومما يقرب هذا الوجه أنه جمع عرفي بالنظر إلى ظهور وصراحة روايات البلوغ بالحيض في عدم المؤاخذة وعدم تكليفها بالخمار والصلاة والحج وغيرها قبله، وبعبارة أخرى: إنّ روايات الحيض نصّ في عدم البلوغ قبل الحيض

وروايات التسع ظاهرة فيه وفي المؤاخذه والإلزام؛ فيحمل الظاهر على النص الصريح، ويستفاد الاستحباب وشبهه، كما قلنا ذلك في رواية بلوغ الصبي بثمان سنين المتقدمة. ولو قطعنا النظر عن كل ما تقدم، وعن إيقاع المعارضة بين روايات البلوغ بالحيض وروايات البلوغ بالتسع، لكن لا ينبغي الغفلة عن معارضة روايات التسع لموثقة عمار الساباطي - المتقدمة والآتية - والتي حددت البلوغ بثلاث عشرة سنة، وبعد عدم وجود مرجح لإحدهما - بناء على تمامية روايات التسع - على الأخرى، يتساقطان، وتكون روايات البلوغ بالحيض سالمة عن المعارض فيؤخذ بها. وهكذا يتبين من جميع ما فصلناه وقدمناه لك، عدم تمامية أخبار البلوغ بالتسع (المجموعة الأولى)، وثبت أن الصحيح هو علامة الحيض على بلوغ المرأة من دون معارض.

المجموعة الثانية: روايات عدم جواز الدخول قبل سن التسع

وهي روايات عدم جواز الدخول بالزوجة قبل تسع سنين، وأنه لو دخل بها قبل ذلك فعيبت أو أفضاها فهو ضامن، وهي روايات كثيرة أفتى بمضمونها الأصحاب، واستدل بها بعض المتأخرين^(٧٧) على بلوغ المرأة بتسع سنين مطلقاً، باعتبار دلالتها على جواز الدخول بعد التسع مما يعني بلوغها فيه، وإليك بعض تلك الأخبار:

١ - صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: «إذا تزوج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين»^(٧٨).

٢ - صحيحته الثانية عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من وطئ امرأته قبل تسع سنين فأصابها فعيبت فهو ضامن»^(٧٩).

٣ - صحيحة زرارة - بناء على وثاقة موسى بن بكر كما هو الحق - عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين»، وفي رواية الخصال: وقال - يعني زرارة -: «أنا سمعته يقول: تسع أو عشر»^(٨٠)، وقد رواها المشايخ الثلاثة في كتب الحديث.

٤ - رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر»^(٨١). رواها الكليني والطوسي، لكن في السند سهل بن زياد.

٥ - صحيحة حمران عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل عن رجل تزوج جارية بكرة لم

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

تدرك فلما دخل بها افتضها فأفضاها؟ فقال: إن كان دخل بها حين دخل بها ولها تسع سنين فلا شيء عليه، وإن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان لها أقلّ من ذلك بقليل حين دخل بها فافتضها فإنه قد أفسدها وعطلها على الأزواج فعلى الإمام أن يغرمه ديته، وإن أمسكها ولم يطلقها حتى تموت فلا شيء عليه^(٨٢).

ونلاحظ على هذه الروايات:

أولاً: إنها متعارضة فيما بينها، فبعضها حكمت بتسع سنين وبعضها بتسع أو عشر، وبعضها - وهي رواية غياث بن إبراهيم^(٨٣) - بعشر سنين، ومع هذا التعارض كيف يصحّ الحكم بجواز الدخول بعد تسع سنين سواء كان لها قابلية الزواج أم لا؟

ثانياً: قد عرفت التردد بين التسع والعشر في صحيحة زرارة ورواية أبي بصير، وصرّحت الأولى بأن التردد من الإمام نفسه، ونعلم جيداً أنّ التردد بين الأقل والأكثر في الأحكام غير معقول إذا أريد به التردد الحقيقي، بأن يحكم بعدم جواز الدخول قبل تسع سنين أو عشر سنين، وجوازه بعدهما؛ وذلك لتحقيق موضوع الحكم دائماً بوجود الأقل فيلغو الأكثر كما هو واضح، فيتضح من جميع هذه المقدمات أن التردد ليس حقيقياً بل ليس العدد والسنّ إلا للإشارة إلى موضوع آخر، وهو بلوغ المرأة مرحلة من الرشد الجسمي بحيث يمكن فيها الحيض، كما تتحلّى بالرشد البدني بحيث لا تصاب بأذى - كالإفضاء - إذا دخل بها، وهذا يعني أن التسع أو العشر ليس لها موضوعية في جواز الدخول وعدمه، بل هما طريقتان للبلوغ البدني، ونرى أنّ هذا هو الجمع المعقول للروايات المتعارضة، وأنه التفسير المقبول للتردد في بعضها.

ثالثاً: وهو أهم هذه الملاحظات، وحاصله: سلمنا أنّ هذه الطائفة من الروايات قد حكمت بعدم جواز الدخول قبل تسع سنين وجوازه بعدها مطلقاً، لكنه لا ربط له بتاتاً بالبلوغ المبحوث عنه، فإنّ ما نبحت عنه هو زمان تكلف البنت بالتكاليف الإلزامية ونفوذ أمرها في المعاملات، وجريان الأحكام الجزائية عليها، وبعبارة أخرى: متى تكون كسائر المكلفين البالغين في الأحكام؟ فالبحث عن المكلف فيما نحن فيه، بينما البحث في روايات المجموعة الثانية عن موضوع التكليف لتكليف آخر متعلق بالزوج، ولا ربط بين الأمرين، فلو قلنا بأنه يجوز للزوج أن يدخل بالمرأة بعد تسع سنين - كما هو مضمون بعض هذه الروايات - فهذا لا يعني أنه حينئذٍ تكون مكلفةً بالصلاة والصوم

والحج وتجري عليها ولها الأحكام الجزائية.. بل يصح ويمكن - عقلاً وعرفاً وفتوى - أن يكون الموضوع لهذه التكاليف الحيض وتحقق الطمث خارجاً لا إمكاناً، ويكون موضوع جواز الدخول بالمرأة إتمام تسع سنين، وأنه لو دخل بها قبلها فأفضاها كان ضامناً.. ولذلك لو حكم الشارع - كما هو كذلك - بأنه تجب صلاة الميت على الطفل إذا تمّ له ست سنين فلا يعني أنه يبلغ ويكلف بذلك، ولو حكم الشارع - كما أفتى به بعضهم - بوجوب الستر على المرأة عن الطفل إذا كان مميزاً ولم يبلغ الحلم فلا يلزم منه بلوغه بالتمييز بل حكموا ببلوغه بالاحتلام أو إكمال خمس عشرة سنة والإنبات.

ومما يقرب لك ما نقول - مضافاً إلى ذلك - أمور:

الأول: إنَّ أهل السنّة قد أفتوا ببلوغ المرأة بالحيض أو بإكمال خمس عشرة سنة أو بأكثر منها، لكنهم أفتوا بعدم جواز الدخول بها قبل تسع سنين وجوازه بعدها^(٨٤).

الثاني: ما تقدّم عن فتاوى فقهاءنا القدماء؛ حيث فرقوا بين سنّ جواز الدخول بالمرأة، وبين الموضوع الذي يتحقق به البلوغ فيجب عليها الصوم وغيره.

الثالث: إنَّ فقهاءنا - مع حكمهم بأنّ بلوغ الغلام يتحقق بالاحتلام أو الإنبات أو إتمام خمس عشرة سنة - حكموا بجواز صدقته ووقفه وعتقه بل حتى طلاقه إذا أكمل عشر سنين، تبعاً للروايات الواردة فيها، فلا ضيرَ إذاً في التفكيك بين موارد البلوغ وآثاره، مع أنّ موردنا ليس من باب التفكيك وإنما اختلاف الموضوع كما قدّمنا. فاتضح أنّ المجموعة الثانية من الروايات أجنبية عما نحن فيه.

المجموعة الثالثة: أخبار العدة

وهي الروايات التي تتحدّث عن عدة المرأة إذا كانت لا تحيض، وليس في سنّ الحيض، وهي - كما في بعض الروايات - التي لم تكمل تسع سنين، فتذكر لها أحكاماً خاصة تختلف عن أحكام المرأة التي تحيض، فيستكشف منها بلوغ المرأة بالتسع، وإليك بعض هذه الروايات:

١ - صحيحة حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن التي قد يؤت من المحيض والتي لا يحيض مثلها، قال: ليس عليها عدة»^(٨٥).

٢ - مرسله جميل بن دراج التي نقلها المشايخ الثلاثة عن أحدهما: «في الرجل يطلق

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

الصبية التي لم تبلغ ولا يحمل مثلها، وقد كان دخل بها، والمرأة التي قد يئست من المحيض وارتفع حيضها فلا يلد مثلها، قال: ليس عليهما عدة وإن دخل بهما»^(٨٦).

٣ - رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال أبو عبد الله عليه السلام: «ثلاث يتزوجن على كل حال: التي لم تحض ومثلها لا تحيض، قال: قلت: وما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين، والتي لم يدخل بها، والتي قد يئست من المحيض ومثلها لا تحيض، قلت: وما حدّها؟ قال: إذا كان لها خمسون سنة»^(٨٧).

والجواب عن هذه المجموعة واضح - بعد الإحاطة بما ذكرناه في المجموعة الثانية -

إذ يرد عليها:

أولاً: إنّ الروايات الصحيحة منها لم تحدّد السنّ الذي لا تحيض فيه المرأة، وإنما اعتبرت موضوع عدم العدة هو المرأة التي لا تحيض ومثلها لا تحيض، وهذا يشمل ما بعد التاسعة إذا كانت كذلك، وأما رواية عبد الرحمن بن الحجاج فهي ضعيفة بسهل بن زياد، بإسناد الكليني^(٨٨).

ثانياً: لا ربط ولا ملازمة بين عدم العدة لمن لم تكمل التسع وبين عدم تحقق البلوغ الشرعي بالتسع وتحققه بعده بالحيض وغيره، كما أوضحناه في روايات المجموعة الثانية، كيف ولازمه أن غير المدخول بها أيضاً لا تكون بالغة، لأنه لا عدة لها حسب هذه الروايات! فلا ينبغي الاعتذار بكلمة (تسع سنين) في هاتين الطائفتين وربطها بالبلوغ الشرعي، بل المفهوم من هذه الروايات أن علة عدم العدة هو عدم احتمال الحمل في هذه الطوائف من النساء، فمتى لم تحتمل الحمل فلا عدة عليها، فتدبر.

نتيجة البحث في روايات البلوغ بالتسع سنين

اتضح - إلى الآن - أنه لم يتم الدليل - من الإجماع والروايات - على بلوغ الأنثى بتسع سنين، كما تبين أن بلوغها يكون بالاحتلام أو الحيض بلا إشكال ولا شبهة، لكن هل هناك سنّ محدّد لبلوغها وتكليفها غير ما ذكره المشهور؟ هذا سنبينه لك قريباً إن شاء الله تعالى.

نظرية بلوغ الأنثى بعشر سنين، وقفة نقدية

تقدم سابقاً - ضمن عرضنا لكلمات العلماء السابقين - أن الشيخ الطوسي ذهب في

أحد أقواله وابن حمزة في أحد قوليه، وابن سعيد الحلي، ذهبوا إلى أن بلوغ النساء يتحقق بعشر سنين، خلافاً لرأي المشهور من تحققه بالتسع، فما هو مستند ومدرک هذا القول؟ والجواب: إننا لم نجد مستنداً مقبولاً لهذا القول سوى ما أرسله الشيخ نفسه في المبسوط من قوله: وروى عشر سنين^(٨٩)، لكن إرساله يمتنعنا من قبوله والاحتجاج به، نعم تقدم في روايات المجموعة الأولى خبر محمد بن مسلم في أن الجارية لا تخدع إذا بلغت عشر سنين، لكن سبق أنه أجنبى عما نحن فيه، ونحوه خبر غياث بن إبراهيم^(٩٠) في أن الجارية لا توطأ لأقل من عشر سنين، فإن فعل فعيبت ضمن.

فتبين أن هذا القول أيضاً غير صحيح.

كما أن رأي الشيخ الآخر في المبسوط من بلوغها بخمس عشرة سنة غير صحيح أيضاً، فلم يذهب إليه - فيما نعلم - أحد من علمائنا، وليس له مستند سوى تعميم ما ورد في الغلام والصبي للجارية والصبية، لكنه غير صحيح؛ لأن ما ورد في ذلك من طريقنا قد ميّز بين بلوغهما، فذكر لبلوغ كل منهما علامة غير الأخرى فلاحظ.

النظرية المختارة في سنّ بلوغ المرأة، إتمام ثلاث عشرة سنة

وبعد أن بيّنا الإشكالات والملاحظات على القول ببلوغ المرأة بتسع سنين وعشر سنين بما لا يمكن الاعتماد على كلا القولين، نرى أن سنّ بلوغها هو إتمام ثلاث عشرة سنة قمرية، كما قلنا في سنّ بلوغ الذكر، إلا أن تحتلم أو تطمث قبل ذلك فتبلغ بذلك. والمستند لهذا الرأي عبارة عما يلي:

الدليل الأول: قد أبطلنا القول ببلوغها بتسع سنين وعشر سنين، وأثبتنا بلوغها بالحيض والاحتلام، فإذا لم تحض ولم تحتلم، فلا شك في بلوغها بإتمام ثلاث عشرة سنة، وذلك أننا أثبتنا في بحثنا السابق عن بلوغ الذكر أن الصحيح بلوغه بالاحتلام أو إتمام ثلاث عشرة سنة، ولا نحتلم - فقهيّاً - أن يكون سنّ بلوغ الأنثى أطول من سنّ بلوغ الذكر؛ إذ لم يذهب أحد من فقهاء الفريقين إلى ذلك، بل المشهور بين أصحابنا أن سنّ بلوغها أقصر من سنّ بلوغه بست سنين، بل يمكن أن يدعى أن أخبار بلوغ الذكر بثلاث عشرة سنة شاملة للأنثى أيضاً، إما لإطلاقها اللفظي، أو لقاعدة الاشتراك بين الرجال والنساء في الأحكام إلا ما خرج بالدليل، والمفروض عدمه فيما نحن فيه، ويمكن أن

● بلوغ الأنثى، دراسة استدلالية جديدة في علامات البلوغ

يؤيد ما قلناه بأن حيضهن يحصل غالباً بين سنّ الحادية عشر والثالثة عشر، وهذا يناسب جعل سنّ الثالثة عشر بلوغاً لهنّ من حيث السن.

الدليل الثاني: موثقة عمار الساباطي التي رواها الشيخ في التهذيب^(٩١)

والاستبصار^(٩٢)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم».

وإسناد الشيخ إلى ابن محبوب صحيح في الفهرست، والرواية من الحسن إلى عمار وإن كانوا من الفطحية لكنهم ثقات، قد نصّوا على وثافتهم، خصوصاً عمار الساباطي. الذي يظهر أن الرواية من كتابه - فقد وثقه المفيد والشيخ والنجاشي، بل نسبوا قبول رواياته إلى الطائفة، وقال الشيخ عن كتابه: إنه كتاب كبير جيد معتمد^(٩٣)، فمن الغريب أن يستشكل في قبول رواياته والاعتماد عليها، أو يقال: إن رواياته مضطربة المتون والألفاظ غريبة المعنى و...^(٩٤)؛ إذ كيف خفي ذلك على فطاحل علمائنا الرجاليين؟! فلم نجد من وصفه بذلك حتى ابن الغضائري المعروف بقدره للرجال، كما وصفوا بعض الرواة بالتخليط والاضطراب، نعم لا شك في اضطراب بعض رواياته وانفراده ببعض الأحاديث، لكن ذلك مطرد بين الرواة، فكم من رواية لأجلاء الرواة قد ردّها العلماء لاضطرابها أو لمخالفتها للمشهور أو الكتاب والسنة؟ وقد تتبعت له روايات كثيرة فوجدتها سالمة عن العيوب والإشكال موافقة للقواعد والأصول، فلا إشكال في وثاقة الرجل بل وقبول رواياته وكتابته، فهذه الرواية لا إشكال في حجيتها من حيث هي، كما أنّ دلالتها على البلوغ بالحيض أو إكمال ثلاث عشرة سنة تامة لا خدشة فيها.

نعم أشكل على الرواية المذكورة بإشكالات أخرى ينبغي الجواب عنها:

الإشكال الأول: إن صدر الموثقة في بلوغ الغلام في ثلاث عشرة سنة مخالف لفتوى

العلماء ببلوغه بخمس عشرة سنة، فتسقط الرواية عن الحجية؛ لأنها تضمنت أمراً غير صحيح.

وجوابه: أولاً: إنّ تضمن الرواية لأمر غير صحيح لا يسقطها عن الحجية كما حقّق

في محله.

ثانياً: قد أثبتنا أن الصحيح هو خلاف المشهور، وأن بلوغ الصبي إنما هو بالاحتلام أو إتمام ثلاث عشرة سنة، فما تضمنته الموثقة هو الصحيح، بل إن ذلك من أمارات قوة هذه الرواية وصحتها لا العكس.

الإشكال الثاني: إن ذيلها الوارد في بلوغ الأنثى قد أعرض عنه الأصحاب، فتسقط عن الحجية؛ لأنه لم يفت أحد من فقهاءنا ببلوغ المرأة في ثلاث عشرة سنة، ويعني ذلك أنهم قد عثروا على خلل في الرواية فأعرضوا عنها.

ويلاحظ عليه: أولاً: إننا لا نقبل بكبرى انكسار الرواية الصحيحة بإعراض المشهور، كما هو مبنى السيد الخوئي.

ثانياً: إن الإعراض إنما يؤثر في ضعف الرواية إذا لم نعلم وجهه ولم نحدث بسببه، وفي ما نحن فيه نرى أن إعراض المشهور إنما هو لترجيحهم لروايات البلوغ بالتوسع وأخذهم بها، فالإعراض منطلق من قاعدة وأصل اجتهادي ليس حجة علينا، نعم لو لم يكن للموثقة معارض ولو موهوم، لكان للإعراض تأثيره في تضعيف الرواية، لكن ليس الأمر كذلك، بل لعل إعراضهم لأجل وروده في كتب الفطحية، فرجّحوا ما رواه الإمامية عليهم، وهذا أيضاً ليس حجة علينا، خصوصاً بعد عدم تمامية روايات أصحابنا سنداً ودلالة، فكيف يصح رفض هذه الرواية؟! على أنه يظهر من الطوسي في الاستبصار قبوله بمضمون هذه الرواية وعمله بها.

نتيجة البحث في بلوغ الأنثى

ثبت بما قدمناه بالتفصيل أن بلوغ المرأة إنما هو بالاحتلام أو الحيض أو إتمام ثلاث عشرة سنة قمرية، كما أثبتنا سابقاً أن بلوغ الذكر بالاحتلام أو إتمام ثلاث عشرة سنة، فلا فرق بين الذكر والأنثى في البلوغ بالسن، ولو وسوس فقيه في جميع ما بيناه فلا شك في لزوم الاحتياط بأن تقوم بالعبادات بعد تسع سنين، لكن لا يجوز أمرها في المعاملات والمعاوضات ولا يقام عليها الحد قبل الحيض أو إتمام ثلاث عشرة سنة، فالاحتياط يختلف باختلاف موارد، فتدبر.

- (١) راجع: مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥: ٢٠٤.
- (٢) راجع: أبو البركات، الشرح الكبير ٣: ٢٩٣.
- (٣) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٢: ٣٥٢.
- (٤) مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥: ٢٠٤.
- (٥) الصدوق، المقنع: ١٩٦؛ ومن لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٢.
- (٦) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٢.
- (٧) المصدر نفسه ٤: ٢٢١.
- (٨) المصدر نفسه ٢: ٤٣٥.
- (٩) المصدر نفسه ١: ٣٧٢.
- (١٠) المفيد، المقنعة: ٣٥٣.
- (١١) المصدر نفسه: ٥٣٣.
- (١٢) المصدر نفسه: ٧٤٧.
- (١٣) رسائل المرتضى ٣: ٥٧.
- (١٤) الطوسي، الخلاف ٣: ٢٨٣.
- (١٥) الطوسي، المبسوط ٢: ٢٨٢ - ٢٨٤.
- (١٦) المصدر نفسه ١: ٢٦٦.
- (١٧) المصدر نفسه ٨: ٢١.
- (١٨) الطوسي، النهاية: ٢١٢.
- (١٩) ابن حمزة، الوسيلة: ١٣٧.
- (٢٠) ابن البراج، المهذب ٢: ١١٩.
- (٢١) ابن زهرة، غنية النزوع: ٢٥١.
- (٢٢) الحلبي، السرائر ١: ٣٦٧.
- (٢٣) الحلبي، شرائع الإسلام ١: ١٧٤.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٥٣.
- (٢٥) العلامة الحلبي، قواعد الأحكام ١: ٣٨٣.
- (٢٦) سنن البيهقي ٦: ٥٧.

- (٢٧) شرائع الإسلام ٢: ٣٥٢.
- (٢٨) جواهر الكلام ٢٦: ٤٢.
- (٢٩) مسالك الأفهام ٤: ١٤٥.
- (٣٠) مسند أحمد ٦: ٢٥٩.
- (٣١) سنن أبي داود ٢: ٢٧، ٤١٠٤.
- (٣٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٠: ٢٢٨.
- (٣٣) المصدر نفسه ٢٠: ٢٢٨.
- (٣٤) الصدوق، علل الشرائع ٢: ٢٨٧.
- (٣٥) وسائل الشيعة ٤: ٤٠٥؛ ومن لا يحضره الفقيه ١: ٣٧٣.
- (٣٦) وسائل الشيعة ٤: ٤٠٨.
- (٣٧) المصدر نفسه: ٤١٠؛ والتهذيب ٤: ٢٨١؛ ورواه في المقنع مرسلاً: ١٦٩.
- (٣٨) من لا يحضره الفقيه ٢: ١٢٢.
- (٣٩) وسائل الشيعة ١١: ٤٤.
- (٤٠) المصدر نفسه ١١: ٤٥.
- (٤١) المصدر نفسه ٢٨: ٨٢.
- (٤٢) المصدر نفسه: ١٨٥.
- (٤٣) الكافي ٧: ٢٠٥ - ٢٠٩.
- (٤٤) تهذيب الأحكام ١٠: ٦٥.
- (٤٥) علل الشرائع ٢: ٢٥٣.
- (٤٦) وسائل الشيعة ٢٨: ١٨٦.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٢٩٥.
- (٤٨) تهذيب الأحكام ١٠: ١٢١.
- (٤٩) وسائل الشيعة ١: ٤٥.
- (٥٠) راجع: جواهر الكلام ٢٦: ٤٥.
- (٥١) المصدر نفسه: ٧.
- (٥٢) وسائل الشيعة ١: ٤٤.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٤٣.
- (٥٤) تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٣.

- (٥٥) وسائل الشيعة ١: ٤٣.
- (٥٦) رجال النجاشي: ٢٤٤.
- (٥٧) وسائل الشيعة ١: ٤٣، و٢٨: ٢٠.
- (٥٨) الكافي ٧: ١٩٨.
- (٥٩) تهذيب الأحكام ١٠: ٣٨.
- (٦٠) في معجم رجال الخوئي أن الحسن بن محبوب روى عن الكناسي أيضاً، لكنه غير صحيح، فإن الحسن بن محبوب روى ١٥ رواية عن الكناسي بواسطة هؤلاء الرواة، ففي السند سقط لا محالة.
- (٦١) تهذيب الأحكام ٧: ٣٨٢.
- (٦٢) وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٧.
- (٦٣) المصدر نفسه ٢٨: ٢٧٩؛ وتهذيب الأحكام ١٠: ١٢٠.
- (٦٤) وسائل الشيعة ٢١: ٣٦.
- (٦٥) الكافي ٥: ٤٦٣.
- (٦٦) وسائل الشيعة ٢١: ٣٦.
- (٦٧) المصدر نفسه.
- (٦٨) المصدر نفسه ٢٠: ١٠٤؛ والصدوق، الخصال: ٤٢١.
- (٦٩) الكافي ٥: ١١٥ - ١١٦.
- (٧٠) وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٣.
- (٧١) المصدر نفسه ١٩: ٣٦٥.
- (٧٢) راجع: التستري، قاموس الرجال ١: ٨٩ - ٩٠.
- (٧٣) الشافعي، كتاب الأم ٥: ٢٢٩.
- (٧٤) السيستاني، منهاج الصالحين ٢: ٢٩٧.
- (٧٥) وسائل الشيعة ٢٠: ٢٢٨.
- (٧٦) المصدر نفسه ١٩: ٣٥٦.
- (٧٧) جواهر الكلام ٣٤: ٣٩.
- (٧٨) وسائل الشيعة ٢٠: ١٠١.
- (٧٩) المصدر نفسه: ١٠٣.
- (٨٠) المصدر نفسه: ١٠١ - ١٠٢.
- (٨١) المصدر نفسه.

- (٨٢) المصدر نفسه: ١٠٣.
- (٨٣) المصدر نفسه: ١٠٣.
- (٨٤) البهوتي، كشف القناع ٥: ٢١٠.
- (٨٥) وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٧.
- (٨٦) المصدر نفسه.
- (٨٧) المصدر نفسه: ١٧٩.
- (٨٨) نعم، أورد الطوسي في التهذيب ٧: ٤٩٦، والحر العاملي في وسائل الشيعة ٢٢: ١٨٣، الرواية بطريق آخر، وهو بإسناده عن علي بن الحسن بن فضال (ظاهراً) عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجاج، وهذا السند لا شائبة فيه، سوى الإشكال على إسناده الشيخ إلى علي بن الحسن، فإن فيه علي بن محمد القرشي، ولم يوثق، نعم هناك بعض الطرق والمحاولات لتصحيح هذا السند؛ فإن تمت فالرواية موثقة، وإلا فلا، هذا بناء على عدم وقوع التصحيف في علي بن فضال، وإلا - كما يحتمل كونه محمد بن الحسن الصفار - فلا إشكال في الرواية، كما أن بين طريقي الرواية اختلافاً فلا تغفل.
- (٨٩) المبسوط ٢: ٢٨٢ - ٢٨٤.
- (٩٠) وسائل الشيعة ٢٠: ١٠٣.
- (٩١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٨٠.
- (٩٢) الطوسي، الاستبصار ١: ٤٠٨.
- (٩٣) راجع معجم رجال الحديث.
- (٩٤) راجع: قاموس الرجال ٨: ١٦، فقد أورد رواياته التي ادّعى أنها غريبة غير صحيحة، لكن ذلك لا يجدي في قدح المترجم له، وتفصيل الكلام موكول إلى محله.

الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة

إشكاليات مقاصدية جادة

أ. محمد نوري (*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

تقديم

اعتاد الباحثون والمؤلفون الذين درسوا مسائل الوقف وتحليل جوانبه، كلهم أو جلهم، منذ الأدوار السابقة وحتى عصرنا الحالي، اعتادوا على التطرق إلى هذا البحث من زاويتين اثنتين؛ فبينما تعامل الفقهاء بطريقتهم الخاصة وبأدواتهم الفقهية مع مسائل من قبيل: أحكام الواقف الحقوقية، صيغة الوقف، العين الموقوفة، الموقوف عليه، شرائط الوقف، نجد بعضاً آخر يتعرض لجوانب في هذا البحث من زاوية تاريخية، كمسألة أول واقف في تاريخ الإسلام، أو الوقف في البلدان الإسلامية أو في مدن من العالم الإسلامي، كوقف الأزهر أنموذجاً.

وفيما عدا الطريقتين المذكورتين، فإن بحث الوقف كان محلاً للاعتناء - أحياناً - في شأيا مصادر علم الاجتماع، أعني من ناحية دراسة آثار الوقف، وما له من مردودات على الصعيد الاجتماعي.

وفي وقتنا الحالي، نجد أنه قد ازدادت العناية بمعالجة موضوع الوقف من هذه الناحية، ولا سيما من منظور علم الاجتماع الحقوقي، وقد ترافق ذلك مع ظهور بعض الدراسات الأولية التي قام بها المستشرقون في هذا المجال. هذه الدراسات والأبحاث التي تحمل هذا الطابع في مجال الوقف، تحتل في سلم الأهمية - مع تطويرها والرقى بها - درجة

(*) باحث في الحوزة والجامعة، ومشرف وكاتب في العديد من الموسوعات الإسلامية، من إيران.

مقنعة ومرضية إلى حد كبير. ويمكن في هذا السياق تسليط الضوء على موضوعات متعددة، وما نراه ضرورياً وهاماً منها دراسة مستقلة حول انتقادات المستشرقين وتحليلاتهم. إلا أن الذي تبرز الحاجة إليه أكثر، هو الدراسات والأبحاث التي تتناول مسائل الوقف من زاوية كلامية ومعرفية، فهذا النحو من الدراسات لم يتمّ التعرض له سوى في شأيا بعض الكتب وبشكل ضعيف بما يفتقر إلى الجدّة اللازمة. ولعل هذا الضعف - الذي يمكن ملاحظته في الدراسات الفقهية والتاريخية المتعلقة بقضية الوقف على الصعيدين: الكمي والكيفي - ناشئ عن عدم نضوج المباحث الكلامية للوقف أو عن عدم إتقانها. ومقالتنا هذه، تسعى إلى إعادة التوسّع في بعض المجالات والحقول من خلال الاستعانة بهذه النظرة، وإن كانت هذه المقالة - بالتأكيد - لا تدعي حتمية نتائجها ونهاياتها، ولا أن ما يجيء فيها من كلام هو رأي جامع أو قول فصل.

حقيقة الوقف في الفقه الإسلامي

عرّف الوقف في النصوص الإسلامية - كما في كلمات الفقهاء - بأنه خيرٌ وبر وإحسان تحصل به الفائدة ويعود به النفع على المصالح الاجتماعية والإنسانية، وهو ما يشكل - لوحده - دليلاً عقلياً ناهضاً وكافياً لإثبات مشروعيته. وقد اعتبر هؤلاء أن الوقف يفقد شرعيّته لو كان مترافقاً مع المعصية أو مع الإضرار بالآخرين^(١)، كما واشترطوا في الواقف أن يكون واجداً لأهلية التبرع^(٢).

إن المحبة بوصفها نوعاً - ومثلها الرحمة والتعاون وطلب الخير - تشكل جزءاً من أخلاق البشر وخصالهم. ويعد الوقف واحداً من تجليات هذه الخصال وطريقاً موصلاً إليها، ولذلك كان له وجودٌ في الأديان والأمم كافة، قبل الإسلام وبعده؛ فلقد تحدث المؤرخون عن أوقاف إبراهيم الخليل، ووصفوها بأنها إحدى أشهر الأوقاف التي عرفت في مرحلة ما قبل الإسلام^(٣). كما أنّ الكهنة ورجال الدين من الزرادشتيين كانوا يستعينون على إدارة معابدهم وصوامعهم وهياكل نيرانهم بالندورات والموقوفات التي كانت تصل إليهم، وكذا كان المسيحيون واليهود يستفيدون من الموقوفات في إدارة معيشة أساقفتهم وحاخاماتهم^(٤).

من هنا، لم يكن للوقف بنظر فقهاء المسلمين حقيقة شرعية^(٥)، ولم يكن من

● الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة

أحكام الإسلام التأسيسية، وإنما هو سيرة عملية جرت عليها الأديان والملل السابقة، وقد أمضاها الإسلام وأكد عليها بوصفها عملاً خيراً ومقبولاً^(٦).

وإذا ما التفتنا إلى هذا كله، يظهر لنا أن بروز الوقف بوصفه أمراً إنسانياً أشدّ وأوضح بكثير من بروزه بوصفه أمراً له ارتباط ما بشريعة خاصة، أو ابتكره الشرع واستحدثه بعد أن لم يكن، ولذلك نجد أن المناطحات والطرائق التي ينبغي أن تكون حاكمةً عليه إنما هي مناطحات السيرة العقلانية وطرائق العرف لا غير. وعلى هذا الأساس أيضاً يمكن النظر إلى الوقف بوصفه بحثاً له رصيده الضخم من المصالح والاعتبارات العقلانية.

الوقف وأهداف الدين هل يُساء استخدام الوقف في العالم الإسلامي؟!

يعتبر الوقف من الأمور التي تمهّد الطريق وتهيئ السبيل لتحقيق أهداف الدين ومقاصد الشريعة، فلو نظرنا للدين بوصفه البرنامج الذي أعد للارتقاء بالأبعاد الإنسانية والبشرية ولتأسيس المجتمع المثالي، كان الوقف بالتأكيد جزءاً لا يتجزأ من هذا البرنامج وواحداً من مكوّناته الأساسية، وأمراً لازماً لنيل هذه الأهداف وتحقيقها؛ لهذا السبب أفتى الفقهاء بعدم صحة الوقف الذي يكون لمعونة قطاع الطريق، لما فيه من تخريب إنساني واجتماعي^(٧)؛ كما قالوا بعدم شرعية الوقف على الكنيسة أو للمعونة على الزنا أو شرب الخمر أو على كتب التوراة والإنجيل^(٨). كما جعلوا عدم الإعانة على الإثم والمعاصي في عداد شروط صحة الوقف^(٩).

وفي واقع الأمر، فإن أهداف الواقف لا بد لها وأن تبقى داخل فلك مقاصد الشريعة، والفقهاء لا يتعرضون لاستتباط الأحكام فيما يتعلّق بالوقف إلا بعد أخذ هذا الأمر واعتباره أصلاً موضوعاً ومفروضاً. كما يجب على الأطراف المعنيين بتنفيذ عملية الوقف - أعني بهم ما يعم شخص الواقف والموقوف عليه والمشرف على العملية أو الحاكم - أن يأخذوا بعين الاعتبار الأهداف العليا للشريعة، مراعين ما يمكن تحقيقه والوصول إليه منها، ليقدموا - بعد إجراء الموازنة فيما بينها - على ترجيح أولاهها وعلى تقديم أكثرها أهمية؛ فبعض المتشركة ضيعوا الأوقاف بتوجيهاتهم، بل وأحياناً باستتباطاتهم؛ وإنه ليتسنى لجميعنا أن نرى في بعض الأحيان الاستضعاف والفقر الشديد والمدقع يعيشان في منطقة

ما على الرغم من وفور أوقافها وكثرتها. أجل لقد سجّلت لنا صفحات التاريخ مثل هذا النوع من سوء الإدارة أو قفل: من سوء الاستغلال.

وعلى سبيل المثال، كانت أوقاف طهران - قديماً - تحت تصرف الملا علي الكني، ثم انتقلت بعد وفاته - وبأمر من ناصر الدين شاه - إلى صهره الذي كان إماماً للجمعة، والذي كان كسلفه يستخدم عوائد هذه الأوقاف - البالغة آنذاك ما يقارب ٢٤ ألف تومان - في مصارفه الشخصية، مما جعل الطلاب في حالة شكوى دائمة منه^(١٠).

إن القرب من الله ونيل السعادة على الصعيدين: الفردي والاجتماعي، واللذين يشكلان هدف الدين الأسمى، إنما ينالان ويكتسبان في ضوء أسسٍ تدلي بدلو العون والمساعدة من كافة النواحي: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وليس الوقف سوى وسيلة مساعدة على إيجاد هذه الأسس وتوفيرها وتثبيتها، فالعمل به على خلاف مؤداه ومقتضاه، سيكون - بالتأكيد - مخالفاً لمبادئ الدين غير منسجم معها، حتى لو كان نابعاً من توجيهات شرعية.

وفي الحقبة الأخيرة، نجد المطالبين بإلغاء الوقف يستدلّون على ذلك بتعارضه مع المصالح الاجتماعية ومع العدالة والرشد الاجتماعيين^(١١)، مع علمنا بأن الوقف لو كان موافقاً لمقاصد الشريعة ومراعياً لها، فإن نتيجته الحتمية والدقيقة هي الوصول إلى الرشد والعدالة والمصالح الاجتماعية.

وتتنوّع الأهداف التي يحددها الإسلام للوقف إلى أهدافٍ شخصية وأخرى اجتماعية. يقول أبو حامد الغزالي: الوقف يمحو الذنوب والمعاصي، ويوجب الدخول في أمان الله وحفظه^(١٢)، وهو ما يمكن عدّه من جملة الأهداف الشخصية للوقف. كما أننا نعلم أن تكديس الثروات ومراكمتها إلى ما يفوق الحدّ المعقول ظاهرتان مستمرتان، ونعلم أيضاً أن عدم الالتزام بالضوابط الدينية والموازين الأخلاقية حالّ قائم وسط الأغنياء وأصحاب الأموال أكثر من غيرهم، من هنا يأتي الوقف ليكون إحدى السبل التي تمنح الواقف شيئاً من الصحة والسلامة الروحية، ونفحةً من الاطمئنان المعنوي والنفسي، ممّا من شأنه أن يجنبه الوقوع في المعاصي والذنوب. وقد أشير إلى هذا الأمر في العديد من آيات القرآن الكريم، ومن بينها آية الكنز المعروفة، وأيضاً في جملة من الروايات^(١٣).

ويقول النبي ﷺ - حول اعتبار الثروات هدفاً وغاية لا وسيلة ومعبراً:: «إن الدنانير

الصفير والدراهم البيض مهلكاكم كما أهلكا من كان قبلكم»^(١٤).

إن الاتجاه الذي يسود عالمنا المعاصر ينحو اليوم منحى الاهتمام بالوقف بما له من أهداف اجتماعية، وعلى رأس قائمة هذه الأهداف كل من: العدالة الاجتماعية وتقليل أو إعدام الفوارق الطبقيّة وتنمية الثروات العامة والإصلاح الاقتصادي والرفاهية الشاملة والتعاون الاجتماعي.

ويبدو أن هذه التأثيرات هي التي حوّلت الأنظار اليوم إلى الأهداف الاجتماعية للوقف بدل الأهداف الشخصية، وهو ما أدى - تلقائياً - إلى حصول تطور في الوعي المعاصر لحقيقة الوقف وتعامله معه. وهو تطور يأتي في سياق التحول المعرفي الذي بدأ ينظر إلى الدين نظرة اجتماعية، أي أنه يتوخى منه نتائج على الصعيد الاجتماعي، ويرى فيه تشكيلاً اجتماعياً له أداؤه الخاص وله طريقة عمله المتميزة.

واستبعاداً لهذه النظرة، يبدو لنا أن إنكار الطبقيّة الاجتماعية ورفض التدرج في المجتمع الواحد، نابع من صلب الإسلام وكامن في عمقه وفي داخله وصميمه^(١٥)، وإذا أردنا أن نأخذ مصالح الوقف العقلانيّة والاجتماعية بعين الاعتبار، فلعل بالإمكان أن نستفيد ونستأنس بروايتين وردتا في هذا الصدد، ذكرهما الشيخ الصدوق في علل الشرائع^(١٦).

وللأسف، فالاهتمام بتحليل العلاقة بين الوقف وبين أهداف الدين ومقاصد الشريعة لم يكن بالمستوى الكافي والمطلوب. فوحده الأستاذ الكبيسي عقد لهذا البحث فصلاً خاصاً في كتابه، اعتبر فيه أن الوقف يأتي تبعاً لمصالح منها: توطيد العلاقات الاجتماعية^(١٧).

أثر الوقف على العدالة الاجتماعية والثقافة العامة

يرى عددٌ كبير من الفقهاء أن مورد الوقف (الموقوف) يجب أن يكون أبدياً ودائماً^(١٨)، بل إن بعضهم ادعى الإجماع على لزوم التأييد؛ فيما خالف آخرون وذهبوا إلى عدم لزومه^(١٩). لكن حيث لم يخلُ أي نظام اجتماعي في وقت من أوقاته من التعددية الطبقيّة، كان لابد من توفر مصدر دائم وأبدي للطبقات الفقيرة، وهو ما راعته الشريعة الإسلامية؛ إذ عمد الشارع إلى إمضاء السيرة العقلانيّة الجارية عبر قيامه باعتبار الوقف

صدقةً جارية، وجعله إياه طريقة حمايةً أبدية^(٢٠).

وقد وقع الخلاف بين فقهاء المسلمين في وقف الأموال، أهو جائز أم لا؟ وكان دليل المانع أن المال لا دوام له؛ لأنه قابل للتبديل والتغير كما أنه في معرض الصرف والزوال^(٢١).

لقد اعتقد ابن خلدون وابن أَرزق أن الإنسان ظالمٌ بطبعه، وأنه - على حد تعبيرهما - مطبوعٌ على الظلم والقهر^(٢٢)، وأنه في حاجةٍ - دائماً - إلى حاكمٍ يرعاه ويقف في وجه ظلمه وتعدّيه، كما رأى الطباطبائي أن الإنسان مفطورٌ على طلب السلطة والجاه^(٢٣). إلا أن الوقف طريقٌ للحل ووسيلةٌ للتخفيف من هذا الظلم ومن حدة التمييز الطبقي في المجتمع، لأنه يؤدي إلى توزيعٍ عادلٍ للثروات من شأنه أن يمهد السبيل لتحقيق توازن اجتماعي. وبعد ظهور الأفكار التجديدية في العالم الإسلامي، طرحت العدالة شعاراً جديداً في الساحات الاجتماعية والسياسية، ومنذ أوائل القرن التاسع الهجري، التفت العالم الإسلامي إلى ضرورة إجراء القوانين التي تضمن العدالة في المجالات كافة ومختلف الصعد، فبرز - على أثر ذلك - اتجاه نحو التقنين وتشكيل النظام والحكومة، وتولد نفورٌ عام من الظلم والاستبداد؛ وكان من نتائجه أيضاً أن عاد مفهوم «العدل التوزيعي» الذي توارثناه عن أرسطو، ليطفو - بعد أن اتخذ لنفسه حلةً جديدة - على السطح، وليلقى قبولاً وترحيباً، إلا أنه تسلل إلى أذهان المفكرين من المسلمين ترافقه مسالك الغرب ونظرياته ورؤاه.

وفي هذه الأثناء، وجد - ولا يزال - طرازٌ من التفكير ذي الطابع الإفراطي صيغ في قالب الاشتراكية، ويدأب أصحاب هذه الذهنية الإفراطية على السعي لحمل الإسلام، بقوانينه المشبعة بالعدالة، على قبول الاشتراكية. ومن بين هؤلاء: الأستاذ «السباعي»، الذي كتب في الوقف يقول: إن مراد الحقوقيين ورجال القانون - من ناحية قانونية - من الوقف «إخراج الملك أو المال وإزالته عن ملك صاحبه الأصلي واختياره، بنحو لا يبقى له تعلقٌ بشخص واحد، وتصبح منافعتها متعلقةً ومحدودة بالأشخاص المقصودين للواقف والداخلين تحت مرمى لحاظه وشعاع نظره»، ولا نقصد بالتأميم شيئاً غير هذا^(٢٤).

ولدى تحليل كلام السباعي هذا، كتب الأستاذ «عنايت» يقول: «الحمى هو أن يحمي قطعةً من الأرض لمواشي معينة، ويمنع سائر الناس من الرعي فيها. ومن المعروف أن

● الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة

النبى ﷺ قد خصّ الخليفة الثاني عمراً بأراضٍ كي يحميها، إلا أن الأمر المستور الذي لم يتم الالتفات إليه في هذا الأصل، هو حاجات الفئات الأضعف من الناس^(٢٥). بل حتى الوقف الذري - وهو الوقف على الأهل والذرية - يعتبره السباعي في الفصل الذي عقده للحديث عن الوقف، وسيلةً لحماية ذرية الواقف وتحسينها من الفقر والفاقة^(٢٦).

إن توزيع الثروة والتوازن الاجتماعي والتكافل والتعاقد في المجتمع، هذه العمليات الثلاث التي تمثل نتيجةً طبيعية للوقف، تشكل البنى التحتية لتحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية. لقد أشير في الكثير من الأبحاث إلى نتائج الوقف ومفاعيله ومردوداته على الصعيدين: الاجتماعي والاقتصادي، وجرى التوصل إلى نتائج إيجابية في هذا المضمار^(٢٧)؛ فالغاية المنشودة من توزيع الثروة أن لا يبلغ التفاوت في مستوى معيشة الأفراد في المجتمع الإسلامي حداً يتحول معه المجتمع إلى مجتمعٍ طبقي^(٢٨).

إن تركز الأموال والثروات في أيدي فئة قليلة من الناس يشكل أرضية خصبة لانتشار الفساد والرذائل الخلقية كالمفاخرة والمباهاة وأخلاقيات الهيمنة والتسلط والاستبداد والتكبر، وهو ما يؤدي لاحقاً إلى إرباك توازن المجتمع، ثم في نهاية المطاف إلى إزالة التعاقد والتكافل الاجتماعيين وتعميق الصراعات والنزاعات الاجتماعية. ولهذا اتخذ الإسلام لنفسه آليات ووسائل محددة لتوزيع الثروة، بدءاً بالزكاة والخمس والمنع من الاحتكار، ووصولاً إلى مثل الإنفاق والهبة والوقف والصدقة^(٢٩).

إن العلاقة القائمة بين الوقف والعدالة الاجتماعية وإن لم يبحث عنها في الكتب الفقهية والتاريخية القديمة، إلا أن عدداً من المؤلفات الجديدة جرى التعرض فيها لهذه النقطة بالذات^(٣٠).

لقد كان الوقف على امتداد التاريخ الإسلامي، عاملاً مساعداً ساهم في إعلاء شأن الثقافة، وكانت له اليد الطولى في تطوّر العلوم والارتقاء بمستوى الرأي العام؛ فليس جزافاً ولا مكابرة ما يقال من أن الوقف يمثل بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية الركن والمستند^(٣١). من هنا فبين الوقف وأهداف الإسلام - وهي رفع مستوى العلم والتعقل - تطابقاً وانسجاماً تامين. والمتتبع لكتب التاريخ يتعثر بالكثير من الروايات والأخبار التي يمكن إدراجها في إطار البيانات الكثيرة التي تحكي آثار الوقف الإيجابية وتتحدث عن النتائج الخيرة التي يتركها. فقد ذكروا - مثلاً - أن أبا المنصور، أحد وزراء آل بويه، قام بوقف

مكتبته الشخصية على طلبة العلم، وهي التي اشتملت على تسعين ألف مجلد من الكتب^(٣٢). كما أتت المصادر التاريخية بوفرة على ذكر التأثير الإيجابي الذي يتركه الوقف على عملية بناء المؤسسات التعليمية والتربوية وإدارتها، وفيما يلي نستعرض بعض النماذج، على سبيل المثال لا الحصر؛ فقد كانت الأبنية الموقوفة التي يتم تشييدها لأغراض وأهداف تعليمية تفتح أبوابها للناس فتعج بهم وتمتلئ، وهذا «بيت الحكمة» مثلاً، وهو المؤسسة التعليمية الرسمية الأولى التي شيدت بأمر من المأمون الذي لم يشأ لها أن تكون منحازة ومختصة بالخلفاء ولا أن تكون محجوبة إلا عن أيدي كبراء الدولة وأعيانها ووجهائها، بل أراد لها أن تكون في متناول العموم وتحت تصرفهم، ونظراً للقيمة المرتبة التي تضيفها مثل هذه المؤسسات على شخصيات الأدباء، عمد إلى استحداث أوقاف دائمية تهدف إلى مؤازرتهم وإعانتهم وتحرص على تقدمهم، بعيداً عن التقديرات والعطايا والصلوات الاعتبارية^(٣٣).

يقول ابن الجوزي: لأجل إدارة شؤون المدرسة النظامية ببغداد، ألحق بها الأماكن التي تجاورها وتحيط بها، من السوق والدور والأراضي الزراعية، وتم وقفها عليها^(٣٤). كما أحصى محمد عبده أوقاف المدرسة النظامية فوجدها تبلغ ما قيمته خمسة عشر ألف دينار^(٣٥). وحرر الأستاذ محمد داغ فصلاً في كتابه تحت عنوان: «الأوقاف ودورها وأهميتها في التربية والتعليم»، نقل فيه العديد من الروايات التاريخية الواردة بهذا الشأن^(٣٦).

أما وقف المكتبات، فذاك له قصته الخاصة والمطولة، وأثره البالغ والكبير على نشر العلم وارتقاء الوعي العام والنهوض به^(٣٧). فقد خصص الأستاذ (سبنا) أثناء تحليله لتاريخ الأوقاف في إصفهان قسماً من هذه الدراسة للكلام عن المراكز التربوية والتعليمية الموقوفة في إصفهان^(٣٨).

وفي وقتنا الحاضر - وفي إيران على وجه الخصوص - نجد أن الصبغة الاجتماعية للوقف قد بهت لونها وزال عنها بريقها، لتبرز فيها أكثر - وعلى حساب ذلك - الناحية المعيشية والمعمارية، حيث نجد أكثر النشاطات التي تمارسها إدارات الأوقاف قد انحصرت في دفع المصاريف على وفق ما تتطلبه الحاجات المادية واليومية لواحدة فقط من فئات الناس، ولم تتجاوز في حدها الأقصى الإنفاق لصالح تشييد أبنية جديدة أو لإعادة ترميم أبنية قديمة؛ فالمؤسسات التي تدير الأوقاف وتعنى بشؤونها تحولت إلى تركيبة

● الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة

مؤلفة في أحسن الأحوال من هيئة للإغاثة، كلجنة الإمداد، ومن شركة معمارية. ولو أننا أنعمنا النظر جيداً لاستطعنا أن نفهم أن الأهداف التي رسمها الإسلام للوقف تتسم بشمولية أكثر وعمق؛ فالرسالة التي يفترض بالوقف أن يؤديها لها دورٌ أساس أكبر مما عليه المؤسسات اليوم^(٢٩).

معرفة هدف الوقف، قيمة الوقف في ذاته لا في دوافعه

لا شك في أن أغراض الناس من الوقف ودوافعهم إليه تختلف فيما بينهم، والواقع شاهدٌ بذلك ومصدق له، لكن السؤال يكمن فيما أنه هل يتعين في الوقف أن يكون بقصد القرية إلى الله وبدافع من الشرع، بحيث يكون فاقداً للمشروعية لولا ذلك، أم لا؟ ذهب فقهاء المالكية والشافعية والحنبلية إلى عدم شرطية القرية في جوازه^(٣٠). كما أن أكثر فقهاء الشيعة على عدم اعتباره في الوقف، حتى في العام منه^(٣١). والذين قالوا بشرطيته فيه، عادوا ليختلفوا فيما بينهم في أن هذا الشرط هل هو من قبيل الشرط المقوم الداخل في الحقيقة والذي يعدّ جزءاً منها، أم أنه شرط خارج عن حقيقة الوقف؟ من هنا قالوا بالفرق بين الوقف الخيري والوقف غير الخيري^(٣٢). كما أن بعضهم نوع دوافع الوقف إلى خمسة أصناف: دينية واجتماعية وواقعية وغريزية^(٣٣). فيما جعل آخرون الأصناف ثلاثة فقط: الدينية والغريزية والنسبية؛ واستشهد للدوافع النسبية بالرواية الواردة عن النبي ﷺ: «إن من الذنوب ذنوباً لا يغفرها إلا لهم للعيال»، كما جعلوا الدافع الغريزي عبارة عن شعور الإنسان بحبه لنوعه ولنفسه^(٣٤).

والذي يبدو أن الوقف عملٌ مهم في حد ذاته، وأن الحسن الذي يتصف به فعلي وليس فاعلياً، وإن كان ليتصف بالكمال أكثر على فرض المجيء به بداعي القرية، بل وليكون متصفاً بالحسن الفاعلي أيضاً؛ ولعل مقصود الشارع من وراء عدم اشتراط قصد القرية في مشروعية الوقف أن يفضو الإتيان بهذا العمل الخير، وأن يكثر القيام به في مجتمعنا الإسلامي، حتى ولو كان دافع البعض نحوه أمراً مذموماً، كالتظاهر والمראה وكسب الجاه وطلب الشهرة، هذا كله إذا لم يكن يشتمل على معصية أو فسق.

ولو أن الإدارات المسؤولة عن الوقف اعتمدت على هذه النظرة في عملية ترويجها للوقف وتشجيعها عليه، لأمكنها أن تلاقي نجاحاً أكبر مما لو اتبعت طريقة التكتّم على

أسماء الواقفين والإبقاء عليها مستورة ومخفية، بل إن الفقه الإسلامي قد بحث أيضاً عن الوقف على أهل الذمة إذا كان بدافع من الإنسانية وحكم بصحته وبشرعيته؛ بل أجمع الفقهاء على أن شرط (الإسلام) ليس في عداد الشروط المعتبرة في الموقوف عليه، في حين جعلوا (عدم المعصية) و(نية الخير والإحسان) من جملة الشروط اللازمة^(٤٥). كما لا يشترط في الواقف أن يكون مسلماً، بل يقبل الوقف مطلقاً ولو من الكافر^(٤٦).

الوقف والمصالح الاجتماعية بين التعارض والانسجام، نظريات متباينة

يعتقد بعض الباحثين اليوم بضرورة إلغاء الوقف، ويتعاملون معه - سيما الوقف الذري (الأهلي) - بحساسية مفرطة، معتبرينه غير متلائم مع المصالح الاجتماعية^(٤٧)؛ فقد جاء في تقرير الأستاذ محمد أبو زهرة حول الوقف الذري^(٤٨) في مصر: «كان الأمراء والأعيان من ملاك الأراضي الشاسعة وأصحاب الأموال الكثيرة يتعرضون غالباً، وبين الفينة والفينة، لهجوم الآخرين عليهم، الذين كانوا يعمدون - لو تمت لهم الغلبة - إلى استلاب أموالهم ومصادرتها، فكان أولئك يلجأون لأجل الحفاظ عليها إلى وقفها على أولادهم أو على نسائهم»^(٤٩).

وفي مطلع القرن الثامن عشر، أصدر محمد علي باشا فرماناً منع فيه من استحداث أوقاف جديدة، وتم ذلك بتأييد من الشيخ محمد الجزائري، مفتي الحنفية آنذاك، الذي اعتبر أن هذا المنع إنما يستند إلى المصالح الشرعية^(٥٠). ثم في القرن التاسع عشر، تزايدت المساعي التجديدية التي قام بها أشخاص أمثال: قاسم أمين، علي علوية، أحمد رمزي، وأحمد يوسف الجندي^(٥١)، من دعاة التجديد، مما أدى إلى اندلاع كثير من السجلات الحقوقية داخل الأوساط والمحافل الحقوقية والفقهية والبرلمان المصري، اختتمت في العام ١٩٤٦م بفوز أنصار الوقف وإقرار مرسوم قانون برقم ٤٨. وفيما بعد، ومع اقتدار الدولة الجديدة واكتسابها القدر الكافي من الخبرة والتجربة، أعيد بعث النشاط والروح في قوانين الوقف، مع إبطال المحتوى الذي جاء في مرسوم الوقف الأهلي^(٥٢).

وهكذا في لبنان، فقد عقدت أيضاً دراسات حقوقية، وقع نتائجها اختلاف في الآراء^(٥٣). ومع عدم وصولهم إلى إلغاء الوقف، إلا أنهم توصلوا إلى إقرار قوانين جزائية تمنع استغلاله وسوء الاستفادة منه. وهذا أيضاً ما حصل مؤخراً في كل من شبه القارة الهندية

● الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة

واليمن وإفريقيا، حيث نستطيع أن نعثر أيضاً على نموذج لهذه الدراسات مع ما يرافقها من توتر واضطراب^(٥٤).

ونجد في الآونة الأخيرة من يقول: إن إضفاء الترتيب والتنظيم على النظام الاجتماعي إذا كان يعتبر واحداً من رسالات الدين وأهدافه، فإن الوقف بأنواعه - كلاً أو بعضاً - لما يتنافى مع النظام الاجتماعي، ومن ثم مع رسالة الدين وروحه. ذلك أن كثيرين تمكنوا عبر الوقف من مخالفة القوانين الاجتماعية والأنظمة المتعلقة بالضرائب أو العدالة الاقتصادية والاجتماعية، بل استطاعوا بالطريقة نفسها تعزيز مكانتهم الاجتماعية ومضاعفة قدراتهم وطاقاتهم المالية، مما أدى إلى تفاقم الشرخ واتساع الهوة بين طبقات المجتمع، وإلى المزيد من الظلم والاستضعاف.

والذي يقف سبباً وراء نظرية إلغاء الوقف وطرحها على مستوى واسع في المجتمعات الإسلامية، هو الممارسات السيئة للوقف، فقد أدى ذلك في العديد من البلدان الإسلامية إلى حصول تجاذب بين تيار يعارض الوقف ويناهضه وآخر يقره ويوافق عليه؛ وقد تمسك التيار المؤيد بأدلة شرعية وعقلية واستحسانات، من نوع أن الوقف في أصل تشريعه يهدف إلى تحقيق العدالة الاجتماعية وتحسين العوائل والأسر من الفقر والحاجة، والمحافظة على الكيان الأسري وضمان التكافل والتعاقد الاجتماعيين. أما الاستفادة السيئة منه والانتهاكات الحاصلة نتيجة ذلك، فما هي - عند هؤلاء - إلا حالات نادرة يجب منعها ويتحتم علينا مواجهتها.

إلا أن دعاة إلغاء الوقف قالوا: إن الوقف غدا وسيلة من وسائل السلطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وخرج عن خدمة الناس وسبيل راحتهم إلى خدمة الحكام، كما أن آثاره السلبية لم تقف عند فشله في توفير مستلزمات العدالة الاجتماعية ومتطلباتها، بل تجاوزته إلى ما هو أبعد؛ حيث نراه يساهم بشكل كبير في تعميق الهوة وتوسيع الفاصلة بين طبقات المجتمع، ويكون مناخاً مساعداً على نشر الاعتبارات السلبية والقيم المرفوضة من قبيل التفاخر والاستكبار^(٥٥).

وقد أسفرت هذه الأزمة حول شرعية الوقف في مصر - نهاية المطاف - عن إقرار قوانين جديدة، مع قيامهم بإلغاء الوقف الأهلي وتعطيله^(٥٦).

أما في إيران، فتعتبر موقوفات النظام البهلوي إحدى أكبر الموقوفات قبل الثورة

الإسلامية، ورغم أنها - ووفقاً لما جاء في سند وقفها الذي اشتمل على عشرة مواد وبندين اثنين - أسست لأغراض خيرية ولإعانة المحرومين وتقديم يد العون لهم، لكن الأموال الطائلة التي كانت تدرّها كان يتم صرفها - عملياً - لترسيخ السلطة السياسية وتقويتها، وقد اشترط في سند وقفها أن لا يتولاها بعد الشاه وزوجته فرح، إلا أحد أفراد العائلة المالكة فلا تخرج عنهم^(٥٧).

لم يقدم المطالبون بإصلاح قوانين الوقف على ذلك لكفرهم بالدين أو معاندتهم لأحكام الشريعة، بل رغبة منهم في تطبيق الروح الصريحة التي تلج بها قوانين الشريعة، ولتحقيق الأمان والرفاهية الاجتماعيين، والحيلولة دون استغلاله بشكل سيء^(٥٨).

الوقف، بنية شعبية أم منصب حكومي؟!

يمكن العثور على هذا الموضوع في أكثر الكتب التي عالجت موضوع الوقف تحت عنوان: «الرقابة والولاية على الأوقاف». وقد اشترط الفقهاء في من له الرقابة والإدارة على الموقوفات أن يكون مسلماً، وأوجبوا على كل من الواقف والموقوف عليه، مع رعاية الترتيب، أن يتصدى لذلك، بمعنى أن إدارة الوقف في عهدة الواقف نفسه ومن مسؤوليته هو؛ فعليه إما أن يبادر بنفسه لذلك أو يوكل مهمة إدارته والنظارة عليه إلى شخص آخر؛ فإذا لم يتيسر ذلك كانت مسؤولية إدارته والنظارة عليه على عاتق الموقوف عليه، فإذا كان يبادر هو بنفسه لذلك أو يعين ناظراً عليه من قبله. أما في المرتبة الثالثة، وعند عدم تمكن كل من الواقف والموقوف عليه من التصدي للرقابة والإشراف، يحين الوقت للحاكم الشرعي ليقوم بنفسه بتعيين من يتولّى الإدارة^(٥٩).

وعلى هذا الأساس، يتعين للمحافظة على الموقوفات والاستفادة المثلى منها أن يكون هناك - أولاً - إدارة عليها وإشراف، لا تنحصر - ثانياً - بأحد، بل تقع مسؤوليتها بالدرجة الأولى على عاتق من يشتركون حقيقة في هذا الأمر^(٦٠).

وقد عمدت بعض الدول إلى جعل الوقف حكومياً، فقامت على إثر ذلك باستحداث جهاز ضخم وواسع النطاق لإنجاز أموره والشؤون المتعلقة به، مما أدى بالكثير من الأموال الموقوفة، أو المداخل والمردودات التي تتج عنها إلى أن تتحول ليتم صرفها بطريقة بيروقراطية، وكان ذلك - مع اقترانه بإهدار الموقوفات وتضييعها - ما جعل رغبة

● الوقف الإسلامي والحياة المعاصرة، إشكاليات مقاصدية جادة

الناس الذين شاهدوا ذلك كله وإلى بجانبه تقصير المتولّين الحكوميين في المحافظة على الموقوفات وصيانتها أو إنمائها.. جعلها تفتّر عن الوقف، فيحجمون عنه وعن ممارسته^(٦١).

وفيما اعتبر المشرّع الوقف مناخاً لتحقيق العدالة والإحسان في المجتمع، كان لإضفاء الصبغة الحكومية عليه دور في الحيلولة دون تحقق الوقف وانتشار ثقافته والرغبة به في المجتمع، على العكس من إبقاء صفته الشعبية الجماهيرية، حيث تضمن استتباعه نتائج كثيرة وعلى درجة بالغة من المطلوبة. نعم، في البلدان الغربية ثمة إدارات خاصة تعنى بالرقابة على عملية إجراء الموقوفات وتنفيذها، شبيهة بالبلديات التي يتم انتخابها من قبل الشعب بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فالذي يتولّى - في الواقع - أعمال الوقف في تلك البلدان ليسوا أفراداً بل مجموعة من هيئات الأمناء.

ونجد في الفقه الإسلامي نفسه، أنهم لا يشترطون في صحّة الوقف وأصل انعقاده أن يكون بإذن الحاكم الشرعي، ويعلّلون ذلك بما في الوقف من جهات انتفاع عامة، وبكلمة أخرى: بجهة كونه شعبياً^(٦٢).

وكيفما كان، فللولاية على الوقف أبعاد كثيرة مختلفة بيّنت في الفقه الإسلامي، محصلها أنه لا حاجة إلى نظارة الحكومة وإشرافها على الوقف باستثناء بعض الموارد الضرورية^(٦٣)، ونعني بهذه الموارد الضرورية الموارد التي يكون الوقف فيها متعلقاً بالأموال العامة، أو تلك التي يقع فيها التنازع والخلاف فتحتاج إلى الحاكم الشرعي لفضّ النزاع وحلّ الخصومات.

الوقف والإنتاجية

يعتبر «العقل» و«الأمانة» من جملة الشروط التي وقع الاتفاق^(٦٤) على لزوم توفرها في ولاية الوقف، وقد زاد بعضهم على ذلك شرطين آخرين، هما: العدالة والكفاءة^(٦٥). وليس المقصود بالعقل هنا أن يكون الوالي عالماً خبيراً وضليعاً بالمباحث النظرية، إنما أن تكون لديه القدرة على حسن التصرف والاستفادة المثلى، مع كونه مجهزاً بالعلوم الحية التي ربما تناله الحاجة إليها، كعلم الاقتصاد، وبالخبرة اللازمة التي تمكنه من الاعتناء بالأولويات والضرورات، ومن ثمّ تقديمها وأخذها بعين الاعتبار. وأيضاً أن يكون لديه القدر الكافي من الاطلاع فيما يرتبط بالاستثمار بوسائله المطلوبة والمرغوبة. بل لقد ادعى

الإجماع على جواز التبديل في العين الموقوفة بشرط ملاحظة المصلحة واعتبارها^(٦٦). ومن هذا المنطلق، يمكن إعادة النظر في مسألة فقهية تقول: «متى بطل رسم المصلحة الموقوفة عليها، رجعت العين الموقوفة إلى ملك الواقف وخرجت عن الوقف»^(٦٧).

أما «الكفاءة»: فعرفت بالخبرة والقدرة على التشخيص، وهي غير منحصرة ولا مختصة بالذكر^(٦٨). وقد عرف الوقف في الروايات - كما في كلمات الفقهاء - بأنه «حبس الأصل وسبل الثمرة»^(٦٩)، أو «وسبل (تسبيل) المنفعة»^(٧٠). وتعني كلمة (سبل) الطريق أو الطرق التي تؤدي إلى إيجاد الثمار واستحداث المنافع واستجلاب الفائدة، فتدلّ - ضمناً - على طلب ازدياد المنافع وتكثيرها^(٧١). ففي أية عين موقوفة توجد طرق ووسائل مختلفة يمكن اعتمادها في كيفية استغلالها وفي عملية الاستفادة منها والانتفاع بها، ولا يمكن أن يتم التعرف على أفضل هذه الوسائل إلا من خلال عملية تخصصية: من هنا يبدو لنا أن اشتراط (سبل المنفعة) وأخذه في التعريف أمرٌ على درجة عالية من الأهمية، إذ كيف يصحّ أن يصار إلى جعل الانتفاع بالموقوفات في معرض التداول مع انعدام التخصص وفقدان الخبرة اللازمة والكافية؟! بل الواجب في حقها - أي الموقوفات - السعي لتحقيق ربحها وتحصيل الفائدة منها في حدّهما الأعلى، ليتم بعد ذلك صرفها من خلال طرق الوقف وفي موارد، وذلك لا يكون إلا بعد اعتماد الأساليب والوسائل والجهات التي اختبرت سابقاً وجرت معاينتها من قبل أهل الخبرة والاختصاص.

وللوقف عندهم تقسيمان؛ لأنهم يصنفونه تارةً إلى أصناف ثلاثة: أولها خيري، وهو الإنفاق في سبيل الخير، كما في وقف مستشفى مثلاً، والثاني ديني، وهو (الوقف لأجل أفعال عبادية ودينية). والثالث هو الوقف الذري، وهو (الوقف على أشخاص بعينهم)^(٧٢). ويصنفونه تارةً أخرى إلى أربعة أنواع: الوقف العام، والخاص، ووقف الانتفاع، ووقف المنفعة^(٧٣).

والملاحظ أنهم في جميع هذه الأصناف والأنواع يعتبرون زيادة الربح والوصول إلى الحد الأعلى الذي يمكن للاستفادة أن تبلغه، يعتبرونهما شرطين لازمين في كل واحدٍ من هذه الأنواع والأصناف بلا استثناء. ويجري هذا حتى بالنسبة إلى الوقف الديني، كبناء مسجد للعبادة، فإن الوقف في صورة ركود المسجد وعدم الانتفاع به، أو الانتفاع به لا بالدرجة المطلوبة واللازمة، إن الوقف في هذه الصورة لا ينسجم ولا يتماشى مع ما أخذ في

تعريف الوقف وما اعتبر في أصل حقيقته ومع ما هو المطلوب والمرجوّ منه. وللأسف الشديد، كثيراً ما نشاهد مكاناً يتم وقفه على المسجدية، فيصار لذلك إلى تشييد بناء فخم فيه، لكن أبوابه تبقى موصدة ومغلقة في أغلب الأوقات، ولا تفتح - على امتداد الليل والنهار - إلا ساعة أو ساعتين، ورغم ذلك، فإن بعض الصلوات تقضى ولا تؤدي في وقتها المخصّص لها، لانعدام الأماكن المخصّصة للصلاة والعبادة. وما علينا لكي ندرك بُعد هذا النموذج عن المستوى المطلوب سوى القيام بمقارنته بمشهد المسجد الذي وقفه النبي في المدينة، وكان مهيباً للصلاة وللعلم معاً، ومجهزاً أيضاً ليكون ملجأ ومبيتاً للمشرّدين والفقراء ممن لا مأوى لهم.

لقد شبّه القرآن الكريم الإنفاق بالحبّة التي تعطي سبع أضعافها، قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبِثَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ﴾ (البقرة: ٢٦١)، وبهذه الآية المباركة، ضمن القرآن للمنفق مضاعفة أمواله وزيادتها، لكن لعلّ الآية الشريفة - من جهة أخرى - بصدد الإشارة إلى معنى آخر - وللآيات بطونٌ متعددة - وهو أن الأوقاف والصدقات يمكن لنا أن نضاعفها ونزيد عليها، وذلك لا يتسنى إلا بالسعي لاتباع الوسائل المعقولة والمطلوبة التي توصلنا إلى الربح وتمكّننا من بلوغ الحد الأعلى للانتفاع والاستفادة؛ فإن عدد (السبعة) لم يؤخذ في الآية الشريفة بخصوصيته، بل استعمل كناية عن الكثرة.

وعلى كل حال، فالواجب أن يتم التعامل مع كل عين من الأعيان الموقوفة والنظر إليها بوصفها وحدة من الوحدات الاقتصادية الخاصة أو المعنوية التي ينبغي استغلالها والاستفادة منها بأكبر قدر ممكن.

- (١) محمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ٩، بغداد، الشركة الإسلامية للطباعة، ١٣٧٥هـ.
- (٢) عباس طه المحامي، أسرار التشريع الإسلامي وفلسفته، مجلة الأزهر، المجلد السادس، ١٣٥٤هـ.
- (٣) محمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ٤.
- (٤) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف: ٧، مصر، ١٩٥٩م؛ محمد عبيد عبد الله الكبيسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية: ١: ٢١ - ٣٢؛ مينودخت مصطفى رجائي، وقف در إيران: ١٣ - ٣٤؛ محمد إبراهيم جناتي، وقف از ديدگاه اسلام، ميراث جاويدان، عدد ٥؛ محمد سلام مدكور، موجز الوقف: ٥ - ٧، القاهرة، ١٩٦١م.
- (٥) الإمام الخميني، كتاب البيع: ٣: ٨١؛ محمد مهدي النراقي، مستند الشيعة (الطبعة الحجرية)، كتاب الوقف.
- (٦) محمد بن محمد عمادي أفندي الحنفي، رسالة في جواز وقف النقود: ٨، إعداد أبي الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني؛ رضا شيرواني شيري، وقف در ميان ملت های جهان ومذاهب اسلامي، ميراث جاويدان، عدد ٥؛ الشيخ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام: ٢٨: ٣١.
- (٧) محمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ٦٥.
- (٨) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٢: ٢١٤، مؤسسة الأعلمي، طهران.
- (٩) محمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ٢٣.
- (١٠) مرتضى راواندي، تاريخ اجتماعي ايران: ٢ - ٧٦٣/٤.
- (١١) محمد الكبيسي، مشروعية الوقف الأهلي ومدى المصلحة فيه، ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي الإسلامي: ١٩ - ٤٩.
- (١٢) كيميائى سعادت: ١: ٢٠٤ - ٢٠٥.
- (١٣) أورد العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي في تفسير الميزان نكاتٍ بديعة ولطيفة في ذيل آية الكنز، أنظر: ترجمة تفسير الميزان: ١٨: ٩٠ - ١١٧، وفيما يتعلق بروايات الكنز راجع: قاموس القرآن ٦: ١٥١ - ١٥٣.
- (١٤) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٦٢٨، الطبعة الثانية، ط مكتب الإعلام الإسلامي (بوستان كتاب)، قم، ١٤٢٥هـ.
- (١٥) أنظر: مقالة «الدين والطبقات الاجتماعية» تأليف غريب سيد أحمد، في مجموعة «الدين في المجتمع العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م.

- (١٦) الشيخ الصدوق، علل الشرائع: ٢: ١٢، ١٧، دار الحجة للثقافة، قم، ١٤١٦هـ.
- (١٧) محمد عبيد عبد الله الكبسي، أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية: ١: ١٣٣، فما يليها، وقد قام أحمد صادقي لكدر بطبع هذا الكتاب في مجلدين بعنوان: أحكام وقف در شريعت اسلام (طهران، انتشارات اداره كل حج وأوقاف استان مازندران، ١٣٦٦).
- (١٨) أنظر على سبيل المثال كتاب: الخلاف ٥: ٣٤، ضمن سلسلة الينايع الفقهية، إعداد: علي أصغر مرواريد.
- (١٩) أنظر: هاشم معروف الحسني، الوصاية والأوقاف: ١٥٧ - ١٦٢، دار القلم، بيروت.
- (٢٠) روي عن مسلم وغيره: «إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له». أنظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير ١: ٤٣٧، ح ٨٥٠؛ وثمة روايات بنفس المضمون من طرق الشيعة تجدها في: بحار الأنوار: ١٠٠: ١٨١ - ١٨٧، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- (٢١) للوقوف على أقوال أهل السنة أنظر: محمد بن محمد عمادي أفندي الحنفي، رسالة في جواز وقف النقود؛ وللوقوف على أقوال الشيعة راجع: جواهر الكلام ٢٨: ١٩.
- (٢٢) مقدمة ابن خلدون وبدائع السلوك في طبائع الملوك. وقد جاء تحليل نظريات هاتين الشخصيتين في كتاب: مفهوم العدل في الإسلام، تأليف: مجيد خدوري، الفصل الثامن: العدل الاجتماعي، ط دار الحصاد، دمشق، ١٩٩٨م.
- (٢٣) أنظر مقالة: «نظريه علامه طباطبائي در باب توحش طبعي وتمدن فطري انسان» المطبوعة ضمن كتاب: شريعت در آينه معرفت: ٤٠١ - ٤٢٥، ط رجا، طهران، ١٣٧٢.
- (٢٤) مصطفى السباعي، اشتراكية الإسلام: ٣٨، ٨٩ - ١٠٠، دمشق، ١٩٥٨.
- (٢٥) حميد عنايت، اندیشه سياسي در اسلام معاصر: ٢٥٦، ترجمه بهاء الدين خرمشاهی، ط خوارزمي، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢.
- (٢٦) اشتراكية الإسلام: ٣٢٩ - ٣٢٩.
- (٢٧) وفيما يلي نشير إلى تقريرين أشارا إلى النتائج الإيجابية للوقف في المغرب، وهما: «الوقف الإسلامي وأثره في الحياة الاجتماعية في المغرب»، السعيد بوركيه، ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي والإسلامي؛ و«دور الأوقاف المغربية في التكافل الاجتماعي»، محمد المنوني، في المجموعة عينها.
- (٢٨) مباني الاقتصاد الإسلامي: ٤١٠، مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، طهران، سمت، ١٣٧١.
- (٢٩) لدى الأستاذ «محمد شوقي فنجري» مقالة جامعة في مجال العدالة الاجتماعية وتوزيع الثروات

- باسم: «الإسلام وعدالة التوزيع»، ندوة الاقتصاد الإسلامي: ٣٢٥ - ٣٧٠، بغداد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٤٠٣هـ.
- (٣٠) الوقف وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية، مقالة من تأليف: محمد شاطئ، تم إلقاؤها في ندوة المحاضرات بمكة المكرمة: الوقف الإسلامي والدور الذي لعبه في النمو الاقتصادي والاجتماعي، تأليف: عبد الملك أحمد السيد، وقد تم إلقاؤها في المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي بإسلام آباد، ١٤٠٥هـ.
- (٣١) أنظر: مقدمه اي بر فرهنگ وقف، أبو سعيد أحمد بن سلمان، طهران، سازمان أوقاف، غير مؤرخة.
- (٣٢) آل بويه وأوضاع زمان ايشان: ٥٣٣، علي أصغر فقيهي.
- (٣٣) أحمد شلبي، تاريخ آموزش در اسلام: ٢٨٦ - ٢٨٧، ترجمة محمد حسين ساكت؛ وانظر أيضاً: بيت الحكمة في عصر العباسيين: ٢٠٣ - ٢٠٨، خضر أحمد عطاء الله.
- (٣٤) المنتظم ٨: ٢٥٦.
- (٣٥) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية: ٩٨.
- (٣٦) تاريخ تعليم وتربية اسلام: ٢٧٧ - ٢٨١، محمد داغ وحفظ الرحمن الرشيد أيمن، ترجمة علي أصغر كوشافر.
- (٣٧) أنظر للمطالعة حول هذا البحث كتاب: كتابخانه های عمومی عربی در قرون وسطی، تأليف: أسد الله علوي؛ وقد ذكر في المقال التالي عدد من النكات التي يمكن أن تكون مفيدة في هذا المجال، وهي بعنوان: Background Of The History Of Muslim Libraries, By Ruth S. Machensen. The American Journal Of Senetic Languages And Literatures, ٥١, january ١٩٧٥. p: ١٣٢.
- (٣٨) نبذة تاريخية عن أوقاف إصفهان، عبد الحسين سپنا، إصفهان، إدارة أوقاف إصفهان، غير مؤرخة.
- (٣٩) لك أن تراجع إحصائيات الوقف في إيران، ومن بينها: نگاهی به وقف وآثار اقتصادی واجتماعی آن: ١٠٠، مصطفى سليمي فر.
- (٤٠) السعيد بوركه، الوقف الإسلامي وأثره في الحياة الاجتماعية: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٤١) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٤.
- (٤٢) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف: ٩٢ - ١٠٥.
- (٤٣) محمد الكبسي، مشروعية الوقف الأهلي ومدى المصلحة فيه، ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم

- العربي الإسلامي: ١٩ - ٤٩.
- (٤٤) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ٢: ٢١٤.
- (٤٥) محمد كمال الدين إمام، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي: ٢١٩.
- (٤٦) الإمام الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٦٩.
- (٤٧) محمد الكبيسي، مشروعية الوقف الأهلي ومدى المصلحة فيه، ندوة مؤسسة الأوقاف في العالم العربي الإسلامي: ٢٠.
- (٤٨) لأجل الوقوف على الوقف الذري وأنواعه راجع: أحكام الوقف، زهدي يكن، صيدا، المكتبة العصرية (غير مؤرخ)، وكذا: أحكام الوقف في الشريعة الإسلامية، محمد الكبيسي.
- (٤٩) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف: ٢٥، مصر، ١٩٥٩م.
- (٥٠) محمد كمال الدين إمام، الوصايا والأوقاف في الفقه الإسلامي: ١٦٤.
- (٥١) المصدر نفسه: ١٦٥.
- (٥٢) المصدر نفسه: ١٦٦.
- (٥٣) المصدر نفسه: ١٦٧ - ١٦٨.
- (٥٤) نورمان أندرسون، تحولات حقوقى جهان اسلام: ٢٢٤، بترجمة قنواي وآخرين.
- (٥٥) أنظر: محمد الكبيسي، مشروعية الوقف الأهلي ومدى المصلحة فيه: ١٩ - ٤٩.
- (٥٦) محمد أبو زهرة، محاضرات في الوقف: ٢٥.
- (٥٧) أنظر: مينودخت مصطفوى رجائي، وقف در ايران: ١٥٨.
- (٥٨) نورمان أندرسون، تحولات حقوقى جهان اسلام: ٢٢٣.
- (٥٩) للاطلاع على الرؤى المختلفة للفقه السني والشيعة في هذا الإطار، أنظر: محاضرات في الوقف: ٣٥٤ - ٣٦٥، محمد أبو زهرة؛ وأيضاً: وقف از ديدگاه مباني اسلامي، محمد إبراهيم جناتي، ميراث جاويدان، عدد رقم ٥.
- (٦٠) معجم الفقه الحنبلي المستخلص من كتاب المغني لابن قدامة ٢: ١٠٦١، الكويت، وزارة الأوقاف، ١٣٩٣هـ.
- (٦١) تعرض عباس طه المحامي لبيان بعض حماقات وتقصيرات المتولّين للوقف في مقالته: «أسرار التشريع الإسلامي وفلسفته»، نور الاسلام، السنة السادسة، ١٣٥٤.
- (٦٢) محمد جواد مغنية، الفصول الشرعية على مذهب الشيعة: ٦٣، بيروت، دار الثقافة، ١٩٧٤م.
- (٦٣) أنظر: هاشم معروف الحسني، الوصاية والأوقاف: ٢٤١ - ٢٤٣.
- (٦٤) محمد شفيق العاني، أحكام الأوقاف: ٦٥.

- (٦٥) وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي: ٢٣٢.
- (٦٦) سعدي أبو جيب، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي ٣: ١٣٧٣، دمشق وبيروت، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ.
- (٦٧) هاشم معروف الحسني، الوصاية والأوقاف: ٢٤١ - ٢٤٣.
- (٦٨) وهبة الزحيلي، الوصايا والوقف في الفقه الإسلامي: ٢٣٢.
- (٦٩) أنظر على سبيل المثال: كتاب الخلاف للشيخ الطوسي، المطبوع ضمن سلسلة الينابيع الفقهية: ٦: ٣٤، إعداد: علي أصغر مرواريد.
- (٧٠) جواهر الكلام ٣: ٢٨، باهتمام علي آخوندي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، غير مؤرخ.
- (٧١) الظاهر أن كاتب هذه المقالة قرأ كلمة (سبل) المأخوذة في التعريف بضم الحرفين الأولين، أي: (سبل)، بقرينة أنه في المتن الفارسي فسرهما بقوله بعدها مباشرة: (سبيل)، ومن هنا فسرهما بالطريق أو الطرق. والصحيح، أنها بفتح السين وتسكين الباء مصدرٌ كالتسبيل مادةً ومدلولاً، كما هو ظاهرٌ، وكما هو المثبت في أغلب كتب الفقه التي تعرضت لهذا التعريف للوقف، وعليه، فجميع ما ذكره الكاتب من دلالة هذه الكلمة على إرادة تكثير المنافع وتزايدها لا أساس له من الصحة (المترجم).
- (٧٢) جرجس جرجس، معجم المصطلحات الفقهية والقانونية: ٣٢٢، بيروت، الشبكة العالمية للكتاب، ١٩٩٦م.
- (٧٣) محمد إبراهيم جناتي، وقف از ديدگاه مباني اسلام: ٥٠، ميراث جاويدان، العدد ٥.

الرعاية الصحية والصلاة في الأماكن العامة

قراءة فقهية

(*)
الشيخ أحمد عابدين
ترجمة: رياض الفيلي

الواقع غير الصحي في الأماكن الدينية العامة

كنت عائداً لتوي من مشهد الإمام الرضا (عليه السلام)، وكنت أتحدث مع أحد أصدقائي وانسحب الحديث تدريجياً إلى مسألة الزيارة والصلاة والسجود، حيث قلت له: إن المرء لا يستطيع أن يسجد سجدة طويلة في الأضرحة والمراقد المقدسة، حيث إن الرائحة الكريهة التي تصدر من الفرش والسجاد تجعل المرء ينصرف عن الأذكار الواجبة في عملية السجود فضلاً عن الأذكار المستحبة، حينها قال لي صديقي بأني اصطحب معي دوماً في هذه الأماكن منديلاً أبسطه وأضع عليه تربة تخصني، فرأيت أنها فكرة جيدة! حيث يتجنب بذلك المرء الرائحة الكريهة التي تصدر من الفرش، واستمر حديثنا حول هذا الموضوع وتوصلنا إلى أنه يمتلك تربة خاصة به، ويجدر بوزارة الصحة أن تروج لهذه المسألة في إيران، وكذلك يجدر بها أن تخاطب وزارات الصحة في البلدان التي توجد فيها العتبات المقدسة كالعراق وسوريا والسعودية لتبيان هذه المشكلة ومعالجتها. حيث نعلم أن كل الناس يخلعون أحذيتهم في هذه الأماكن ويتقلون في جميع أرجائها، ولتغرق أرجل الناس بسبب لبسهم الأحذية وعندما يخلعونها تكون جورابهم رطبة وناقلة لمختلف الأوساخ العالقة بالقدم إلى المفروشات التي يتقلون عليها في هذه الأماكن، سيما مع ترددهم قرب الأضرحة المقدسة، وجميعنا يعلم أن الأقدام من أكثر مناطق الجسم عرضة للأوساخ

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

نعلم أنّ ذلك نتيجة الزحام الحاصل في هذه الأمكنة حيث تكون الحرارة مرتفعة، ونرى أنه في صلاة الجماعة يتصبّب العرق من جبين المصلين ونتيجة تماس جبينهم للأرض أثناء السجود فإن مختلف الجراثيم والأمراض المعدية قد تنتقل من هذه المفروشات الملوثة الى الإنسان أو بالعكس، وحيث إنّ العين هي أقرب شيء للجبين فإنها من أكثر المناطق في الجسم عرضة للإصابة بالأمراض، والجدير بالذكر أن بعض الناس يبيكون أثناء الصلاة والدعاء والتوسّل إلى الله لقضاء حاجتهم، وبعد ذلك يمسحون دموعهم بأيديهم التي كانت ملتصقة بهذه المفروشات الملوثة أثناء سجودهم، وبذلك تتعرّض أعينهم لمختلف الأمراض.

وفي هذه الحالة من المتعذر إنكار تلوث هذه المفروشات وهذه الأرض، وكذلك نرى أنّ التراب التي تستخدم للصلاة في هذه الأماكن ليست أفضل حالاً من المفروشات. وبمنظرة عابرة إلى هذه التربة نرى أنّ لونها أصبح غامقاً جداً نتيجة كثرة التعرّيق عليها من قبل الأفراد، حيث يصل الحال في بعض الأحيان إلى أنّ بعض المحتاطين يستفسرون عن مدى صلاحية السجود على هذه التربة نتيجة تشكّل طبقة من الدهون المتكلّسة عليها ومدى مصداقية إطلاق اسم التراب عليها؟

ومن غير المعلوم في هذه الحالة كم من الأفراد قد وضعوا ومسحوا جبينهم على هذه التربة؟ وكم من الأيدي لمستها؟ وكم مرّة تم نقلها من مكان الى آخر؟ وما هو مقدار التلوث الذي أصابها نتيجة وضعها في مواضع مختلفة؟ وكم من الأقدام قد مرّت عليها؟ وفي الوقت الذي نرى فيه أنّ هناك العديد من الأمراض المعدية توجد في بعض الأشخاص وبعضهم يخفون مرضهم عن المجتمع وعن عوائلهم ويكون ملجأهم الوحيد هو الله سبحانه وتعالى، حيث يتضرّعون له في المساجد وفي الأماكن المقدسة ويدعون لشفائهم ويسجدون وتنهال دموعهم ويتعرّقون و... نجد أنّهم بذلك يلوثون المفروشات والتراب بهذه الأمراض المعدية، ولذلك كلّه يجب إيجاد حلّ سريع ومناسب لهذه المشكلة.

أين وزارات الصحة في البلدان الإسلامية عن هذا الواقع؟!

ونحن نرى أنّ وزارة الصحة في إيران قد أصدرت تعليمات بوجوب وضع مقدار من

● الرعاية الصحية والصلاة في الأماكن العامة، قراءة فقهية

الأقذاح ذات الاستخدام لمرة واحدة إلى جانب برادات ماء الشرب في الأماكن العامة لتجنب انتقال الأمراض المعدية في حالة استخدام قذح واحد لعدد من الأفراد، لكن بالمقابل لم تصدر أي تعليمات ولم تتخذ أي إجراءات بخصوص المشكلة التي نحن بصدد بحثها؟ لماذا لا نجد وزارات الصحة في البلدان التي توجد فيها العتبات المقدسة لا يتابعون هذه المشكلة بشكل جدي لإيجاد الحل المناسب لها؟ وهل توجد ضمانات لسلامة جميع المسلمين الزائرين في أرجاء المعمورة، وكمثال على ذلك هل يوجد دليل على أن الفرد الذي مر من هذا المكان أو صلى فيه مسبقاً سالم من الأمراض المعدية التي قد تنتقل إلى شخص آخر؟

صيغة لحلّ المشكل القائم، دواعي العقل وتأبيد النصوص

من ذلك تبين لنا أن من مستلزمات عصرنا هذا ولرعاية الجانب الصحي، امتلاك كل فرد لمنديل أو سجادة يسجد عليها خاصة به، وبذلك يتجنب التماس المباشر عن طريق يديه وجبهته مع الأشياء الملوثة، وإذا كان من المتعذر إجبار الناس على هذا الأمر فمن الضروري إجبارهم على امتلاك كل فرد منهم مصقولاً يستخدم للسجود عليه لتجنب تماس جباههم للمفروشات، هذا من جانب، ومن جانب آخر إمكان غسل هذا الحجر بعد كل فريضة صلاة لتجنب تلوثه. فمن الأفضل امتلاك سجادة وحجر من قبل كل فرد؛ حيث إن للسجادة وجهان؛ فالوجه الأسفل منها يكون على تماس مع الأرض أو المفروشات والوجه العلوي لها لا يكون على تماس مباشر مع الأرض؛ وبذلك يكون نظيفاً ويوضع عليه حجر السجود، وعند التعرّق لا إمكانية لانتقال التلوث إلى الإنسان نظراً لنظافة وجهي حجر السجود.

إن كل ما ذكر سلفاً هو من مقتضيات العقل ورعاية الجانب الصحي، ومن المسائل الجديرة بالذكر والمثيرة للاهتمام في هذا المجال أن الرسول الأكرم ﷺ كان يمتلك سجادة خاصة به وكان يسجد عليها، وفي هذا المجال وردت في صحيح البخاري وغيره هذه الأحاديث كما يلي:

١- عن ميمونة قالت: «كان النبي ﷺ يصلي على الخمرة»^(١).

٢- وقد نقل هذا الحديث عن ميمونة بألفاظ مختلفة بـ «وهو يصلي على خمرته»^(٢).

وهذه الروايات إذا دلت على شيء فإنما تدلّ على أن النبي ﷺ كان يمتلك سجادة خاصة به، وإذا دققنا في الرواية الأولى نجد أن «ال» التعريف في (الخمرة) تدلّ على هذا الأمر؛ وهذه الروايات رواها نفس الشخص ولها نفس المضمون و «الخمرة... هي هذه السجادة... وهي ما يضع عليه الرجل جزء وجهه في سجدة من حصير أو نسيجة من خوص»^(٣). وجاء في ترجمة لاروس أن الخمرة «سجادة تحاك من سعف النخيل»، وفي كتاب النهاية لابن الأثير أن الخمرة «مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير أو نسيجة خوص ونحوه من النبات، ولا تكون خمرة إلا في هذا المقدار، وسميت خمرة لأن خيوطها مستورة بسعفها»^(٤).

وهذا الأمر يثير عجب الإنسان؛ حيث نرى أن الرسول ﷺ وفي ذلك الزمان الذي لم تكن مسائل الوقاية الصحية مطروقة فيه، كان يمتلك سجادة مصنوعة من الحصير، ومن المحتمل أن تكون من أنظف الأشياء في ذلك الزمان، فيما نرى أنفسنا اليوم لا نمتلك سجادة شخصية؛ فلماذا لا نجد أن أهل السنة الذين يتناقلون هذه الروايات والأحاديث في صحاحهم لا يوفرّون سجادات خاصة للزائرين؟ ونرى أن المملكة العربية السعودية تروّج لسنة السواك وتعرض وتبيع أعوادها بأشكال مختلفة لتروّج هذه السنة لكتّنها - في المقابل - لا توفر لكلّ حاج من حجّ البيت الحرام سجادة مصنوعة من الحصير كي يستنّ الجميع بسنة النبي الأكرم ﷺ في هذا المجال؟ أليس الحجر وورق الشجر من أوفر وأرخص الأشياء في الحجاز؟ وهل تحتاج إلى شيء أكثر من القصر والحيافة بطريقة معينة وإهدائها إلى الحجّاج؟!

٣ - عن عائشة قالت: قال لي رسول الله: «ناوليني الخمرة من المسجد، قالت: فقلت بأنني حائض. فقال: إنّ حيضتك ليست في يدك»^(٥).

٤ - وعن عائشة أيضاً، قالت: «أمرني رسول الله ﷺ أن أناوله الخمرة من المسجد، فقلت: إني حائض، فقال: تناولوها فإن الحيضة ليست في يدك»^(٦).

وقد وردت الروايتان الآنفتان في كتاب الحيض، ودلتا على طهارة يد الحائض، ويتضح لنا مما سلف ذكره أنه في ذلك الزمان كانوا يكتّون احتراماً كبيراً لسجادة الصلاة إلى درجة أن المرأة الحائض تتجنّب لمسها نظراً لحُرمتها، وهنا نتساءل: هل لتربة الصلاة في الأماكن العبادية العامة نفس الدرجة من القدسية والاحترام؟

● الرعاية الصحية والصلاة في الأماكن العامة، قراءة فقهية

المؤسف في عصرنا هذا أن بعضنا - ومن جميع الأعمار - بالرغم من أصابته بمختلف الأمراض المعدية لا يكثرث ويسجد على هذه التربة، وقد يلعب بها الأطفال في بعض الأحيان و...

٥ - عن أبي سعيد أن «الرسول ﷺ قد صَلَّى على الحصير»^(٧).

وقد جاءت هذه الأحاديث عينها في مسند أحمد بن حنبل أيضاً بشكل كثير، حيث تصل إلى أكثر من عشرين حديثاً.

ومن مجموع الأحاديث المذكورة أعلاه نحصل على نتيجة قاطعة وهي أن الرسول كان يحمل معه دوماً سجادة خاصة به للصلاة، سيما عندما نرى من خلال الأحاديث والروايات أنه كان يحمل معه دوماً كأساً خاصاً به ولكانت لديه عصا خاصة به و... وبذلك يحصل لنا يقين بأنه كان ﷺ يمتلك سجادة خاصة، واعتماداً على ذلك كله نحكم بأن امتلاك كل مسلم لسجادة خاصة به للصلاة يعتبر سنة من سنن الرسول، ومن المؤسف أن الشيعة وأهل السنة قد غفلوا عن هذا الأمر. بل نجد أن أهل السنة لا يستخدمون التربة للصلاة ويسجدون على الفرش أو السجاد أو الأرض التي يمر عليها آلاف الأشخاص في الساعة، وأن الشيعة يستخدمون التربة التي تقع في متناول العديد من الناس في الأماكن العامة، وإن كان احتمال تلوث هذه التربة أقل لكنّها تبقى دوماً عرضةً للتلوث؛ فمن الأفضل في كل الأحيان اتباع سنة النبي ﷺ ونشر ثقافة امتلاك كل فرد تربة أو سجادة خاصة به.

إشكاليات وتساؤلات

قد تقول: من الصعب على كل شخص حمل تربة خاصة به، ونحن نعلم أن الناس يتجنبون الصعوبات.

والجواب: كما أن كل شخص يحمل معه هوية شخصية ولديه كارت للدخول والخروج من محل عمله، كذلك يحمل معه دفتر صكوك سحب النقود والبيع والشراء، ويحمل معه إجازة قيادة وكارت للوقود ومستمسك لإثبات ملكية السيارة.. فما هو الضير في أن يعطي لمسألة الصلاة والسلامة الصحية بعض الأهمية عن طريق امتلاكه منديلاً نظيفاً وقطعة صغيرة مصقولة من الخشب أو الحجر المصقول؟

وقد تقول أيضاً: من الممكن في هذه الحال أن يتّهمنا أهل السنّة بالشرك.
ونجيب: إذا كان الأمر هكذا فمن الأولى - والعياذ بالله - أن يتهموا الرسول ﷺ
بهذا الأمر أو أن يكذبوا صحاحهم ومسانيدهم، بل نحن نطرح هذه المشكلة عليهم
ونطلب منهم معالجتها وإيجاد الحل المناسب لها ولمختلف جوانبها من تلوث الأرض
والمفروشات وانتقال الأمراض عن طريق الرائحة الكريهة المنتشرة في هذه الأماكن. وإذا
ذهب شخص من أهل السنّة إلى المسجد النبوي الشريف ووقف هناك يراقب لساعة واحدة..
فسيرى مئات الأقدام المختلفة للشباب والشيخ يلبسون الجوراب أو بدونه يطئون كل نقطة
من أرجاء المسجد الشريف، فماذا يفعل لمعالجة هذه المشكلة الصحية؟!

من جهة ثالثة، نطلب من جميع الذين يصنعون سجدة الصلاة أو التربة أن يصنعوا
السجاد بشكل موحد وبسيط ومن دون نقوشات، ويكون لونها أبيض، وكذلك يختارون
حجراً صغيراً وصقياً لكي يحمله الناس معهم، كما يحملون مستمسكاتهم الشخصية.
وأخيراً، نطلب من المملكة العربية السعودية أن تعدّ شيئاً في هذا المجال أخذة بعين
الاعتبار جميع الجوانب، وتوزعه على جميع الحجاج والزائرين كي يتضح للجميع أنه لا
يوجد أحد من المسلمين يعبد الأصنام والأحجار، فالجميع يريد أن يسجد على الأرض لله
تعالى وأن يهتم بالجانب الصحي، ولكوننا شيعة وأتباع مذهب الإمام جعفر بن محمد
الصادق عليه السلام وأتباع سنّة النبي الأكرم ﷺ، نقترح عليهم أن يصنعوا شيئاً من الحجر أو من
الحصير للسجود عليه.

ومن الممكن أن تقول: في هذه الحال وبسبب التطور الصناعي، من الممكن أن
يقترحوا أن يصنعوا سجادة صغيرة من مادة النايلون تستخدم لمرة واحدة كما في بقية
المسائل كإعداد كيس من النايلون لوضع الأحذية فيه أو وعاء استخدام مرة واحدة لوضع
الغذاء فيه.

ونجيب: إذا كان ما صنعوه من الأرض فلا يوجد إشكال في رأينا للسجود عليه،
أما إذا كان من مشتقات النفط فهنا بحث لأنّ النفط من المعادن، وقد نوفق لبحث هذا
الموضوع في فرصة أخرى إن شاء الله تعالى.

- (١) صحيح البخاري ١: ١١٦، كتاب الصلاة، باب ٢١، ح ٣٨١؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٥.
- (٢) صحيح البخاري ١: ١١٥، كتاب الصلاة، باب ١٩، ح ٣٧٩.
- (٣) صحيح مسلم ٣: ٢٠٩.
- (٤) ابن الأثير، النهاية ٢: ٧٧، ٧٨.
- (٥) صحيح مسلم ٣: ٣٠٣ بشرح النووي؛ وسنن ابن ماجه ١: ٢٠٧، كتاب الطهارة، باب ١٢٠، ح ٦٣٢.
- (٦) صحيح مسلم ٣: ٢١٠.
- (٧) سنن ابن ماجه ١: ٣٢٨، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الصلاة على الخمر، ح ١٠٢٩.

أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي

دراسة في التطور والتحولات والمناهج

القسم الأول

أ. مشتاق الحلو (*)

حركة التدوين بعد الشافعي إلى القرن الرابع

درسنا في بحث آخر^(١) علم الأصول عند الإمام الشافعي وبيّنا معالم منهجه، ونحاول هنا دراسة علم الأصول وتطوّره التاريخي بعد تجربة الشافعي، التي تعدّ التجربة الأولى والأم في هذا المجال.

لم تتجاوز الكتب الأصولية التي دوّنت بعد الشافعي إلى القرن الرابع كتاب الرسالة، سواء كانت مؤيدة لها أم مخالفة، وأغلبها رسائل صغيرة لم تحفظ إلى يومنا هذا، إلا ما أدرج منها في تأليفات أخرى. وحتى في القرن الرابع، لا تتعدّى أكثر الكتب المهمة كونها شرحاً للرسالة. وحتى المعتزلة ساروا جنباً إلى جنب مع الأصوليين المتكلمين من الشافعية في كتابة علم الأصول^(٢)؛ فكل من كتب في الأصول في تلك الفترة من مختلف المذاهب، كان إمّا ملتزماً بطريقة الشافعي سائراً على نهجه، أو متأثراً اتخذ لتقرير أصوله سبيلاً آخر؛ فالمالكية والحنابلة من الفريق الأول؛ إذ قبل المالكية أصول الشافعي وارتضوا منهاجه، وزادوا عليه ما خالفهم فيه من إجماع أهل المدينة والمصالح المرسلة والاستحسان، وكذلك الحنابلة ساروا على نهجه وأضافوا ما خالفهم فيه. أمّا الحنفية فقد تأثروا بنهجه أيضاً وأخذوا مما أخذ، وزادوا ما خالفهم فيه مثل العرف والاستحسان، لكنهم ساروا في تقرير الأصول وكتابتها على غير الأسلوب الاستدلالي

(*) باحث في الحوزة العلمية، من العراق.

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج/ القسم الأول الذي سلكه الشافعية^(٣).

ويتبيّن من خلال العناوين التي وصلت إلينا، أنّ الكتابات كانت تتناول عناوين فرعية فقط، وإن ظهرت مع مطلع القرن الرابع مسائل أصولية جديدة. وقد نقلت عن الشيعة كتابات تحمل عناوين فرعية، كعلاج حالات التعارض بين الأحاديث وإبطال القياس واجتهاد الرأي وحجية العمل بخبر الواحد، وبعض ما نسمّيه بمباحث الألفاظ، كمباحث العموم والخصوص واجتماع الأمر والنهي، على الرغم من أن هذه الفترة تمثل حضور أئمتهم المعصومين، وانتفاء حاجتهم نسبياً للاجتهاد^(٤).

المدوّنات الأصولية في القرن الرابع الهجري

بدأ ضياء الحضارة الإسلامية بالخمور ونجمها بالأفول في القرن الرابع. وأهم الأسباب في ذلك تفرّق المسلمين وانقساماتهم الداخلية ونزاعهم على السلطة وانقطاع العلاقات السياسية بين الأقاليم الإسلامية؛ فإذا ابتدأت من المغرب، وجدت في الأندلس عبدالرحمن الناصر من بني أمية يسمّي نفسه أمير المؤمنين، لما أحسّ من ضعف الدولة العباسية. ولقبّ عبيد الله المهدي الفاطمي من الإسماعيليين نفسه بأمر المؤمنين في شمال أفريقيا. وفي مصر يدعو محمد الأخشيد لبني العباس، وكذلك بنو حمدان في الموصل وحلب. وفي اليمن رسخت الزيدية قواعدها. وفي بغداد استولت الديلم (بني بويه) على السلطة. وفي المشرق اتخذت الدولة السامانية بخارى عاصمةً لها. وصار العالم الإسلامي مقطّع الأوصال، تغلب حكم السياسة فيه على حكم العقيدة؛ فأصبح بنو بويه الشيعة يحافظون على حكم بني العباس، كي يدوم نفوذهم ولا يخضعون للعلويين^(٥).

ثم تحرّك من المشرق آل سلجوق، إيذاناً بتحوّل الأمر إلى العنصر التركي، فاكتمسحوا ما كان أمامهم، واستولوا على المشرق كله وأزالوا دولة بني بويه من بغداد وحلّوا محلهم وأبقوا على آل العباس؛ إذ لم يكن لآل سلجوق نصيب في التشيع. ثم امتدّ سلطانهم غرب بغداد، فاستولوا على الجزيرة وآسيا الوسطى، ثم نازعوا الفاطميين ملوك الشام، وصارت لهم الكلمة العليا في جميع الأقاليم الإسلامية ما عدا مصر وما خلفها من بلاد المغرب. ولما دبّ إليهم الاختلاف، قاتل بعضهم بعضاً، وتحرك الصليبيون في أواخر القرن الخامس واستولوا على بيت المقدس، ولم يتوقفوا عنده. وتفرّق شمل آل سلجوق،

وقامت على أثرهم دول تركية أخرى تعرف بدول الأتابكية^(٦).

وفي مثل هذه الظروف، من الطبيعي أن تضعف الحركة العلمية بصورة عامة، وأن لا نرى ظهور أمثال الأئمة الذين برزوا في القرنين: الثاني والثالث. وعمت روح التقليد على العلماء^(٧)، وأصبح أكثرهم مفسرين وشارحين للسلف، لكن ضعف الحكومات من جهة أخرى، خلق هامش حرية سمح للعلماء فيها بإبداء الرأي والارتباط بالناس وممارسة عملية التدوين وتربية الطلاب. ونتيجة توفر بعض الإمكانيات وانتشار المدارس في كثير من الحاضرات الإسلامية، وصلتنا مجموعة من تصنيفات هذه الفترة، نذكرها حسب الترتيب الزمني:

١ - أصول الشاشي، لأبي يعقوب إسحاق الشاشي الحنفي (٣٢٥هـ)^(٨). خراساني،

انتقل إلى مصر وولي القضاء في بعض أعمالها وتوفي بها. صنّف في أصول الفقه، وكان يروي الجامع الكبير للشيباني. كتب عنه ابن يونس أحاديث وحكايات^(٩).

٢ - رسالة في الأصول، لأبي الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي الحنفي (٢٦٠ -

٣٤٠هـ)^(١٠). درس فقه أبي حنيفة في بغداد، وانتهت رئاسة المذهب له وانتشر أصحابه في البلاد. حدّث عن إسماعيل بن إسحاق القاضي وأحمد بن يحيى الحلواني ومحمد بن عبد الله بن سليمان الحضرمي. روى عنه: ابن حيويه وابن شاهين وابن الثلج وأبو محمد بن الأكفاني وأبو بكر أحمد بن علي الرازي. كان عابداً زاهداً ومعتزلياً، أخذ الكلام عن أبي عبد الله البصري المعتزلي. له رسالة في الأصول، عليها مدار فروع الحنفية، وشرح الجامع الكبير، والجامع الصغير، ومسألة في الأشربة، وتحليل نبيذ التمر، وهناك أشعار منسوبة إليه^(١١).

٣ - أصول الشاشي، لأبي علي أحمد بن محمد الشاشي الحنفي (٣٤٤هـ)^(١٢)،

فقيه، سكن بغداد ودرس فيها. تفقه على أبي الحسن الكرخي. قال الصيمري: صار التدريس بعد أبي الحسن الكرخي إلى أصحابه، منهم أبو علي الشاشي. وكان أبو علي شيخ الجماعة، وجعل أبو الحسن الكرخي التدريس له حين فلج، وكان يقول: ما جاءنا أحفظ من أبي علي^(١٣).

٤ - أصول الشاشي، لأبي بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي (٢٩١ -

٣٦٥هـ)^(١٤)، ولد بالشاش، ورحل في طلب العلم إلى خراسان والعراق والحجاز والشام. كان

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحولات والمناهج/ القسم الأول
فقيهاً أصولياً مفسراً أديباً، وشيخ الشافعية في ما وراء النهر. سمع من محمد بن جرير
الطبري ومحمد بن إسحاق بن خزيمة وغيرهم. حدث عنه أبو عبد الله الحاكم وأبو عبد
الرحمن السلمي وغيرهم. له مصنفات منها: أصول الفقه ومحاسن الشريعة وشرح رسالة
الشافعي وتفسير القرآن^(١٥).

أصول الجصاص ومقدمة ابن القصار، الخصائص والامتيازات

٥ - أصول الجصاص (الفصول في الأصول)، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي

الجصاص الحنفي (٣٠٥ - ٣٧٠هـ)^(١٦)، من أهل الري، سكن ببغداد ومات فيها. انتهت
رئاسة الحنفية إليه، وخطب أن يتولى القضاء فامتنع. ألف كتب: أحكام القرآن،
وأصول الفقه^(١٧).

لعب هذا الكتاب دوراً مهماً في حركة تدوين علم أصول الفقه؛ ففيه إضافات على
ما أتى به الشافعي، وقد أكمل المباحث والدراسات اللغوية ومدلولات الألفاظ والموضوعات
المشتركة بين الكتاب والسنة، ثم انتقل إلى المباحث التي تستقل بها السنة عن الكتاب
الكريم، ثم إلى دراسة الاجماع، ثم القياس، ثم الاستحسان، وختتم مباحثه بموضوع
الاجتهاد وما يتصل به.

ويتميز أسلوب الكتاب بسلامة التركيب والعرض العلمي المنظم في المباحث
كافة؛ فيبدأ في تقرير الموضوع الذي يعنون له إن احتاج إلى شرح وتقرير، ثم يعرض آراء
الفقهاء ومواقفهم تجاهها، ولا يفوته تدوين آراء الأحناف مادام لهم رأي وموقف في
الموضوع، ثم يحدد موقفه من تلك الأقوال تصحيحاً أو ترجيحاً واستدلالاً لذلك. ويتم
البحث عنده بذكر أدلة المخالفين ونقضها بطريقة موضوعية. ويكثر الكتاب من
الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وتحليلها بما يتلاءم مع الموضوع، ويلتزم
تطبيق الأصول على الآيات والأحاديث النبوية في المباحث كلها مما يعطي الأصول صورة
علمية تطبيقية. ويتفق منهجه في هذا الجانب مع منهج الإمام الشافعي؛ إذ كان كلاهما
يركز على الجانب العملي التطبيقي في كيفية تطبيق القواعد والقوانين الأصولية على
المصادر التشريعية^(١٨).

٦ - المقدمة في الأصول، لأبي الحسن علي بن عمر بن القصار البغدادي المالكي

(٣٩٧هـ)^(١٩)، تفقه عند أبي بكر الأبهري وتفقه عليه ابن نصر. حدث عن علي بن الفضل السطوري وغيره، وروى عنه أبو ذر الهروي وأبو الحسين بن المهدي بالله وغيرهم. كان فقيهاً أصولياً، ولي القضاء ببغداد^(٢٠).

يذكر في مقدمة كتابه (المقدمة في الأصول) بواعثه على التأليف، ويقول: «ارتأيت أن أقدم لكم بين يدي المسائل ليقصد كتابه المشهور «عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار» جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهب [أي الإمام مالك] وما يليق به مذهب، وأن أذكر لكم لكل أصل نقطة، ليجتمع لكم الأمران: علم أصوله، ومسائل الخلاف من فروعه»^(٢١)؛ فالمطلوب الأول له في هذا الكتاب، هو بيان رأي الإمام مالك في المسائل من خلال كتبه، أو ما يدل عليه مذهب. ويذهب في إثراء ذلك الرأي وتوسيعه بالإبانة والتفصيل والاستدلال.

بعد المقدمة، عقد المؤلف الباب الأول حول اختلاف وجوه الدلائل، وتطرق في الباب الثاني إلى وجوب النظر والاستدلال عند مالك وسائر أهل العلم، وخصص الباب الثالث لإبطال تقليد العالم للعالم، وناقش في عدة أبواب مسألة تقليد العامي وفروعها، كما ناقش مختلف مسائل التقليد والاجتهاد. ثم دخل في صلب الموضوع وحصر الأصول السمعية عند مالك بالكتاب والسنة والإجماع، ثم الاستدلالات منها والقياس عليها وإرجاعها إلى القرآن الكريم. بعدها عقد باباً للخصوص والعموم، ثم الأوامر والنواهي، ثم ناقش الأخبار ومسائلها في عدة أبواب، منها خبر الآحاد والمرسل. ثم تكلم عن دليل الخطاب، فباب تحت عنوان: القول فيما يخص به العموم، ثم في اختلاف الأخبار، وتأخير البيان، وخطاب الواحد هل يكون خطاباً للجميع. ثم أورد أبواباً مختلفة في مباحث العموم والخصوص والأوامر والنواهي والنسخ وشرائع من كان قبلنا والحظر والإباحة واستصحاب الحال وإجماع الأعصار والإجماع بعد الخلاف، وعدة أبواب حول القياس^(٢٢). يتضح من خلال المرور السريع على الكتاب، أن المسائل الأصولية اتسعت وتتنوع في هذا القرن، ودخلت عناوين جديدة في الكتب الأصولية لم نجدها في عهد الشافعي، واستقل علم أصول الفقه بصورة كاملة عن علمي: الفقه والكلام، وخرجت مباحثه من الإجمال والبساطة وأصبحت أعمق وأكثر تعقيداً واستدلالاً.

المدونات الأصولية في القرن الخامس الهجري

ادّخر لنا هذا القرن مدونات أكثر من القرون السابقة له؛ أما الشيعة، فأول مدوناتهم وصلت من هذا القرن. وهذه صورة عن المدونات الأصولية:

١ - التقريب والإرشاد، لأبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني

البصري (٣٣٨ - ٤٠٣هـ)، من كبار علماء الكلام. انتهت إليه رئاسة مذهب الأشاعرة. كان جيد الاستنباط سريع الجواب. بعثه عضد الدولة سفيراً عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من كتبه: إعجاز القرآن، الإنصاف، مناقب الأئمة، دقائق الكلام، الملل والنحل، هداية المرشدين، الاستبصار، تمهيد الدلائل، البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة، كشف أسرار الباطنية و..^(٢٣).

طلع علينا القرن الخامس بكتاب من أهم الكتب الأصولية آنذاك. فهو من أول الكتب التي تعرّضت لفكرة ترتيب أبواب علم أصول الفقه. وقد عقد لذلك باباً يحمل عنوان: «القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول فالأول منها»، وهي عنده: ١ - الخطاب الوارد من الكتاب والسنة، ومنه الأمر والنهي والخصوص والعموم والنسخ والإجمال والبيان و.. ٢ - أفعال الرسول ﷺ ٣ - الأخبار ٤ - أخبار الآحاد ٥ - الإجماع ٦ - القياس ٧ - المفتي والمستفتي ٨ - الحظر والإباحة. ثم وجّه هذا الترتيب وبيّن سبب التقديم والتأخير فيه^(٢٤).

تذكرة الشيخ المفيد، وأول ظهور أصولي إمامي

٢ - التذكرة بأصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان بن

عبد السلام المكبري القحطاني المفيد (٣٣٦ - ٤١٣هـ)^(٢٥)، ولد وعاش في بغداد وتوفي فيها. انتهت إليه رئاسة الشيعة في زمانه، وكان صاحب نفوذ في دولة عضد الدولة. له مصنفات كثيرة في الفقه والكلام والأصول والتاريخ و.. منها: الإعلام فيما اتفقت عليه الإمامية من أحكام، الإرشاد في تاريخ النبي والزهاء والأئمة، الرسالة المقتنعة، أحكام النساء، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، الأمالي و..^(٢٦).

(التذكرة بأصول الفقه) رسالة في الأصول لا يتجاوز الموجود منها تسعة عشر

صفحة، وهو ما نقله محمد بن علي أبو الفتح القاضي الكراجكي (٤٤٩هـ) في كتابه كنز الفوائد، وأغلب مباحثها تدور حول المسائل اللغوية والحديثية. كذلك تطرّق الشيخ المفيد إلى بعض المسائل الأصولية خلال مباحث أخرى، يمكننا استخراج معالم فكره الأصولي من خلال مطالعتها.

ونتوقف قليلاً مع الشيخ المفيد، بصفته أول عالم شيعي وصلت كتاباته الأصولية إلينا؛ إذ يمكننا من خلال مطالعتها التعرف على الفكر الأصولي للشيعه آنذاك، ومعالم الفكر الأصولي للشيخ المفيد كالتالي:

١ - الأدلة: جعل الشيخ المفيد مصادر الحكم الشرعي ثلاثة: العقل، اللسان (اللغة)، والنصوص الشرعية من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة. وعطف الشيخ أقوال الأئمة على السنة، وهذا يوحي بأن مصطلح «السنة» عنده يختص بالمروي عن الرسول، كما لم يذكر «الإجماع» في أدلة الأحكام الشرعية^(٢٧)، ولا يعتبر له حجية ذاتية، بل بسبب دخول المعصوم ضمن المجمعين يصبح حجة^(٢٨).

٢ - خبر الواحد: حكم بحجية الخبر الواحد بشرط اقترانه بقريضة تؤيد صدقه، أو بدليل عقلي أو بشاهد من عرف أو بالإجماع غير المخالف (الظاهر يقصد به الدخولي)، وإلا لم يكن حجة ولا يوجب علماً ولا عملاً على حدّ تعبيره^(٢٩).

٣ - المراسيل: حكم بحجية الخبر المرسل غير المعارض بأقوى منه^(٣٠).

٤ - الظواهر: يقول بحجية ظواهر الكتاب، بعد إثبات أنّ للكتاب ظاهراً مراداً منه، واستتكر القول بنفي الظاهر منه، كما اعتمد على أسباب نزول الآيات للتوصل إلى المراد القرآني^(٣١).

٥ - دلالة الأمر على النهي عن ضده: يقول بعدمها بالدلالة اللفظية الوضعية، وإنما يقول بدلالة العقل على ذلك وحكمه به، وعلى أساس استحالة اجتماع الفعل وتركه عقلاً، فإذا كان الفعل مطلوباً فالضدّ غير مطلوب^(٣٢).

٦ - الحقيقة والمجاز: اشترط العلم بهما، ولم يكتف بالظن، وجعل الطريق إلى ذلك أحد أمرين: ١ - الإجماع من أهل اللغة. ٢ - الدليل المثمر للبيان. وأوجب التوقف إن لم يقدّر دليل علمي على تعيين المعنى الحقيقي أو المجازي^(٣٣).

٧ - التخصيص: يعتقد الشيخ المفيد أنّ السنة الفعلية لا تكون مخصّصة لعام

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج/ القسم الأول

لفظي، إلا إذا كان أصل العام لا يصحّ إلا بفرد خاص^(٣٤).

٨ - المجمل والمبين: عبّر عنهما بالمكنية والظاهر^(٣٥).

٩ - النسخ: يعتقد بنسخ الكتاب بالكتاب، وليس بالسنة، ويعتمد النسخ في السنة عند تعارضها. كذلك الكتاب ينسخ السنة، والنسخ عنده خاص بأحاديث الرسول، فليس للأمة تبديل شيء من العبادات ولا النسخ^(٣٦).

١٠ - الأخبار الموصلة للعلم: أ - الخبر المتواتر. ب - خبر الواحد مع قرينة تشهد بصدقه.

ج - خبر مرسل في الإسناد، يعمل به أهل الحق على الاتفاق^(٣٧).

١١ - أنواع أصول معاني القرآن: معاني القرآن عنده ظاهرة وباطنة، وأصولها على

أنواع: ١ - الأمر وما استعير له لفظه. ٢ - النهي وما استعمل فيه لفظه أيضاً. ٣ - الخبر مع ما يستوعبه لفظه. ٤ - التقرير وما وقع عليه لفظه^(٣٨).

١٢ - القياس والرأي: ساقطان عنده^(٣٩).

١٣ - الاستصحاب: الحكم باستصحاب الحال واجب، لأنّ حكم الحال ثابت

باليقين، وما ثبت فلن يجوز الانتقال عنه إلا بواضح الدليل^(٤٠).

١٤ - الظن: يقول الشيخ المفيد بعدم جواز اتباع الظن، ومن اتبع ظنّه ورأيه فإن

أصاب لم يكن مأجوراً، وإن أخطأ الحق فيه كان مأزوراً^(٤١).

الدبوسي مؤسس علم الخلاف

٣ - تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي

الحنفي (٤٣٠هـ)^(٤٢)، من أكبر أصحاب أبي حنيفة، ويعتبر أول من وضع علم الخلاف. تفقه على أبي بكر جعفر الاستروشني، وله مؤلفات عديدة منها: كتاب الأسرار في الأصول والفروع، تأسيس النظر، الأنوار في أصول الفقه، شرح الجامع الكبير في الفروع و...^(٤٣).

التزم «القاضي» الموضوعية في كتابه، حيث بدأ بالأدلة الشرعية، ثم انتهى إلى الأدلة العقلية، ثم عقب عليها ببحث تحت عنوان (باب في أحوال قلب آدمي قبل العلم وأحواله بعد العلم)، مما انفرد به بين سائر المصنفين في علم الأصول. واهتم في مباحثه بتعريف المصطلحات الأصولية، وفي المسائل الخلافية يستقصى الأقوال مع أدلتها، وينتهي إلى تقرير رأي الأحناف، واهتم كثيراً بالتفريعات الفقهية وبآراء الشافعي^(٤٤)، كما تكلم

في كتابه عن الحجج، المتواتر، الإجماع، أنواع الكلام، الأوامر، النواهي، أسباب الشرائع، العزيمة والرخصة، العام والخاص، ألفاظ العموم، أقسام المخبرين، خبر الواحد، شروط الراوي، التعارض بين النصوص، النسخ، أفعال النبي، شرع من قبلنا، القياس، العلة، الترجيح، الإجماع، العلة والسبب والشرط والعلامة، أقسام التقليد، الإلهام، استصحاب الحال، الطرد، الاستحسان، المجتهد، الحجج العقلية، محرمات ومباحات العقل وقلب الإنسان قبل العلم وبعده.

ذريعة المرتضى ونهضة أصول الفقه الإمامي

٤ - الذريعة إلى أصول الشريعة، لأبي القاسم علي بن الحسين علم الهدى الموسوي

المرتضى (٣٥٥-٤٣٦هـ)^(٤٥)، من أحفاد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، نقيب الطالبين ومن أئمة الكلام والأدب. ولد وعاش وتوفي في بغداد. له تصانيف كثيرة، منها: الغرر والدرر، الشهاب في الشيب والشباب، الشايف في الإمامة، تنزيه الأنبياء، الانتصار، المسائل الناصرية. ويرى الكثير من مترجميه أنه هو جامع نهج البلاغة، لا أخيه الشريف الرضي^(٤٦).

السيد المرتضى صاحب أول مدون أصولي شيعي وصل إلينا، وهو كتاب «الذريعة» الذي يكشف مدى تبخر وتعمق الشيعة وتوسّعهم في مباحث أصول الفقه آنذاك، وإن لم تصل مدوناتهم إلينا. كذلك يبين السيد المرتضى آراءه الأصولية في كثير من كتاباته الأخرى. ونتطرق هنا لأهم آرائه الأصولية بصورة موجزة، ثم نتوقف قليلاً مع كتابه «الذريعة»:

- ١ - أخبار الأحاد: يستدل على بطلان العمل بها إذا لم يقد دليل على صدقها، ولا على وجوب العمل بها. ويذكر إثبات حجية أخبار الأحاد بقاعدة اللطف وينفيه^(٤٧)، ويجيز التعبد بها، لكن يعتقد بأنه لم يصدر تعبد كهذا، ويعتبر دليله غير تام^(٤٨).
- ٢ - القياس: يستدل على بطلان العمل به^(٤٩)، ويعتقد بجوازه عقلاً، لكن يرفضه تعبدًا؛ لأن إجماع الشيعة قام على ذلك^(٥٠).
- ٣ - الاستحسان والاجتهاد بالرأي: يستدل على بطلان العمل بهما^(٥١).
- ٤ - الإجماع: يستدل على حجية الإجماع في الأحكام الشرعية^(٥٢)، ويخصّصه

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحوّلات والمناهج/ القسم الأول بإجماع الطائفة^(٥٣)؛ ليضمن دخول الإمام ضمنه. أما دليله على دخول الإمام في الإجماع فهو أنّ هذه الفرقة على حق؛ فلا بدّ من أن مذهب الإمام الذي نشق بأنه لا يفارق الحق ولا يعتمد سواه هو مذهب هذه الفرقة. ويعتبر السيد الإجماع - كالتواتر والمشافهة - حجة في كل حكم ليس له دليل^(٥٤)، ويرى قاعدة اللطف كاشفة عن ثبوت دخول الإمام ضمن الإجماع؛ فهي سبب حجّيته^(٥٥).

٥ - ظواهر الكتاب والسنة: يستدل على حجية ظواهر الكتاب والسنة في إثبات الأحكام الشرعية^(٥٦).

٦ - في الدوران بين الحظر والإباحة، يحكم بالإباحة ويعتبر هذه المسألة واضحة كحكم العقل بحسن الإحسان وقبح الظلم^(٥٧)، كذلك يتطرق إلى مسائل أخرى من قبيل الاستثناء ونفي الحكم لعدم الدليل عليه والحسن والقبح العقليين و..^(٥٨).

ومن آرائه المهمة التي تستحقّ التأمل والتفكير، رأيه في حكم المسألة التي لا دليل عليها من الكتاب والسنة، فهو ينفي وجود مسألة كهذه؛ لأنّ الله تعالى لا يترك المكلف من دون حجة وطريق إلى العلم بما كلف به. اللهم إلا أن نفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن لا يكون لله تعالى فيه حكم شرعي فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هذه الحادثة، كنا فيها على ما يوجب العقل وحكمه.

ويعتقد المرتضى في مثل هذه المسائل أيضاً بعدم جواز العمل بأخبار الآحاد أو القياس أو مخالفة العامة^(٥٩)، كما يعتقد بأنّ جلّ الأخبار المنقولة عن طريق أصحاب الحديث لا حجّية لها^(٦٠)، ويعتبر أنّ العمل بمخالفة العامة دوري؛ لأننا إن لم نعمل بأخبار الآحاد في الفروع كيف نعمل بها في الأصول^(٦١).

بعد هذا المختصر حول أفكار السيد المرتضى الأصولية، نقوم بتعريف مختصر لمؤلّفه الأصولي المهم «الذريعة إلى أصول الشريعة». حيث يذكر السيد في مقدمة الكتاب أنّ الهدف منه ذكر مسائل الخلاف، أي بيان رأي الشيعة فيها، فهو أكثر ما يكون بيان رأي الشيعة في قبال الفكر السنّي: «أخص مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء، فإنّ مسائل الوفاق تقلّ الحاجة فيها إلى ذلك»^(٦٢)، وكأنّه يعتقد بأنّ في مسائل الوفاق يمكن مراجعة كتب السنة ولا داعي لتدوينها؛ ويدّعي بأن لا نظير لكتابه في ما تقدّم من

الكتب، وهو مبدع في أسلوبه ومنهجه^(٦٣). وفي الحقيقة، يمكننا اعتبار كتابه أول كتاب في الأصول المقارن.

يؤكد المرتضى أنه يفصل بكتابه هذا بين مسائل أصول الدين وأصول الفقه. كما يذكر في كل مسألة رأي علماء أهل السنة أولاً، ثم ينقده ويبين رأيه، وفي بعض الأحيان يقبل رأيهم. وبما أن المرتضى رفض حجية خبر الواحد، فلا يجد نفسه ملزماً بالبحث حول التعارض والترجيح والتخير وقبول أو ردّ المراسيل^(٦٤).

ويذكر في مقدمة كتابه تأليفاته الأصولية، ثم يقول: فأما الكلام في الإجماع فهو في الكتاب الشافي والذخيرة مستوفى. وكذلك الكلام في الأخبار والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه وشرحناه في جواب مسائل أهل موصل الأولى، وقد كنا قديماً أملنا قطعة من مسائل الخلاف في أصول الفقه^(٦٥). وبعد المقدمة، يتكلم حول الخطاب وأقسامه وأحكامه، ثم الأمر وأقسامه وأحكامه، ثم في أحكام النهي، ثم في العموم والخصوص، ثم في أنواع التخصيص ثم المجل والمبين، ثم في النسخ وما يتعلق به، ثم في الأخبار، ويعقد باباً لصفة المتحمل للخبر، والمتحمل عنه، وكيفية ألفاظ الرواية عنه، ثم يتطرق إلى الأفعال، وبعدها الإجماع، ثم القياس، وما يتبعه ويلحق به، ثم الاجتهاد، وبعده الحظر والإباحة، وآخر باب في الدليل النافي والمستصحب للحال.

ويعتقد السيد الشهيد محمد باقر الصدر أن استقلال علم أصول الفقه وانفصاله عن سائر العلوم الدينية من فقه وكلام، لم ينجز إلا بعد أن اتضحت فكرة العناصر المشتركة لعملية الاستنباط وضرورة وضع نظام عام لها، الأمر الذي ساعد على التمييز بين طبيعة البحث الأصولي وطبيعة البحوث الفقهية والكلامية، وأدى بالتالي إلى قيام علم مستقل باسم «علم أصول الفقه»^(٦٦)، كما يرى الصدر أن في كتاب الذريعة تصورات دقيقة نسبياً ومحددة عن العناصر المشتركة في عملية الاستنباط؛ لأن السيد المرتضى يقول لدى مناقشته الخلط بين أصول الفقه وأصول الدين: إعلم أن الكلام في أصول الفقه إنما هو على الحقيقة كلام في أدلة الفقه.. ولا يلزم على ما ذكرناه أن تكون الأدلة والطرق إلى أحكام وفروع الفقه الموجودة في كتب الفقهاء أصولاً؛ لأن الكلام في أصول الفقه إنما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الأصول على الأحكام على طريق الجملة دون التفصيل، وأدلة الفقهاء إنما هي على نفس المسائل، والكلام في الجملة غير الكلام

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحولات والمناهج/ القسم الأول في التفصيل.

ويجد الصدر هذا النص حاملاً بوضوح فكرة العناصر المشتركة في عملية الاستنباط، ويسمّيها أدلة الفقه على الإجمال، ويميّز بين البحث الأصولي والفقه على أساس التمييز بين الأدلة الإجمالية والأدلة التفصيلية، أي بين العناصر المشتركة والعناصر الخاصة في تعبيرنا^(٦٧).

البصري ومنهجه في كتاب المعتمد

٥ - المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (٤٣٦هـ)^(٦٨)، كان شيخ المعتزلة في زمانه. سكن بغداد ودرس الكلام فيها، وقرأ على هلال بن محمد. له تصانيف كثيرة منها: تصفح الأدلة، غرر الأدلة، شرح الأصول الخمسة، وكتاب في الإمامة، وأصول الدين^(٦٩).

يذكر في مستهل كتابه دوافعه لتأليف هذا الكتاب، فيقول: الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب في أصول الفقه، بعد شرحي كتاب العمدة للقاضي عبد الجبار - واستقصاء القول فيه، أني سلكت في الشرح مسلك الكتاب في ترتيب أبوابه، وتكرار كثير من مسائله، وشرح أبواب لا تليق بأصول الفقه من دقيق الكلام.. فأحببت أن أولّف كتاباً، مرتبةً أبوابه غير مكرورة، وأعدل فيها عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام.

ويسلك أبو الحسين البصري منهجاً ثابتاً في مناقشة المواضيع كافة، وهو كما يلي: ١ - يعتمد المناقشة الصريحة. ٢ - يحاول ربط المواضيع بعقيدة الاعتزال في التحسين والتقبيح ووجوب الأصلح. ٣ - الاستيعاب الوافي للآراء والأقوال. ٤ - الإكثار من الأدلة مع العرض المسهب لأدلة المخالفين والإجابة عليها بإنصاف. ٥ - لم يكن مقلداً في أسلوبه وله اجتهاداته، حتى أنه خالف المعتزلة في بعض المواضع^(٧٠).

يشرع الكتاب بذكر موضوع البحث وتعريفه وترتيب أبوابه، ثم الحقيقة والمجاز. ومن ثم يناقش مباحث الأوامر بصورة مفصلة، ثم النواهي، ويعقد عدة أبواب للعموم والخصوص، ثم المجمل والمبين. بعده تكلم في الأفعال، ثم الناسخ والمنسوخ، واستدل لحجية الإجماع، وناقش مسائله، وتكلم طويلاً عن الأخبار، ثم الأمارات وأحكامها،

وبيّن رأيه في القياس والاجتهاد، ثم الحظر والإباحة، وختم الكتاب ببيان مسائل المفتي والمستفتي.

٦. المحرّر في أصول الفقه، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي

(٤٥٥هـ)^(٧١)، تفقه السرخسي على أبي محمد الحلواني وأبي بكر الحصيري وأبي عمرو البيكدي وأبي حفص عمر بن حبيب. كان من كبار علماء ماوراء النهر وله مؤلفات كثيرة، منها: المبسوط (١٥ مجلد)، شرح مختصر الطحاوي، شرح كتاب الكسب و.. قال القاري في «طبقاته»: إنه مات سنة (٤٣٨هـ)^(٧٢)، لكن التاريخ المذكور في مقدمة الكتاب لسنة إملائه، هو (٤٧٩هـ)، وهذا يتجاوز سنة وفاته على كل التقديرات.

وفيه: باب الأمر، أول باب ابتدأ الكلام به، ثم تلاه باب النهي، وتناول الخاص والعام في باب أسماء صيغة الخطاب في المسميات وأحكامها، وتناول الحقيقة والمجاز، والصريح والكناية، في باب أسماء صيغة الخطاب في استعمال الفقهاء وأحكامها. ثم عقد لمعاني الحروف باباً، وكذلك للأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي. ثم بيّن الحجة الشرعية وأحكامها، واستدل لقبول أخبار الآحاد والعمل بها بصورة مفصلة، وتطرق إلى سائر مواضع الأخبار. ثم عقد باباً للبيان، وبعده النسخ من حيث الجواز والتفسير. ثم تكلم عن أفعال النبي ﷺ، والقياس، وحول الاحتجاج بما ليس بحجة مطلقاً، ووجوه الاعتراض على العلل، وسبل الترجيح. بعدها عقد باباً لبيان وجوه الاعتراض على العلل الطردية التي يجوز الاحتجاج بها، ثم أقسام الأحكام وأسبابها وعللها وشروطها وعلاماتها، وختم كتابه بباب حول أهلية الإنسان لوجوب الحقوق له وعليه، وفي الأمانة التي حملها الإنسان.

الأندلسي وأصول الفقه الظاهري

٧. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

الظاهري (٢٨٤ - ٤٥٦هـ)^(٧٣)، عالم الأندلس في عصره وأحد أئمة المسلمين. تبعته «الحزيمة» في الأندلس، وكانت له ولأبيه من قبله رئاسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف إلى العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين، فقيهاً حافظاً، يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة بعيداً عن المصانعة. وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء،

● أصول الفقه الإسلامي بعد الإمام الشافعي، دراسة في التطور والتحولات والمناهج/ القسم الأول
فبغضوه وأجمعوا على تضليله وحذروا سلاطينهم ففتته ونهوا عوامهم عن الدنو إليه،
فأقصته الملوك وطاردته، فنفي وسجن مرات عديدة.

له تأليفات كثيرة في مختلف العلوم الإسلامية منها: الفصل في الملل والأهواء
والنحل، المحلى (١١ مجلداً في الفقه)، جمهرة الأنساب، حجة الوداع، الناسخ والمنسوخ،
ديوان شعر و..^(٧٤)، وتأليفاته الأصولية كثيرة أيضاً، فهو إضافة إلى «الإحكام في أصول
الأحكام» الذي يقع في ١٢٨٠ صفحة، كتب

٨- «التبذ في أصول الفقه»،^(٧٥) وهو اختصار للكتاب المذكور، وطبع تحت عنوان
«النبذة الكافية في أصول أحكام الدين»^(٧٦). كذلك له رسائل أصولية مطبوعة منها: «
إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد» و«مراتب الإجماع» و«مسائل من الأصول»
نشر ضمن «الرسائل المنيرية»، وله مخطوطات أخرى^(٧٧).

ويذكر الإمام ابن حزم في مقدمة كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» غرضه
من تدوينه قائلاً: جمعنا كتابنا هذا، وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل منا
فيما كلفناه من العبادات والحكم بين الناس بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب
المذكور آنفاً، وجعلنا هذا الكتاب بتأييد خالقنا عز وجل لنا، مستوعباً للحكم فيما
اختلف الناس من أصول الأحكام في الديانة، مستوفى مستقصى محذوف الفضول
محكم الفصول^(٧٨). فأراد لكتابه أن يكون قانوناً يتحاكم إليه الناس في مجال فهم
الشريعة كي لا يحكم كل على هواه.

وقد جعل كتابه في أربعين باباً، ورتبها كما يلي: الفرض من الكتاب، ترتيب
الأبواب، إثبات حجج العقل وبيان ما يدركه العقل على الحقيقة، بيان خطأ من ظن في
العقل ما ليس فيه، كيفية ظهور اللغات التي يعبر بها عن جميع الأشياء ويتخاطب بها
الناس، الألفاظ الدائرة بين أهل النظر، هل الأشياء في العقل على الحظر أو الإباحة أو
ليس على أحدهما، لكن على ترقب ما يرد فيها من خالفها عز وجل، أصول أحكام
الديانة وأقسام المعارف وهل على الناظر دليل أو لا؟ معنى البيان، تأخير البيان، القول
بموجب القرآن، الأخبار التي هي السنن وسبب الاختلاف الواقع بين الأئمة، الأوامر
والنواهي الواردة في القرآن والسنة والأخذ بالظاهر منهما وحمل كل ذلك على الوجوب
والفور أو الندب أو التراخي، حملها على العموم أو الخصوص، أقل الجمع الوارد فيها،

الاستثناء منها، الكتابة بالضمير، الكتابة بالإشارة، المجاز والتشبيه، أفعال الرسول ﷺ، وفي الشيء يراه أو يبلغه فيقره صامتاً عن الأمر به أو النهي عنه، في النسخ، في المتشابه من القرآن والمحكم، والفرق بينه وبين المتشابه المذكور في الحديث بين الحلال والحرام، الإجماع، استصحاب الحال وبطلان العقود والشروط إلا ما نص عليه منها أو أجمع على صحته، وهو باب من الدليل الإجماعي، أقل ما قيل وهو أيضاً نوع من أنواع الدليل الإجماعي، ذم الاختلاف والنهي عنه، الحق في واحد وسائر الأقوال كلها خطأ، الشذوذ ومعنى هذا اللفظ وإبطال التمويه بذكره، تسمية الفقهاء المعتد بهم في الخلاف بعد الصحابة، الدليل النظري والفرق بينه وبين القياس، لزوم الشريعة الإسلامية لكل مؤمن وكافر، ووقت لزوم الشرائع للإنسان، صفة طلب الفقه وصفة المفتي وصفة الاجتهاد وما يلزم لكل واحد طلبه من دينه، وجوب النيات في الأعمال والفرق بين الخطأ المقصود بلا نية والخطأ غير المقصود، والعمد المقصود بالفعل والنية جميعاً، وحيث يلحق عمل المرء غيره من إثم وبر، وحيث لا يلحق، شرائع الأنبياء قبل نبينا ﷺ، ألتزمنا أم لا؟ الاحتياط وقطع الذرائع، إبطال الاستحسان والاستتباط والرأي، إبطال التقليد، دليل الخطاب، إبطال القياس، إبطال العلل التي يدعيها أهل القياس والفرق بينها وبين العلل الطبيعية التي هي العلل على الحقيقة والكلام في الأسباب والأغراض والمعاني والعلامات والأمارات، الاجتهاد ما هو وما بيانه؟ ومن هو معذور باجتهاده، ومن ليس معذوراً به، ومن يقطع عليه أنه أخطأ عند الله عز وجل فيما أداه إليه اجتهاده، ومن لا يقطع عليه أنه مخطئ عند الله عز وجل وإن خالفناه.

٩ - العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى محمد بن الحسين القاضي الفراء (٣٨٠ -

٤٥٨هـ)^(٧٩)، انتهت له إمامة الحنابلة، وكان متبحراً في جميع العلوم الإسلامية. سمع من أبي الحسن السكري ومن أبي داود وغيرهم بمكة ودمشق وحلب. وسمع عنه أحمد بن علي بن ثابت وأبو عبد الله بن الدياس وغيرهم. ولي القضاء في بغداد ثم في حران وحلوان. له تصانيف في مختلف العلوم الإسلامية، منها: أحكام القرآن، إيضاح البيان، المعتمد، المقتبس، عيون المسائل، الرد على الأشعرية، الرد على الكرامية، الرد على السالمية، الرد على المجسمة، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، العدة في أصول الفقه، مختصر العدة، الكفاية في أصول الفقه، مختصر الكفاية، الأحكام السلطانية و...^(٨٠).

- (١) أنظر: مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد ٥: ٢٨٧ - ٢٩٩.
- (٢) طه جابر فياض العلواني، علم أصول الفقه، نشأته وتاريخه وتدوينه ٢، المسلم المعاصر، العدد ١٥: ٣٧ - ٤٥، ١٩٧٨م.
- (٣) المصدر نفسه: ٥٠.
- (٤) منذر الحكيم، الفكر الأصولي في مدرسة أهل البيت: ٧، ط١، قم، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأعظم الأنصاري، ١٣٧٣ش/١٩٩٤م.
- (٥) الخضري بك، أصول الفقه: ٣١٩، ٣٢٠.
- (٦) المصدر نفسه: ٣٢٠، ٣٢١.
- (٧) المصدر نفسه: ٣٢٣.
- (٨) إسحاق الشاشي الحنفي، أصول الشاشي، دهلي: مجهول، ١٣٠١هـ. (طبعة حجرية).
- (٩) اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، موسوعة طبقات الفقهاء ٤: ١٠٢، إشراف: جعفر السبحاني، ط١، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨هـ: والزركلي، الأعلام ١: ٢٩٣.
- (١٠) قيل: إن كتابه مطبوع، ولكن لم أعثر عليه.
- (١١) المصدر نفسه: ٢٥٧، ٢٥٨.
- (١٢) أحمد بن محمد الشاشي، أصول الشاشي، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ.
- (١٣) عبد القادر القرشي، طبقات الحنفية: ٩٨، ٩٩، كراتشي، مير محمد كتب خانه، بلا تاريخ.
- (١٤) قيل: إن كتابه مطبوع، ولكن لم أعثر عليه.
- (١٥) موسوعة طبقات الفقهاء ٤: ٤٣٠، ٤٣١.
- (١٦) أحمد بن علي الجصاص، أصول الجصاص المسمى الفصول في الأصول، تحقيق: محمد محمد تامر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ. تجاوز كتابه ألف صفحة في مجلدين.
- (١٧) الزركلي، الأعلام ١: ١٧١.
- (١٨) جمال الدين عطية، التنظير الفقهي: ٤٢، ط١، ١٤٠٧هـ.
- (١٩) علي بن عمر القصار المالكي، المقدمة في الأصول، تحقيق: محمد بن الحسين السليمان، ط١، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٦م. ويتجاوز حجم الكتاب الأصلي مائتي صفحة ومطبوعة في ملاحقه رسائل قيمة في أصول الفقه المالكي لأبي عبيد القاسم بن خلف الجبيري المالكي (٣٧٨هـ).

- وأبي عبد الله محمد بن عمر المعروف بابن الفخار (٤١٩هـ)، وللقاضي عبد الوهاب البغدادي (٤٢٢هـ)، ولعلي بن إسماعيل الأبياري المالكي (٦١٨هـ)، وللحسين بن رشيق الربيعي المالكي (٦٣٢هـ)، ولأحمد بن إدريس القرافي (٦٨٤هـ)، ومجموعها في مائة وعشرين صفحة.
- (٢٠) موسوعة طبقات الفقهاء: ٢٩٨، ٢٩٩.
- (٢١) القصار المالكي، المقدمة في الأصول: ٤.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٢٣ - ٣٠.
- (٢٣) الزركلي، الأعلام: ١: ٤٦.
- (٢٤) محمد الغزالي، المستصفى من علم الأصول: ١٤، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٧هـ.
- (٢٥) محمد بن محمد المفيد، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ج٩، التذكرة بأصول الفقه، تحت إشراف اللجنة الخاصة المشرفة على المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، تقديم: محمد رضا الحسيني الجلاي، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ.
- (٢٦) الزركلي، الأعلام: ٧: ٢١.
- (٢٧) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٧؛ وزهير الأعرجي، المدارس الأصولية في النجف، في جعفر الدجيلي (تجميع)، موسوعة النجف الأشرف: ٧: ٢٢٤، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٤١٧هـ.
- (٢٨) مهدي علي بور، درآمدي به تاريخ علم اصول: ٩٤، ط١، قم، مركز جهاني علوم إسلامي، دفتر تدوين متون درسي، ١٣٨٢ش/٢٠٠٣م.
- (٢٩) المفيد، التذكرة بأصول الفقه: ٧، ٨.
- (٣٠) المصدر نفسه: ٨، ٩.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) المصدر نفسه.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٩، ٤٥.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) المصدر نفسه.
- (٣٧) المصدر نفسه: ٢٨ - ٣٠، ٣٨، ٤٥.
- (٣٨) المصدر نفسه.
- (٣٩) المصدر نفسه.

- (٤٠) المصدر نفسه.
- (٤١) المفيد، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد ٧: ٧٢، المسائل السروية، المسألة الثامنة.
- (٤٢) عبيد الله الدبوسي الحنفي، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ، يقع هذا الكتاب في ٤٧٢ صفحة.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٧، ٨.
- (٤٤) المصدر نفسه: ٤ - ٦.
- (٤٥) علي المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح: أبو القاسم كرجي، مجلدان، ط١، طهران، جامعة طهران، ١٣٤٦، ١٣٤٨ش. يتألف المتن الأصلي للكتاب من ٨٣٧ صفحة.
- (٤٦) الزركلي، الأعلام ٤: ٢٧٨، ٢٧٩.
- (٤٧) علي المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢ - ٢٠٤، ٢١ - ٩٦، ٢١٠ - ٢١٢، و ٣: ٢٦٧ - ٢٧٢، ٣٠٨ - ٣١٣، تقديم وإشراف: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي رجائي، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، بلا تاريخ، جوابات المسائل الموصليات الثالثة.
- (٤٨) درآمدي به تاريخ علم اصول: ١٠١.
- (٤٩) المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٢٠٢ - ٢٠٤.
- (٥٠) درآمدي به تاريخ علم اصول: ١٠١.
- (٥١) المرتضى، رسائل الشريف المرتضى ١: ٧.
- (٥٢) المصدر نفسه ١: ٢٠٥.
- (٥٣) المصدر نفسه ٢: ٣٦٦ - ٣٦٩، و ٣: ٢٠٠ - ٢٠٥.
- (٥٤) المصدر نفسه ١: ١١ - ١٩، ٢٠٥ - ٢٠٨.
- (٥٥) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة: ٦٠٦.
- (٥٦) المصدر نفسه ١: ٢٠٩.
- (٥٧) درآمدي به تاريخ علم اصول: ١٠١.
- (٥٨) رسائل الشريف المرتضى ج ٢، المسائل ١٣، ١٦، وج ٣، المسائل ٣٥، ٣٨، ٤٤، ٤٨، وج ٤: ٣١٧، ٣٣٥.
- (٥٩) المصدر نفسه ١: ٢١٠.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٢١١.
- (٦١) المصدر نفسه: ٢١٢.
- (٦٢) المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة: ٢.
- (٦٣) المصدر نفسه: ٥، ٦.

- (٦٤) المصدر نفسه: ٢٧ - ٣٢، من المقدمة.
- (٦٥) المصدر نفسه: ٤.
- (٦٦) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٨، ٤٩، ط٢، طهران، مكتبة النجاش، ١٣٩٥هـ.
- (٦٧) المصدر نفسه: ٤٩، ٥٠.
- (٦٨) محمد بن علي بن الطيب البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، بيروت، دار الكتب العلمية. يقع هذا الكتاب في تسعمائة صفحة في مجلدين.
- (٦٩) المصدر نفسه ١: ز.
- (٧٠) المصدر نفسه ١: ح، ط.
- (٧١) محمد بن أحمد السرخسي، المحرر في أصول الفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ. يقع الكتاب في خمسمائة وخمسين صفحة في جزئين.
- (٧٢) المصدر نفسه ١: ٣.
- (٧٣) علي بن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية. يتألف هذا الكتاب من ألف ومائتين وثمانين صفحة في ثمان أجزاء.
- (٧٤) الزركلي، الأعلام ٤: ٢٥٤، ٢٥٥.
- (٧٥) علي بن حزم الظاهري، النبذ في أصول الفقه، تحقيق: أبو عبد الله محمد بن حمد الحمود البخاري، ط١، البيان، مكتبة دار الإمام الذهبي، ١٤١٠هـ.
- (٧٦) علي بن حزم الظاهري، النبذ في أصول الفقه (النبذة الكافية في أصول أحكام الدين)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط١، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠١هـ.
- (٧٧) ابن حزم الظاهري، النبذ في أصول الفقه: ٢١، ٢٢، تحقيق: البخاري.
- (٧٨) ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام: ١٠.
- (٧٩) أبو يعلى الفراء، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المبارك، بيروت، الرسالة، ١٤٠٠هـ.
- (٨٠) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ١٤ - ٢٠، تحقيق: محمود حس، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

شهادة المرأة في الإسلام

قراءة فقهية شاملة

القسم الثاني

الشيخ فخر الدين الصانعي^(*)

ترجمة: حيدر حب الله

القسم الثاني

دراسة أدلة شهادة النساء في الموضوعات الفقهية

الفصل الأول: أدلة شهادة النساء في غير الحدود

المبحث الأول: شهادة النساء في الدين والأموال المالية

بيان الموضوع

مسألة الدين من الموضوعات التي قبل الفقهاء فيها بشهادة النساء وأفتوا على وفقها، ورغم أن الآية ٢٨٢ من سورة البقرة - وهي أحد أدلة الفقهاء - مرتبطة بالدين بمعنى الأخص، وهو القرض^(١)، إلا أن كلمات الفقهاء اتخذت الدين هنا بمعنى العام، فالنراقي صاحب مستند الشيعة يفسر الدين بمعنى العام ويقول: «المراد من الدين، وأنه مال متعلق بالذمة لغة وعرفاً، بأي سبب كان، وهو الدين بالمعنى العام»^(٢).

وقد عنون الفقهاء العظام هذا البحث بعناوين مختلفة، فذكر بعضهم، مثل العلامة الحلي في «إرشاد الأذهان»: «وأما الديون والأموال»^(٣)، وفي بعض الكلمات الأخرى جاء: «ما يكون مالاً»^(٤)، فيما جعل بعضهم العنوان هو جملة «ما يكون ديناً»^(٥)، إلا أن أكثر الفقهاء عبروا: «ما يكون مالاً أو المقصود منه مالاً»^(٦)، وذكروا موضوعات مختلفة

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من إيران.

تحت هذه القاعدة، وحكموا بقبول شهادة المرأتين المنضمة إلى الرجل الواحد. أحد الفقهاء الذين جعلوا تمام الموارد مشمولة لقاعدة «ما يكون مالا أو المقصود منه المال» وذكروها بشكل كامل، كان المحقق أحمد الأردبيلي حيث يقول: «وهو في بعض العبارات ما يكون مالا، وبعضها ما يكون ديناً، وفي الأكثر ما يكون مالا أو المقصود منه مالا... كالأعيان المغصوبة، والوديعة، والديون الثابتة في الذمم، قرضاً أو غيره، والعقود المالية مثل البيع والإقالة والردّ بالعيب والرهن والحوالة والضمان والصلح والقراض والشفعة والإجارة، والمزارعة والسبق والرماية والهبة والإبراء والوصية بالمال والإقرار به، والمهر في النكاح، والوطء بالشبهة والزنا، وإتلاف الأموال والجنايات الموجبة للمال كقتل الخطأ، وجنايات الصبيان، والمجانين، وقتل الحرّ العبد والمسلم الذمي والوالد الولد^(٧)، والسرقعة لأخذ المال خاصة دون القطع، وكذلك الأمور المتعلقة بالعقود والأموال كالخيار، والشرائط المتعلقة بها مثل الأجل، والحلول ونحو ذلك... فتأمل في الأمثلة وضبطها»^(٨).

ورغم أن المقدس الأردبيلي قد أمر بالتأمل في هذه الأمور وأنها مصداق لتلك الضابطة، وأمره بالتأمل فيها إشارة إلى عدم الدليل - من نص وإجماع - على هذه القاعدة، كما أشار في موضع آخر: «فإن كانت هذه القاعدة منصوصة أو مجمعة عليها يجب العمل بها، وإلا فلا، ولا أعرف شيئاً منهما»^(٩).

الآراء والنظريات

لا اختلاف بين الفقهاء في قبول شهادة النساء في الجملة في باب الديون، بل قد صرح بعضهم بعدم الاختلاف في ذلك، وهم ابن إدريس الحلبي في السرائر^(١٠)، والسبزواري في الكفاية^(١١)، وصاحب الرياض^(١٢)، بل إن بعض الفقهاء من أمثال ابن زهرة^(١٣)، والعلامة الحلبي في «مختلف الشيعة»^(١٤)، وابن إدريس في موضع من السرائر، كما ينقل صاحب الرياض^(١٥)، ادعوا الإجماع على قبول شهادة النساء في الديون والأموال.

أدلة مساواة شهادة المرأتين للرجل الواحد في الديون والأموال

استدلّ لإثبات هذه النظرية - بأربعة وجوه هي:

١ - الكتاب العزيز: قال تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَدِينٍ.. وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

ب - الأصل والقاعدة: أي الأصل والقاعدة القائمان على بناء العقلاء وإلغاء الخصوصية عن باب الشهادات، وإلغاء الخصوصية هنا يؤيد بعموم رواية عبد الكريم^(١٦) وعمومات أدلة الشهادة^(١٧)، إلا أن المستدلين لم يحددوا مرادهم هنا بعمومات الأدلة، لذا يحتمل في مقصودهم أربعة احتمالات هي: ١ - عموم الآية الكريمة: ﴿وَاسْتَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢). ٢ - عموم ما دلّ على لزوم أخذ الشاهد في باب القضاء. ٣ - عموم أدلة حرمة كتمان الشهادة. ٤ - عموم أدلة وجوب الإظهار.

ج - السنة (الروايات):

١ - رواية داوود بن الحصين عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: فقلت: فأنى ذكر الله تعالى قوله: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ فقال: «ذلك في الدين، إذا لم يكن رجلاً، فرجل وامرأتان، ورجل واحد ويمين المدعي، إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله^ﷺ وأمير المؤمنين بعده عندكم»^(١٨).

٢ - مرسله يونس، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان...»^(١٩).

٣ - موثقة منصور بن حازم، قال: حدثني الثقة، عن أبي الحسن^{عليه السلام} قال: «إذا شهد لصاحب الحق امرأتان ويمينه فهو جائز»^(٢٠).

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات أنه حيث كانت شهادة الرجل الواحد مثبتةً للحق إذا انضمت إليها يمين المدعي، فإن وضع كلمة «امرأتان» مكان الرجل الواحد سوف يعني أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد.

٤ - روايات باب الحدود^(٢١)، والوصية^(٢٢)، والإرث^(٢٣)، والديات^(٢٤). وقد أوضحنا هذه المجموعة من الروايات وتحدثنا عنها مفصلاً لدى التعرّض للأدلة العامة لشهادة النساء؛ لذا نصرف النظر عن تكرار الحديث هنا.

د - الإجماع: فقد نقل الإجماع من بعض الفقهاء، مثل ابن إدريس^(٢٥)، وابن زهرة^(٢٦)، لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن المسألة ورد فيها آية شريفة وروايات، لم يعد يمكن عدّ الإجماع دليلاً مستقلاً.

دراسة الأدلة الدالة على عدم تساوي شهادة المرأة والرجل في الديون والأموال
نبحث الآن في تعداد الموارد التي يحتاج فيها إلى المرأة الشاهد في الأمور المالية، لنرى هل يمكن بالنظر إلى الآيات والروايات الواردة أن نقول بتساوي شهادة المرأة والرجل من حيث العدد في هذه الأمور أم لا بدّ من ذكر تفسير آخر؟

أ - الكتاب الكريم

قال تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ (البقرة: ٢٨٢)

١ - كيفية الاستدلال

عندما يريد الرجال أن يقدموا شهادة في الشؤون المالية فإنه يكفي - طبقاً لنصّ القرآن - أن يكونوا رجلين، أما إذا أرادت النسوة تقديم شهادتهنّ مع شهادة الرجال فإنه يحسب مكان كلّ رجل امرأتان، فلا تكفي شهادة المرأة الواحدة، ولا يفوتنا أنّ صراحة الآية وإلغاء الخصوصية فيها بالنسبة إلى الرجال، والفهم العرفي لها، مع الرواية^(٢٧) الدالة على أن شهادة النساء نافذة في الأمور المالية فقط... ذلك كلّه يستفاد منه أنه لو أرادت النسوة الشهادة على الأمور المالية دون وجود رجال أساساً فإنه يلزم أن يكنّ أربع نسوة مكان الرجلين.

وبناء عليه، فشهادة المرأتين من وجهة نظر القرآن الذي هو الأصل في الاستدلال، مكان رجل واحد نافذة في القضايا المالية، وهناك روايات كثيرة في الأبواب المختلفة تشير إلى ذلك أيضاً، كما أنّ إجماع الفقهاء قائم على ذلك، ولا مناقشة ولا كلام فيه، إلا أن مفاد الآية يمكن أن يقع محلاً للبحث من زاوية أخرى وهي: هل أن عدم التساوي في الأمور المالية والديون حكم كلي عام مطلق دائم لم يتعرّض للتقييد، وأن شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد إنما كانت لكون المرأة امرأة أم أن الآية دلّت على حكم مقيّد تابع لعلّة يدور مدارها، وليست هي أنثوية المرأة؟

٢ - نقد الاستدلال بالآية الكريمة

مع الأخذ بعين الاعتبار أن حكم عدم التساوي مربوط بوجود علّة - وهي النسيان -

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

نستفيد أنّ الحكم الوارد فيها ليس مرتبطاً بأنثوية المرأة، وإنما بغلبة النسيان في النساء في الشؤون المالية، الأمر الذي كان له وجود زمان نزول الآية وإلى أزمنة طويلة بعد ذلك، بل في بعض القرى والأرياف في عصرنا الحاضر أيضاً، وشاهد ذلك أن الفقهاء^(٢٨) ذكروا في باب استئناس الرشد في الصبيان: «فالذكور على ضربين: ضرب يبذلون في الأسواق ويخالطون الناس بالبيع والشراء، وضرب يصانون عن الأسواق، فالذين يخالطون الناس فإنه يعرف اختبارهم بأن يأمرهم الولي أن يذهب إلى السوق ويساوم في السلع ويقاوم فيها، ولا يعقد العقد... وأما الإناث... فإن غزلن واستغزلن ونسجن واستنسجن ولم يبذرن، سلّم المال إليهن...»

فمع الأخذ بنظر الاعتبار كلام الفقهاء هذا، والظروف الزمانية لمجتمع عصر نزول الآية، والعلّة المذكورة فيها ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾، يثبت أنه عندما يأتي زمان تزول فيه غلبة النسيان في النساء ويحرز أن احتمال النسيان فيهنّ يساويه في الرجال، ولا يزيد عنه مما هو خارج عن الطبيعة الإنسانية وعن الأصل العقلاني المعتبر الحاكم بعدم النسيان.. يحكم بقانون «العلّة تخصّص كما أنها تعمّم».. عند ذلك لا حاجة لجعل الشاهدين مكان الشاهد الواحد أو العكس، فإذا أحرزنا في عصر ما أن غلبة النسيان في الرجال مما هو خارج عن الحدّ المتعارف قد حصلت في أمر ما فإن قاعدة «العلّة تعمّم كما أنها تخصّص»، تفرض علينا الحكم بشاهدين في الرجال مكان الشاهد الواحد.

أولاً: شبهة في شمول الآية لأداء الشهادة ونقدّها

أشكل بعضهم على الاستدلال بشمول الآية لمقام أداء الشهادة، وقالوا: إن الآية مربوطة بالاستشهاد، أما أنه يلزم على النساء الحضور في مقام أداء الشهادة في المحكمة فهي ساكتة عن ذلك، بل هي لا تدل على عدم التساوي في مقام أداء الشهادة. إلا أن هذا الإشكال غير وارد، وذلك:

أولاً: إنّ العرف لا يفهم من الآية فرقاً بين مقام الاستشهاد ومقام أداء الشهادة، بل إنه يدرك بالملزمة العقلية أنه حيث إن جعل الشارع المرأتين مكان الرجل الواحد في الاستشهاد جاء لإحقاق الحق في المحكمة، وأنّ هذا الاستشهاد إنما هو لأداء الشهادة وإحقاق

الحق، وإلا لزم أن يكون الشارع قد أمر باللغو، إذ مجرد استحضار شاهدين من النساء عند إجراء العقد المالي مثلاً لا معنى له إذا لم يكن له دور في أداء الشهادة في المحكمة.

ثانياً: إذا كان حكم الآية مربوطاً بمقام طلب الشهادة منهنّ وتحملها، لا في مقام أدائها، يلزم من ذلك أن تكون تكملة الآية قاضيةً بلزوم شهادة امرأة واحدة في مقام الأداء، وإذا نسيت ذكرتها الثانية، وهو ما لا وجود له في الآية، بل إن الفهم العقلاني يدفعنا إلى استنتاج أن شهادة المرأتين يعطي اطمئناناً أكثر حتى لو لم تنسَ المرأتان حال الشهادة، وهو ما يقلّ في المرأة الواحدة.

ثانياً: شبهة عدم عليّة النسيان

قد يُشكل ويقال: رغم أن قاعدة «العلة تخصّص كما أنها تعمم» قاعدة عقلية ثابتة في مواضع كثيرة في الفقه، إلا أننا في هذه الآية لا نقبل أن يكون النسيان هو علة عدم تساوي الرجل والمرأة في الشهادة.

وتوضيح ذلك أن التذكير من امرأة لأخرى جاء في الآية بصورة التريديد والشرط ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾؛ وعليه فنصّ الآية دال على أنه حتى لو كان الشاهدان امرأتين لم تتسويا ما تشهدان فيه يجب أن تشهدا معاً، وهذا التصريح دالّ بنفسه على عدم العلية؛ ذلك أن المعلول لا يمكنه أن يتخلّف عن علته، كما أنه محال بدونها، وعليه فتكون الآية نافيةً لخصوصية النسيان بوصفها علةً للتعدد في المرأة، فعندما يأتي زمان أو مورد يرتفع فيهما احتمال النسيان في المرأة، فلا بد أيضاً من تعدد المرأة الشاهد مكان الرجل الواحد، ولا يمكن لهذه الآية أن تستند إلى قاعدة «العلة تخصّص» ولا أن نجعل الحكم دائراً مدار العلة التي نفتها الآية نفسها، إذ: «ثبت العرش ثم انقش».

لكن يناقش بأنّ البحث هنا بحث عن العلية، وجملة «أن تضل» ظاهرة ظهوراً واضحاً في العلية، وأن العلة هي احتمال النسيان؛ ذلك أنه عندما يكون احتمال النسيان غالباً موجوداً في إحدى المرأتين بشكل غير معيّن فإن ضرب احتمال النسيان فيهما سوف يخفضه إلى درجة قليلة جداً، فاحتمال النسيان بين النساء يجري فيهما معاً، لكن حيث إن النسيان الخارج عن المتعارف لا يجري فيه أصل العدم، ولهذا كنا بحاجة إلى أخذ معدل نسيان المرأتين معاً وجبر الكسر الموجود، لذا حكم الشارع بعدم التساوي، وعليه فقي

الزمان أو الموضوع الذي لا وجود لهذا الاحتمال ولا لهذه الغلبة فيهما أصلاً، ولا يكون هناك تفاوت بين شهادة الرجل والمرأة في العدد، هل يفترض الحكم بالتساوي بينهما بحكم العلية؟

ب - السنة والروايات ونقد الاستدلال بها

استعرضنا لدى دراسة الأدلة العامة للشهادة في القسم الأول من الفصل الثالث كيفية الاستدلال بالروايات، ونقده والتعليق عليه، طبقاً لنظرية عدم التساوي في الشهادة بين الرجل والمرأة، من هنا نتجنب التكرار والإطالة.

استنتاج الموقف

مع الأخذ بعين الاعتبار ما أثبتناه من أن علة عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة في العدد في الديون والأموال، هي احتمال النسيان الزائد على المقدار المتعارف عرفاً، وعدم جريان أصالة عدم النسيان فيه، نستنتج أن الحكم بعدم التساوي دائر مدار العلة المذكورة في الآية، فعندما لا يعود هناك وجود لهذه العلة في أمور أو مواضع أو أزمنة، فإنه لا بد - بحكم العلية - من الكف عن الحكم بعدم التساوي حينئذ، كما أنه إذا جاءنا مورد أو زمان كان فيه هذا الاحتمال في النسيان الخارج عن المتعارف جارياً في الرجال، فإنه - وبحكم العلية أيضاً - لا بد من الحكم بأن شهادة الرجلين تساوي شهادة الشاهد الواحد.

وانطلاقاً من ذلك، يثبت أنه في الحالات التي تحتاج إلى القسم من المدعي لإثبات دعواه، إذا كانت الدعوى مالية فإنها تحتاج إلى شاهدين من النساء مع قسم المدعي، بحيث تكون المرأتان في موضع الشاهد فيما يكون قسم المدعي في موضع الشاهد الآخر؛ ذلك أنه لا خصوصية في شهادة المرأتين أن تكونا مع رجل، وإنما الموضوع عام وكلّي في الديون والأموال بحيث تقبل شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد، سواء جاء الشاهد الآخر أم كان مكانه قسم المدعي.

إن إلغاء خصوصية انضمام النساء إلى الرجال في الشهادة قائم على الفهم العرفي للعلة المذكورة في الآية، ذلك أن الملاك في الشهادة - مع النظر إلى الآية الشريفة - هو معدل

المبحث الثاني: شهادة المرأة في رؤية الهلال

رؤية الهلال من الموضوعات التي تركت وما تزال تأثيراً كبيراً على حياة المسلمين؛ ذلك أن التاريخ الذي ترتبط به قضايا حلول الديون والحج، والعدة وسائر الأعمال الأخرى.. إنما يقاس على أساس رؤية هلال الشهر الجديد، وعليه فلرؤية الهلال آثار كثيرة في الماليات وغيرها، ولا يختص الأمر بصيام شهر رمضان المبارك.

وثمة شبهة تميز أيضاً بين الرجل والمرأة هنا طبقاً لفتاوى الفقهاء القائمة على عدم قبول شهادة النساء في رؤية هلال شهر رمضان مطلقاً، إذ حتى الاثنتين منهما لا تساويان رجلاً واحداً؛ ولحل هذه الشبهة علينا أن ندرس كلا سبيليهما ونجيب عنهما:

١ - أن نتوصل من خلال دراسة الأدلة إلى أن عدم قبول شهادة النساء أمر مختص بالصيام، وذلك لخصوصية في شهر رمضان المبارك.

٢ - أصلاً لا وجود لمثل هذا الحكم في الشريعة، حيث ليس له مستند معتبر. وسوف نحاول هنا دراسة هذا الموضوع بالتفصيل ورصد أدلته ومنطقاته.

والذي يربط هذا المسألة ببحثنا هنا هو وجود روايات - وتبعاً لها فتاوى - لا ترى أي قيمة لشهادة النساء في رؤية الهلال، مثل صحيح السندي الذي ينقل فيه حماد بن عثمان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال، ولا يقبل في الهلال إلا رجلان عدلان»^(٢٩)، وكذلك الرواية المرسلة المنقولة عن محمد بن مسلم؛ ولا ذكر فيها لاسم الإمام قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»، قال: وسألته عن النساء تجوز شهادتهن؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»^(٣٠).

ولا يفوتنا أن النجفي صاحب الجواهر نقل رواية تعارض هذه الروايات، ومضمونها القبول بشهادة النساء في أول شهر رمضان، أما في عيد الفطر وإثبات الأول من شوال فلا يؤخذ بها، والرواية هي خبر داود بن الحصين - وهي رواية طويلة - عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في الفطر إلا شهادة رجلين عدلين، ولا بأس في الصوم بشهادة النساء، ولو امرأة واحدة»^(٣١).

الآراء والنظريات

الجدير بالذكر أن هناك اختلافاً بين الفقهاء منذ قديم الأيام حول مسألة قبول شهادة الرجلين العدلين في إثبات هلال شهر رمضان، ومنطلق هذا الاختلاف وسببه وجود الروايات المختلفة التي وصلت عن أهل البيت عليهم السلام في هذا المجال، وعليه، فهناك ثلاثة آراء في هذا المضمار^(٣٢):

- ١ - أن شهادة العدلين حجة مطلقاً، وهذا هو المشهور بين الفقهاء^(٣٣).
 - ٢ - لا حجية لشهادة العدلين عندما لا يكون في الجوّ مانع عن الرؤية كالغيوم والغبار، أما في غير هذه الحالة فتكون حجة، وقد قام هذا القول على رواية إبراهيم بن عثمان الخزاز^(٣٤)، والقائلون بهذا الرأي هم: الصدوق^(٣٥)، والطوسي في المبسوط^(٣٦)، والخلاف^(٣٧)، وابن زهرة^(٣٨)، وابن حمزة^(٣٩)، وابن البراج^(٤٠)، وأبو الصلاح^(٤١).
 - ٣ - نقل المحقق الحلي عن جماعة القول بعدم حجية شهادة العدلين مطلقاً، مصرّحاً بعدم العلم بقائل هذا القول بالتحديد^(٤٢).
- ويفهم من هذه الاختلافات في شهادة الرجلين العدلين أن من الممكن أن يكون لشهر رمضان المبارك خصوصية، هي التي سببت عدم قبول شهادة النساء في إثباته، لا أن المرأة لكونها امرأة كانت السبب في ذلك، ومن الطبيعي أن هذه الخصوصية إنما هي لأجل قضية الصيام في هذا الشهر المبارك، وإلا فلا دليل على عدم حجية هذه الشهادة في سائر الآثار، مثل ثبوت زمان الدين؛ وعليه فعدم حجية شهادة النساء على هذا الفرض مربوط بأمر عبادي وتكليفي وبخصوصية في شهر رمضان نفسه، حيث لا يجوز للإنسان صيام الشك^(٤٣)، ولا ربط لذلك بمجال الحقوق أو التمييز فيها.
- ولممارسة دراسة عميقة وتحليلية، يلزمنا رصد الأدلة التي شككت مستند الفقهاء؛ كي تتضح الخصوصية الموجودة في مسألة رؤية الهلال والتي تلغي قيمة شهادة المرأة فيها، سيما مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا الحكم يقع على خلاف بناء العقلاء وإلغاء الخصوصية، فلا بد أن نرى: هل هناك دليل يمكن الاعتماد عليه يسمح لنا بمخالفة هذا البناء العقلاني؟

أدلة عدم قبول الشهادة في الهلال، بيان الاستدلال وقراءة نقدية تحليلية

لا شك في أنه لا دليل قرآني في مسألتنا هنا، كما لا يوجد في أيّ من الاستدلالات

الفقهية المذكورة عند فقهاء الشيعة والسنة أي آية قرآنية معتمدة في هذا البحث، فعمدة الدليل الموجود في المصادر والمراجع الفقهية هنا هي الروايات، لذلك نبدأ ببحثها.

أ - الروايات

تتقسم الروايات الواردة إلى مجموعتين: إحداهما تلك الروايات الدالة على كفاية شهادة العدول أو العدلين، ولا إشارة فيها إلى كون الشاهد ذكراً أو أنثى. وثانيهما الروايات الدالة على عدم قبول سوى شهادة رجلين عدلين، وأما شهادة النساء في الهلال فغير مقبولة.

١ - المجموعة الأولى: روايات كفاية العدلين

١ - صحيح السندي، الذي ينقل فيه منصور بن حازم عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «صم لرؤية الهلال وافطر لرؤيته؛ فإن شهد عندك شاهدان مرضيان بأنهما رأياه فاقضه»^(٤٤).

٢ - صحيحة عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «لا تصم إلا للرؤية أو يشهد شاهداً عدل»^(٤٥).

٣ - خبر يزيد الشحام عن الإمام الصادق عليه السلام عندما سئل عن الأهلة (جمع هلال) فقال: «هي أهلة الشهور فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته فأفطر»، قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: «لا، إلا أن يشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك، فاقض ذلك اليوم»^(٤٦).

٤ - صحيحة الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام وهي تشابه رواية زيد الشحام^(٤٧).

٥ - خبر محمد بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً، أمر الإمام بالإفطار»^(٤٨).

وهناك روايات أخرى وردت في هذا الخصوص نقلها الحرّ العاملي في وسائل الشيعة في الجزء العاشر من كتاب الصوم^(٤٩).

وهنا حتى لو قلنا - فيما يتعلّق بهذه الروايات الدالة على لزوم شهادة عدلين أو شاهدين مرضيين - بأن المقصود من العدلين أو المرضيين أو البيّنة خصوص الرجل العادل،

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

إلا أنه يمكن إلغاء الخصوصية العرفية وتنقيح المناط بمناسبات الحكم والموضوع، للحكم بسرّاية الأمر إلى النساء أيضاً، فتكون هذه الروايات دليلاً على حجّية شهادة المرأة؛ لأنّ مناط حجّية شهادة العدول والشهود المرضيين هو - في نظر العرف والعقلاء - العدالة والرضا والوضوح في مورد القضية، لا هذه الخصائص عندما تكون الشهادة من الرجل خاصّة.

وينبغي هنا ذكر أمر له استخدام في تمام أبواب الفقه وهو جدير بالنظر، وهو أن المتفاهم العرفي من عناوين مثل العالم والعدل والفاضل والمرضي وأمثال ذلك هو الأعم من المذكر والمؤنث، وأنّ المناط والمعيّار في الأحكام والآثار المترتبة عليها هو المبدأ والمصدر الموجود في هذه العناوين، أي العلم والفضل والعدل، لا المبدأ مع إضافة قيد الذكورة، والذي هو احتمال ضعيف جداً وغير صائب بنظر العرف إلى حدّ أنه يمكن اعتباره على خلاف النص.

٢ - المجموعة الثانية: روايات عدم كفاية إلا الرجلين

وهي عبارة عن مجموعة من الروايات المصرّحة بعدم حجّية شهادة النساء في رؤية الهلال، وهذه الروايات هي المركز الرئيس لبحثنا هنا ومناقشتنا، وهي:

١ - صحيحة الحلبي، عن الإمام الصادق أن علياً كان يقول: «لا أجزى في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(٥٠).

٢ - خبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(٥١).

٣ - خبر حماد بن عثمان عن الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا يجوز إلا شهادة رجلين عدلين»^(٥٢).

٤ - خبر شعيب بن يعقوب، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «لا أجزى في الطلاق ولا في الهلال إلا رجلين»^(٥٣).

٥ - خبر محمد بن مسلم المرسل قال: قال: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»، وقال: سألتها عن النساء تجوز شهادتهن؟ قال: «نعم في العذرة والنفساء»^(٥٤).
وحيث إن شأن محمد بن مسلم أجلّ من أن يروي عن غير المعصوم لذا كانت هذه الرواية

خارجة عن الإضمار.

٦ - وفي رواية مرسله لمحمد بن مسلم جاء فيها: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال»^(٥٥)، وفي هذه الرواية لم يرد اسم الإمام المعصوم، لكن وانطلاقاً مما قلناه آنفاً يرتفع إشكال الإضمار من الرواية.

٧ - خبر حبيب الخزاعي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً عدد القسامة، وإنما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج المصر، وكان بالمصر علة فأخبرا أنهما رأياه، وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية»^(٥٦).

٨ - خبر محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال...»^(٥٧).

ب - كيفية الاستدلال، دراسة نقدية

إن الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجية شهادة النساء في رؤية الهلال واضح ولا يحتاج إلى مزيد من التوضيح، إلا أنّ هناك بعض الشبهات والمناقشات التي ترد على الاستدلال بهذه الروايات نذكرها ونقول:

أولاً: نستنتج من مطالعة الطائفتين الواردتين في رؤية الهلال أن عدم حجية شهادة المرأة لا تزيد عن حدود ثبوت هلال شهري رمضان وشوال، مما له علاقة فقط بمسألة الصيام، فلا تدلّ على الموضوع في هلال سائر الشهور، وعبر ذلك نخرج - اعتماداً على الأصل الثانوي الذي قرّرناه في باب الشهادة سابقاً - بنتيجة تقضي بنفوذ شهادة النساء في الأشهر الأخرى وما يترتب على حلول شهر رمضان من آثار غير الصيام، مثل أداء الدين، وبناءً عليه فإذا شهدت امرأتان بأنّ هذا اليوم هو الأول من شهر رمضان أمكن للمدّعي مطالبة المديون بالدين نتيجة ذلك؛ لأن أكثر روايات ثبوت الهلال متصلة بهلال رمضان وشوال، وفي أكثرها جاءت كلمة الصوم والإفطار، إلا أربع روايات^(٥٨)، مثل صحيح حماد بن عثمان عن الحلبي: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(٥٩)، ورواية شعيب بن يعقوب، قال عليه السلام: «لا أجيز في الطلاق ولا في الهلال إلا رجلين»^(٦٠)، فهذه الروايات مطلقة، فتدلّ بإطلاقها على أن شهادة النساء في رؤية الهلال

غير نافذة في تمام الشهور وليست بحجة.

ولابد من التدقيق هنا في أن التمسك بالإطلاق وحجية هذه الروايات كان بناء العقلاء والفهم العرفي، والعرف والعقلاء لا يحرزون وجود إطلاق في هذه الروايات مع وجود روايات هنا متصلة بشهر رمضان؛ ذلك أنهم يحتملون أن المقصود بهذه الروايات الأربع هو هلال شهر رمضان، لهذا فهم يفسرونها - نظراً لسياق أكثرها - باختصاصها بصيام شهر رمضان.

وإذا رفض بعض هذا الاحتمال المستند إلى سياق الأحاديث وشمها أمكننا القول: إننا نشك في بناء العقلاء على التمسك بإطلاق هذه الروايات المعدودة في مقابل عدد كثير من الروايات مختص بشهر رمضان المبارك، ولا يمكن التمسك بالإطلاق اعتماداً على بناء عقلائي مشكوك؛ ذلك أن التمسك بالإطلاق والاعتماد على بناء العقلاء والفهم العرفي لابد فيه من إحراز البناء العقلائي والفهم العرفي أولاً، وما لم يتحقق ذلك فلا يمكن الاعتماد المذكور؛ لأن الاعتماد على الحجة والدليل مشكوك هنا، والعقل يحكم بعدم صحة هذا الاعتماد أو هذا الاستناد إلى الشك. وبعبارة أخرى: إن هذه الأحاديث الأربعة ليس فيها ظهور إطلاقي مع فرض قيام الاحتمال العقلائي على عدم الإطلاق فيها واختصاصها بشهر رمضان، الأمر المستند إلى السياق والشم الحديثي، وكما يقال: فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدم، نستنتج أن عدم حجية شهادة النساء مرتبط بأمور عبادي تكليفي خاص ولا علاقة له بباب الحقوق، وأن علة عدم قبول شهادة النساء في باب الصوم ليس جنس المرأة، بل ما بيناه سابقاً من أن مسألة الصوم لها خصائص تتصل حتى بشهادة الرجلين العدلين، حيث شرطت سلسلة شروط تتجاوز الشروط العامة في الشهادة، مثل أن يكون الشهود خارج المدينة إذا كان في داخلها ما يمنع رؤية الهلال، أو أن يكونوا ممن يدخل المدينة ويخرج منها كناية عن سكان البادية، وروايتا الخزاز^(٦١)، وحبیب الخزاعي^(٦٢) شاهدتان على هذه الخصوصية. وعدم قبول شهادتهن في أمر عبادي تكليفي لعله لضعف نظرهن، كما جاء في تعليل إحدى الروايات لعدم حجية شهادة النساء بالقول: «لضعفهن عن الرؤية»^(٦٣)، أو لسرعة تصديقهن، وهما خصوصيتان كانتا متحققتان في عصر النص وصدور الروايات، ونتيجة ذلك كله أن عدم قبول شهادة النساء إنما جاء في

مورد حكم مقطعي واحد مربوط بموضوع خاص، لا أنه حكم كلي دائم.

ثانياً: ثمة نقاط تستحق الانتباه في هذه الروايات وهي:

١ - إن روايات رؤية الهلال لها لسانان: أحدهما «قال علي: لا أجاز شهادة النساء»، وثانيهما «لا يجوز ولا تقبل شهادة النساء».

٢ - إن ناقل أربع روايات من الروايات الست المرتبطة بالموضوع إما الحلبي أو حماد بن عثمان أو حماد عن الحلبي.

٣ - لم يذكر في رواية محمد بن مسلم اسم الإمام، إلا أن مضمون الرواية مطابق لما جاء في رواية حماد أو الحلبي.

٤ - إن متن رواية شعيب بن يعقوب مطابق لمتن رواية الحلبي.

٥ - لقد جاء النص الذي نقله حماد بن عثمان عن عبيد الله بن علي الحلبي في إحدى الروايات بجملة: «لا تقبل شهادة النساء في رؤية الهلال»^(٦٤)، لكن مع السند عينه جاءت الجملة في نقل آخر: «لا أجاز في رؤية الهلال»^(٦٥).

٦ - جاء في سند رواية عبد الله بن سنان: محمد بن عيسى عن يونس، وهذا النقل غير معتبر^(٦٦).

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه النقاط الست، يحتمل أن الرواة الذين أرادوا نقل جملة «ولا أجاز» عن علي قاموا بنقلها بالمعنى ليعبروا عنها بجملة «لا تجوز»؛ ذلك أن الإمام الصادق عندما ينقل عن علي فالظاهر منه أنه ينقل ما ذكره علي وهو «لا أجاز»، لا «لا تجوز»، وبناءً عليه فهناك احتمال في أن يكون قد حدث تسامح من طرف الرواة الناقلين، فنقلوا الجملة بالمعنى، فصارت «لا أجاز»، «لا تجوز»، وهذا الاحتمال يرفع الاختلاف بين الروايات ويجمع بينها، وخلاصة الكلام أنه مع هذا الاحتمال تدلّ الروايات كافة على عدم إجازة أمير المؤمنين: «لا أجاز»، لشهادة النساء في رؤية الهلال في زمانه، لا أنها تريد بيان حكم إلهي كلي في تمام الأزمنة.

إذن، مع احتمال أن الصادر شيء واحد ليس إلا، وقد صدر إما بلفظ «لا أجاز» أو بلفظ «لا تجوز»، فلا بد من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو مفاد جملة «لا أجاز»، وفي هذه الحال لا يمكن أن نستنتج من هذه الجملة حكماً كلياً إلهياً ودائماً، وهذا ما جاء نظيره في روايات باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما روي عن زرارة أنه سأل الإمام عن

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

النقية في مسح الخفين، فأجابه: «ثلاثة لا أتقي فيهنّ أحداً: شرب المسكر، مسح الخفين ومتعة الحج»^(٦٧)، فإن تعبير الإمام: «لا أتقي» دون «الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحداً» يُعلم منه أنّ الحكم مختصّ بالإمام، وعليه فمن الممكن أن تكون هناك خصوصيات في شهادة المرأة في عصر الإمام علي هي التي دفعته إلى عدم الإجازة، وهو ما يؤدي في النتيجة إلى عدم إمكان اعتبار الحكم بعدم حجية شهادة المرأة العادلة دائماً، بل هذا محلّ نظر وتأمّل، مضافاً إلى أنه لا مبرر للقول بتعبدية حكم الشهادة في باب رؤية الهلال لمن دقّق النظر في الروايات، ذلك أن شهادة العدلين نفسها لم تقبل أيضاً في بعض الحالات، هذا أولاً، كما أن العرف والعقلاء - ثانياً - لا يرون أيّ اختلاف بين شهادة الرجل والمرأة إذا كانت عن حسّ وعلم بالمشهود به مع الأخذ بعين الاعتبار الغرض من الشهادة وهو إثبات دعوى أو الإخبار، وهذا البناء العقلائي وإلغاء الخصوصية عن الشاهدين الذكريين العدلين مؤيد من جانب القرآن الكريم؛ ذلك أن القرآن عندما أراد تبيين حكم الشهادة في الدين قال: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فلو أن بناء العقلاء قائم على عدم الأخذ بشهادة النساء لم تكن هناك حاجة لتعبير «رجالكم» إلا أنّ الله تعالى لما كان عالماً بعدم تفريق العقلاء بين شهادة المرأة والرجل، أحضر في الجملة كلمة «رِجَالِكُمْ»، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، فإنه لما كان مع خلاف مبنى العقلاء ذكر بعد ذلك دليله، فعلّله بعلة خارجية عارضة، وبعبارة أكثر وضوحاً وأبعد من مجرد التأييد لابد من القول: إن الآية الشريفة لا تؤيد بناء العقلاء فقط وإنما تدلّ على ثبوت هذا البناء وإمضائه.

دلالة القرآن على ثبوت البناء العقلائي في عدم التمييز

حيث جعلت الآية الشريفة المتقدمة شهادة امرأتين مكان شهادة الرجل الواحد، وقبلت هذه الشهادة ذاكرةً - بلا فصل - علة عدم التساوي بعد ذكر حكم ذلك، تكون دالةً بالدلالة الالتزامية على بناء العقلاء على عدم الفرق بين شهادة الرجل والمرأة ممضيةً هذا البناء وموافقةً عليه؛ ذلك أنه لو لم يكن هذا البناء قائماً بين الناس وكانوا يرون شهادة المرأتين في موضع الرجل الواحد، لما كان هناك حاجة لبيان لزوم المرأتين في موضع الرجل الواحد، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ ثم بين العلة قائلاً: ﴿أَنْ

تَضِلُّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (البقرة: ٢٨٢)؛ ذلك أنه عندما ترى الآية شهادة الرجلين معتبرة فإن العرف والعقلاء - وعلى تقدير الفرق بين الشهادتين - سوف يفهمون من الآية لزوم الرجلين في الشهادة، وإلا كفت المرأتان مكان الرجل الواحد، إذاً فلا حاجة ولا لزوم لبيان قيام المرأتين مكان الرجل الواحد، ثم بيان علة عدم التساوي.

وخلاصة القول: إن ذكر هذين الأمرين حاك عن ردع الشارع عن بناء العقلاء في باب الدين، والأمر الهام أن العلة المذكورة تلاحق أمراً عقلائياً وارتكازياً في مورد يخرج فيه السهو والنسيان عن الحد المتعارف في الشهود، فلجبر هذا الأمر ورفع معدل الاطمئنان جعلت شهادة المرأتين الشاهدتين في موضع الرجل الواحد مقبولة وحجة، ونظراً لعدم ردع الشارع عن هذا البناء العقلائي في شهادة النساء على رؤية الهلال يمكن المناقشة في الأخذ بإطلاق الروايات والحكم بعدم حجية شهادة النساء في مسألة الهلال عند العقلاء والشرع الحاكمين بأن معيار الشهادة هو عدالة الشاهد وإخباره عن حس، وانصراف الروايات إلى شهادة النساء اللواتي فيهن مواصفات خاصة من قبيل ضعف البصر وغير ذلك ليس بعيداً. وفي نهاية المطاف، يجدر - لزماً - التذكير بنقطة أساسية يمكنها أن تفتح الطريق أمام الكثير من القضايا المشابهة لقضيتنا هنا، وهي أن الشارع جلّ عزّه وتقدّست أسماؤه لم يعمل في كتابه النوراني شارعيته وتعبّده المحض عندما كان هناك اختلاف بين شهادة الرجل والمرأة، وإنما أرجع الأمر إلى مطلب عقلائي وعرفي، وهو احتمال النسيان والسهو، فقال: **﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾** وهذا ما يشكل بنفسه دليلاً واضحاً على اختلاف منهج التقنين الذي استخدمه الشارع في الموارد التي للعقل البشري سبيل إلى وعيها وإدراكها عن منهجه في التقنين فيما لا تدركه عقول الناس ولا تقدر على وعي ملاكه ومعياره، مما يدفع الشارع لممارسة عملية التعبد في هذا المجال.

ج - الإجماع ونقد الاستدلال به

يعدّ الإجماع من جملة الأدلة على عدم صحّة الاعتماد على شهادة النساء في رؤية الهلال، فالفاضل الهندي نسبه في كشف اللثام^(٦٨) إلى كتاب «الغنية»، كما جاء في كلام النجفي صاحب الجواهر: «وكذا لا يثبت بشهادة النساء منفردات ومنضمّات إلى الرجال، إجماعاً بقسميه، ونصوصاً»^(٦٩).

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

لقد أوضحنا في الأبحاث السابقة أن الإجماع لا يمثل في الفقه الشيعي دليلاً مستقلاً، خصوصاً في المباحث التي تقع مركزاً لحديث الروايات والسنة؛ ذلك أن هناك احتمالاً في أن يستند هذا الإجماع إلى الروايات، أو ما عبر عنه صاحب الجواهر بالنصوص الواردة في رؤية الهلال، من هنا لا يمكن الاعتماد على الإجماع في المقام بوصفه دليلاً مستقلاً؛ نظراً لمدركيته.

المبحث الثالث: شهادة المرأة في الطلاق

خلافاً لسائر الموضوعات الفقهية يمكن بحث هذا الموضوع الفقهي في حجية شهادة الشاهد من جهتين: ١ - شهادة الشاهد في صحة الطلاق وثبوته. ٢ - شهادة الشاهد في إثبات الطلاق.

١ - أدلة شهادة الشاهد في صحة الطلاق وثبوته

إن البحث عن شرطية الشهادة في صحة الطلاق وثبوته بحسب الواقع وفيما بين المكلف وربه من مختصات باب الطلاق، ولا يوجد أي حكم شرعي آخر - طبقاً للمذهب الشيعي - مشروط بشرط من هذا النوع، نعم ذهب أهل السنة^(٧٠) إلى شرطية الشهادة في صحة النكاح، إلا أن هذه الشرطية مختصة - عندهم - بالنكاح دون الطلاق، وقد أوضح الإمام الصادق بطلان هذا المذهب بشكل واضح، مستدلاً بالآية القرآنية؛ وذلك في حديث داود بن الحصين قال: سألته عن شهادة النساء في النكاح، بلا رجل معهن إذا كانت المرأة منكراً، فقال: «لا بأس به» ثم قال: «ما يقول في ذلك فقهاؤكم؟» قلت: يقولون: لا تجوز إلا شهادة رجلين عدلين، فقال: «كذبوا - لعنهم الله - هونوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه، وشدّدوا وعظّموا ما هون الله، إن الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد، والنكاح لم يجرى عن الله في تحريمه، فسنّ رسول الله ﷺ في ذلك الشاهدين تأديباً ونظراً؛ لتلا ينكر الولد والميراث»^(٧١).

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه المقدمة، لأبد من القول: إن ذكورية الشاهدين العادلين وعدم كفاية شهادة المرأة في صحة الطلاق من المسلمات الشرعية في الفقه الشيعي، ولا شك ولا مجال للشبهة في هذا المضمار، ذلك أن الكتاب والسنة دالان على هذا الأمر دلالة تامة.

أ - دليل الكتاب الكريم

قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا﴾ (الطلاق: ٢)، أي أن الطلاق حيث كان بيد الرجل وجه الله الخطاب في القرآن إليه، فكلمة منكم متعلقة بفعل (وَأَشْهَدُوا)، أي الرجل، فمن بينكم - أنتم الرجال - اختاروا اثنين، وعليه فإذا لم تكن كلمة (منكم) موجودة، أمكننا بإلغاء الخصوصية رفع اختصاص الخطاب بالرجال، لتشمل كلمة (ذَوِي عَدْلٍ) الرجال والنساء معاً، لكن دخول كلمة (مِنْكُمْ) على الخط في الآية الشريفة أكد على شرطية الرجولة في صحة الطلاق بالصراحة والنصوصية.

ب - دليل السنة الشريفة

ثمة أحاديث متواترة - كما يقول صاحب الجواهر^(٧٢) - على هذا الشرط، وهي:

- ١ - خبر بكير بن أعين وغيره عن أبي جعفر^(عليه السلام) - في حديث - قال: «... وإن طلقها للعدّة بغير شاهدي عدل، فليس طلاقه بطلاق، ولا يجوز فيه شهادة النساء»^(٧٣).
- ٢ - خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر^(عليه السلام) - في حديث - أنه قال: «وإن طلقها.. لم يُشهد على ذلك رجلين عدلين، فليس طلاقه إياها بطلاق»^(٧٤).

وهناك روايات أخرى دالة على هذا الشرط، وهي الأحاديث رقم: ٤، ٦، ٧ من الباب العاشر من أبواب مقدّمات الطلاق^(٧٥)، والحديث رقم: ٣ من الباب الثالث عشر من أبواب أقسام الطلاق^(٧٦)، مما يمكن أن يُستدلّ به أيضاً.

ولا يفوتنا أنّ المروي والمعمول به في باب صحّة الطلاق^(٧٧) هو أنّ المطلق يقوم بالحضور في جماعة يحصل اطمئنان بوجود العادل بينهم، حتى لو لم يتحدّد هذان العادلان بشخصهما فيمكنه بذلك إجراء صيغة الطلاق، ويكون طلاقه نافذاً وصحيحاً، وهذا الأمر حاك - أولاً - عن شرطية الشهادة في مقام الثبوت، وإلا فمن الواضح أن باب الإثبات والشهادة المتعارفة المرتبطة بمجال الدعاوى يحتاج إلى معرفة الشاهد؛ ذلك أنه إذا لم يعرفه فكيف يمكن أخذ شهادته؟! كما يدلّ ذلك - ثانياً - على عدم ضياع حقّ للمطلق؛ ذلك أنه ليس لازماً أن يعرف المطلق الشاهدين حتى يدخل تكليف زائد في عهده.

إضافةً إلى ذلك، إنّ عدم كفاية شهادة النساء في هذا المقام إنما هو بسبب الحيلولة دون سرعة حصول الطلاق في المجتمع؛ ذلك أنه - وكما ورد في رواية محمد بن سنان عن

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «... وعلة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال، لضعفهن عن الرؤية ومحابتهن النساء في الطلاق»^(٧٨). إنما يريد الإسلام وضع قوانين صعبة كي يخفف الفرقة في المجتمع ولا يبدد جو الأسرة الدافئ حيث أبغض الحلال إلى الله الطلاق، وبعد أن تفشل خطوات الحكمين ولا يبقى أي سبيل لاستمرار الحياة المشتركة، توضع شروط وأحكام عديدة للحيلولة دون حصول الطلاق، مثل إجراء الصيغة باللغة العربية، وبألفاظ صحيحة، وأن لا يكون ذلك في حال الحيض، ولا في طهر قد واقعها فيه، وكذلك يلزم وجود شاهدين عدلين رجلين، والحال أن أيّاً من هذه الأمور غير مشروط في حال الزواج؛ بهدف جعله ميسراً وسهلاً.

ومؤيد هذا الكلام كله حديث داود بن الحصين^(٧٩) عن الإمام، حيث انتقد الإمام - بلحن حاد من القول - أولئك الذين يجرون الطلاق بلا شاهد رجل، معتبراً عملهم هذا وهناً واستخفافاً بما عظم الله تعالى، فرأهم مستحقين للتوبيخ، ذلك أنهم لم يجيزوا النكاح بلا شاهد والحال أن الله تعالى سهل أمر النكاح ولم يشترط فيه حضور الشهود. ومع الأخذ بعين الاعتبار ما تقدم، إضافة إلى دلالة الكتاب والسنة على لزوم وجود الشاهد الرجل في صحة الطلاق^(٨٠)، نرى ضرورة اشتراط الشاهدين العدلين الرجلين في إجراء صيغة الطلاق، وإذا ما كان هناك تمييز في هذا الأمر بين الرجل والمرأة فإنما هو رعاية للمصالح العامة ونفع المجتمع والحيلولة دون اختلال نظم الأسرة، وهو ما يرجع نفعه في نهاية المطاف إلى النساء أيضاً.

٢ - أدلة إثبات الطلاق مع الشهادة

نبحث هنا في شهادة الرجل الواحد مع المرأتين أو شهادة النساء الأربع لوحدهن على وقوع أو عدم وقوع الطلاق، والجدير ذكره أن هذا البحث يقع تحت مباحث أدلة إثبات الدعاوى، ولا علاقة له بالشهادة التي هي شرط في صحة الطلاق، وخلاصة القول هنا: إن البحث يقع في حجية شهادة المرأتين مع رجل أو شهادة النسوة الأربع دون رجال وفي قبول هذه الشهادة والاعتداد بها في مجال إثبات الطلاق عند حصول الخلاف حول وقوعه وعدم وقوعه، وإن كان الذي يبدو - ظاهراً - عدم وجود خلاف بين الأصحاب في عدم قبول شهادة النساء لوحدهن، فيما اختلفوا وتعددت نظرياتهم وأقوالهم في قبول وعدم قبول شهادتهن إذا كنّ مع الرجال.

أ - النظريات والآراء الفقهية

يدعي ابن زهرة الإجماع على عدم الأخذ بشهادة النساء في الطلاق حيث يقول: «ولا تقبل شهادتهن على كل حال في الطلاق، ولا في رؤية الهلال، بدليل الطائفة»^(٨١).
في المقابل، يذكر الشيخ الطوسي في باب الشهادات من المبسوط أن القول بتحقيق الطلاق بشهادة النساء المنضمت إلى الرجل قول قوي، يقول: «أحدها لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين.. والطلاق.. وقال بعضهم: يثبت جميع ذلك بشاهد وامرأتين، وهو الأقوى إلا القصاص»^(٨٢).

كما نقل القول بقبول شهادة النساء مع الرجال في الطلاق عن أبي علي العماني^(٨٣)، وابن الجنيدي الإسكافي^(٨٤)، كما يفهم من احتمال كشف اللثام^(٨٥) - أن الروايات المذكورة مرتبطة بشرط الثبوت لا الإثبات - أنه يقول بقبول شهادة النساء المنضمات إلى الرجال في الطلاق.

ب - أدلة عدم حجية شهادة النساء في الطلاق

١ - الاستناد إلى الأصل، قراءة نقدية

استند هنا - كما فعل العلامة الحلي في المختلف^(٨٦) - إلى استصحاب بقاء النكاح، على أساس أننا نشك هل يثبت الطلاق بشهادة النساء أم لا؟ فعليه نستصحب النكاح السابق الذي كنّا على يقين به.

وبطلان الاستدلال بالاستصحاب هنا واضح؛ ذلك أن فائدة الاستصحاب تظهر في مقام الثبوت ورفع التحير الذي يقع فيه المكلف بينه وبين ربه، لا في مقام الاختلاف، وهو مجال الاحتجاج والدعاوى، وبشكل عام لا تجري البراءة، ولا الاستصحاب في مجال الاختلاف والدعاوى مطلقاً.

٢ - الاستناد إلى القرآن، وقفة نقدية

استدل العلامة الحلي في المختلف^(٨٧) بعدة وجوه لعدم صحة شهادة النساء لإثبات الطلاق، وكان أحدها قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ﴾، ببيان أن اقتصار الآية على ذكر الرجلين العدلين - بقرينة (منكم) - دالّ على حصر القبول بشهادة الرجال في إثبات

الطلاق، وعدم القبول بشهادة النساء ولو كان معهنّ رجال، فكيف إذا كنّ لوحدهنّ؟ وبطلان الاستدلال بهذه الآية المتصلة بمقام الثبوت لا الإثبات واضحٌ معلوم؛ إلا أنه يمكن سلوك سبيل آخر للاستدلال، وهو ما بيّن سابقاً في تقريب الملازمة العقلية عند الحديث عن الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، فنقول هنا: رغم أن الدلالة المطابقة للآية راجعة إلى مقام الثبوت وصحة الطلاق، إلا أن الشرطية في مقام الثبوت تلازمها الشرطية في مقام الإثبات، نتيجة الملازمة العقلية بين الثبوت والإثبات (التحمّل والأداء) والخروج عن اللغوية؛ ذلك أنه إذا لم يكن لشهادة العدلين أي أثر في مقام الإثبات فلن تكون هناك أي فائدة وأثر لهذه الشهادة في مقام الثبوت؛ لأن شهادة الشاهد ذات فائدة في مجال الدعاوى والاختلافات.

إن هذا النمط من الاستدلال واضح البطلان؛ ذلك أننا ندّعي بوجود ملازمة في الآية ٢٨٢ من سورة البقرة، إلا أن هذه الملازمة إنما انطلقت من عدم اللغوية بين التحمل والأداء؛ ذلك أنه إذا لم تكن هناك فائدة للحكم بنفوذ شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد في مقام الأداء والإثبات، فلن يكون لهذه الشهادة أي أثر شرعي آخر في باب الدعاوى - كما هو مورد الآية - أما هنا فذكورية الشاهدين العادلين شرط لصحة الطلاق بحسب مقام الثبوت والحكم الواقعي، وتحقق الطلاق بين المكلف وربّه، وهو منشأ لترتيب آثار شرعية كثيرة لا ارتباط لها أساساً بباب الدعاوى والمحاكم وحكم الحاكم، فلا يلزم أيّ لغوية من جعل ضرورة الشاهدين لإثبات الطلاق، وعليه، وعلى مستوى نصّ القرآن، ليس هناك أية تفرض شرطية الذكورة لإثبات الطلاق.

٣ - الاستناد إلى دليل السنّة

جمع الشيخ الحر العاملي روايات كثيرة هنا، ولعلّه يمكن القول: إنه نقل تمام الروايات الدالة على عدم نفوذ شهادة المرأة في الطلاق مما يمكن أن يستند إليه في هذا الأمر، وهذه الروايات ولو كانت كثيرة من حيث العدد، إلا أن كلّ واحدة منها تواجه مشكلةً، إما على مستوى السند أو على مستوى الدلالة أو على المستويين معاً على سبيل مانعة الخلو، من هنا يُشكّل الاستدلال بهذه الروايات لإثبات أمر يقف على الخلاف مع البناء العقلاني ومع الأصل والارتكازات العرفية.

ولمزيد من اتضاح هذا الأمر، وبيان ضعف الروايات هنا، نستعرض كل رواية على حدة؛ لدراستها والتأمل فيها:

١ - **صحیحة الحلبي، قراءة نقدية:** فقد روى الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح، فقال: «تجوز إذا كان معهن رجل، وكان علي عليه السلام يقول: لا أجيزها في الطلاق...»^(٨٨).

إن هذه الرواية - وبسبب جملة «لا أجيز» - لا يمكنها أن تتضمن حكماً كلياً شرعياً دائماً، وإلا كان المفترض القول: لا تجوز، تماماً كما جاء التعبير عنه في مورد النكاح، وهو المورد الذي تجوز فيه شهادة المرأة، وبعبارة مختصرة: إن كلمة «لا أجيز» تدل على شخصية الحكم بعدم الجواز، لا أنه حكم إلهي كلي شرعي دائم، كما تدل على ارتباطه بشخص أمير المؤمنين عليه السلام طبقاً لقرينة المقابلة بين هذا التعبير وجملة «تجوز» الواردة في مورد النكاح، وإلا كان التغيير في التعبير لغواً بلا فائدة.

ولا يفوتنا أن شخصية الحكم بعدم الجواز ناشئة من الظروف المرحلية في عصر الإمام علي عليه السلام، فهناك خصوصيات دفعته لعدم قبول شهادة النساء، ومعنى هذا كله أن صحیحة الحلبي لا تدل على عدم قبول شهادة النساء في الطلاق بوصف ذلك حكماً شرعياً دائماً، وحتى لو غضضنا الطرف عن مسألة شخصية الحكم، فلا أقل من عدم إمكان رفع احتمال الشخصية، ومعه فلا يصح الاستناد إلى هذه الرواية انطلاقاً من قاعدة: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

٢ - **مضمرة أبي بصير، وقفة نقدية:** روى أبو بصير قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهن على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجاوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهن رجل، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم...»^(٨٩).

وهنا، أولاً: ثمة في سند هذه الرواية علي بن أبي حمزة بن سالم البطائني - وهو واقفي المذهب - ويوجد اختلاف في وثاقته بين علماء الرجال، حيث يوثقه بعضهم، فيما يراه آخرون ضعيفاً^(٩٠).

ثانياً: إن أبا بصير الوارد في سند الرواية مشترك بين الثقة وغير الثقة، وهي كنية لأربعة أشخاص، نعم، قيل: إن نقل البطائني عنه شاهد على أن المراد به أبو بصير الثقة.

ثالثاً: إن الرواية مضمرة.

رابعاً: لم تقبل الرواية شهادة النساء في القتل (الدم)، لذا فهي تعارض - من هذه الناحية - صحيح جميل بن دراج، ومحمد بن حمران^(٩١)، ورواية أبي الصباح الكناني^(٩٢)، فقد جاء في صحيح جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إن علياً عليه السلام كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»، وكذلك جاء في رواية أبي الصباح الكناني عن الإمام الصادق عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم».

وقد يحاول بعض أن يحلّ هذا التعارض ويجيب عنه بالقول: إن مضمرة أبي بصير تعارض الروايات المذكورة في القتل فقط، لا في الطلاق الذي هو مورد بحثنا، إذ لم يرد في الروايات الثلاث المذكورة أي حديث عن الطلاق، وحينئذ وإعمالاً لقانون التساقط عند التعارض، أي «إذا تعارضا تساقطا»، يسقط مضمر أبي بصير في مورد القتل فقط فيما يظل مورد الطلاق حجة حيث لا معارض له.

إلا أن هذا الجواب غير صحيح؛ لأن الحكم في الطلاق والدم ورد بجملة واحدة، والعقلاء لا يقبلون التبعض في الحجية في مورد الحكم غير المستقل، رغم قبولهم بذلك في الأحكام المستقلة.

٣ - رواية إبراهيم الحارثي، نقد وتعليق: يذكر إبراهيم الحارقي (الحارثي أو الخارقي) يقول: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تجوز شهادة النساء فيما لا يستطيع الرجال أن ينظروا ويشهدوا عليه، وتجوز شهادتهن في النكاح، ولا تجوز في الطلاق، ولا في الدم»^(٩٣).

إلا أن هذه الرواية تواجه إشكالين:

الأول: إن إبراهيم الحارقي (أو الحارثي أو الخارقي) رجلٌ مجهول، لم يوثق ولم يضعف فأعلى ما قيل فيه: إنه إمامي المذهب^(٩٤).

الثاني: إن هذه الرواية كسابقتها تعارض - نتيجة جملة: «ولا في الدم» - صحيح جميل بن دراج ومحمد بن حمران، وخبر أبي الصباح الكناني.

٤ - رواية محمد بن الفضيل، نقد وتنفيذ: فعن محمد بن الفضيل: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء في ما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه وليس معهن رجل، وتجوز شهادتهن في

النكاح إذا كان معهن رجل، وتجاوز شهادتهن في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، ولا تجوز شهادة رجلين وأربع نسوة في الزنا والرجم، ولا تجوز شهادتهن في الطلاق، ولا في الدم»^(٩٥).

وبالاحظ، أولاً: إنّ محمد بن الفضيل الوارد في سند هذه الرواية هو محمد بن فضيل الأزدي الكوفي الصيرفي الذي هو من أصحاب الإمامين: الرضا والكاظم، وهو ضعيف، وليس هو محمد بن فضيل بن غزوان الذي وثقه الشيخ والعلامة؛ لأن ابن غزوان من أصحاب الإمام الصادق، لا الإمام الرضا^(٩٦)، وحيث كان السؤال في الرواية عن الرضا فيعلم منه أن المراد الأزدي الكوفي، لا ابن غزوان.

ثانياً: لتلك الروايات السابقة، يعارض هذا الخبر صحيح جميل وابن حمران وخبر أبي الصباح الكناني.

٥ - رواية محمد بن مسلم ونقدها: يقول محمد بن مسلم: يقول: «لا تجوز شهادة النساء في الهلال، ولا في الطلاق»، وقال: سألته عن النساء تجوز شهادتهن؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»^(٩٧).

هذه الرواية، أولاً: مضمرة، ولا يعلم من هو الذي سأله محمد بن مسلم، وإن كان لا خلل في سند الرواية من حيث إن محمد بن مسلم من الشأن والجلالة ما يبعد معه روايته عن غير المعصوم.

ثانياً: لقد جاءت شهادة النساء في الهلال والطلاق معاً، وبقرينة ذكر الهلال يحتمل أن يكون نظراً شخصياً للإمام وحكماً حكومياً زمنياً صدر طبقاً لظروف خاصّة، وهو ما سنزيده توضيحاً في بحث رؤية الهلال.

٦ - رواية زرارة، نقد وتمحيص: في خبر صحيح السند، يروي زرارة عن الإمام الباقر^(ع) يقول: سألت أبا جعفر^(ع) عن شهادة النساء: تجوز في النكاح؟ قال: «نعم، ولا تجوز في الطلاق..»، قلت: تجوز شهادة النساء مع الرجال في الدم؟ قال: «لا»^(٩٨).

رغم أنّ هذه الرواية معارضة - ظاهراً - للروايات الواردة في شهادة المرأة في «الدم»، إلا أنه حيث كان صدرها وذيلها قابلين للتقطيع والفصل فإنّ العقلاء يقبلون بالتبّع في الحجية في هذا النوع من الروايات التي تكون فيه المطالب مستقلة، نعم هذا البناء العقلاني يغدو محلّ تردّد عندما نرى ورود مسألتَي الطلاق والدم معاً في خمس روايات

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

كمطلب واحد، وحتى يتمسك ببناء العقلاء لأبد من إحرازه، وهو هنا مشكوك لا يمكن التمسك به. كذلك جاء في سند الرواية مثنى الحناط الذي اكتفى علماء الرجال - مثل الكشي^(٩٩) - في توثيقه على جملة علي بن الحسن بن فضال في حقه التي جاء فيها: «لا بأس به»، وهذا ما يجعل الاعتماد على هذه الرواية بوصفها خبراً حجة مشكلاً.

٧ - خبر أبي الصباح الكناني ونقده: فقد روى الكناني عن الصادق^{عليه السلام} أن علياً^{عليه السلام} قال: «شهادة النساء تجوز في النكاح، ولا تجوز في الطلاق، وقال: إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان جاز في الرجم، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم يجز، وقال: تجوز شهادة النساء في الدم مع الرجال»^(١٠٠).

وفي سند هذه الرواية محمد بن فضيل^(١٠١)، وهو إما محمد بن فضيل الأزدي الضعيف أو محمد بن فضيل غزوان الثقة، نعم قال بعض: إنه حيث ينقل عنه الحسين بن سعيد، فلا بد أن يكون فضيل غزوان، وقال بعض: إن الصدوق قد عمل بما رواه عن محمد بن فضيل عن أبي الصباح، إلا أن أياً من هذا الكلام ليس بحجة على الوثاقة، وعليه، فمحمد بن فضيل في هذه الرواية إما الضعيف أو المشترك بين الضعيف والثقة، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

٨ - رواية داوود بن الحصين ونقدها: في خبر طويل يقول داوود بن الحصين عن الإمام الصادق^{عليه السلام}: سألته عن شهادة النساء في النكاح، بلا رجل معهنّ إذا كانت المرأة منكراً، فقال: «لا بأس به»، ثم قال: «ما يقول في ذلك فقهاؤكم؟»، قلت: يقولون: لا تجوز إلا شهادة رجلين عدلين، فقال: «كذبوا - لعنهم الله - هونوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه، وشددوا وعظموا ما هون الله، إن الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد.. وكان أمير المؤمنين^{عليه السلام} يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين»، فقلت: فأني ذكر الله تعالى قوله: (فرجل وامرأتان)؟ فقال: «ذلك في الدين؛ إذا لم يكن رجلان، فرجل وامرأتان، ورجل واحد ويمين المدعي، إذا لم يكن امرأتان، قضى بذلك رسول الله^{صلى الله عليه وآله} وأمير المؤمنين^{عليه السلام} بعده عندكم»^(١٠٢).

ودلالة هذا الحديث تستدعي النظر من جهات:

أولاً: من الممكن أن يكون الحديث عن الطلاق والشهادة به في الرواية مما يرجع

إلى صحّة الطلاق، لا إلى إثبات دعوى أو رفع اختلاف؛ والقريضة على ذلك قوله: «هوّنوا واستخفوا بعزائم الله وفرائضه، وشدّدوا وعظّموا ما هوّن الله، إن الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد».

ثانياً: إن جملة «لا يجيز» - الواردة في الرواية - يمكن أن تكون حكماً زمنياً لا دائماً، والشاهد على ذلك أن الإمام الصادق قد نسب جملة: «يجيز»، و«لا يجيز» إلى الإمام علي، ولم يذكرهما بصورة حكم كلي، فقد قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين».

٩ - **رواية السكوني ونقدها:** يروي السكوني، عن جعفر، عن آبائه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^(١٠٣).

أولاً: إن هذه الرواية تعارض الروايات الدالة على قبول شهادة النساء في النكاح، مثل خبر داود بن الحصين^(١٠٤).

ثانياً: وتعارض أيضاً ما دلّ من الروايات على نفوذ شهادة المرأة في بعض الحدود^(١٠٥)، وفي القتل^(١٠٦).

١٠ - **رواية محمد بن سنان ونقدها:** جاء في علل الشرائع وعيون أخبار الرضا أن محمد بن سنان ينقل عن الإمام الرضا عليه السلام حول علّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلal ما يلي: «وعلّة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلal، لضعفهنّ عن الرؤية ومحاباتهم النساء في الطلاق»^(١٠٧).

وهنا إشكالات:

الإشكال الأول: إن سند الحديث في المصدرين ضعيفٌ بمحمد بن سنان، فالشيخ الحرّ العاملي في خاتمة وسائل الشيعة يذكر - بدايةً - أسانيد الشيخ الصدوق في «من لا يحضره الفقيه» ثم يقوم بذكر سائر أسانيده في غير هذا الكتاب، وينقل العاملي للصدوق إلى محمد بن سنان ثلاثة طرق في العلل والعيون^(١٠٨)، وكلّها ضعيفة، وهي:

السند الأول: حدثنا محمد بن علي ماجيلويه، عن عمّه محمد بن أبي القاسم، عن محمد بن علي الكوفي، عن محمد بن سنان.

وفي هذا الطريق يوجد محمد بن علي الكوفي المكنى بأبي سميّة، وقد عدّه

الفضل بن شاذان من أشهر الكذابين^(١٠٩).

السند الثاني: حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، ومحمد بن أحمد السناني، وعلي بن عبد الله الوراق، والحسين بن إبراهيم بن أحمد بن هشام المكتب، رضي الله عنهم، قالوا: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، عن القاسم بن الربيع الصحاف، عن محمد بن سنان. وفي هذا الطريق يوجد القاسم بن الربيع وهو ضعيف أيضاً^(١١٠).

السند الثالث: حدثنا علي بن أحمد بن عبد الله البرقي، وعلي بن عيسى المجاور في مسجد الكوفة، وأبو جعفر محمد بن موسى البرقي بالري، رضي الله عنهم، قالوا: حدثنا علي بن محمد ماجيلويه، عن أحمد بن عبد الله^(١١١)، وعلي بن عيسى^(١١٢)، ومحمد بن موسى^(١١٣) ممن لم يوثقوا، وهذا معناه أن الطرق الثلاثة تواجه مشكلة تمنع عن تصويب الاعتماد على هذه الرواية.

الإشكال الثاني: ليس من البعيد أن ترتبط الرواية بمسألة الشهادة التي أخذت شرطاً في صحة الطلاق، ذلك أن العلة المذكورة فيها، وهي «محاباتهن النساء في الطلاق» تتسجم مع الشهادة لثبوت الطلاق، لا الشهادة لإثباته.

وعليه، ومن خلال دراسة الأدلة الواردة يمكن الخروج بالنتيجة التالية وهي أنه لا دليل في الآيات القرآنية على عدم حجية شهادة المرأة في إثبات الطلاق، وأن تمام الأحاديث التي تمسكوا بها على عدم حجية شهادتهن أو يمكن أن يستند إليها تحوي عناصر ضعف في السند أو في المتن، وفي بعضها في السند والمتن والدلالة معاً.

احتمال الفاضل الهندي في الروايات والإشكالات عليه

أ - احتمال الفاضل الهندي

سجل المغفور له الفاضل الإصفهاني إشكالات أساسية على تمام هذه الروايات، فقد اعتقد أنه يحتمل أن يراد من الشهادة الواردة في الأحاديث شهادة النساء حين الطلاق بوصفها شرطاً في صحة الطلاق، فتكون هذه الروايات ناظرة إلى الآية الشريفة: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) وعلى حدّ تعبيره هو نفسه: «لكن أخبار الطلاق يحتمل شهادتهن حين الطلاق»^(١١٤).

ب - إشكال صاحب الجواهر على احتمال كشف اللثام

وقد تعرّض احتمال الفاضل الإصفهاني لاعتراض صاحب الجواهر، إذ ذهب إلى أن حمل الروايات على شرط الصحة بعيد، كما أنه لا ينسجم مع بعض هذه الروايات نفسها، يقول: «نعم في كشف اللثام احتمال كون المراد شهادتهنّ حين الطلاق، وهو مع بُعد، فيها ما لا يقبله، كالمروي عن العلل والعيون بأسانيده إلى محمد بن سنان عن الرضاء عليه السلام في ما كتب إليه من العلل: «وعلة ترك شهادة النساء في الطلاق والهلال؛ لضعفهنّ عن الرؤية ومحابتهنّ النساء في الطلاق؛ فلذلك لا تجوز شهادتهنّ إلا في موضع ضرورة، مثل شهادة القابلة، وما لا يجوز للرجال أن ينظروا إليه»^(١١٥) وغيره، وفي خبر داود بن الحصين عن أبي عبد الله عليه السلام: «..وكان أمير المؤمنين عليه السلام يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار، ولا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين، فقلت: أتى ذكر الله تعالى: ﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ (البقرة: ٢٨٢) فقال: ذلك في الدين..»^(١١٦) وغيرهما»^(١١٧).

ج - الرد على كلام المحقق النجفي صاحب الجواهر

مما أشكل به صاحب الجواهر على صاحب كشف اللثام في حمله الروايات التي أخذ بها الفقهاء على عدم قبول شهادة النساء في الطلاق، حملها على شرط الصحة وثبوت الطلاق.. بعيد، إلا أن كلام صاحب الجواهر فيه عدة شبهات وذلك:

أولاً: لا يعلم ما هو المراد من الاستبعاد هنا؟ هل بمعنى أن هذا الحمل بعيد عرفاً مما يعني أن هذا الاحتمال (حمل الروايات على الصحة) يصبح خلاف الظاهر؛ لأن العرف لا يقبله، وكل ما كان خلاف الظاهر فليس بحجة، مما يعني أن الروايات أريد بها الشهادة في مقام إثبات الطلاق، أم أن المراد بالبعد هنا محض الاعتبار الذي لا يضرّ بالظهور العرفي، ويسمح بحمل الروايات على شرط الصحة؟

معنى ذلك أن هناك احتمالين في معنى «البعد»، كما أن الروايات صار فيها احتمالان: احتمال عدم النفوذ والحجية في مقام أداء الشهادة، واحتمال عدم النفوذ في مقام الثبوت وشرط الصحة؛ وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال؛ لهذا لا يمكن العمل بهذه الروايات للاستدلال بها على عدم قبول شهادة النساء في إثبات الطلاق.

ثانياً: إن مقولة «البعد» إنما ترتبط بما إذا كان هناك مفهوم أحدهما بعيد في

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

نظر العرف، مع أن «لا تجوز» هنا مفهوم واحد له معنى واحد، وهو عام له مصاديق متعدّدة، منها عدم الجواز في مقام الإثبات، وعدمه في مقام الصحة والثبوت، فالمصاديق مختلفة عن بعضها، حيث يقول الإمام عليه السلام فيه: «..إنّ الله أمر في الطلاق بشهادة رجلين عدلين، فأجازوا الطلاق بلا شاهد واحد..»^(١١٨).

ومن الواضح أن كلمة «أجازوا» مربوطة بشرط الصحة؛ لأن الله تعالى في القرآن الكريم أمر بالشاهدين العدلين في الطلاق على مستوى الصحة والثبوت، وقد استخدم الإمام كلمة «أجازوا» في هذا المعنى والمفهوم العام، مطبقاً إياه على أحد مصاديقه ألا وهو النفوذ في باب شرط الصحة، من هنا؛ فإن استعمال: «لا تجوز شهادة النساء في الطلاق» في الروايات لا بُد في حمله على معناه وتطبيقه على عدم النفوذ بحسب الثبوت.

استنتاج

ومع الأخذ بعين الاعتبار الإيرادات والإشكالات السندية والدلالية في الروايات المتقدمة، نستنتج أن هذه الروايات لا يمكنها أن تكون حجة في عدم نفوذ شهادة النساء في مقام الإثبات، وقد قيل: إنه لا يمكن بهذه الروايات إثبات حكم مخالف لبناء العقلاء وارتكازات العرف، والشاهد على هذه الارتكازات في الروايات ما جاء في خبر داود بن الحصين المتقدم، إذ بعد أن قال الإمام عليه السلام: «لا يجيز في الطلاق إلا شاهدين عدلين» عمد السائل فوراً - ونتيجة البناء العقلائي المركوز في ذهنه - إلى الاستشهاد بالقرآن الكريم، فسأل الإمام: «أنى ذكر الله **﴿فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾**؟» وهذا معناه أنه مركوز في ذهن السائل أن شهادة النساء لا بد أن تقبل وأن القرآن قد قبلها، لذا سأل عن السبب في عدم قبول شهادتهنّ.

أدلة بعض القائلين بعدم جواز شهادة النساء في الطلاق

أ - استدلال الشيخ النجفي صاحب الجواهر

يستدلّ صاحب الجواهر لإثبات عدم جواز شهادة النساء في الطلاق بوجهين: أحدهما الأصل وثانيهما الروايات، فيقول: «لأصل، ونصوص كثيرة كصحیح الحلبي^(١١٩).. وخبر إبراهيم الحارثي^(١٢٠).. وخبر محمد بن فضيل^(١٢١) إلى غير ذلك من النصوص التي يمكن دعوى كونه مقطوعاً به منها إن لم يكن دعوى تواترها، مع

ب - نقد استدلال صاحب الجواهر

ثمة إشكالات ثلاثة في استدلال صاحب الجواهر هي:

الإشكال الأول: إنه يقول: إنه يقطع بالحكم من هذه الروايات، ولكننا نقول في جوابه أنه مع هذه الإشكالات المتقدمة في الرواية من ناحيتي: السند والمتن، كيف يمكن تحصيل اليقين منها؟ قد يقول شخص: إنه عندما يحصل اليقين لفقيه كبير مثل صاحب الجواهر فلا بد أن يكون هذا اليقين معتبراً عند الآخرين، إلا أنه لا بد لنا أن نعرف أن يقين مجتهد حصل له من الروايات ليس حجة شرعية على المجتهدين الآخرين، فمن البديهي أنه لا يكون يقين أي فرد منشأً ليقين فرد آخر؛ ذلك أن لكل يقين حاجته إلى مبادئه ومقدماته.

الإشكال الثاني: يقول صاحب الجواهر: «إن لم يكن دعوى تواترها» والإشكال هنا أن هذه الروايات لا يوجد فيها تواتر لفظي، لهذا إما تواترها تواتر إجمالي أو معنوي بحيث يقصد صاحب الجواهر أحدهما، وفي التواتر الإجمالي يجري التمسك بالرواية التي تكون الأخص مضموناً والأضيق دائرة. كما يقول صاحب الكفاية - والقدر المتيقن من هذه الروايات هو: «لا أجيز» لا «لا تجوز»، ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا المعنى للتواتر لن يكون التواتر دليلاً لصاحب الجواهر؛ ذلك أن جملة: «لا أجيز» لا تعبر عن حكم كلي ودائم.

الإشكال الثالث: ويرى صاحب الجواهر أن هذه الروايات سالمة عن المعارض، فإذا كان مقصوده من السلامة عن المعارض بالخصوص عدم وجود رواية واردة في خصوص باب الطلاق فكلامه صحيح، أما إذا أراد عدم وجود معارض يجعل حجية هذه الروايات موضع إشكال أو تساؤل، فإن كلامه ليس صحيحاً، ذلك أننا عرفنا من المباحث السالفة أن هناك بالفعل معارضاً لهذه الروايات بهذا المعنى، ولا فرق في المعارض بين المعنى الذي ذكرناه وبين ما أسماه صاحب الجواهر: المعارض بالخصوص.

ج - استدلال الشيخ النراقي ونقده

يقول النراقي في مستند الشيعة: «تشترب في ثبوت الطلاق: الذكورة المحضة أيضاً،

● شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة/ القسم الثاني

ولا يقبل فيه شهادة النساء مطلقاً على الأظهر الأشهر بين من تقدّم وتأخّر؛ للصحاح الثلاث.. والروايات التسع^(١٣٣).

وواضح أن استناد صاحب المستند كان بروايات الباب، وكلّها - كما أسلفنا بحثها بالتفصيل من قبل - محل إشكال إما من ناحية السند أو من ناحية الدلالة.

د - استدلال آخر، وقفه نقدية

ومن الأدلة الأخرى التي يمكن طرحها في خصوص حجية شهادة النساء في إثبات الطلاق والهلal هو القاعدة التي ذكرها الإمام ^(الثالثة) في عدة روايات^(١٣٤) وهي: «تجوز شهادة النساء في ما لا يستطيع للرجال النظر إليه»، فحيث كان هذا القيد في مقام بيان الضابط من جانب الإمام، فإنّ مفهومه أن شهادة المرأة - سواء منفردة أم منضمة إلى شهادة الرجال - ليست جائزة ولا نافذة في الموارد التي يمكن للرجال النظر إليها، وهذا العموم والإطلاق في المفهوم يستدعي عدم حجية شهادة النساء في بعض الموارد والموضوعات الفقهية، وبناءً عليه فهذا المعيار رادع عن بناء العقلاء والارتكازات العقلائية القائمة على الأخذ بشهادة النساء في تمام الموضوعات، فيكون هذا المعيار موجباً لسقوط حجية بناء العقلاء - وهو العمدة في قبول شهادة النساء - في بعض الموارد، والتي من بينها شهادتهن في إثبات الطلاق. وللجواب عن هذه الشبهة يمكن القول:

أولاً: لم يرد هذا الاستدلال ولا هذا المفهوم في أيّ من أدلة الفقهاء الذين بحثوا هذه المسألة، وبالاخصّ صاحب المستند القائل بعدم الأخذ بشهادة النساء في الطلاق، وكان ممّن بذل جهداً وافراً في جمع الروايات النافية لقبول شهادتهنّ، فلم يذكرها هذا المفهوم إطلاقاً.

ثانياً: إن استفادة المعيار العام من هذه الروايات إنما هو عبر المفهوم، والحال أن الروايات نفسها اعتبرت شهادة النساء حجة في موارد يمكن للرجال النظر إليها، مثل الدّين والنكاح والحدود و.. ومن الصعب - وإن أمكن الإشكال في هذا الوجه - أن يكون هذا المفهوم في مقام بيان القاعدة في رفض شهادة النساء في صورة الانفراد، من هنا لم يستند إليه صاحب المستند، والذي يبدو أنه إشكال وجيه.

ثالثاً: إن الاستدلال بهذا النوع من المفاهيم لإثبات الردع عن بناءات العقلاء

وارتكازاتهم تمسكٌ بدليل ضعيف لا يصلح للوقوف في وجه هذه البناءات؛ ذلك أنه من الواضح أن الردع عن الارتكازات العقلائية الراسخة والسائدة يحتاج إلى وجه قوي - كماً وكيفاً - يضارع هيمنة هذا الارتكاز من حيث الكيفية والكمية، وإلا فلا يرى العقلاء لغير هذا الرادع معنى ومفهوماً.

استنتاج وتحقيق

مع الأخذ بعين الاعتبار المناقشات السالفة لأدلة القائلين بعدم حجية شهادة النساء في إثبات الطلاق، نتوصل إلى أن القول بحجية شهادتهن في هذه المسألة لا يخلو من قوة، والدليل على ذلك وجوه ثلاثة هي: عمومات حرمة كتمان الشهادة، وصدق لفظ العادل والعدول على النساء كصدقه على الرجال، وبناء العقلاء والارتكازات العرفية القاضية بقبول شهادتهن في تمام الدعاوى وعدم الردع من طرف الشارع، والدليل الأخير هو العمدة عندنا في إثبات حجية شهادة النساء في الطلاق، مؤيدة هذه الأدلة كلها بخبر عبد الكريم^(١٢٥)، ومرسلة الشيخ الطوسي^(١٢٦)، يضاف إليه ذهب بعض الفقهاء مثل الشيخ في المبسوط^(١٢٧)، والعماني^(١٢٨)، والإسكافي^(١٢٩) إلى قبول شهادتهن في الطلاق منضمةً إلى الرجال.

- يتبع -

- (١) دانه يدينه ديناً: أعطاه مالا إلى أجل وأقرضه (أقرب الموارد ١: ٣٦٢) وإن الدين لغةً هو القرض (مجمع البحرين ٦: ٢٥٠، ذيل مادة دين).
 - (٢) مستند الشيعة ١٨: ٢٩٧.
 - (٣) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.
 - (٤) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٩.
 - (٥) المصدر نفسه.
 - (٦) المصدر نفسه.
 - (٧) يرى آية الله العظمى الصانعي - دام ظله - ثبوت القصاص في قتل الحرّ للعبد والمسلم للذمي، وقد بحث هذا الموضوع في الكتاب الثاني من مجموعة «الفقه والحياة» حيث تعرّض لمباني القصاص في حق المسلم القاتل للذمي، أما في المورد الثالث فقد ذهب إلى التفصيل، ونذكر هنا نص الاستفتاء الذي أجاب عنه سماحته، نظراً لما فيه من مطالب علمية مفيدة، تصلح جواباً عن الشبهة الواردة في المقام. وهذا نصّ الاستفتاء وجوابه.
- «بسمه تعالى
- السؤال: إذا قتل والدٌ ولده عمداً لأغراض شخصية غير إنسانية، فهل يلحقه القصاص كغيره أم تلزمه الدية فقط لورثة المقتول؟
- ج - من وجهة نظري، يختص الاستثناء من الأصل الكلّي في باب القصاص، في مورد قتل الوالد ولده - طبقاً لما جاء في الروايات الصحيحة والمعتبرة - بما إذا كان القتل عن عاطفة وبسبب تخلف الولد عن الأخذ بنصائح والده الخيرة، لا في سائر موارد القتل التي تحصل بدوافع أخرى مما هو موجود في سائر أفراد القتل والتي يثبت فيها المبدأ العام للقصاص، وبعبارة أخرى: إن عدم قصاص الوالد يختص بحالة امتلاء روح الأب بكل ما هناك من عواطف ونصائح وإرادة الخير لولده مع تخلف الولد، وتقريباً - إن لم نقل: تحقيقاً - يقدم الوالد على ما فعله بسبب النصائح والعصيان وذلك من غير اختيار، لا في حالة ما إذا كانت الدوافع التي انطلق منها كما ينطلق سائر القتلة في قتلهم، أي القتل لأغراض شخصية أو عداوية أو لطمع في المال والمنصب والرئاسة أو لعدم إفشاء الخيانة وأمثال ذلك، ذلك أنه في مثل هذا النوع من القتل لا دخل للوالدية والولدية التي جاءت في لسان الروايات. وأدلة الاستثناء - ولأجل هذه الدلالة - إما ظاهرة منحصرة في القسم الأول أو أنها منصرفة عن القسم الثاني، وعلى أية حال، فشمول دليل الاستثناء إنما كان لإطلاق الدليل، وهذا

الإطلاق منصرف عن القتل الذي نتكلم عنه (القسم الأول) وهو - نتيجة الإشعار الذي قلناه ومناسبات الحكم والموضوع - منصرف عن أنواع القتل النابعة من أغراض غير إنسانية (القسم الثاني)، وهذا معناه الانصراف إلى القسم الأول أو أن دخالة عنوان الوالدية والولدية في القتل، والفهم العقلائي - أي عدم إرادة المقتن أن تذهب الجناية بلا قصاص - ومناسبات الحكم والموضوع.. ذلك كله يشكل سبباً لانعقاد ظهور لفظي عبرها يوجب الاختصاص بالقسم الأول. إضافة إلى ذلك إذا قبلنا - فرضاً - أن للدليل إطلاقاً شاملاً لكل أنواع قتل الولد من جانب الوالد، لا بد من القول بالاختصاص أيضاً؛ لأن إطلاق الروايات مخالف للقرآن ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾، ذلك أنه مع هذا الاستثناء وعدم الخوف من القصاص سوف تتعرض حياة الأولاد والمجتمع للخطر.

ولا يفوتنا أن آية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ..﴾ ذات لسان أب عن التخصيص. وهذا معناه أن إطلاق تلك الأدلة مخالف لها ولا بد من ضربه عرض الجدار، أما استثناء المقاصّة في مورد القتل العاطفي للولد من جانب الوالد فذلك لأنه لا يضرّ بحياة المجتمع؛ لأن قتل الأب لا يكون لمنع الآباء عن القتل في تلك الحال الخاص.

وبالغض عن مجمل ما تقدّم، لعلّه يمكن القول بأن أدلة قصاص النفس مختصة بدعاوى الأفراد من تلك الجوانب والسبل العدائية والحيوانية غير الإنسانية فهي لم ولا تشمل من الأوّل حالات القتل العاطفي، ولا بد من الالتفات - بصرف النظر عما تقدّم - إلى احتمال الاختصاص في أدلة الاستثناء والذي يشكل مانعاً عن الاستناد إلى الإطلاق، فلا بد من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو القتل العاطفي للأب».

وتجدر الإشارة إلى أن النص المتقدم هو جواب فقهي شرعي عن سؤال الاستفتاء رقم: ١١٩٩٨ / ١٠١، بتاريخ ٦ / ١٢ / ٨٣ ش (٢٠٠٤م).

(٨) مجمع الفائدة: ١٢: ٤٢٩.

(٩) المصدر نفسه: ٤٢٣.

(١٠) السرائر ٢: ١٣٨.

(١١) كفاية الأحكام: ٢٨٥.

(١٢) رياض المسائل ٢: ٤٤٤.

(١٣) غنية النزوع ١: ٤٣٩.

(١٤) مختلف الشيعة ٨: ٤٩٣.

(١٥) رياض المسائل ٢: ٤٤٤.

- (١٦) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح ٢٠.
- (١٧) استند بعض الفقهاء كثيراً - سيما المحقق الأردبيلي - إلى عموم أدلة الشهادة، وهذه بعض الموارد فانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٥، ٤٣٠، ٤٣٢، ٤٣٦.
- (١٨) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح ٣٥.
- (١٩) المصدر نفسه: ٢٧١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح ٢.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٣٥٩، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣١.
- (٢١) المصدر نفسه، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح ٤، ٥، ٧، ١٠، ١١.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح ١٥.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح ٤٥.
- (٢٤) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٣.
- (٢٥) السرائر ٢: ١٣٨.
- (٢٦) غنية النزوع: ٤٣٩.
- (٢٧) عن الحلبي، عن أبي عبد الله، قال: «إن رسول الله ﷺ أجاز شهادة النساء في الدين، وليس معهنّ رجل». انظر: وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٠.
- (٢٨) جواهر الكلام ٢٦: ٤٩، ١١٠، كتاب الحجر.
- (٢٩) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح ١٧.
- (٣٠) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح ٨.
- (٣١) المصدر نفسه: ٣٦١، ح ٣٦.
- (٣٢) المصدر نفسه ١٦: ٣٥٤.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٣٥٥.
- (٣٤) وسائل الشريعة ١٠: ٢٨٩، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ١٠.
- (٣٥) المقنع: ١٨٣.
- (٣٦) المبسوط ١: ٢٦٧.
- (٣٧) الخلاف ٢: ١٧٢، المسألة: ١١.
- (٣٨) غنية النزوع: ١٣٥.
- (٣٩) الوسيلة: ١٤١.
- (٤٠) المذهب ١: ١٩٨.
- (٤١) الكافي في الفقه: ١٨١.

- (٤٢) شرائع الإسلام ١: ١٨١، كتاب الصوم.
- (٤٣) اصطلاح عدم صوم الشك هو عبارة عن مضمون رواية، يقول الإمام عليه السلام فيها في جواب عن رسالة وجهت إليه: «لا تصومنَّ الشك». فانظر: وسائل الشيعة ١٠: ٢٩٧، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١٥، ح ١٥.
- (٤٤) وسائل الشيعة ١٠: ٢٥٤، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ٣، ح ٨.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٢٦٠، ح ٢٨.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٢٦٢، باب ٥، ح ٤.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٢٦٤، ح ٩.
- (٤٨) المصدر نفسه: ٢٧٥، باب ٦، ح ١.
- (٤٩) المصدر نفسه: ٢٦٧، باب ٥، ح ١٩، ٢٠، ٢١، و: ٢٧٥ - ٢٧٦، باب ٦، ح ١، ٢.
- (٥٠) المصدر نفسه: ٢٨٦، باب ١١، ح ١.
- (٥١) المصدر نفسه: ٢٨٨، ح ٨.
- (٥٢) المصدر نفسه: ٢٨٧، ح ٣.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٢٨٩، ح ٩.
- (٥٤) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٨.
- (٥٥) المصدر نفسه ١٠: ٢٨٦، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ٢.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٢٩٠، ح ١٣.
- (٥٧) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١٠.
- (٥٨) المصدر نفسه ١٠: ٢٨٧ - ٢٨٩، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ٣، ٧، ٨، ٩.
- (٥٩) المصدر نفسه: ٢٨٨، ح ٧.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٢٨٩، ح ٩.
- (٦١) المصدر نفسه: ٢٨٩، ح ١٠.
- (٦٢) المصدر نفسه: ٢٩٠، ح ١٣.
- (٦٣) المصدر نفسه ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥٠.
- (٦٤) المصدر نفسه ١٠: ٢٨٨، كتاب الصوم، أبواب أحكام شهر رمضان، باب ١١، ح ٧.
- (٦٥) المصدر نفسه، ح ٨.
- (٦٦) لا يرى سماحة الأستاذ آية الله العظمى الصانعي أن نقل محمد بن عيسى عن يونس حجة ومعتبر، ودليله على ذلك أن الشيخ الصدوق ينقل عن أستاذه محمد بن الحسن بن الوليد أنه لم يكن يقبل

- بروايات محمد بن عيسى عن يونس، فانظر: المامقاني، تنقيح المقال ٣: ١٦٧، الرقم: ١١٢١١.
- (٦٧) وسائل الشريعة ١: ٤٥٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، باب ٣٨، ح ١.
- (٦٨) كشف اللثام ١٠: ٣٢٧.
- (٦٩) جواهر الكلام ١٦: ٣٦٣.
- (٧٠) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ١٦، قال: «وأما الشروط التي تتعلّق بالشهادة، فإنّ الشهادة أولاً في ذاتها شرط لصحّة عقد النكاح، فلا بدّ منها».
- (٧١) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥.
- (٧٢) جواهر الكلام ٣٢: ١٠٢.
- (٧٣) وسائل الشريعة ٢٢: ٢٦، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ١٠، ح ٢.
- (٧٤) المصدر نفسه: ٢٦، ح ٣.
- (٧٥) المصدر نفسه: ٢٦ - ٢٧.
- (٧٦) المصدر نفسه: ١٣٤، أبواب أقسام الطلاق وأحكامه، باب ١٣.
- (٧٧) المصدر نفسه: ٥٠، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ٢١، ح ١، ٢، ٣.
- (٧٨) المصدر نفسه ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥٠.
- (٧٩) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥.
- (٨٠) المصدر نفسه ٢٢: ٢٥، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ١٠، وقد جمع صاحب وسائل الشريعة هذه الروايات في هذا الباب.
- (٨١) غنية النزوع ١: ٤٣٨.
- (٨٢) المبسوط ٨: ١٧٢.
- (٨٣) حكاة عنه العلامة الحلي في مختلف الشريعة ٨: ٤٧٤، المسألة: ٧٤.
- (٨٤) المصدر نفسه.
- (٨٥) الفاضل الهندي، كشف اللثام ١٠: ٣٢٦.
- (٨٦) مختلف الشريعة ٨: ٤٨٠.
- (٨٧) المصدر نفسه: ٤٨٢.
- (٨٨) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢.
- (٨٩) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٤.
- (٩٠) تنقيح المقال ٢: ٢٦، الرقم: ٨١١١.
- (٩١) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.

- (٩٢) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢٥٥.
- (٩٣) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٥٠.
- (٩٤) تنقيح المقال ١: ٣٩، الرقم: ٢١٦.
- (٩٥) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٧.
- (٩٦) تنقيح المقال ٣: ١٧٠، الرقم: ١١٢٣٠.
- (٩٧) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٨.
- (٩٨) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١١.
- (٩٩) رجال الكشي: ٣٣٨، رقم: ٦٢٣.
- (١٠٠) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٧، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٥.
- (١٠١) انظر: تنقيح المقال ٣: ١٧٠، الرقم: ١١٢٣٠.
- (١٠٢) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥.
- (١٠٣) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح ٤٢.
- (١٠٤) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥.
- (١٠٥) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٣، و ٣٥٢، ح ٥٠.
- (١٠٦) المصدر نفسه: ٣٥٠، ح ١.
- (١٠٧) المصدر نفسه: ٣٦٥، ح ٥٠.
- (١٠٨) المصدر نفسه ٣٠: ١٢٠، الفائدة الأولى، مشيخة الصدوق في الفقيه.
- (١٠٩) وذكر الفضل في بعض كتبه: الكذابون المشهورون: أبو الخطاب، ويونس بن ظبيان، ويزيد الصائغ، ومحمد بن سنان، وأبو سميئة أشهرهم. انظر: اختيار معرفة الرجال ٦: ٨٢٣.
- (١١٠) القاسم بين الربيع الصحاف، كوفي، ضعيف في حديثه، غال في مذهبه، لا التفات إليه ولا ارتفاع به. انظر: المصدر نفسه ٢: ٣٨٩.
- (١١١) تنقيح المقال ٢: ٢٦٦، الرقم: ٨١٥٨.
- (١١٢) المصدر نفسه: ٣٠١، الرقم: ٨٤٢٦.
- (١١٣) المصدر نفسه ٣: ١٩٢، الرقم: ١١٤١٠.
- (١١٤) كشف اللثام ١٠: ٣٢٧.
- (١١٥) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥٠.
- (١١٦) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥.
- (١١٧) النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٦٠.

- (١١٨) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥٤.
- (١١٩) المصدر نفسه: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢.
- (١٢٠) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٥.
- (١٢١) المصدر نفسه، ح ٧.
- (١٢٢) جواهر الكلام ٤١: ١٦٠.
- (١٢٣) النراقي، مستند الشيعة ١٨: ٢٧٤.
- (١٢٤) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥١ - ٣٥٤، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٤، ٥، ٧، ١٠، ١٢.
- (١٢٥) عن أخيه عبد الكريم بن أبي يعفور، عن أبي جعفر قال: «تقبل شهادة المرأة والنسوة إذا كنّ مستورات من أهل البيوتات، معروفات بالستر والعفاف، مطيعات للأزواج، تاركات للبذاء والتبرج إلى الرجال في أنديتهم». انظر: المصدر نفسه ٢٧: ٣٩٨، كتاب الشهادات، باب ٤١، ح ٢٠.
- (١٢٦) وروي قبول شهادتهنّ في الطلاق مع الرجال، فهذه الرواية وإن ذكرها صاحب الرياض ٢: ٤٤١، واعتبر موضعها كتاب المبسوط، إلا أننا لم نجد فيها، كما أن صاحب الرياض ذكر ورود هذه الرواية في الكفاية، ويبدو أنه اعتمد على كلام السبزواري صاحب الكفاية في هذه الرواية، ولا يفوتنا أن النراقي اعتبر هذه الرواية من الأدلة، وذكر محققو المستند أن مرجعها هو كتاب الرياض (انظر: مستند الشيعة ١٨: ٢٧٦)، ومعه فمن الواضح عدم وجود رواية للطوسي من هذا النوع في المبسوط، والله العالم.
- (١٢٧) المبسوط ٨: ١٧٢.
- (١٢٨) حكاة عنه في المختلف ٨: ٤٧٤، مسألة: ٧٤.
- (١٢٩) مجموعة فتاوى ابن الجنيد: ٣٢٧.

الإدارة في الإسلام

بين المركزية في الحكم واللامركزية

القسم الثاني

د. محمد رضا فضل الله (*)

نظام الولايات في الحكم الإسلامي

من خلال ما سبق، لاحظنا أنّ الخليفة الحاكم كان يشكّل المحور في السلطة المركزية، يساعده في تحقيق الأهداف، ورسم الخطط وتجسيدها: هيئة استشارية من ذوي العلم والتجربة، ووزارة تفويض أو تنفيذ ومن يدور في فلكها، ودواوين إدارية متخصصة. أما في الأقاليم البعيدة عن العاصمة المركزية، فكانت العوائق الطبيعية (مسافات ومواصلات...) والخصوصيات الاجتماعية (أجناس، أعراق، تقاليد، أديان...) تحول دون الاتصالات المباشرة والسريعة التي تمنع من تطبيق خطة سياسية وإدارية منسجمة بتفاصيلها مع الخطة المركزية العامة؛ لذلك اعتمدت الدولة سياسة اللامركزية المحدودة في الولايات، بحيث يفوض الخليفة ولاته ببعض الصلاحيات المحكومة بالقواعد الكلية لسياسة الحكم وأهدافه، على أن يلتزموا بأمرين أساسيين: ١ - التعاليم والتوجيهات الصادرة عن الحكم المركزي. ٢ - تقديم تقارير موسمية عن أحوال أقاليمهم، وواقع إنجازاتهم، والمشاكل التي تصادف مسيرة حكمهم.

١ - التقسيمات الإدارية في التاريخ الإسلامي

خلال العصور المتعاقبة، شهدت البلاد الإسلامية تقسيمات إدارية متنوعة، فرضتها سياسة الفتوحات وطبيعة النظام الإداري المعتمد.

(*) باحث، وأستاذ جامعي، من لبنان.

أ - في العصر النبوي:

منذ أن استقرَّ النبي ﷺ في المدينة، شرع بوضع قواعد لدولة إسلامية؛ فبنى المسجد ليكون معبداً وملقىً للتقاضي والتباحث، وحقق الوحدة الاجتماعية والسياسية بالمؤاخاة والعهود والوثائق؛ ثم انطلق في سياسة التبشير والتوسّع، حتى بلغ نفوذه أطراف شبه الجزيرة العربية واليمن والبحرين.. وكى يحيط النبي ﷺ بأحوال هذه البلاد، ويؤكد سلطانه على أراضيتها، قام بإجراءات تنظيمية:

١ - قسّم البلاد إلى وحدات إدارية محدّدة شملت: المدينة، مكة، تيماء، مقاطعة بني كندة، نجران اليمن، حضرموت، عمان، البحرين..^(١).

٢ - اختار لكل وحدة إدارية والياً، يقوم بنشر الإسلام وإمامة الصلاة، وجباية الزكاة، والقضاء وإقامة الحدود وإنفاذ الأحكام.. وكان من أبرز ولاته^(٢): المهاجر بن أمية على صنعاء، وزياد بن لبيد على حضرموت، وعلي بن أبي طالب على نجران اليمن، ويزيد بن أبي سفيان على تيماء، والعلاء بن الحضرمي على البحرين..

وكان النبي ﷺ يجتهد في اختيار عناصر تتمتع بقدرٍ كافٍ من العلم والتقوى والخبرة والحزم والشجاعة، وفي هذا الإطار نسب إلى أبي ذر الغفاري قوله: قلت لرسول الله: ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي، وأجاب: يا أبا ذر.. إنك ضعيف، وإنها أمانة، وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقّها، وأدّى الذي عليه فيها^(٣).

وفي هذا الإطار جرت العادة أنه إذا أرسل قائد لفتح بلد، وُلّي عليه قبل خروجه لفتحه، وكشاهد على ذلك ما ذكره البلاذري: في السنة الثامنة للهجرة، أرسل الرسول ﷺ أبا زيد الأنصاري وعمرو بن العاص، ومعهما كتاب منه يدعو الناس إلى الإسلام، وقال لهما: إن أجاب القوم إلى شهادة الحقّ، وأطاعوا الله ورسوله، فعمروا الأمير، وأبو زيد على الصلاة وأخذ الإسلام على الناس، وتعليمهم القرآن والسنة، وكان ذلك^(٤).

ب - في العصر الراشدي:

وعلى هدي السنّة الإدارية، سار الخلفاء الراشدون؛ فجاءت تدابيرهم منسجمة مع

الاتجاه العام، ومستجيبة للأوضاع الجديدة:

فالخليفة أبو بكر شهد عصره حدثان رئيسان: حروب الردّة التي هدّدت وجود الدولة ووحدتها، فعمل على إعادة اللحمة إلى عناصرها، ثم على فرض هيبتها، والفتوحات في الشام والعراق التي أضافت إلى دولة الإسلام أراضٍ جديدة، فرضت على الحكم إعادة النظر في التقسيمات الإدارية السابقة؛ فاعتمد التقسيم التالي: مكة.. المدينة.. الطائف.. صنعاء.. حضرموت.. خولان.. زبيد.. ومع (جبل اليمّين)، الجند، البحرين.. نجران.. جرش، دومة الجندل^(٥).

أمّا الخليفة عمر بن الخطاب، فشهد عصره استقراراً أمنياً، وثباتاً سياسياً وتوسّعاً جغرافياً.. مما ولّد ظروفاً ملائمة لتنظيمات إدارية جديدة كان في مقدّمتها نظام الدواوين، الذي ربما أوحى بتقسيم البلاد إلى وحدات إدارية جديدة، كانت على النحو التالي: «مكة.. المدينة.. الطائف.. صنعاء.. الجند.. الكوفة.. البصرة.. مصر.. حمص.. دمشق.. البحرين.. ولاية سجستان ومكران وكرمان.. ولاية طبرستان.. ولاية خراسان.. الأهواز، فلسطين الجزيرة»^(٦).

وفي نهاية العصر الراشدي لم تحصل تغيّرات تذكر على هذا الواقع، سوى بعض الإضافات التي فرضتها الفتوحات المحدودة.

ج - في العصر الأموي:

تتابعت سياسة الفتح شرقاً وغرباً، بحيث ترامت أطراف الدولة من حدود الصين في الشرق، إلى شواطئ المحيط الأطلسي في الغرب، تضاف إليها الأندلس في أوروبا، ومع هذه المساحات الشاسعة، لم تتغير معالم التقسيمات الإدارية السابقة، ولكنّها شملت بعض الدول بدلاً من المدن والمقاطعات، ويظهر ذلك من خلال أسماء ولايات بعض الولاة؛ فعمرو بن العاص، وعبد العزيز بن مروان.. مصر، وزياد بن أبيه وابنه عبيد الله والحجاج بن يوسف.. العراق، ومروان بن الحكم.. مكة والمدينة، ومحمد بن مروان.. أرمينية، وموسى بن نصير.. الأندلس، وسليم بن أسلم بن زرعة.. السند والهند^(٧).

● الإدارة في الإسلام، بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الثاني

ولعلّ ما يميز الوضع الإداري في هذا العصر، هو حرية التصرف والحركة للولاة في ولاياتهم، يستثنى من ذلك الخليفة عمر بن عبدالعزيز الذي شدد الرقابة وقلّص من سلطات الولاة وحرياتهم^(٨).

د - في العصر العباسي:

في مستهلّ العصر العباسي، مال الحكم إلى المركزية بفعل قوّة نفوذ الخلفاء مما حوّل الولاة إلى أدوات تنفيذية، إلا من كان الخليفة مطمئناً إلى ولائه، ومن خلال قراءة تاريخ أبي العباس السفاح، تبدو معالم بعض الوحدات الإدارية التي كان يتسلّمها ولاة من عائلة الحكم في معظمهم، فالجزيرة وأرمينية وأذربيجان.. لأبي جعفر المنصور، والحجاز واليمن واليمامة.. لداود بن علي، وبلاد الشام.. لعبدالله بن علي، والبصرة والبحرين وعمان.. لسليمان بن علي، وكور الأهواز.. لسليمان بن علي، وخراسان.. لأبي مسلم الخراساني، ومصر وشمال أفريقيا.. لأبي عون^(٩).

أمّا في أوائل القرن الرابع الهجري، فأصبحت الوحدات الإدارية على الشكل التالي: مصر، فارس، البصرة، الأهواز، الريّ، الشام، إصفهان، الثغور^(١٠).

ولعلّ ما يميز أواسط هذا العصر، هو الضعف الذي تفشّى في جسم الدولة العباسية، مما خفّف الرقابة على ولاة الأمصار، فشجعهم على التمرد والاستقلال عن الحكم المركزي.. وهذا هو ما دفع ابن الأثير إلى وصف حالة الخلافة في عهد الراضي بالله (٣٢٢ - ٣٢٩هـ) بالقول: «إنه لم يبق للخليفة سوى بغداد وأعمالها»^(١١).

٢ - العلاقة التربوية والإدارية بين الخليفة والوالي

والتقسيمات الإدارية يتبعها اختيار الولاة الذين يملأون فراغ السلطة، ويتحمّلون مسؤولية تحقيق الأهداف، وتنفيذ خطوات السياسة العامة للدولة، ولقد درج الرسول ﷺ - كما أسلفنا - وبعض الخلفاء على احترام الصفات الذاتية والمعنوية الواجب توافرها في شخص الوالي، قبل البتّ في أمر التعيين، وهذا ما أكّده الخليفة عمر بن الخطاب في

الموقف التالي: ورد في التاريخ أن عمر بن الخطاب استعمل رجلاً من بني أسد على عمل ما، فدخل عليه هذا ليتسلم مهمته، فوجد الخليفة يقبل أحد أولاده، فدهش من هذا التصرف العاطفي من رجل دولة، وقال: أتقبل هذا يا أمير المؤمنين؟.. فوالله ما قبلت ولداً لي قط. أجابه عمر: فأنت والله بالناس أقل رحمة.. لا تعمل لي عملاً أبداً^(١٢).

وبعد اطمئنان الخليفة إلى أهلية الوالي، يسلمه عهد الولاية، ثم كتابين:

أ - كتاب تربوي إلى الوالي، يشمل توجيهات الإمام السياسية والإدارية والإنسانية والخلقية.. فعن عمارة بن خزيمة بن ثابت أنه قال: كان عمر بن الخطاب إذا استعمل عاملاً، كتب له كتاباً، وأشهد عليه رهطاً من الأنصار: أن لا يركب برذوناً، ولا يأكل نقياً، ولا يلبس رقيقاً، ولا يغلق باباً دون حاجات الناس.. ثم يقول: اللهم اشهد^(١٣).

واشتهر عن الإمام علي كتبه المطوكة، التي يشرح فيها مبادئ الحكم الواجب اعتمادها: ففي كتابه إلى محمد بن أبي بكر عندما أسند إليه ولاية مصر، يقول: «فاخفض لهم جناحك، وألن لهم جانبك، وابسط لهم وجهك، وآس بينهم في اللحظة والنظرة، حتى لا يطمع العظماء في حيفك لهم، ولا ييأس الضعفاء من عدلك عليهم، فإن الله تعالى يسألكم معشر عباده عن الصغيرة من أعمالكم والكبيرة، فإن يعذب فأنتم أظلم، وإن يعف فهو أكرم»^(١٤).

ب - كتاب توجيهي إلى الرعية، يحدد فيه الإمام اسم الوالي ومهامه، وواجباتهم تجاهه. وقد رسم رسول الله ﷺ هذا التقليد برسائل كان يوجهها إلى الناس من خلال ولاته، وكأن نموذج عنها نذكر فقرات من كتابه إلى قبيلة همدان: «بسم الله الرحمن الرحيم، فإني أحمد الله إليكم الذي لا إله إلا هو.. أما بعد، فإنه بلغني إسلامكم، فأبشروا، فإن الله قد هداكم بهداه، إذا شهدتم أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبد الله ورسوله، وأقمتم الصلاة، وآتيتم الزكاة، فإن لكم ذمة الله وذمة رسوله على دماءكم وأموالكم، وأرض البور التي أسلمتم عليها، سهلها وجبلها، وعيونها وفروعها، غير مظلومين ولا مضيق عليهم.. (ألا) وإن مالك بن مرارة الرهاوي قد حفظ الغيب، وبلغ الخبر، فأمركم به خيراً»^(١٥).

ج - رسائل متبادلة، وحينما يتسلم الوالي مهامه، يبدأ بتنفيذ برنامجه المرسوم له في حماية الدين ونشر الأمن وبسط العدل، وجهاد العدو وغيرها من مفردات الحكم البديهيّة.. وهو أثناء أدائه لواجباته يظلّ على تواصل مستمرّ مع قيادته، حيث يتبادل مع رموزها ثلاثة أنواع من الرسائل:

١ - رسائل الوالي إلى الخليفة (أو من يفوضه): وفيها يرفع تقريراً عن أحوال رعيته، ومنجزاته في ولايته، والمشكلات التي تنتظر رأيه.. ففي رواية عن الوالي يحيى الغساني، قال: لما ولاني الخليفة عمر بن عبدالعزيز الموصل، وجدتُها من أكثر البلاد سرقةً، فكتبت إليه أعلمه حال البلد، وأسأله: آخذ الناس بالظنّة، وأضربهم على التهمة، أو آخذهم بالبيّنة وما جرت عليه السّنة؟ فكتب إليّ أن آخذ الناس بالبيّنة، فإن لم يصلحهم الحق، فلا أصلحهم الله^(١٦)، وكتب عامل حمص إلى الخليفة نفسه: إنّ مدينة حمص قد تهدّم حصنها، فإن رأى أمير المؤمنين في إصلاحه؟ فكتب إليه عمر: أمّا بعد.. فحصنها بالعدل، والسلام^(١٧).

٢ - رسائل الخليفة إلى الوالي: وتتوزع على شكلين:

أ - رسائل إرشاد وتوجيه تهدف إلى تربية الوالي وتذكيره بالتعاليم الإسلامية التي يجب أن تحكم سيرته وواقع حكمه، بعد اطلاع الخليفة على بعض المعطيات التي تحتم مثل هذا، ومن الأمثلة كتاب الخليفة عمر بن الخطاب إلى أبي عبيدة بن الجراح، يقول فيه: «أما بعد.. فأني كتبت بكتاب لم آلك فيه ونفسي خيراً، إلزم خمس خصال يسلم لك دينك، وتحظى بأفضل حقلك: إذا حضرك الخصمان، فعليك بالبينات العدول والأيمان القاطعة. أذن الضعيف حتى ينشط لسانه ويجترئ قلبه. تعاهد الغريب؛ فإنه إذا طال حبسه ترك حاجته وانصرف إلى أهله، وإذا الذي أبطل حقه، من لم يرفع به رأساً. واحرص على الصلح ما لم يتبين لك القضاء. إياك والهدايا، فإنها من الرشا..»^(١٨).

وكذلك كتاب الإمام علي إلى عبد الله بن عباس، والي البصرة، يقول فيه: «أمّا بعد.. فإنّ المرء ليفرح بالشيء الذي لم يكن ليفوته، ويحزن على الشيء الذي لم يكن ليصيبه، فلا يكن أفضل ما نلت في نفسك من دنياك، بلوغ لذة وشفاء غيظ، ولكن

إطفاء باطل أو إحياء حقّ. وليكن سرورك بما قدّمت، وأسفك على ما خلفت، وهمك فيما بعد الموت»^(١٩).

ب. رسائل محاسبة وردع، فمن خلال الرقابة على الوالي، قد يطّلع الخليفة على تجاوزات شرعية وسلوكية قد تشوّه صورة الحكم وهيئته، وهنا يستتفر بعض الخلفاء بأساليب تتسم بالقسوة أحياناً، نظراً لحجم الذنب المرتكب؛ ففي كتاب إلى زياد بن أبيه، نائب الوالي على البصرة عبد الله بن عباس، يكتب الإمام علي: «وإني أقسم بالله قسماً صادقاً، لئن بلغني أنك خنت من فيّ المسلمين شيئاً صغيراً أو كبيراً، لأشدنّ عليك شدة، تدعك قليل الوفر، ثقیل الظهر، ضئیل الأمر، والسلام»^(٢٠).

٣. **رسائل الخليفة إلى الأمة:** ثم إن الوضع السياسي العام قد يشهد تطورات ومنعطفات حاسمة، تتنوّع فيها الآراء وتتعدّد الاجتهادات التي قد تؤدّي إلى انقسامات حادة تهدّد وحدة الأمة.. في هذا الجو الذي يلفّه الضباب، يلجأ الخليفة لإصدار بيانات تعرض الحقائق من وجهة نظره، ليثير وعي الأمة كي لا تسقط في متاهات ومآزق، ومن أمثلة ذلك تعقيدات حرب صفين، وما أفرزته من نتائج على صعيد التحكيم وحركة الخوارج، أربكت الوضع العام وأثارت تساؤلات، مما دفع الإمام علياً لتوجيه خطاب إلى الأمة، يشرح فيه جميع الملابس التي رافقت تلك الحقبة: «وكان بدء أمرنا أن التقينا والقوم من أهل الشام، والظاهر أن ربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا إلى الإسلام واحدة.. إلّا ما اختلفنا فيه من دم عثمان، ونحن منه براء، فقلنا: تعالوا نداؤ ما لا يدرك اليوم بإطفاء الثائرة، وتسكين العامة حتى يشتدّ الأمر ويستجمع فنقوى على وضع الحقّ مواضعه.. فقالوا: نداؤهم بالمكابرة، فأبوا حتى جنحت الحرب وركدت، ووقدت نيرانها وحسمت، فلما ضرستنا وإياهم، ووضعت مخالبتنا فينا وفيهم، أجابوا عند ذلك إلى الذي دعوناهم إليه»^(٢١).

٤. **التواصل المباشر بين الخليفة والولاة:** في العهد الراشدي، استغلّ الخلفاء موسم الحج ليكون لقاء سنوياً (مؤتمراً) يجمع ولاة الأمصار بالخليفة، حيث تطرح فيه مختلف الهموم السياسية والمالية والشؤون العامة، فيبدي الخليفة آراءه، ويصدر توجيهاته ويسلم

● الإدارة في الإسلام، بين المركزية في الحكم واللامركزية / القسم الثاني

خططه^(٢٢). وفي الوقت ذاته، كان الخلفاء يستقبلون وفود الحجاج من مختلف الأقطار الإسلامية، فيستطلعون أحوالهم، ويستقصون علاقة الولاة بهم؛ فقد ورد في السيرة أنّ الخليفة عمر بن الخطاب كان إذا جاءه الوفد سأل أعضائه عن أميرهم: هل يعود مرضاكم؟ هل يعود العبد؟ كيف صنيعه بالضعيف؟ هل يجلس على بابته؟.. فإن قالوا لخصلة منها: لا.. عزله^(٢٣).

العلاقة المالية العامة بين العاصمة والولايات

العلاقة المالية بين العاصمة المركزية والولايات كانت تُرسم مركزياً من قبل الخلفاء، وتنفذ في إطار إداري لا مركزي، فكل إقليم بيت مال خاص، تجمع فيه الأموال الشرعية المقررة مقاديرها وفق القواعد الفقهية العامة، أما مصارفها، فكانت تتوزع على قسمين: قسم يخرج لتغطية نفقات الولاية المحلية من رواتب موظفين، ومصارف إدارية، وميزانية مشاريع عمرانية وإنمائية (استصلاح أراضي، حفر آبار وقنوات، وبناء مساجد ومراكز حكومية..)، وقسم يفيض عن الحاجة يرسل إلى بيت المال المركزي في العاصمة، لينفق في خدمة السياسة المالية العامة للدولة الإسلامية^(٢٤).

هذا التدبير هو ما أكّد عليه الإمام علي في كتابه إلى عامله على مكة قثم بن العباس: «وانظر إلى ما اجتمع عندك من مال الله، فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال والمجاعة، مصيباً به مواضع الفاقة والخلات، وما فضل عن ذلك، فاحمله إلينا؛ لنقسمه فيمن قبلنا»^(٢٥).

٣ - أنواع الولاية (أو الإمارة):

بعد قراءة لتاريخ الفتوحات الإسلامية، يظهر أنّ كلمة الإمارة الإدارية مشتقة من الإمارة الحربية، فالخليفة - عادةً - كان يسلم القيادة العسكرية لرجل يوكل إليه أمر الفتح، فإذا كتب الله له النصر، أصبح عاملاً أو والياً على ما فتح من بلاد. وكنماذج على ما سلف ذكره، ثبتت: ولاية أبي عبيدة بن الجراح على بلاد الشام^(٢٦)، وولاية سعد بن

أبي وقاص على العراق وتوابعها^(٢٧)، وولاية عمرو بن العاص على مصر^(٢٨)، وولاية موسى بن نصير على المغرب والأندلس^(٢٩).

وبين الوزارة والإمارة قواسم مشتركة وفوارق محدّدة، تبدو في الخصائص التالية:

١ - الوزارة عامة النظر (إذا كانت وزارة تفويض)، تشرف على جميع شؤون الدولة،

بما فيها ولاية الأمير.

٢ - الإمارة عامة وخاصة النظر في آن واحد: عامة لأنّ الأمير مفوض النظر في جميع

القضايا التي تخصّ ولايته. وخاصة؛ لأنّ سلطته لا تتجاوز حدود إقليمه.

وكما هي الحال في الوزارة، فإنّ الحديث عن نظام الولاية بأنواعها ومهامها

وخصائص عناصرها.. يستمدّ مادته من أمرين:

١ - النصوص الدينية التي تطرح المبدأ وتعالج بعض القواعد الكلية، مثل صفات

الأمير وعلاقاته وأساليبه ومسؤولياته.

٢ - الواقع التاريخي الذي يطرح اجتهادات وممارسات ومبادرات الخلفاء في تكريس

أنظمة محدّدة لمختلف المسؤوليات.

وانطلاقاً من هذين الأمرين، وبالأخص الثاني، رأي الباحثون أنّ الأمراء المختارين

من قبل قياداتهم كانوا على درجات في حرية الحركة والتصرف، والاختلاف يعود إلى

درجة التفويض في السلطة - قوة أو ضعفاً - وعلى هذا الأساس، قسّم الماوردي الإمارة إلى

نوعين^(٣٠): إمارة ذات ولاية عامة، وإمارة ذات ولاية خاصة.

أ - الولاية العامة:

وتشبه وزارة التفويض في صلاحياتها الواسعة، ضمن حدود الأقليم، وقد حدّدها

الماوردي في نوعين^(٣١):

١ - إمارة استكفاء:

(١) تحديد: في اختيار واع وإرادة حرة، يكلف الخليفة رسمياً أحد الاشخاص

«إمارة بلد أو إقليم، ولاية على جميع أهله، ونظراً في المعهود من سائر أعماله، فيصير عام النظر فيما كان محدداً من عمل، ومعهوداً من نظر»^(٣٢). والمراد من تعبير «النظر المعهود» البت في الأمور المألوفة على النحو الذي سبقه فيه العرف، فيكون للأمير حق التصرف من غير الرجوع إلى الحاكم وغيره^(٣٣). وبذلك تشبه وزارة التفويض من حيث شمول النظر وسعة الصلاحيات، ولكنها تختص بإقليم ذي معالم جغرافية محددة.

(٢) مهمات أمير الاستكفاء: يمكن استنباطها من خلال مطالعة مهمات وزير

التفويض، وإيجازها بالنقاط التالية: ١ - النظر في تدبير الجيوش وتوزيعهم وتقدير رواتبهم، هذا إذا لم يكن الخليفة (أو الوزير) قد حددها في الأصل. ٢ - النظر في الأحكام الشرعية، وتقليد القضاة والموظفين. ٣ - السهر على جباية الخراج، وقبض الصدقات، وتوزيع ما استحقّ منهما. ٤ - حماية الدين، والذب عن الحريم، ومراقبة كل انحراف أو تبديل وتغيير في أحكام الشرع الشريف. ٥ - إقامة الحدود في حق الله وحقوق الناس. ٦ - الإمامة في الجمع والجماعات، ليؤمّ بها أو يستخلف عليها. ٧ - تسيير الحجيج من عمله، ومن سلكه من غير أهله، حتى يتوجهوا معانين عليه^(٣٤). وإذا كان الإقليم متاخماً للعدو، ألحقت به مهمة ثامنة هي: ٨ - جهاد الأعداء، وتقسيم غنائمهم على المقاتلة، بعد إخراج الخمس منها، وتوزيعه على أهله^(٣٥). ويضيف الإمام علي مهمة تاسعة، هي: ٩ - التربية والتعليم، يظهر ذلك في رسالته إلى والي مكة قثم بن العباس، حين يذكره بمهماته: «أمّا بعد.. فأقم للناس الحج، وذكرهم بأيام الله، واجلس لهم العصرين، فأفت المستفتي، وعلم الجاهل، وذاكر العلماء، ولا يكن لك إلى الناس سفير إلا لسانك، ولا حاجب إلا وجهك، ولا تحجبنّ ذا حاجة عن لقائك به.. وانظر إلى ما اجتمع عندك من مال الله، فاصرفه إلى من قبلك من ذوي العيال والمجاعة»^(٣٦).

(٣) صفات أمير الاستكفاء: وأيضاً يشترك مع وزير التفويض في كثير من

الصفات بفعل تشابه المهمات، والتي يمكن حصرها في التقوى، والعلم، والأمانة والعدل وحسن الخلق وقوة الشخصية، والسلامة الجسدية التي تؤهله لأداء واجباته المنوطة به^(٣٧). ويعدّد الإمام علي بعض هذه الصفات في كتابه: «وقد علمتم أنه لا ينبغي أن يكون

على الفروج والدماء والمغانم والأكام وإمامة المسلمين: البخيل.. فتكون في أموالهم نهمته، ولا الجاهل.. فيضلّهم بجهله، ولا الجاني.. فيقطعهم بجفائه، ولا الحائف للدول، فيتخذ قوماً دون قوم (أي يفضل في العطاء)، ولا المرتشي في الحكم، فيذهب بالحقوق ويقف بها دون المقاطع، ولا المعطل للسنة، فيهلك الأمة»^(٣٨).

(٤) علاقته بالوزير: ولما كانت سلطة وزير التفويض عامّة تشمل الأقاليم وولاياتها، فله الحق في التقليد والمراقبة والتوجيه والعزل ضمن قواعد شرعية، والتي تمسّ بصورة مباشرة كل واقع الولاية في الحكم، ومن المفيد هنا سرد بعض القيود التي تضبط علاقة الوزير بالوالي في حدود المفردات السابقة^(٣٩):

١ - إذا صدر عهد التكليف من الخليفة ذاته، امتنع عن الوزير التصرف في عزله، إلا بعد العودة إلى رأي الخليفة ذاته، وإذا حصلت إقالته، فحكمه لا يكون ناجزاً.
٢ - إذا صدر عهد التكليف من الوزير ذاته، جاز له الانفراد بعزله أو نقله، وفق ما يمليه عليه اجتهاده. وفي هذه الحال ينعزل الوالي تلقائياً بانعزال الوزير، إلا إذا وافق الخليفة على إقراره وتبنيته.

٣ - يستطيع الوالي الاستعانة بوزير تنفيذ بحدود ولايته، دون العودة إلى الوزير، ولكنه لا يستطيع اتخاذ وزير تفويض دون إذن الخليفة أو وزيره. ويعترض أبو يعلى الفراء على هذا الرأي، فيرى أنّ الوالي لا يملك صلاحية اتخاذ وزير، مهما كانت طبيعته، دون إذن الخليفة^(٤٠).

٤ - لا يجوز للوالي زيادة رواتب الجند إلا لسبب مبرر شرعاً؛ لأنّ فيها استهلاكاً لمال الله دون حقّ، والسبب المبرر قد يتخذ وجهين: ظروف طارئة يرجى زوالها مثل غلاء الأسعار ونفقات الحرب.. وفي هذه الحال يحقّ له الزيادة دون العودة إلى قيادته. وظروف دائمة لا يرجى زوالها، مثل مكافأة جنود ساهموا في إحراز النصر والفتح.. وفي هذه الحال لا يحقّ له التفرد بالقرار.

٥ - إذا كان تقليد الوالي من قبل الخليفة مباشرة، لا ينعزل هذا بموت الخليفة؛ لأنّ تقليده كان نيابة عن المسلمين، بينما تقليد الوزير يكون نيابة عن نفسه^(٤١).

٢ - إمارة استيلاء:

(١) تحديد: تعقد عن اضطرار بعيداً عن قناعة الخليفة (أو الوزير) واختياره

● الإدارة في الإسلام، بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الثاني

وإرادته، فالخليفة قد يقلد الأمير على إقليم معين، ويفوض إليه تدبير سياسته، لكن مع إمتداد الزمن، قد يستأنس من نفسه القوة تجاه ضعف الحكم المركزي، فيستقل ويتمرد ويستبد بالإمارة^(٤٢). وهذا واقع عاشته المرحلة الثانية من حكم العباسيين، حيث بلغ درجة من الضعف، شجع الولاة على الاستقلال، فتحوّلت الدولة الواحدة إلى دويلات متنافرة، قد ترتبط اسمياً بالخلافة أو تقطع علاقتها نهائياً بها.

(٢) شرعية الإمارة: ويبحث الماوردي شرعية إمارة الاستيلاء بأسلوبه التبيري، فهو

يرى - في ظروف خاصة - أنّ إقرار الأمير على ولايته، وإن كان لا يخضع للعرف المتبع في تقليد الأمراء.. أمر يخضع للقاعدة الفقهية «الضرورات تبيح المحظورات» - قاعدة الحرج - فالهدنة مع الأمير المستولي والتوافق السلمي معه، قد يؤدىان إلى «حفظ القوانين الشرعية، وحراسة الأحكام الدينية»^(٤٣). لكن إضفاء الشرعية لا يتم بشكل ارتجالي وعشوائي، بل هناك ضوابط يجب أن تحكم علاقته مع السلطة المركزية، والتي يمكن تحديدها بأن يكون المستولي مستوفياً لشروط إمارة الاستكفاء بصفاته الذاتية وخصائصه المعنوية، وأن يضمن إحترام التكاليف الشرعية مثل حفظ منصب الإمامة في خلافة النبوة، وتدبير أمور الملة الإسلامية، وإظهار الطاعة الدينية التي تنفي حالة العناد، وإجماع الكلمة على الألفة والتناصر، ليكون المسلمون يداً واحدة على من سواهم، وأن تكون عقود الولايات الدينية جائزة، والأحكام والأقضية فيها نافذة، لا تبطل بفساد عقودها ولا تسقط بخلل عهودها، وأن يكون استيفاء الأموال الشرعية بحق، تبرأ به ذمة مؤديها ويستبيحها آخذها، وأن تكون الحدود مستوفاة بحق، وقائمة على مستحق، فإن جنب المؤمن حمى إلا من حقوق الله وحدوده. إضافةً إلى ذلك يجب أن يكون حافظاً للدين ورعاً عن محارم الله، يأمر بحقوق الله ويدعو إلى طاعته^(٤٤).

فإذا ما استوفت هذه الشروط، جاز للخليفة تشييته في موقعه: «استدعاءً لطاعته، ودفعاً لمشاقته ومخالفته، وصار بالإذن له نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الأمة»^(٤٥). أما إذا لم تكن لديه الشروط الضرورية، ولم يكن بالإمكان ضبطه وإيقافه عن تمرده وإزاحته عن موقعه.. فماذا يكون الموقف الشرعي؟

يقول الماوردي بجواز إقراره على ولايته استدعاء لطاعته، ولكن بشرط واحد، وهو أن يستتبع الخليفة شخصاً مستوفياً لشروط الإمارة، ليكون مساعداً للمستولي بحيث يصبح التقليد للمستولي والتنفيذ من المستتاب^(٤٦).

(٢) بين الاستيلاء والاستكفاء: وإذا صحّت الإمارة على الشروط الآتية الذكر،

يبقى التباين واضحاً مع إمارة الاستكفاء الشرعية، وهذا يتمثل بـ:

١ - إن إمارة الاستيلاء متعيّنة بالمستولي، بينما حرّة بالمستكفي، فالخليفة يملك حق الاختيار.

٢ - إن إمارة الاستيلاء تشمل البلاد المستولى عليها، بينما تقتصر حدود الاستكفاء بما يتضمّنه عقد الولاية.

٣ - إن أمير الاستيلاء يجوز له النظر في جميع المسائل المعهودة والنادرة، بخلاف الآخر الذي يقتصر نظره على المعهود دون نادره.

٤ - إن أمير الاستيلاء يستطيع اعتماد وزير تفويض دون أمير الاستكفاء؛ لأنّ الأول يستطيع النظر في جميع المسائل والأحكام^(٤٧).

(٤) إمارة الاستيلاء في الميزان: وقبل إنهاء الحديث عن إمارة الاستيلاء، يجدر

التوقف أمام ظاهرة التبرير والاستسلام للأمر الواقع التي امتاز بها الماوردي والفراء وغيرهما من الفقهاء الذين عاشوا في بلاطات الخلفاء أو أجوائها، حيث كانوا ينطلقون في تفسيرهم من واقع سياسي وإداري محدّد، فإذا ما اصطدموا بمآزق ومشكلات، اندفعوا باتجاه قاعدة الحرج^(٤٨)، ليجدوا فيها الحلّ والمبرر، ويبدو من خلال التأويل والتحليل، أنّ الهدف من كل هذا الجوّه هو حفظ قدسية الخلافة وماء وجه الخلفاء في تصرفاتهم ومواقفهم. إنّ سياسة التبرير هذه، وإن كانت تحمل بعض الإيجابيات، لكنّها قد تحمل إشكالات مستقبلية قاتلة في بعض الأحيان، فهي:

١ - تشجّع على التمرد والعصيان، فإذا ما أحسّ الوالي بسهولة التعامل معه في هذا

الإطار، اندفع ليفرض سلطانه بوسائل القوة عندما يشعر بظروف مؤاتية، وهذا واقع شهد سلبياته الحكم العباسي الذي تحول إلى مزرعة لدويلات مستقلة. ولعلّ هذا الواقع هو

الذي دفع الإمام علياً إلى حرب معاوية، ورفض فكرة المغيرة بن شعبه بإبقاء معاوية فترة في ولاية الشام، ريثما يستقرّ الحال ويقوى الحكم^(٤٩).

٢. لا توحى بالاطمئنان إلى سلامة التطبيق، فمن يستولي بالقوة والقهر ويكتسب شرعيةً من الخليفة ذاته.. من يضمن منه سلامة حفظه للدين وتنفيذه لأحكامه؟.. ثم ما هي الضوابط التي تحول دون تجاوزه وانحرافه، وهو الذي تحدّى كل أعراف الدين ورموزه؟
٣. تبعث في الحكماء روح الاسترخاء والاستسلام للأمر الواقع، فهم قد لا يعيشون همّ إعادة التماسك إلى الدولة، برسم خطة محكمة تستجمع في ضوئها القوى الذاتية لمواجهة حالات التمرد بأساليب القوة ووسائل الردع؛ فقد كان يكفي الخليفة اعتراف المستولي بسلطته الشكلية، من خلال ذكر اسمه في خطب الجمعة، وإرسال الهدايا له في المناسبات..

ب - الولاية الخاصة:

(١) تحديد: تشبه وزارة التنفيذ في صلاحياتها المحدودة، ودائرة عملها تقتصر على «تدبير الجيوش، وسياسة الرعية، وحماية البيضة، والذبّ عن الحريم»^(٥٠) كما يقول الماوردي، أما الأمور التي لا يحقّ له النظر فيها، فتختصر بالقضاء والأحكام وجباية الخراج والصدقات^(٥١).

(٢) من المهمّات: وهناك مهمّات أخرى كانت موضع بحث بين الفقهاء نذكر منها^(٥٢):

١. إقامة الحدود، وهي على نوعين: ما يتطلب بينة واجتهاداً، وهو ممتنع عليه؛ لأنّ شرط الاجتهاد غير معتبر فيه، وما لا يتطلب اجتهاداً، وهو موزع على حقين: أ - حقّ الله تعالى، كقطع يد السارق، فهذا من شأن الأمير؛ لأنه يمثل السلطة الرادعة والمنفذة لأحكام القاضي. ب - حقّ الناس، كحدّ القذف والقصاص في نفس أو طرف، وهذا يعود لصاحب الحق الذي له الخيار في تكليف الأمير أو القاضي.
٢. النظر في المظالم، ويرد فيه حالتان:

أ - إذا كانت الأحكام نافذة بإمضاء القضاة أو الحكام، جاز للأمير تنفيذها واستيفاءها؛ لأنّ من مهامه مساعدة المحقّ ومعاقبة المبطل، ومنع التظالم والتغالب، وهو مندوب إلى أخذ الجميع بالتعاطف والتناصف.

ب - أما إذا كانت الأحكام موضع خلاف بين القضاة أو لم تصدر بشأنها إجراءات شرعية واضحة.. فلا يحقّ للأمير التدخل في حسمها؛ لأنّ عقد إمارته لا يشملها.

٣ - إمامة الصلوات في الجمع والأعياد، وهي موضع خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة، فالأول يعتبرها من اختصاص القضاة، والثاني يراها من مهمّات الأمير.

٤ - تسيير الحجيج، وهو من مهمات الأمير التي ندب لها.

٥ - الجهاد في سبيل الله، وفيه حالتان، فإذا كان بلده محاذياً لأرض العدو، لم يجز له الابتداء بالحرب إلا بعد إذن الخليفة، أما ردّ العدوان فهو من حقوقه الموسومة له في حماية البيضة والذبّ عن الحريم^(٥٣).

(٣) من صفاته: إنّ صفات الأمير الخاصّ هي ذاتها صفات وزير التنفيذ مع اختلاف في صفتين: الإسلام والحرية^(٥٤)؛ لأنّ من جملة مهماته النظر في الأمور الدينية، وهذا لا يصحّ مع الكفر والعبودية. أما خصوصية الاجتهاد فهي ضرورية لمن عمّت إمارته لا من خصّت^(٥٥).

٤ - تقليد الولاية:

بعد أن يستقرّ نظر الخليفة (أو الوزير) على أمير توفرت فيه الشروط الضرورية، يكتب له عهد التقليد، حيث جرت العادة أن يتضمّن بعض أو كلّ النقاط التالية: طبيعة المهمة الموكولة إليه. حدود عمله الجغرافي والسياسي والإداري. الخطة الواجب اعتمادها من محتوى وأسلوب ووسيلة. الآداب الخلقية التي سيتجملّ بها.

وتظهر هذه النقاط من خلال قراءة لبعض العهود المدونة، منها ما عن ابن هشام، أن رسول الله ﷺ عهد بإمامة الصلاة في وفد ثقيف، لعثمان بن أبي العاص، وكتب له: «عثمان.. تجاوز في الصلاة، وأقدر الناس بأضعفهم، فإنّ فيهم الكبير والصغير،

● الإدارة في الإسلام، بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الثاني

والضعيف وذا الحاجة..»^(٥٦). كما احترم الخلفاء الراشدون هذا النهج البسيط في التقليد، فركّزوا على الهدف وأكثروا من الوصايا وأسهبوا في التفاصيل.. نظراً لخطورة مهمّاتهم في بلاد تتصف بالتنوع والتعقيد، فالإمام علي في عهده لملك الأشتر (حوالي ٢٤ صفحة من نهج البلاغة)، يفتح كلامه بالقول: «هذا ما أمر به عليّ أمير المؤمنين، مالك بن الحرث الأشتر في عهده إليه حين ولّاه مصر: جباية خراجها، وجهاد عدوّها، واستصلاح أهلها، وعمارة بلادها.. أمره بتقوى الله، وإيثار طاعته، واتباع ما أمر به في كتابه من فرائضه وسننه، التي لا يسعد أحد إلا باتباعها»^(٥٧).

وفي العهود العباسية التالية ظلّ التقليد سارياً، مع بعض التغيير في المضمون الذي شحّن بضروب الصناعات البيانية والبديعية؛ فعلى سبيل المثال نورد مقدّمة عهد الخليفة الطائع لله إلى فخر الدولة بن بويه: «هذا ما عهد عبد الله الكريم الإمام الطائع لله أمير المؤمنين إلى فخر الدولة أبي الحسن بن ركن الله، أبي علي مولى أمير المؤمنين.. حين عرف بلاءه وعناءه، واستصح دينه وبقينه، ورعى قديمه وحديثه، فقلّده الصلاة وأعمال الحرب، والمعاون والأحداث، والخراج والأعشار، والضياع والجهيزة والصدقات.. بكور همدان واسترباز والدينور..»^(٥٨).

٥- الرقابة الإدارية على الولاة:

يجب في الإطار القانوني والمنطقي أن تتناسب السلطة مع المسؤولية^(٥٩)، فمسؤولية الإنسان عن شيء تفرض منحه السلطات الكافية التي تمكنه من الممارسة والتصرف بحرية، بالإضافة إلى توفير كافة الضمانات المادية والمعنوية ليعيش حياةً عزيزة، وأمناً مستقراً.. كي لا تدفعه الحاجة إلى اعتماد طرق ملتوية، على رأسها الظلم والخيانة واختلاس الأموال، وكي يوجّه جلّ اهتماماته نحو تحقيق الأهداف التي آمن بها وتبنّى مشاريع خطّطها، هذا الواقع هو ما نبّه إليه الإمام علي أحد ولاته: «وأسبغ عليهم الأرزاق، فإنّ ذلك قوّة لهم على استصلاح أنفسهم، وغنى لهم عن تناول ما تحت أيديهم، وحجة عليهم إن خالفوك وتلموا أمانتك..»^(٦٠).

ومتى ما توفرت كل هذه المعطيات، كان من واجب قيادة الحكم الرقابة والحساب والثواب والعقاب.. بالأساليب الإنسانية المشروعة. وفي الفكر القانوني الوضعي، تتوزع مسؤولية الإشراف والرقابة على جهتين^(١١): رقابة السلطة التنفيذية (التفتيش المركزي)، ورقابة الرأي العام، عبر المجالس النيابية والهيئات التمثيلية. أما الأسلوب الإسلامي في الرقابة، فيركّز على جهات ثلاث، تختصرها الآية القرآنية: ﴿وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (التوبة: ١٠٥).

ولتوضيح ذلك، نعتمد التصنيف التالي:

أ - الرقابة الذاتية: وترمز إلى إحساس العامل المسلم برقابة الله وحضوره في كل مواقفه، انطلاقاً من إحياءات الآية القرآنية: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (المجادلة: ٧). ولعل الرقابة الذاتية ودورها في حسن سير العمل، هي ما انفردت بتركيزها الرسائل السماوية عامة، والرسالة الإسلامية خاصة، فهي تمثل خط الدفاع الأول الذي يحول دون التجاوز والانحراف، فالمسلم رقيب على ذاته «لا يرجون إلا ربّه، ولا يخافن إلا ذنبه»^(١٢)، يزن أعماله ويحاسب نفسه، ليقوم أخطائه قبل أن يوزن ويحاسب من أجهزة الرقابة المختصة، عملاً بالقول المأثور: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوها قبل أن توزنوا»^(١٣)؛ فإذا عاش الإنسان رقابة ربّه وخوف عقابه، استغنى عن الحاجة الفعلية لجهاز رقابة وتفتيش، أما إذا طرح تعاليم دينه وراء ظهره، ورفض فكرة الثواب والعقاب الدينية، فإنه يشعر بالحرية التي قد تدفعه لمزاولة الحيلة على كل رقيب، لتحقيق مصالح ذاتية ومكاسب شخصية.. لذلك نرى التوجه الديني يركّز بشدّة على التخلّق بصفات التقوى والصدق والأمانة.. ليركّز في عمق المسلم الوازع الداخلي الذي يدفعه بعفوية إلى التزام القوانين التي يحرز من خلالها رضا الله وثوابه.

وعلى أساس هذه الرقابة، ركّزت النظرية الإدارية الإسلامية على مبادئ أساسية

● الإدارة في الإسلام، بين المركزية في الحكم واللامركزية/ القسم الثاني

انطلاقاً من قاعدة «الحكم هو الاحتياط»^(٦٤)، فحتى لا يواجه الحكم حالات الخيانة والكذب والانحراف، وضع قيوداً على كلّ مرشح لوظيفة إدارية، كما قدّم ضمانات حياتية كافية للحيلولة دون الفساد والإفساد، من هذه المبادئ:

١ - اختيار عناصر ذات خصائص دينية وخلقية، وكفاءات علمية وعملية، لأنهم المرآة التي تعكس صورة الحكم وهيئته، فصلاحهم يفضي إلى صلاحه، وفسادهم إلى فسادهم. ولعلّ ما يؤيد ذلك أحاديث نبوية وممارسات دينية، منها قول الرسول ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً، فولّى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، فقد خان الله ورسوله»^(٦٥)، وقول الخليفة عمر بن الخطاب: «إني لأتحرّج أن أستعمل الرجل، وأنا أجد أقوى منه»^(٦٦)، وقول الإمام علي لمالك الأشتر: «ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك في نفسك، ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفياء إلى الحقّ إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه»^(٦٧).

٢ - اختبار الوالي قبل تسلّم الولاية، فالتوجيه الإسلامي يقضي بأن لا يقتصر الحكم على الشخص من خلال الشكل والمظهر اللذين قد يوحيان بالثقة، ولكن بالولوج إلى أعماقه، للاطمئنان إلى صفاء إيمانه وصلاح سريرته، فقد ورد عن عمر بن الخطاب أنه رأى بلالاً بين أبي بردة يُكثر من الصلاة ويلزم المسجد، ففكّر في توليته العراق.. وقبل أن يُصدر القرار، طلب من العلاء بن المغيرة اختباره، فوجده يسعى لطلب الحكم، ويبذل مالاً من أجله، وحينما أخبر عمر بالأمر، قال: إن بلالاً غرّ بالله، فكدنا نغتربه، فسبكنا فوجدناه خبثاً كله^(٦٨). وفي عهد الأشتر، يقول الإمام علي: «ثم انظر في أمور عمالك، فاستعملهم اختباراً، ولا تولهم محاباة وأثرة، فإنهم جُماع من شُعب الجور والخيانة، وتوخ فيهم أهل التجربة والحياء»^(٦٩).

٣ - إعادة تأهيل الولاة، فبعد الاطمئنان إلى تقوى وعلم وخبرة الوالي، يبعث به الخليفة إلى مركز عمله، مع كل ما يوفر له النجاح في مهمته، ثم يلاحقه بالتوجيه والإرشاد المستمرين، عبر تبادل الرسائل واللقاءات الموسمية؛ ففي خطاب وجهه عمر بن

الخطاب إلى الولاة، قال فيه: «ألا وإنني لم أبعثكم أمراء ولا جبارين، ولكن بعثتكم أئمة الهدى، يهتدى بكم، فأدروا على المسلمين حقوقهم، ولا تضربوهم فتذلّوهم، ولا تحمّوهم فتفتتوهم، ولا تغلقوا الأبواب دونهم، فيأكل قويّهم ضعيفهم..»^(٧٠)، وفي كتاب الإمام علي إلى عامله على الصدقة: «... وإنّ لك في هذه الصدقة نصيباً مفروضاً، وحقاً معلوماً، وشركاء أهل مسكنة، وضعفاء ذوي فاقة، وإنّا موفوك حقك، فوفهم حقوقهم، وإلاّ تفعل فإنك من أكثر الناس خصوماً يوم القيامة، ويؤساً لمن خصمه عند الله الفقراء والمساكين»^(٧١).

٤ - تأمين الكفاية المالية للوالي، حتى لا تتطلع نفسه إلى مال الدولة، فيأخذ منه ما ليس بحق، أو يلجأ إلى أساليب الرشوة والفساد، يُروى أنّ رسول الله ﷺ فرض راتباً يومياً لواليه على مكة عتاب بن أسيد الذي وقف خطيباً في الناس، وقال: «أيها الناس.. أجاع الله كبد من جاع على درهم، فقد رزقني الله درهماً كل يوم، فليست بي حاجة إلى أحد»^(٧٢)، وورد عن رسول الله قوله: «من ولي لنا شيئاً، فلم يكن له امرأة فليتزوج، ومن لم يكن له مركب فليخذ مركباً، ومن لم يكن له خادم فليخذ خادماً، فمن أعدّ سوى ذلك، جاء يوم القيامة غالاً سارقاً»^(٧٣)، ويتحدّث ابن عبد الحكم عن أنّ ابن أبي زكريا دخل على عمر بن عبدالعزيز وقال له: يا أمير المؤمنين!.. إنني أريد أن أكلّمك بشيء، بلغني أنك ترزق الواحد من عمالك ثلاثمائة ديناراً. أجابه عمر: نعم. قال: وليم ذلك؟.. قال عمر: أريد أن أغنيهم عن الخيانة»^(٧٤).

ب - الرقابة الحكومية: ورغم ما يعلّقه الفكر الإسلامي من أهمية على مبدأ تنمية الرقابة الذاتية.. ورغم اتخاذ الاحتياطات وفرض الضوابط في اختيار الولاة وتأهيلهم.. فإنّ تعاليم الإسلام في نظام الحكم لا تستريح لها جميعاً، فالنفس الإنسانية مهما بلغت درجات عالية من التقوى والوعي والحذر، قد تضعف أمام نوازغ الغريزة وإغراءات الدنيا، فتغفل عن المعروف وتبرّر المنكر، فبهارج السلطان وفتنة الثروة قد تتحرف بالمسلم عن مقاصد الشريعة، فينسى ربّه ويبيع آخرته بدنياه.

على هذا الأساس، ومع قيام أول حكم إسلامي، اتخذت الاحتياطات في اعتماد

رقابة حكومية، بدأت بأساليب ووسائل بسيطة، ثم ما لبثت أن تعقدت، فأصبحت تخضع لسياسة مؤسسات قضائية وإدارية محددة؛ فأول من جسّد مبدأ الرقابة رسول الله؛ فقد كان يتقصّى أخبار عمّاله في الأمصار، ويستمع إلى ما يُنقل عنهم، فيشجع على الإستقامة ويحاسب على الإنحراف؛ ففي رواية عنه عليه السلام أنه استعمل رجلاً على الصدقات فترة من الزمن، وحينما أنهى مهمته، أقعده النبي صلى الله عليه وآله للحساب، وأثناء التداول في طبيعة الأموال التي جاء بها.. قال الرجل: هذا لكم، وهذا أهدي إليّ. فاستاء رسول الله صلى الله عليه وآله من هذا المنطق، وقال: «ما بال الرجل نستعمله على العمل بما ولانا الله، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي إليّ، أفلا قعد في بيت أبيه وأمه، فنظر أيهدى إليه أم لا.. ثم قال: من استعملناه على عمل ورزقناه رزقاً، فما أخذ بعد ذلك فهو غلول»^(٧٥). ويقول الخليفة عمر بن الخطاب لأصحابه: أرايتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم، ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت ما عليّ؟.. قالوا: نعم.. يا أمير المؤمنين. قال: لا.. حتى أنظر في عمله، أعمل بما أمرته أم لا؟^(٧٦).

أما النظام الإداري للرقابة، فلم يحدّد الفكر الإسلامي معامله، وهذا ربما يعود إلى صفة المرونة التي امتاز بها في معالجته للقضايا التطبيقية، فالشكل التنظيمي قد يطرأ عليه تغيير وتطور، بفعل اختلاف الظروف وتنامي الحاجات؛ فطرق الرقابة في صدر الإسلام كانت تتسم بالبساطة، فلم يكن ليحكمها جهاز وظيفي ثابت، بل كان الخليفة بوسائله الخاصة يعاين أدقّ التفاصيل في سيرة الولاة بالأمصار، فالإمام علي يعلم بأنّ واليه على البصرة عثمان بن حنيف الأنصاري يستجيب لوليمة «تستطاب فيها الألوان، وتُنقل إليها الجفان»، فيستنكر عليه ذلك في كتاب تنبيه وتأنيب: «وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم، عائلهم مجفوّ، وغنيهم مدعو، فانظر إلى ما تقضيه من هذا المقضم، فما اشتبه عليك علمه فالفضله، وما أيقنت بطيب وجوهه، فنل منه»^(٧٧).

والإمام علي يرى أن أساليب الرقابة يمكن أن تتراوح ما بين رقابة مباشرة يمارسها الخليفة في جولات تفقدية على ولايات وإدارات الدولة، ورقابة غير مباشرة يعالجها الخليفة عبر جهاز بشري معتمد، أو من خلال تسقط أخبار عفوية من عامة الرعية؛ فهذان النوعان يذكرهما الإمام علي في عهده للأشتر، فيقول: «ثم تفقد أعمالهم، وابعث العيون من أهل

الصدق والوفاء، فإن تعاهدك في السرّ لأموهم، حدوة لهم على استعمال الأمانة والرفق بالرعية.. فإن أحد منهم بسط يده إلى خيانة، اجتمعت بها عليه عندك أخبار عيونك، اكتفيت بذلك شاهداً فبسطت عليه العقوبة في بدنه، وأخذته بما أصاب من عمله»^(٧٨).

هذه الأساليب تطوّرت تدريجياً في العهود التالية، حتى أصبحت تمارس من قبل مؤسسات القضاء والمظالم والحسبة.

ج. الرقابة الشعبية: وبها تكتمل الرقابة في الإسلام، فهي تنطلق من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يعتبر واجباً عبادياً كفاً على كل مسلم قادر، وهذا ما تقرّره الآية: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤).

وهذا الواجب الكفائي لا يقف عند حدود الاحتجاج اللفظي أو التوتر النفسي، بل يتجاوزهما إلى استخدام القوة، كما أشار إلى ذلك الرسول ﷺ: «من رأى منك منكر، فاستطاع أن يغيّره بيده، فليغيّره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»^(٧٩). والحديث النبوي يركز - أيضاً - على نقد الحاكم الظالم، ومواجهته بكل الوسائل المشروعة، ويعتبرهما من أفضل ألوان الجهاد: «أفضل الجهاد، كلمة حق عند سلطان جائر»^(٨٠).

انطلاقاً من هذه التعاليم، التزم بعض الخلفاء بتربية المسلمين على النقد البناء، من خلال تشجيعهم على مراقبة أيّ خلل في مسيرتهم وتبنيهم عليه، فهذا أبو بكر في أوّل خطبة له يقول: «وإنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن استقممت فتابعوني، وإن زغت فقوموني»^(٨١). ولعلّ هذا النمط من التربية، هو الذي منح المسلمين جرأة على الحكام، حيث برزت معالمها صريحة مع الخليفة الراشدي الثالث، عندما كانت تتوالى عليه وفود الاحتجاج على بعض ولاية الأمصار، الذين تجاوزوا الحدود الشرعية.. ولما تقاعس عن الاستجابة لمطالبهم، حاصروه في بيته ثم سارعوا إلى قتله^(٨٢).

بالإضافة إلى ذلك، شهد العالم الإسلامي في العهود التالية ثورات على الواقع القلق الذي انتهى إليه الحكم، وكلها تنادي بشعارات الثورة على الظلم والفساد والانحراف..

وبعيداً عن محاكمة هذا الواقع، يكفينا قراءة واعية لتاريخ الثورات، ابتداءً من حركة الإمام الحسين وحتى العصور المتأخرة^(٨٣)، من أجل التعرف على تأثير الشعور بالمسؤولية عند قطاع واسع من المسلمين.

٦ - أساليب العقوبات الرادعة:

من خلال الرقابة الموضوعية النزيهة، إذا ظهر لدى الوالي تجاوز أو انحراف عن مقاييس الشرع، وجب على الحاكم معالجة الأمر بأساليب رادعة تمنع من الاسترسال والتماذي، ومن هذه الأساليب التي تستتج من السيرة، نذكر:

١ - **التبیه والتأنيب:** وهي مرحلة التحذير من مغبة الاستمرار في الانحراف، كي لا يتطور إلى واقع لا تُحمد عقباه، وهذا ما لاحظناه في موقف النبي ﷺ من ذلك الوالي الذي جاء بالمال وقال: «هذا لكم، وهذا أهدي إليّ»^(٨٤). وهذا ما نلمسه - أيضاً - في كتاب الإمام علي إلى عامله على «أردشير» - مصقلة بن هبيرة الشيباني -: «بلغني عنك أمر، إن كنت فعلته فقد أسخطت إلهك، وعصيت إمامك، أنك تقسم فيء المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم، وأريقته عليه دماؤهم، فيما اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، لئن كان ذلك حقاً، لتجدن لك عليّ هواناً، ولتخفن عندي ميزاناً، فلا تستهن بحق ربك، ولا تمحق دينك، فتكون من الأخسرين أعمالاً»^(٨٥).

٢ - **تخفيض الرتبة:** أي أن يُعزل الوالي من منصبه، ويسلم موقفاً آخر أقل منه رتبة، وهو ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب مع خالد بن الوليد، حيث يذكر المؤرخون أن عمرراً غضب من تصرفات خالد في حروب الردّة، حينما قتل مالك بن نويرة وتزوج امرأته وهي في العدة، فحاول القصاص منه، فمنعه أبو بكر^(٨٦)؛ ولما تولي عمر الخلافة، لم يصبر على خالد، فعزله عن موقع قيادة الجيش، ومركة اليرموك في أوجها، وسلمها إلى أبي عبيدة بن الجراح^(٨٧).

٣ - **الإقالة والمزل:** ويتمّ العزل بعد أن يرتكب الوالي جرماً شائناً، بحيث تسقط مصداقية الحكم وهيئته إذا استمرّ في موقعه، ومن الشواهد التاريخية على ذلك ما رواه

أبو هريرة من سبب عزله عن ولاية البحرين، حيث يقول: عزلني عمر من البحرين، وقال لي: يا عدو الله وعدو كتابه، سرقت مال الله، فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف؟.. قلت: خيل تناتجت، وعطايا تلاحقت، وسهام تتابعت.. فقبضها مني^(٨٨).

والخلفاء الأوائل لم يكتفوا فقط بالعزل، وإنما أتبعوه بمصادرة الأموال التي تجمعت من غير حق.. فالخليفة عمر بن الخطاب كان إذا بعث عاملاً، كتب مجموع أمواله في سجل خاص، فإذا ما عاد من إمارته، قارن بين ما هو مكتوب وما جاء به من أموال شخصية، فإذا لاحظ زيادة غير طبيعية قاسمه، وردّ نصفه على بيت المال^(٨٩).

وحينما تسلّم الإمام علي الخلافة بادر إلى عزل الولاة الذين كانوا موضع الشكوى وأساس الفتنة، ثم صادر جميع القطائع التي أخذت بغير مبرر شرعي^(٩٠)، وعبر عن عزمه هذا بقوله: «والله لو وجدته قد تزوج به النساء، ومُلك به الإماء، لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل، فالجور عليه أضيّق»^(٩١).

- (١) تاريخ اليعقوبي ٢: ٦٥؛ جاهين، التنظيمات الإدارية في الإسلام: ١٤٧.
- (٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ٦٥؛ تاريخ الطبري ٣: ١٤٧.
- (٣) صحيح مسلم (شرح النوري) ١٢: ٢٠٩ - ٢١٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٢. باب الإمارة.
- (٤) البلاذري، فتوح البلدان: ٨٧.
- (٥) تاريخ الطبري ٣: ٤٢٧.
- (٦) المصدر نفسه ٥: ٢٤١؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٤.
- (٧) تاريخ اليعقوبي ٣: ١٨ وما بعدها؛ حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام ١: ٤٥٨ - ٤٥٩.
- (٨) ابن الأثير، الكامل في التاريخ (م) ٤: ١٥٤ و (١٦٢ - ١٦٣).
- (٩) تاريخ اليعقوبي ٣: ٩١ - ٩٨.
- (١٠) الصابي، تحفة الأمراء: ٩٣.
- (١١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٦: ٢٥٤ - ٢٥٥.
- (١٢) ابن الجوزي، عمر بن الخطاب: ١٢٢.
- (١٣) المصدر نفسه: ١١٦؛ تاريخ الطبري ٤: ٢٠٧ - ٢٠٨.
- (١٤) نهج البلاغة: ٤٦٥ - ٤٦٦.
- (١٥) تاريخ اليعقوبي ٢: ٧٠؛ أبو عبيد، الأموال، راجع رسائل النبي: ٨٥ وما بعدها.
- (١٦) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٢٣٧.
- (١٧) الدينوري، عيون الأخبار ١: ١٣؛ تذكرة ابن حمدون: ١٠٣.
- (١٨) ابن الجوزي، عمر بن الخطاب: ١٣٢ - ١٣٣.
- (١٩) نهج البلاغة: ٥٤٤.
- (٢٠) المصدر نفسه: ٤٥٧.
- (٢١) المصدر نفسه: ٥٤٣ - ٥٤٤.
- (٢٢) تاريخ الطبري ٤: ١٦٥؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٢٩٣.
- (٢٣) تاريخ الطبري ٤: ٢٢٦؛ الدينوري، عيون الأخبار ١: ١٤.
- (٢٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٤؛ المقرئ، الخطط ١: ٧٦.
- (٢٥) نهج البلاغة: ٥٥٥.

- (٢٦) تاريخ يعقوبي ٢: ١٢٩، ١٥١.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) المصدر نفسه.
- (٢٩) المصدر نفسه ٣: ٣٥.
- (٣٠) الأحكام السلطانية: ٧٢.
- (٣١) المصدر نفسه.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) القاسمي، نظام الحكم في الشريعة والتاريخ: ٥٦٦.
- (٣٤) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٢.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) نهج البلاغة: ٥٥٥.
- (٣٧) الماوردي، قوانين الوزارة: ١٦٥ وما بعدها.
- (٣٨) نهج البلاغة: ٢٤٢.
- (٣٩) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٣ - ٧٤.
- (٤٠) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ٣٥.
- (٤١) المصدر نفسه.
- (٤٢) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٦ - ٧٧.
- (٤٣) المصدر نفسه.
- (٤٤) المصدر نفسه.
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) المصدر نفسه.
- (٤٧) المصدر نفسه: ٨٧؛ أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية: ٣٨.
- (٤٨) سورة الحج: ٧٨ ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾.
- (٤٩) الدينوري، الأخبار الطوال: ١١٠، دار الفكر الحديث، بيروت ١٩٨٨.
- (٥٠) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٧٤ - ٧٥.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر نفسه.
- (٥٣) المصدر نفسه: ٧٥ - ٧٦.

- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) المصدر نفسه.
- (٥٦) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ١٨٦.
- (٥٧) نهج البلاغة: ٥١٧.
- (٥٨) القلقشندي، صبح الأعشى ١٠: ١٦ - ١٧.
- (٥٩) عثماوي (سعد الدين)، أسس الإدارة: ١٣٨.
- (٦٠) نهج البلاغة: ٥٢٧.
- (٦١) بسيوني، أصول علم الإدارة العامة: ٣٦٦ - ٣٧٢.
- (٦٢) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ١٨٦.
- (٦٣) نهج البلاغة: ١٦٠؛ ابن الأثير، أسد الغابة ٤: ٧٢.
- (٦٤) تجيب مخول، فنّ التربية والتعليم: ٨٩، المطبعة التعاونية اللبنانية، درعون - حريصا، ١٩٦٦.
- (٦٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية: ١٤.
- (٦٦) ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٣٠٥.
- (٦٧) نهج البلاغة: ٥٢٦ - ٥٢٧.
- (٦٨) محمد كردي علي، الإدارة الإسلامية في عز العرب: ١٠٩، مطبعة مصر ١٩٤٣.
- (٦٩) نهج البلاغة: ٥٢٧.
- (٧٠) أبو يوسف، الخراج: ١١٨.
- (٧١) نهج البلاغة: ٤٦٤.
- (٧٢) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ١٤٣.
- (٧٣) تذكرة ابن حمدون: ٦٨.
- (٧٤) ابن عبدالحكم، سيرة عمر بن عبدالعزيز: ٢٧.
- (٧٥) صحيح البخاري ٤: ٢٤٤؛ الكتاني، التراتيب الإدارية ١: ٢٢٦.
- (٧٦) عباس العقاد، العبقريات الإسلامية (عبقرية عمر) ١: ٤٨٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٤.
- (٧٧) نهج البلاغة: ٥٠٥.
- (٧٨) المصدر نفسه: ٥٢٧ - ٥٢٨.
- (٧٩) سنن ابن ماجه: ١٣٣٠، رقم الحديث ٤٠١٣.
- (٨٠) المصدر نفسه: ١٣٢٩، رقم الحديث ٤٠١١.
- (٨١) تاريخ الطبري ٣: ٢٢٤.

- (٨٢) المصدر نفسه ٤: ٣٥٤ وما بعدها.
- (٨٣) الإصفهاني، مقاتل الطالبين: ٧٨ وما بعدها، تحقيق أحمد صقر، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- (٨٤) الشافعي، الأم ٢: ٥٠، تقديم حسن عباس زكي، كتاب الشعب، القاهرة، ١٩٦٨.
- (٨٥) نهج البلاغة: ٥٠٠ - ٥٠١.
- (٨٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٢٢.
- (٨٧) تاريخ الطبري ٣: ٣٩٨.
- (٨٨) الدينوري، عيون الأخبار ١: ٥٤؛ ابن عبد ربه، العقد الفريد ١: ٤٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٦.
- (٨٩) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٤٧؛ ابن الجوزي، عمر بن الخطاب: ٨٩؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٢٨٢.
- (٩٠) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٦٨.
- (٩١) نهج البلاغة: ٥٥.

القراءة الغربية

لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

(*)
أ. محسن رجبى
ترجمة: عقيل البندر

الكتاب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١).

المؤلف: مايكل كوب^(٢).

ترجمه إلى الفارسية: أحمد نمائي^(٣).

نشر: مركز الأبحاث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش/٢٠٠٥م.

مقدمة^(٤)

يعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جزءاً مهماً من الثقافة القرآنية الخالدة، وله أثر كبير في إعداد المجتمع السوي والحد من انحرافاتة الاجتماعية والخلقية، وكان هذا العنصر المهم - كبقية مفاهيم القرآن - محلاً لسوء الفهم والتطبيق من بعض الأفراد والجماعات المسلمة، وراح بعض حكام المسلمين يصورونه بأشكال وصور قبيحة بعيداً عن واقعه وحقيقته.

وهذا الكتاب يتناول عرضاً تاريخياً فقهياً مقارنة لهذه المسألة طبق ما تراه المذاهب الإسلامية المختلفة سواء الفقهية منها أم الكلامية منذ العصور المتقدمة وإلى عهد قريب.

(*) باحث في الحوزة والجامعة، من إيران.

الهدف من هذا الكتاب

مساء يوم ٢٢ سبتمبر عام ١٩٨٨م تعرّضت امرأة في محطة للقطار في ولاية شيكاغو الأمريكية إلى التحرش الجنسي على مرأى ومسمع جمع غفير من الناس، ولم يتحرك أحد لنجدها سوى «رّندي كايلز»، وقد علّل فعله بما يلي: «شعرت بعدم صحة هذا العمل، فيمكن أن تكون هذه المرأة أمّي أو عمّتي أو خالتي أو إحدى صديقات والدتي (الكتاب: ١٥ - ١٦)». وأضاف المؤلف عندما نقل هذا التقرير عن صحيفة «نيويورك تايمز»^(٥): «إن على المرء عندما يصادف مثل هذه الحوادث إما أن يفعل شيئاً، أو يأتي بعذر مقبول عن صمته إزاء ذلك». نحن نشعر بأن ثمة وظيفة ملقاة على عاتقنا، فبالإضافة إلى وجوب سلوك الطريق الصحيح والقيام بالعمل المناسب، كذلك يجب منع الآخرين من فعل شيء غير لائق بحق أبناء جنسهم.

ولا يوجد في الغرب تعريف خاص ومعنى معيّن لشرح مثل هذا الأمر ووعيه، بل لا يوجد اسم محدّد لمثل هذه الوظيفة، وإن كان الحقوقيون والفلاسفة قد وضعوا كلمة «مساعدة أو نجدة»، في حال يوجد في الإسلام وظيفة أخلاقية كبيرة ومهمّة باسم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (المصدر نفسه: ١٧ - ١٩).

من هنا، كان هدف المؤلف عرض تقرير مسهب عن هذه الوظيفة على غرار ما جاء في النصوص الإسلامية، وإن كان يرى أن هذا البحث يقتصر على الوظيفة الفردية للمؤمنين عندما يواجهون المنكرات كشرب الخمر والموسيقى وسفور المرأة، وتحدّث على هامش ذلك عن وظائف الحاكم وواجبات موظفي الحكومة (الحسبة).

والهدف الأخير الذي يصبو إليه المؤلف - انطلاقاً من كونه مؤرخاً فكرياً - أنه كيف وصل الإسلام إلى هذه الشعيرة وأسّس هذا المبدأ؟ ولماذا اختلفت هذه الفكرة في المجتمعات الإسلامية على أشكال وصور متعدّدة؟ وانطلاقاً من كونه مؤرخاً اجتماعياً، أراد البحث في التغييرات التي حدثت في المجتمع والتي نشأت فيها هذه السنّة العظيمة، وهو يعترف أخيراً بأن ما وصل إليه وما فهمه في هذا المجال كان محدوداً ويسيراً جداً (المصدر نفسه: ٢١).

أسلوب البحث ومنهج الدراسة

ومن أجل الوصول إلى ذلك الهدف، خصّص كوك القسم الأوّل من الكتاب لعرض

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

وتحليل الأصول والقواعد القرآنية بنهج توصيفي، إلى جانب ذكر التفاسير والأحاديث مع الاستفادة من كتب الرجال لمعرفة أحوال المسلمين القدامى، واختصّ القسم الثاني بعرض عقائد الحنابلة. وتركز القسم الثالث على بيان أفضل المدارس وأثرها منابعاً وأصولاً في عرض التأريخ الفكري لهذه الوظيفة، وهي المدرسة الاعتزالية والزيدية والإمامية، وجاء القسم الرابع لسرد بقية الفرق والمذاهب: الحنفية والشافعية والمالكية والإباضية والفكر الغزالي، وقد ختم المؤلف هذا القسم بفصل أخير عرض فيه طرحاً كلياً للإسلام الأوّل الأصل، وقد عنون القسم الخامس بـ (اضمحلال الإسلام الأصل)، والذي بحث فيه مكانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمعات الإسلامية المتنوعة بشكل مقتضب؛ لأن ما يكل كوك يجيد اللغة العربية والفارسية والتركية، وتعرض كوك في القسمين الأخيرين إلى تعاطي هذه الوظيفة في المجتمعات قبل الإسلام وقارنه بالمجتمعات والثقافات الأخرى غير الإسلامية، ومنها الإشارة إلى الغرب المعاصر. وقد طالع المؤلف - لإكمال هذا البحث - ما يقارب ١٧٠٠ كتاب ومقالة في غضون ١٢ سنة، إلى جانب الاستفادة من الفرص العلمية والمنح الدراسية الأخرى.

القرآن وفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يرى كوك أن القرآن الكريم لم يفصل في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما ذكره حوله من مطالب كان قليلاً، وحتى مصاديقه وتطبيقاته لم تعرض بشكل واضح، ويمكن ملاحظة ذلك في الكثير من الكتابات والبحوث القرآنية، فبعد مرور أربعة عشر قرناً على نزول القرآن وتدوينه ومع وجود الموروث التفسيري الهائل لم نسمو بطرق البحث والتحقيق في القرآن الكريم إلى المستوى المنشود من حيث الأساليب الناجحة والدراسات الهادفة.

إن العلوم والمعارف القرآنية مع أنها قليلة مصابة أيضاً بعلل كثيرة^(٦)، وإلى الآن لا ندري أيّ سورة أو آية يجب مطالعتها للبحث في موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ فغالباً ما يتّجه الباحث الذي يروم فهم آية ما إلى التفاسير والترجمات وأسباب النزول والروايات وأمثال ذلك، فهذه المصادر وإن كانت من الأهمية بمكان حيث تساعدنا

كثيراً في معرفة الموضوع وفهمه، لكن متى وكيف؟ وإلى أي مذهب ورأي في ذلك نرجع؟ وما هو الأساس والأصل الذي نحكمه في صحة وبطلان الأفكار والتوفيق ما بينها؟ فإن كل ذلك مهم في الوصول إلى نتيجة من وراء المطالعة والبحث^(٧).

وفي بحثه المختصر عن بعض الآيات، ومن جملتها قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، طرح كوك مجموعة من الأسئلة: من هو المخاطب هنا؟ ما هي خصوصيات ومزايا هذه الوظيفة؟ من الذي يقوم بها؟ (ص: ٤٨ - ٤٩) وانطلاقاً من كون القرآن ﴿آيَاتٌ لِلنَّاسِ لِيَذْكُرُوا﴾ (يوسف: ٧) فإن تساؤلات التي تدعو إلى التدبر والتفكير مرحلة مهمة في البحث القرآني، وعن طريق ذلك يمكن فهم مجموعة لا بأس بها من الأسئلة، ووعي مفاهيم أوسع وأكمل من الآيات القرآنية، من قبيل: هل أن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب القيام بها من خلال اللسان؟ ما هي مصاديق المعروف والمنكر وما هي الموارد التي تنطبق عليهما؟ هل تقف المنكرات عند حدود ما تراه العين من أعمال قبيحة أو تشمل جميع الأقوال والأفعال لتتسع لكل أساليب العمل غير الصحيحة والناقصة في المجالات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية والإدارية والتعليمية و... المختلفة؟ من حيث الأصل: أي هدف وأي فلسفة يمكن أن تقام وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأجلها؟ ما هي العلاقة بين المعروف والعرف في قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٩٩) إضافة إلى مئات من الأسئلة الأخرى.

إن مصاديق المعروف والمنكر لم تكن واضحة تمام الوضوح فعلاً، ويبدو أن الحديث عن ذلك قليل أيضاً، وهو ما يشي بكثرة وتنوع دائرتي المعروف والمنكر ومصاديقهما، وعدم تحددها بزمان ومكان أو جماعة معينة، وبعبارة ثانية: إن المعروف والمنكر لا يجريان بحق جميع الأفراد والمجتمعات المختلفة ولا يصح تطبيقهما في جميع الظروف والمناسبات، ومن الممكن أن يتغيرا تبعاً للتطورات الزمكانية ويختلفا من شخص لآخر ومن مجموعة لأخرى^(٨)، وعليه فكيفية أداء هذه الوظيفة ليست مطلقة أيضاً ولا متساوية.

من جهة أخرى، من خصوصيات القرآن الأولى احتواؤه على ثقافة وأيديولوجيا لا

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

تتقيّد بالزمان والمكان ولا بالقومية، فالنزول والإبلاغ وتعليم القرآن التدريجي قد أحدث تغييرات جذرية لدى المسلمين في صدر الإسلام وفي مجالات حياتهم المختلفة، وهو نفسه الذي حصل في مجتمعات بشرية أخرى، من هنا يمكن لمعرفة طريقة تعامل القرآن الكريم مع المنكرات وقت النزول - الذي يتصف بالجنبية المثالية^(٩) - والمنكرات الأخرى التي تعرّض سلامة الإنسان والمجتمعات الإنسانية الأخرى للخطر، يمكن لمعرفتها أن تساهم في تشريح مفهوم المنكر وأبعاده وعلل تحقّقه وطريقة التعامل معه، فكيفيّة تعاوي القرآن الكريم مع الخمر ومراحل تحريم شربه مثالٌ جدير بالعناية والتدبّر في هذا المجال (انظر: البقرة: ٢١٩، والمائدة: ٩٠ - ٩١).

وبناء على ذلك، لو استطعنا إيجاز هدف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفلسفته بما يلي: «تنظيم أمور المجتمع وإنارة الدرب أمامه بهدف إيجاد ظروف مناسبة لحياة طيبة لجميع أفراد البشر في بيئة مناسبة على أساس الإيمان بالله والآخرة والقيام بالعمل الصالح».. عندئذٍ يمكن القول: إن مجموعة الأفعال التي تساعد على توسيع هذه الظروف وتثبيتها وترسيخها وتوفيرها يقال لها: أمرٌ بالمعروف، ومجموعة البرامج والأساليب والأفعال المباشرة وغير المباشرة التي ترسم وتدوّن من أجل تحقيق الظروف والإمكانات التي تساهم في الحدّ دون وقوع ما يخالفها.. يقال لها: نهْيٌ عن المنكر، وعليه فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كلاهما ينتج الأفعال بشكل مناسب، كما يحدّد من صور الجريمة والانحراف ومراقبتها^(١٠).

وعندما يبيّن القرآن الكريم الحقوق والحاجات الأساسية للإنسان، فهو يوجد نظاماً أساسياً ومثلاً وعلاقات فردية واجتماعية على أساس الإيمان بالله والآخرة، وكلما كانت علاقة الفرد بالله والناس أشدّ - وهي في الحقيقة نوع من العلاقة النقية المعتدلة - انبسطت ونشطت قياساً بالعلاقات الأخرى، وأصبحت قابلة للتكيّف مع الظروف والملايسات بحسب «الوسع» والقدرة، وعن طريق أداء العمل الصالح بشكل فعال يمكن للبشر الحصول على «الحياة الطيبة في المجتمع السعيد» وهو الهدف الكامن وراء تشريع الدين الإسلامي الحنيف.

بعبارة أخرى: لقد اعتنى القرآن الكريم بالبُعد الداخلي للإنسان عن طريق دعوته

لتعلّمه وحمله في القلب وتثقيف الإنسان على ذلك على المستوى الباطني، مضافاً إلى تنظيم الجانب الخارجي والظاهري عن طريق تأسيس الأنظمة المتعلقة بالتربية والاقتصاد والسياسة والحقوق، والدعوة إلى أصول وبرامج ناجعة للحياة.

وبناءً على ما تقدّم، يعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - بوصفهما وظيفة عامّة - وجوب شعور كل فرد بالمسؤولية تجاه مصيره ومصير بني نوعه والمجتمع الذي يعيش فيه حسب العلم والوعي والتجربة والتخصّص الذي يملكه، مع الأخذ بنظر الاعتبار جميع الشروط والجوانب المختلفة عند القيام بهذا التكليف، حيث يفرض التدبر في الآية ١٠٤ من سورة آل عمران والآية ٢٢ من سورة التوبة إلى إلزام جميع الأفراد المتخصّصين والمسؤولين من أيّ صنف أو مجموعة كانوا بالبحث المستمر في المعروفات والمنكرات التي تتعرّض لها مجموعتهم على أساس العدالة والتقوى والمعايير والقيم القرآنية الأخرى، والعناية بحفظ سلامة المجتمع، وتقديم أفضل السبل للقيام بوظائفهم على نحو أفضل والقضاء على كل الأمراض والانحرافات السائدة^(١١).

عقم التفاسير الإسلامية لآيات الأمر بالمعروف

يبدأ كوك بحثه في آراء المفسرين للإجابة عن أسئلته القرآنية، بعرض الخلل التفسيري التالي، وهو أن المفسرين يميلون غالباً إلى تفسير النهي عن المنكر في إطار المذهب الذي يعتقدون به، وليس تفسيره بناءً على ما ورد في القرآن الكريم^(١٢) (ص: ٥٤). فهل كلمة «من» في «منكم» تعني إناطة هذه الوظيفة بمجموعة من المؤمنين، مما يربطها بنخبة ذات مزايا معيّنة؟

يذهب الطبري (٣١٠هـ) إلى أن الأمر بالمعروف هو كل ما أمر به الله تعالى ونبيّه، والنهي عن المنكر هو جميع ما نهى عنه (ص: ٦٥). ويرى الراغب الإصفهاني أن الأمر بالمعروف هو (الحسن) أو كلّ عمل يعدّ حسناً عقلاً وشرعاً، ويعتقد الزّجاج (٣١١هـ) أن العرف أو الشرع طريقتان لمعرفة المعروف؛ من هنا ذهب كوك إلى أن خلاصة ما فهمه المفسّرون من الكتاب والسنة لتمحيص نظرية النهي عن المنكر انتهت مباشرة إلى عدم فهمهم للآيات، فأروا أن وجوب هذا التكليف يقتصر على المؤمنين ويلزم كل واحد منهم تجاه الآخر، وتتحصر دائرته ابتداءً في النهي عن السلوك السيئ ولا يشمل الاعتقادات الكلية

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

والمسائل الأخلاقية (ص: ٧٧): فكوك يرى أنّ ما يقولونه في ذلك ليس واضحاً من الآيات القرآنية، فهل ما يبيّنه من عرض لهذا التكليف يمكن فهمه من الأفكار الإسلامية الحديثة؟ خصوصاً أن هذا الغموض كان يلف العهد الأول من التفسير (ص: ٨٩).

الحديث الشريف والنصوص المتعارضة إزاء فريضة النهي عن المنكر

يرى كوك أن الروايات المتعلقة بموضوع الأمر بالمعروف والنهي يمكن جعلها على

قسمين:

١ - الروايات التي تقف من هذا الموضوع موقفاً إيجابياً، وهي الروايات التي تحتّ المؤمنين على القيام بهذه الوظيفة.

٢ - الروايات التي تقف منه موقفاً سلبياً، وهي التي لا تعطي مزيداً من الاهتمام له، وهي أقل تحفيزاً إذا ما قيست بروايات القسم الأول.

ويرجع كوك هذا التعارض إلى المنشأ الجغرافي لصدور هذه الروايات، حيث كانت الكوفة المناخ الجغرافي الذي صدرت فيه روايات القسم الأول، وهي على ما يبدو ضعفي المجموعة الثانية التي صدرت في المناخ الجغرافي الآخر وهو البصرة والشام والحجاز؛ فالشام - بالخصوص - كانت المصدر الأول لصدور مثل هذه الروايات، فيجب ملاحظة هذا الاختلاف الجغرافي والسياسي، لا سيما في حقبة الحكم الأموي؛ لأن الكوفة كانت مركز قيادة المعارضة المحلية، والشام مركز الحكومة (ص: ٩٧ - ٩٨)، ومن ثم لا تعارض بين ما ورد من روايات كلتا المجموعتين، مثلاً ما ورد عن النبي ﷺ: «لا ينبغي للرجل أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يكون فيه ثلاث خصال: رفيق بما يأمر رفيق بما ينهى، عالم بما ينهى، عدل فيما ينهى» (ص: ٩٥)، هذا النصّ يوافق روايات المجموعة الأولى ويكملها.

إن معرفة ظروف وأسباب صدور الرواية، الزمان المكان والمخاطب الأول بها من المبادئ الأساسية في علم الحديث، وهي مؤثرة في فهم الرواية وتحليلها^(١٣)، الأمر الذي أكّدت عليه تعاليم المعصومين عليه السلام كما في موضوع النسخ والمنسوخ، فالأحاديث تبدو متعارضة ظاهراً - على فرض صحة صدورهما - لكنها ناظرة في الواقع إلى ظروف

وفي الختام، ينتهي كوك إلى أن الحديث لم يقتصر في عرضه للموضوع على الجوانب المبهمة والعامة كما هي الحال في القرآن الكريم هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يقتن له مقررات مفصلة ودقيقة.

سيرة المسلمين في صدر الإسلام

جاء هذا الفصل (ص: ١٠٠ - ١٥٦) لعرض حال الأمرين بالمعروف والناهين عن المنكر في القرن الأول والثاني والثالث وكيفية أدائهم لهما، وهذه الكيفية على ثلاث مراحل: **المرحلة الأولى:** المواجهة مع الحكومة. **المرحلة الثانية:** مواجهة المنكرات المستفحلة في المجتمع، وهي على ثلاث صور: شرب الخمر، سفور المرأة، والموسيقى. **المرحلة الثالثة:** الدفاع عن الحياة الشخصية.

ويذكر كوك في مقدمة هذا الفصل (ص: ١٠٢) فيقول: «لا شك أن الرسول ﷺ قد أمر بالمعروف ونهى عن المنكر»^(١٤)، لكن الأحاديث والمعلومات المتعلقة بأداء هذه الوظيفة حال حياته كانت بسيطة وقليلة في المصادر المتوفرة، والتعجب الذي أورده كوك هنا راجع إلى فهمه الخاص للنهي عن المنكر، وإلا فإن جميع حياته ﷺ الفردية والاجتماعية وفي أصعدة مختلفة: علمية واجتماعية واقتصادية وحقوقية وعسكرية وثقافية يجب أن تعدّ أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر.

مضافاً إلى ذلك، يعدّ القرآن الكريم أهم وأصح مصدر في معرفة سيرة النبي والاطلاع على طريقته وسلوكه وعمله وفعله بوصفه الأسوة الحسنة^(١٥) في مجالات متعددة ومن جملتها طريقة أداء هذا التكليف في ذلك الوقت.

وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى مزايا سيرته ﷺ حيث كان يعالج المنكر عادة بطريقة غير مباشرة وبلاستعانة بتعاليم القرآن الموزعة في طياته، فإن تأسيس النظام التعليمي ونشر تعاليم القرآن بلغة واحدة^(١٦) كان من العوامل المهمة لانتصار النبي الأكرم ونجاحه.

لغة القرآن وثقافته

اللغة هي القاعدة الأساسية في مجموعة الظواهر الثقافية وهي الوسيلة الأولى

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

للاتصال بالعالم، فلا تجد ظاهرة ثقافية أو فكرية أو اجتماعية إلا وتضمنت نوعاً من الارتباط الصريح أو الضمني، على نحو يتم الابتعاد فيه عن مختلف أنواع الصعوبة والانطواء؛ لتتألف شبكة معقدة من الاتصال يتمكن أعضاء المجتمع من خلالها من فهم (تام أو ناقص) بمقدار متفاوت وعلى درجات مختلفة، ذلك كله يتم عبر تشكيل تلك المنظومة، ومن ثم يمكن أن تكون اللغة مبدءاً أساساً حياً لخلق الفكر وإبداعه^(١٧)، ويمكن أن تضفي لونا وصبغة خاصة على السلوك البشري سواء كانوا أفراداً أم مجموعات، وفي مقابل ذلك فإن للثقافة وللنظرة الشمولية إلى العالم تأثيراً خاصاً على اللغة، كما أن اللغة تترك أثرها على الفكر والثقافة والرؤية الشمولية للعالم، بل وتغييرها، وهذا التفاعل والتلاقح يسيران بشكل نشط وفعال^(١٨).

وعليه، فتفعيل النظام الأفضل لتعليم القرآن في زمن النبي ﷺ أدى إلى حفظ القرآن في القلب وتعلم لغته من قبل أصحاب النبي وطلاب القرآن، إلى جانب ذلك تسهيل عملية التدبر وأخذ معاني القرآن ومقاصده والعمل به في جميع لحظات حياتهم، بحيث أصبحت اللغة والثقافة القرآنية القاعدة التي يعتمد عليها في رؤية العالم، وأساساً في الفكر والعواطف والمشاعر والأحاسيس، مضافاً إلى جعلها أصلاً في تصحيح ما يصدر عنهم من سلوك مذموم.

هذا، ولكن لغة القرآن وثقافته غير اللغة والثقافة السائدة عند العرب سابقاً وحتى حاضراً^(١٩)؛ من هنا كانت رسالة خاتم الأنبياء محمد ﷺ أبدية شملت العالم أجمع ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾ (الأعراف: ١٥٨)، وكان التطابق ما بين لغة رسالة الأنبياء ولسان قومهم أصلاً أساسياً في بعثتهم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤)؛ فلغة القرآن لغة عالمية تنظر إلى المصالح العامة وتجيّب عن الحاجات الأساسية لجميع البشر في كل عصر ومصر، فيجب في تعلم ثقافة القرآن تعلم لغته بوجه خاص وفريد، وفي هذا المجال لا فرق بين العربي وغيره، كما قال النبي: «إن ربي علمني (هذا الكلام) فتعلّمت، وأدّبني فتأدّبت»^(٢٠). وبعبارة أخرى: إن إدراك الهداية والفوائد القرآنية الأخرى المادية منها والمعنوية يتصل بميزان المعرفة وانسجام لغة الفرد وإيمانه وطهارته مع النص القرآني، هذا من جهة ومن جهة أخرى فهو يتعلّق بدرجة علم

ووعى الفرد بنفسه والمجتمع والنظام الذي يحيط به.

مضافاً إلى ذلك، إن تعاليم الأئمة عليهم السلام في ميادين مختلفة تعدّ مصداقاً بارزاً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن مميزات سيرتهم الدعوة العملية للناس لسلوك سبل الخير والقيام بالعمل الحسن «كونوا دعاة للناس بغير ألسنتكم ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير فإن ذلك داعية»^(٢١).

المذاهب الإسلامية (المدارس الفقهية والكلامية)

طرح كوك ثلاثة أقسام لدراسة آراء الفقهاء والمتكلمين من المذاهب المختلفة، ولاحظ التأثير المتبادل بينها (ص: ١٥٩ - ٤٩٠)، وتشير الدراسات التاريخية في الفقه الإسلامي «إلى أن هناك علاقة مباشرة بين مكانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنزلتهما وما بين رؤية المذاهب السياسية لهما؛ فقد كانت طريقة عرض مسائل الأمر بالمعروف متناسبة مع المنعطفات السياسية لتلك المذاهب، أي أن احتكاك نشاطات الأمرين والناهين مع حقوق الأفراد المعنيين بالأمر والنهي ومع وظائف ومآرب الحكومات دعا كل واحد من المذاهب المختلفة إلى البحث في خصوصيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحدّدت دائرتهما من الناحية العملية على أساس المنحى السياسي الخاص»^(٢٢).

الحنابلة وتأصيل الفريضة في مناخ العزلة السياسية

تجلّت رؤية أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من خلال نهجه الذي يرى الابتعاد عن السياسة والمواجهة مع الحكومة على نحو «أن ينأى الإنسان بنفسه عن السلطة من غير مواجهة معها ولا العمل لها، وعند مواجهة المنكر فإن كان فاعله لا يمثل ولا ينتهي فالأفضل تركه» (ص: ١٩٠).

وعندما يبحث كوك العقائد السابقة لحنابلة بغداد وتطورها (إلى آخر الخلافة العباسية سنة ٦٥٦هـ) يشير أيضاً إلى حنابلة دمشق، ونجده أيضاً يذكر أن هناك تناسباً طردياً بين موقف هؤلاء تجاه الحكومة وبين نهوضهم بهذه الوظيفة، فكلما التزموا بتأييد الحكومة بصورة مباشرة أو غير مباشرة قلّت ممارسة النهي عن المنكر (ص: ١٩٠).

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

(٢٢٢)، وإن كانت الفتاوى الصادرة عن ابن حنبل لا تظهر موافقة الحنابلة لأهداف السلطة وسيرة بعضها المخادعة آنذاك، لكن مع ذلك لم تكن أعماله الفكري منسجمة مع أنصاره ومريديه (ص: ٢٣٩) كما نقل عن بعضهم كشيخ الحنابلة البريهاري (٣٢٩هـ)، فقد قام هو وأنصاره بعدة ثورات ضد الشافعية وتمردوا عليهم في بغداد وآذوا مطر/كربلاء حينها.

ابن تيمية (٧٢٨هـ) وربط الفريضة بالزعماء الدينيين والسياسيين

تعتبر أصالة الفائدة ورعاية المصالح من الخصوصيات الأساسية في فكر ابن تيمية، فيجب في أداء هذه الوظيفة أن تغلب المصلحة على المفسدة وأن لا ينتهي الأمر إلى العصيان والتمرد، ويعتقد هذا المفكر الحنبلي أن «أولوا الأمر» (النساء: ٩) هم العلماء والأمراء ومشايخ كل طائفة، وبشكل عام كل من له اتباع، فتتاط هذه الوظيفة به قبل أي شخص آخر؛ لأن هذا التكليف متعلق بالقدر، ومعلوم أن أولياء الأمر يتمتعون بجزء كبير منها، فهم المسؤولون عن أداء هذه الوظيفة بين عامة الناس المطيعين لهم، وبالمقابل على أتباع كل ولي إطاعته واتباعه في طاعة الله لا في غيرها^(٢٣) (ص: ٢٦٣ - ٢٦٤).

نهضة الوهابية وإدخال الفريضة في النظام الإداري للدولة

بدأ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ) وأتباعه النهي عن المنكر من خلال الحرب ضد الشرك على اعتبار الكثير من أعمال المسلمين شركاً، فيما كان الهدف الأساسي من وراء ذلك الحصول على النفوذ السياسي عن طريق التسلط ومساعدة آل سعود لفتح الحجاز وتشكيل الدولة السعودية (ص: ٢٩٣)، واعتمد محمد بن عبد الوهاب في دعواه على مجموعة من الآيات والروايات وأولها ما يتفق مع محاربة الشرك - حسب ما يفهمه - فكانت الأساس في عقيدته، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبة: ٥)، ومن الروايات قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني محمد رسول الله...».

هذا، ولكن التدبر في الآية المذكورة وملاحظة السياق الذي وردت فيه - وهو الآية (١، ٦، ٧، ١٦)^(٢٤) من سورة التوبة - مضافاً إلى قراءة السيرة النبوية الشريفة، يفيد أن التعاليم الواردة في تلك الآيات تتعلق بالوقت الذي يكون فيه المشركون ناقضي عهد أو متآمرين على المسلمين ومسبيين للفتنة بينهم: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئاً وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَداً فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤؛ وانظر الآية: ٧).

وبناءً على ما هو المتعارف في قواعد علم الحديث، لا يمكن قبول الحديث المنقول عن النبي ﷺ عندما يتعارض مع القرآن والسيرة النبوية، كما في: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩)، و ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨)^(٢٥).

وقد شكّلت منظمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر منذ الدولة السعودية الثانية (١٢٣٨ - ١٣٠٥) واستمرت حتى نهاية عهد الدولة الثالثة (١٣١٩ - ١٣٧٣هـ) فصار النهي عن المنكر أساساً في النظام الإداري للدولة السعودية. يقول الريحاني الذي ذهب إلى الرياض في سنة ١٣٤١هـ: «كانوا يُضربون بسبب تناولهم للسكائر ولعدم حضورهم للصلاة و ... وفي كل مساجد المدينة ينادى بالأسماء لمعرفة الحاضرين من غيرهم»^(٢٦).

المعتزلة وقراءة فريضة الأمر والنهي

يعتقد كوك بعدم إمكانية تصنيف المدرسة الاعتزالية بوصفها عقيدة خاصة كما هي العقائد الإسلامية الأخرى، بل هي عقيدة تكوّنت من مجموع عقائد أخرى؛ فأمكن أن يكون الشخص معتزلياً حنفياً أو معتزلياً إمامياً وحتى معتزلياً يهودياً، وبعبارة أخرى: يمكن وصف هذه المدرسة بأنها مدرسة عقلية تقليدية خالية من العادات والطقوس السياسية والاجتماعية (ص: ٣٢١).

وتمتاز آراء المعتزلة في النهي عن المنكر بثلاث مميزات: ١ - إنها تتمتع بصياغة تحليلية. ٢ - عدم تغيير الآراء رغم اختلاف الزمان والمكان. ٣ - البعد العملي على اختلاف المجالات والأصعدة.

الزيدية وتخصيص الفريضة بالأئمة

سعت الزيدية جادةً - إلى جانب الإمامية - إلى نشر الأحاديث والعلوم الفقهية، وكلاهما يرى مذهب المعتزلة في علم الكلام (ص: ٣٦٨)، ومن خصوصيات المذهب الفكري للزيدية فيما يرجع للنهي عن المنكر هو القيام المسلح ضد الحكومة الظالمة من أجل استتباب الأمر للإمامة الشرعية (ص: ٣٧٤)، وبعد الزيدية النهي عن المنكر من خصائص عمل الأئمة عليهم السلام ونظائرهم من الشخصيات حتى تتحقق لهم السلطة السياسية (ص: ٣٨٢).

يقول ابن مرتضى اليميني - وهو أحد رموز الفقه الزيدي، والذي نحى في علم الكلام منحى المعتزلة أيضاً -: «يجب مساعدة الظالم في نشر المعروف والقضاء على المنكر شريطة أن لا يؤدي إلى تقويته في ظلمه». ثم يأتي بمراتب الإنكار وهي «اللوم والتوبيخ، الإهانة والتحقيق، كسر آلات القمار، الضرب بالسياط، والمواجهة المسلحة».

الإمامية وأهم دراسة إسلامية لفريضة الأمر والنهي

يعتبر كوك الفكر الإمامي الفكر الأفضل في تحليل وتفصيل وبسط الكلام في موضوع النهي عن المنكر، حيث ألف الإماميون فيه تصانيف نادرة ومتنوعة، وفي ضوء ذلك يقسم كوك تاريخ الفكر الإمامي إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: هي الزمن المعاصر للأئمة عليهم السلام، وفي حينه لم تصل آراء المعتزلة إلى منزلة الفكر الإمامي عندما كان يعتمد في سننه وتفسيره على القرآن الكريم.

المرحلة الثانية: زمان علماء الإمامية المتقدمين من القرن الرابع إلى الثامن الهجري.

المرحلة الثالثة: زمان علماء الإمامية المتأخرين من القرن الثامن وحتى القرن الرابع عشر (ص: ٤٠٧ - ٤٠٨).

روايات الإمامية في النهي عن المنكر

جاء ما يقارب عشرين حديثاً عن النهي عن المنكر في كتابي فروع الكافي وتهذيب الأحكام، وهو ما جاء نصفه تقريباً في روايات أهل السنة أيضاً (ص: ٤٠٩ - ٤١٠). وفيما يلي أنموذج رائع من تلك الروايات المأخوذة من تعاليم أهل البيت عليهم السلام: «إن الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض وتأمين المذاهب وتحل المكاسب وترد المظالم وتعمّر الأرض وينتصف من الأعداء ويستقيم الأمر (....) فلا يجب على الضعيف الذي لا يهتدي إليه سبيلاً، بل على القوي المطاع العالم بالمعروف والمنكر^(٢٧).

تفسير الإمامية القديم لآيات النهي عن المنكر

فسّرت بعض الروايات مقاطع من بعض الآيات المتعلقة بموضوع النهي عن المنكر تفسيراً يتناغم ورؤية الإمامية للأئمة المعصومين عليهم السلام، كما أولّ تعبير: «خَيْرَ أُمَّةٍ» (آل عمران: ١١٠) بخير أئمة، من هنا اعتبر كوك - خطأً - مثل هذه التأويلات تصحيحاً للقرآن (ص: ٤٢١). والحال أنّ هذه الطائفة من الروايات ناظرة إلى «القراءات التفسيرية»^(٢٨) للآيات، وهي من باب «الجري والانطباق»^(٢٩) وبيان المصاديق التامة لذلك، مضافاً إلى أن التأويل أصل في التعاليم النبوية وغير منحصر بالفكر الإمامي، بل نجده في قراءات الصحابة والتابعين وغيرهم من القراء الكثر^(٣٠)، علماً أن هدفهم من ذلك قابل للتحليل والفهم، لا سيما وأنه في سياق نشر القرآن وتعليمه^(٣١).

ونلاحظ في المرحلة الثانية من تاريخ الفكر الإمامي تركيزاً على البحث في آراء المتقدمين من الإمامية، والتي تبدأ بالشيخ الصدوق (٣٨١هـ) وتنتهي بالعلامة الحلي (٧٢٦هـ)، ولربما يكون الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) مثلاً حسناً لباقي العلماء من حيث بسطه لبحث الأمر بالمعروف (ص: ٤٢٨).

وتجدر الإشارة إلى أن الحاجة إلى إذن الإمام أو نائبه المنصوب من الأصول المهمة لدى الإمامية في هذا المجال، خصوصاً عندما يتطلب النهي عن المنكر الخشونة والعنف والمواجهة (ص: ٤٦٠)، بل يعدّ الشيخ الطوسي في كتاب: النهاية، إذن السلطان والحاكم أمراً ضرورياً أيضاً^(٣٢).

ويعتبر كوك أن بحوث علماء الإمامية في هذه المرحلة كانت متأثرة بأفكار وعقائد معتزلة بغداد والبصرة، خصوصاً إذا ما لاحظنا عناوينها، مثل «العقل والوحي» و «تقسيم المعروف والمنكر إلى واجب ومستحب» و «عيني وكفائي» و «شروط التكليف»

وذلك يشير إلى واقع مجالس الدرس وليس واقع الأزقة والأسواق (ص: ٤٥٣).

البحث الإمامي المتأخر في النهي عن المنكر، اتجاه نحو المرونة

يرى كوك أن تاريخ البحث العلمي عند الإمامية في هذه المرحلة يتسم - إلى جانب الأصالة والمحافظة - بالمرونة والجاذبية، فمهمة التجديد هي الميزة الفارقة بينه وبين الفرق الأخرى، وعند ملاحظة مصنفات المتأخرين نجد ميلاً شديداً للبحث والتمحيص في آراء علماء الإمامية في موضوع النهي عن المنكر مع المحافظة على مقامهم السامي (ص: ٤٥٤). ويذهب الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦هـ) إلى أن المراد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إيجاد المعروف والابتعاد عن المنكرات، وليس مجرد القول على نحو الأمر والنهي، وأفضل وسيلة للقيام بهذا التكليف هو الرقي والتكامل والتزام السلوك الأخلاقي والوقاية من الممارسات القبيحة، وأن يستكمل الإنسان نفسه بالأخلاق الكريمة وينزهها عن الأخلاق الذميمة، فإن لكل مقام مقالاً، ولكل داء دواء، بناءً على ذلك فإن أداء هذه الوظيفة يتعلّق بظروف مرحلية مختلفة^(٣٣).

ومن التطورات التي أحدثتها هذه المرحلة - وتحديداً في أوائل العصر الصفوي - عرض النظرية التي تقول: يمكن للفقيه الجامع للشرائط الإذن بالمواجهة المسلحة للنهي عن المنكر في زمان الغيبة (ص: ٤٥٩) في حين يرى المحقق الأردبيلي (٩٩٣هـ) أن الجرح والقتل ليسا مصداقاً للأمر والنهي، ويذهب الفيض الكاشاني (١٠٩١هـ) إلى أن البحث في موضوع (إذن الإمام) مضیعة للوقت؛ لأن الأولى بكل شخص معرفة الطريقة المناسبة لأداء هذا التكليف ضمن الظروف والملابسات المختلفة (ص: ٤٦٠).

ويذكر الأردبيلي أن البحث في هذا الموضوع - سواء كان عقلياً أم شرعياً - بحث بلا نتيجة ولا فائدة؛ لأننا نعلم أننا مكلفون به من قبل الوحي، من هنا يعتبر تفسير واقع النهي عن المنكر أهم من الحديث عن مفهومه الكلي أو عن عينيّة وجوبه أو كفائيّته (ص: ٤٦٨).

الحنفية وفردية الفريضة

الحنفية نتيجاً لفرقة المرجئة، وهي الفرقة التي شكّلت المحيط الاجتماعي لمدينة

الكوفة في القرن الثاني الهجري، والمذهب الحنفي أقدم مذهب فقهي سني، وينقسم - من ناحية كلامية - إلى خمس فرق: معتزلة الأحنف، وأشاعرة الأحناف، ومحدثي الأحناف، والنجارية والماتريديّة، وقد تعرض كوك لرأي فرقة الماتريديّة من بين الفرق الحنفية الأخرى. ويعدّ الأمر بالمعروف عند معتدلة الحنفية من العقائد الأساسية، أما الحنفية من أهل السنة والجماعة فجعلوه محدوداً في المجال الفردي، فذهب أبو الليث السمرقندي (٣٧٣هـ) إلى أن المعروف كل أمر وافق العقل والشرع، وما خالفهما فهو منكر، ويرتبط أداء هذه الوظيفة بالعلم والنية الخالصة والشفقة والعطف والصبر والعمل على ذلك (ص: ٥٠٠)، ويؤكد أبو السعود (٩٨٢هـ) على أن القيام بهذه التكليف يحتاج إلى تعلّم الفقه والعمل المتواصل (هامش ص: ٥٠٦).

الشافعية، البدء مع السلطان ثم المؤسسة الدينية

ظهر المذهب الشافعي - بوصفه مذهباً كلامياً - بحلّة أشعرية، وأقدم أثر في المذهب الشافعي يتعرّض لمسألة الأمر بالمعروف ما نقل عن أبي عبد الله الحليمي الجرجاني (٤٠٣هـ)؛ حيث يعتبر هذا التكليف متعلّقاً - بدوياً - بسلطان المسلمين لوجود القدرة التنفيذية عنده، وعليه أن يعيّن في كل مدينة وقرية رقيباً عالماً مقتدرًا حسن الأخلاق يملك الخبرة والتشخيص الصحيح، وإذا لم ينهض السلطان بذلك وجب على العلماء والصالحين من المجتمع القيام به، ويجب أن لا ينتهي سلوك الناهي عن المنكر إلى ذهاب ماء وجه المسيء أو المقصّر. فلم ير الجرجاني اختلافاً جوهرياً بين النهي عن المنكر وبين الجهاد؛ لأنه يعتقد أن الهدف منهما هو دعوة الناس إلى الإسلام (ص: ٥٤٢ - ٥٤٥)؛ فأساس الإسلام عنده مجموعة الأحكام الفقهية والعقائدية التي يراها مذهباً. ويعتقد النووي (٦٧٦هـ) أن تكليفنا وإن لم يصل إلى إجبار المذنب على الامتنال، لكنه لا يسقط مع احتمال عدم التأثير (ص: ٥٥٩ - ٥٩٠).

المالكية ووظيفة الأمر والنهي

نحى المالكية منحى الأشاعرة أيضاً في علم الكلام، فذهب ابن رشد (٥٢٠هـ) إلى

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

عدم جعل وجود المعصوم من شروط النهي عن المنكر؛ لأنه - وحسب ما يراه - حتى الأنبياء لم يكونوا خالين من النقص (ص: ٥٧٧)، وذهب ابن العربي الأندلسي (٥٤٣هـ) إلى أن استخدام السلاح في أداء هذه الوظيفة مختص بالحاكم؛ إذ لو لم يكن الأمر كذلك فسيؤذي إلى وقوع ضرر وفتنة أكبر (ص: ٥٨١).

الإباضية والتأكيد على الأمر والنهي اللسانيين

وهي فرقة معتدلة من فرق الخوارج^(٣٤)، وتقطن الآن في سلطنة عمان وشمال أفريقيا (ص: ٦٢١)، ولم تختلف آراء الإباضية عن الرؤية الإسلامية بشكل عام فيما يرجع لمسألة النهي عن المنكر، إلا أنهم يؤكدون على أداء هذه الوظيفة لفظياً وإن لم يتقبل المذنب (ص: ٦٧١).

الغزالي (٥٠٥هـ) وإعادة هيكلة نظرية الأمر بالمعروف

تخطت آراء الغزالي في النهي عن المنكر حدود مدرسته الفقهية (الشافعية)، وإن لم تتوفر فيها السليقة العقلية لبعض المعتزلة ولم يصل الأمر إلى مهارة علماء الإمامية (ص: ٦٧٣)، ورغم ذلك أثرت أفكاره الإصلاحية على الكثير من مفكري الإسلام وحتى المسيحيين (٢: ٧٠٦ - ٧٢١)، واتصف تحليله للموضوع بدراسة واسعة منظمة ومبتكرة ذات أسس وأصول، إضافة إلى نحته للألفاظ واشتقاق الكلمات الجديدة مع بيان النكات العلمية لهذه الوظيفة، فهو يعتبر إصطلاح «الحسبة» من الاصطلاحات العامة التي يرجع إليها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا ينبغي جعل موارد الاختلاف في موضوع الحسبة سارية في مسألة الأمر بالمعروف، مثلاً لا يجوز للحنفي توبيخ الشافعي على أكل الضبع (ص: ٦٨٧).

ويجب في المحتسب توفر ثلاثة أمور: العلم والورع و«حسن الخلق والسيطرة على الغضب وتحمل ردود الفعل المختلفة» (ص: ٦٩٤)، ويذكر في الفصل الثالث من كتابه: إحياء علوم الدين، ببعض المنكرات التي صارت عادة بعض الناس، كالقراءة الملحونة للقرآن الكريم، وإخفاء عيوب المبيعات، وتحميل الحيوانات أكثر من طاقتها (ص: ٦٩٥ - ٧٠٠).

الصوفية وغموض النظرية

وهم مجموعة من الزهاد والمتعفين الذين لا تشكّل القوانين الشرعية والسياسية الدينية الركن الأساس في عقائدهم، يبدأ الاتجاه الصوفي عندهم من الزهد الحاد وينتهي بالعرفان الذي يعتمد على الإيمان دون العمل.

ولا يمكن الحصول على نظرية خاصّة واضحة في موضوع النهي عن المنكر في الفكر الصوفي (ص: ٧٧١)، فقد يكون النهي عن المنكر بلوغاً لذروة الإيثار، وفي الوقت عينه نوعاً من عبادة الأنا؛ من هنا يشترط في النهي عن المنكر أن لا يكون مشتملاً على اتباع هوى النفس (ص: ٧٢٤)، وكيف كان الأمر فإن فكر العرفاء وفهمهم للنهي عن المنكر لا يمكن أن يعترف به ويتبنّى فقهاً محورياً للإسلام.

الفكر الإسلامي الحديث والموقف من فريضة النهي عن المنكر

وننتهي هنا إلى الإشارة إلى تحولات الفكر الإسلامي التي حدثت في العصور المتأخرة والمتزامنة مع نفوذ الفكر والثقافة الغربية بين السنّة والإمامية، وبشكل عام فقاعدة الاستنباط الجديد في هذا الموضوع تقوم على التبليغ والإعلان المنظم عن القيم الإسلامية وأحكامها في داخل الجسد الإسلامي وخارجه (ص: ٨٠٨).

يقول سيد قطب: التكليف الأساسي هو أن نضع مجتمعاتنا فاضلاً بالمعنى الواقعي للكلمة، وهو مقدّم على إصلاح المنكرات الصغيرة والجزئية (ص: ٨٢٧). وإلى ذلك يذهب السيد محمد الحسيني الشيرازي الذي يرى أن الأمر والنهي يحتاج في عصرنا إلى إعداد برنامج متكامل وواضح، كما هي الحاجة في وضعه للبرامج والخطط الصناعية (ص: ٨٤٨). ويرى الشيخ نوري الهمداني أن برنامج العمل بحاجة إلى تعديل كلي يشمل المجال الأخلاقي والعقائدي والاقتصادي والاجتماعي لنتمكن من الوصول إلى نتائج أفضل في تطبيق هذا التكليف. وكان الأستاذ المطهري يرى أن العمل الفردي - لا سيما في الوضع الراهن - لا يؤدي إلى نتيجة؛ لذا فالاشتراك في العمل ضرورة ماسّة، وهو يعتبر النهي عن المنكر مساوفاً للمواساة والتآزر والمشاركة في العمل ونحوه.

وعندما يقارن كوك بين أهل السنّة والشيعة الإمامية يشير إلى أمر هام، وهو أنه

● القراءة الغربية لفرضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي

«نادراً ما يتفق وعي كتّاب أهل السنّة لنظريات الإمامية» (ص: ٨٥٨). والمشكلة الأكبر وجود التعصّب المانع من تعرّف أتباع كل مذهب من هذين المذهبين الكبيرين على الآخر، ولو أشار بعضهما لنظريات البعض الآخر فإنّما يكون على سبيل العجالة والتعصّب ودون التحقق التام من زوايا النظرية المطروحة من منابعها وأصولها، ليتجه الأمر إلى تخطئة وتكفير وتحقير أحدهما للآخر.

هذا، لكنّ سيرة كبار العلماء، كالإمام الخميني والسيد البروجردى والشيخ شلتوت كانت على خلاف هذا النهج الخاطئ^(٣٥).

(١) Commanding right and Forbidding in Islamic thought ٢٠٠٢،
Cambridge, united kingdom.

وقد ترجم محمد حسين ساكت جزءاً من هذا الكتاب بعنوان «شايست وناشايست در اندیشه اسلامي» والذي نشرته مؤسسة نكاه معاصر سنة ١٣٨٤ ش/٢٠٠٥ م، وطبعته طباعة جيدة.

(٢) Cook, Michael Allen ؛ مستشرق ومؤرخ انكليزي، ولد عام ١٩٤٠، وقد طبع له إلى الآن ما يقارب من ٣٠ كتاب ومقالة في التفسير والفقه والحديث وتاريخ الإسلام والحضارة الإسلامية وأثر الدين في المسيرة التكوينية.

(٣) مدير فريق دائرة المعارف في الحضرة الرضوية (مشهد).

(٤) أرقام الصفحات التي استعملها الكاتب في متن مقالته هذه، ترجع إلى صفحات نص الكتاب المترجم، ولم يستعملها السيد مايكل كوك.

(٥) The new york times سبتمبر ١٩٨٨، ص ٣٣.

(٦) راجع: محمد علي لسانی فشاركي، قران شناسي، محور مطالعات قراني، كلستان قرآن، رقم ١٢٦.

(٧) راجع: محمد حسين الطباطبائي، قران در اسلام؛ ولساني فشاركي، مقدّمة الميزان في تفسير القرآن؛ وروح الله الخميني، الآداب المعنوية للصلاة: ١٩١ - ٢٠٣، نشر مؤسسة تنظيم ونشر آثار إمام خميني، الطبعة الأولى.

(٨) مثلاً حرم القرآن أكل الميتة، إلا في صورة الاضطرار، فيجوز الأكل منها بمقدار حفظ النفس من الهلاك، البقرة: ١٧٣.

(٩) ضمن حركة التغيير التي أحدثها القرآن الكريم كانت الأصول الثقافية الخاطئة عند عرب الجاهلية محلاً للنقد والمراجعة، فطرح ذلك عنواناً لانحراف ثقافة الإنسان وفكره ليشعره بأن مسؤولياته وتكاليفه منوطة بالتعاليم الإلهية، وبعبارة أخرى: بعض الصور المنحرفة التي كانت سائدة بين العرب آنذاك وإن لم توجد في وقتنا الحاضر، لكن جذور تلك الانحرافات وروحها لازالت - وبأبعاد أوسع - تضيق الخناق على مسيرة الإنسان التكاملية، مثلاً عندما ذكر الباري سبحانه حكاية أبي لهب في سورة المسد أراد من ذلك تعريف الطواغيت والمشرّكين لأهل التقوى والمتدينين من الناس. أولئك الذين اتخذوا البشر عبيداً وخدماءً وتحت عناوين وصور متعددة سواء كانت عقائدية أم اقتصادية أم ثقافية، وأرادوا الاستخفاف بالناس وإذلالهم، من هنا جاء تفسير الإمام علي عليه السلام لفلسفة وجود النبي: «فإن الله تبارك وتعالى بعث محمداً بالحق ليخرج عباده من

- عبادة عباده إلى عبادته.. بحكم قد فصله وتفصيل قد أحكمه وفرقان قد فرقه وقرآن قد بينه»
انظر: العلامة المجلسي، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.
- (١٠) انظر: علي سليمي ومحمد داوري، جامعة شناسی كجروي، بزوهشگاه حوزه ودانشگاه، الطبعة الأولى.
- (١١) انظر: س وأخرون، قبولی دراخشان، آسیب شناسی امر به معروف ونهي از منكر با نظريه تجارب تاريخ، مطالعات اسلامي، العدد ٦٩: ٧٣ - ١٠٠، خريف ١٣٨٤ش/٢٠٠٥م.
- (١٢) إضافة على ذلك، فإن التفاسير التربوية لا يمكن أساساً - بغض النظر عن نهجها التفسيري - أن تتبنى عرض موضوع واحد من جميع زواياه وجوانبه.
- (١٣) راجع: علي أكبر رشد، سنت بزوهي، مجلة فقه وحقوق، العدد ٣، شتاء ١٣٨٣ش/٢٠٠٤م.
- (١٤) الأعراف: ١٥٧، ١٩٩.
- (١٥) الأحزاب: ٢١.
- (١٦) راجع: لسانی فشارکی، طرح بزوهشی آموزش قران، مركز تحقيقات دانشگاه امام صادق عليه السلام، خرداد ١٣٧٩ش/٢٠٠٠م.
- (١٧) رومن ياكبسون، روندهای بنيادين در دانش زبان: ٣٢ - ٥٠، ترجمة: كوروش صفوي، طهران: هرمس، ١٣٧٦ش/١٩٩٧م.
- (١٨) لطف الله يارمحمد، مناسب زبان فكر رفتار جمعی واصطلاح شناسی، مجموعة مقالات نخستين هم اندیشی مسائل وازه كزینی واصطلاح شناسی: ٣٩١ - ٤٠٧، طهران، ١٣٧٨ش، الطبعة الأولى ١٣٨٥ش/٢٠٠٦م، مركز نشر دانشگاهی.
- (١٩) مهدي غفاري، آموزش قران: عامل استمرار وتجديد هويت فرهنگي، قران وتوسعة فرهنگي، مشرق زميني ١٣٨٢، ج ٢: ٧٨.
- (٢٠) بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٣٨٠، تحقيق: مرعشلي وآخرون، بيروت، دار المعرفة.
- (٢١) محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي ٢: ٧٨، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٨٨هـ.
- (٢٢) أحمد باكتجي، جاياكه امر به معروف در دانش فقه، دائرة المعارف بزرگ اسلامي ١٠: ٢٠٤ - ٢٠٨، طهران ١٣٨٠ش/٢٠٠١م.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) الركوعات القرآنية (الوحدة الموضوعية) أفضل وسيلة لفهم سياق الآيات القرآنية، فبالإضافة إلى اشتغال القرآن على ١١٤ سورة و٦٢٣٦ آية، وسبعة أحزاب، يحتوي أيضاً على ٥٥٥ ركوعاً. راجع:

- لسانى فشاركى، روش هاى مطالعه وتحقيق در قرآن مجيد: ١٦ - ١٨، المؤتمر الثامن لتكريم العلامة الطبائى، جامعة تبريز، ١٣٨٢ ش/٢٠٠٣ م.
- (٢٥) انظر: لسانى فشاركى، تفرقة (١)، دانشنامه جهان اسلام ٧: ٦١٤ - ٦١٧، طهران ١٣٨٢ ش/٢٠٠٣ م.
- (٢٦) للأسف يجب الاعتراف بوجود مثل هذه الأعمال الخاطئة - وهي بنفسها من المنكرات الكبيرة - إلى الآن في الكثير من العوائل وبعض المدارس وحتى في بعض الثكنات العسكرية في إيران، فقد شاهد كاتب هذه المقالة ضرب مدير إحدى المدارس الثانوية عام ١٣٦٩ ش/١٩٩٠ م، مجموعة من طلاب السنة الثانية - قسم الرياضيات - وكلهم مصاحباً ذلك بالكلام البذيء، عندما كانوا قد بدأوا للتو بحلّ المسائل الرياضية في الصف، وذلك بحجة عدم رعايتهم لأوقات الصلاة وعدم استعدادهم لأدائها، فراحوا يستعدّون للصلاة - مجبورين - في الممرّات الضيقة للمدرسة، وعلى الفرش الوسخة، والهواء البارد الآتي من الشبابيك الخالية من الزجاج، من هنا يجب التفتيش في سلوكيات بعض المصلين الخاطئة وكلماتهم مما قد يكون سبباً لترك الكثير من أفراد المجتمع للصلاة. ﴿قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾.
- (٢٧) الكليني، الفروع من الكافي ٥: ٥٦، طهران، دار الكتب الإسلامية ١٣٦٢ ش/١٩٨٣ م.
- (٢٨) راجع: عبد الرحمن السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: ٢٤٣، تصحيح: م. ديب البغا، دمشق - بيروت، دار ابن كثير، ١٩٩٦ م.
- (٢٩) انظر: الطبائى، الميزان ١: ٤٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٣ م.
- (٣٠) راجع: ابن داود، المصاحف: ٤٥ - ١٠٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥ م.
- (٣١) انظر: محسن رجبى، بررسى بنیان كذارى قرائت وكتابت قرآن كريم توسط بيامبر اكرم.
- (٣٢) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٣٨١، تصحيح: علي آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السابعة، ١٣٩٢ هـ.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٣٨١ - ٣٨٣.
- (٣٤) ينبغي أن يعدّ الخوارج الفرقة الثالثة للمسلمين، فهي ليست من الشيعة ولا من السنة.
- (٣٥) راجع: مقابلة مع محمد واعظ زاده الخراساني، مجله حوزة، العدد ٤٣ - ٤٤: ١٩٥ - ٢٣٧، ١٣٧٠؛ وأيضاً: واعظ زاده الخراساني، طرق تقريب المذاهب ووحدة المسلمين، مجلة مطالعات اسلامى، العدد ٦٠: ١٩ - ٥٠، ربيع ١٣٨٢ ش/٢٠٠٣ م.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

لبنان: ☐ للأفراد ٢٠٠٠ ل.ل. ☐ للمؤسسات ٥٠٠٠ ل.ل. (خالصة أجور البريد)
سائر الدول: ☐ للأفراد ٥٠ دولاراً ☐ للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٢٥ ل.س. الأردن ٢/٥ دينار. الكويت ٢ دينار. العراق ٢٥٠٠ دينار. الإمارات العربية ٢٥ درهماً. البحرين ٢ دينار. قطر ٢٠ ريالاً. السعودية ٢٠ ريالاً. عمان ٢ ريال. اليمن ٣٥٠ ريالاً. مصر ١٠ جنيهات. السودان ١٠٠ دينار. الصومال ١٥٠ شللاً. ليبيا ٥ دنانير. الجزائر ٢٥ ديناراً. تونس ٢/٥ دينار. المغرب ٣٠ درهماً. موريتانيا ٤٥٠ أوقية. تركيا ١٥٠٠٠ ليرة. قبرص ٥ جنيهات. أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Summer ١٤٢٨ – ٢٠٠٧ ٢Year – No. ٧

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: ٢٥ \ ٢٢٧ Beirut – Lebanon

E-mail: egtehad@maktoob.com