

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي

العددان الحادي والثاني عشر، السنة الثالثة، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

المدير العام

علي باقر الموسى

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب

د. عبدالهادي الفضلي السعودية

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

أمجد الأنصاري

أحمد المالكي

تصميم الغلاف

Idea Creation

□ شروط النشر:

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



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقہ الإسلامي
تصدر في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

◀ شركة الناشر - بيروت ، لبنان

① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +

◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف

① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢

ص.ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص.ب: ٦٨٣ / ١٣

◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص.ب: ٢٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - بيروت

الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق

ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني

بناية عبد الكريم وعطية، تليفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المحتويات

□ كلمة التحرير

◀ الوقف بين الفقه المقصدي المجتمعي والنزعة الأدائية الفردية

الشيخ حيدر حب الله ٥

□ دراسات

◀ مستقبل المرجعية الشيعية، من المركزية إلى شورى المرجعية

السيد محمد علي أيازي ترجمة: حسن مطر الهاشمي ١١

◀ الأستاذ المطهري، الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

د. مجتبی إلیان ٢٦

◀ فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي

د. الشيخ علي مظهر قراملكي ٥٨

◀ تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

د. محمد علي عبد الله ٧٦

◀ العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهيّة

الشيخ رضا حقّ پناه ترجمة: الشيخ محمد عباس دهيني ١٠١

◀ الدولة الدينية، إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الآليات والغاية

د. عبد الكريم سرروش ترجمة: د. أحمد محمد اللويهي ١٢٧

◀ الإخفاقات في الدراسات الفقهيّة، الأسباب، العوامل، والمعالجات

أ. مختار الأسدي ١٥٥

◀ وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

الشيخ يوسف الصانعي ترجمة: حيدر حب الله ١٧٩

- ◀ أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب
 السيد سعيد كاظم العذاري ٢١٣
- ◀ حضور التراث الشيعي في الدراسات الحديثية في تركيا
 أ.د. محمد خيرى قيرباش أوغلو ٢٤٨
- ◀ حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدوليّة
 د. علي رضا باريككو ٢٥٢
- ◀ زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي
 السيد مجتبى ميردامادي ٢٧٣
- ◀ الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة
 أ.د. عبد الأمير كاظم زاهد ٢٨٨
- ◀ الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدوليّة
 الشيخ حيدر حب الله ٣٠٠
- ◀ الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبّهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية
 د. كاظم قاضي زاده . د. محمد علي مهدوي راد
 د. محمد علي لساني فشاركي . أ. علي رضا حسني ٣١٧
- ◀ وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة
 الشيخ حسين أحمد الخشن ٣٤٤
- ◀ روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات
 الشيخ مهدي مهريزي ترجمة: مرتضى الساعدي ٣٦٩
- ◀ إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة
 الشيخ عبد الله أميدي فرد ٣٩٣
- ◀ دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً
 د. زهراء رضا زاده العسكري ٤٠٨

□ قراءات

- ◀ التقعيد الفقهي في التراث الإمامي ، قراءة في كتاب «القواعد الفقهيّة»
 د. الشيخ محمد رحمانى ترجمة: صالح البدرأوي ٤٢٦

الوقف

بين الفقه المقصدي المجتمعي والنزعة الأداة الفردية^(*)

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

يمثل الوقف وظواهره اليوم أحد مظاهر جدوى الخلاف الفكري بين فقه المقاصد والأغراض الشرعية وفقه الوسائل والآليات والسبل، وكذلك أحد مظاهر الخلاف بين الفقه الفردي والفقه المجتمعي العام، فالوقف - لو درسنا حقيقته - عبارة عن حسّ اجتماعي لنقل المال من إطار التوظيف الفردي إلى رحابة الاستثمار والانتفاع الاجتماعي، فهو تعميم للمال في مقابل تخصيصه، وبقطع صلة الواقف بالوقف، والاستشكال الشرعي في وقفه على نفسه، نستطيع التأكّد من أنّ الشريعة كانت راغبة بإيجاد قطيعة بين الملكية الخاصة والملكية العامة، على درجات العمومية فيها تبعاً لأنواع الوقف.

انطلاقاً من ذلك يفترض أن نحكمّ في فهم مقاصد الوقف نهج التعامل مع الملكيات العامة أو شبه العامة، وهو نهج يهدف إلى حسن إدارة المال في الصالح العام، بحيث يخضع هذا الأمر لقيومية رؤية اجتماعية، وليست فردية، فكيف يمكن أن يكون مال الوقف في الشريعة - والوقف انتقال بالمال من الخصوصية القادرة على احتكار المال لنفسها وتعطيله عن غيرها إلى العمومية القائمة على سياسة النفع العام - كيف يمكن لهذا المال في تشريع الوقف أن يقبل التعطيل، كما نجده اليوم في عالم الوقف بين المسلمين، حيث سادت وتسود سياسة التعطيل للمال المضرة بالتنمية؟ وبدل أن يكون الوقف - كما جاء في بعض الروايات - صدقةً

(*) نصّ المدخلة التي أُلقيت في ملتقى الوقف الجعفري الثالث في الكويت، بتاريخ ٢٠٠٩/٢/١٦م، مع بعض التصرّف والتعديل.

جارية من بعد الوقف والواقف، صارت مالا مجمداً لا جريان فيها؛ إمّا بسبب الجمود على حرفيات فقه الوقف المعطلّة. أحياناً - لمقصديّته؛ أو بسبب المعوقات الميدانية التي يرجع كثير منها في عالمنا الإسلامي إلى سوء في إدارة المال العام.

مقصديّة الجريان في الصدقات الوقفيّة

جاء في معتبرة هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ليس يتبع الرجل بعد موته من الأجر إلا ثلاث خصال: صدقة أجزاها في حياته فهي تجري بعد موته، وستّة هدى سنّها فهي يعمل بها بعد موته، أو ولد صالح يدعو له» [الكليني، الكافي ٥٦:٧]، فإذا كان الوقف أبرز مظاهر الصدقات الجارية بعد موت الإنسان في التشريع الإسلامي، فكيف فقد خاصيته هذه، تماماً أو حكماً؟! ولماذا لا تكون مثل هذه النصوص العديدة، التي ورد فيها مثل هذا التعبير، أساساً لدراسة فلسفة الوقف والغاية منه، أي جريانه في مقابل تعطيله، وحركته في مقابل جموده؟! ولماذا لا نتخذ مثل هذه النصوص بمثابة المقاصد أو شبه المقاصد التي يقوم عليها الوقف، فلا يكون مجرد تحبّيس للأصل وتسبيل للمنفعة، بل هو كذلك مع تشييطٍ للاستثمار منه في المجال المخصّص له؟!.

فقه الوقف بين مبدأ القصد الوقفي ورحابة العناوين الثانوية الحاكمة

وإذا حكمت بعض الروايات الشريفة بجواز التصرف الاستثنائي في الوقف لو لزم محذور اختلاف بين المؤمنين فإنّ في ذلك نحواً من الإيحاء بأنّ مجال العناوين الثانوية مفتوح - بانضباط - للتدخل الاستثنائي في التصرف بالأوقاف؛ بغية الحدّ من تعطيل الوقف، وتجميد المال، أو رداءة استخدامه بما لا يعود بالنفع المرجوّ منه للصالح العام.

جاء في صحيحة علي بن مهزيار قال: «وكتبت إليه (أبي جعفر الثاني عليه السلام): إن الرجل ذكر أن بين من وقف عليهم هذه الضيعة اختلافاً شديداً، وأنه ليس يأمن أن يتفاقم ذلك بينهم بعده، فإن كان ترى أن يبيع هذا الوقف، ويدفع إلى كل إنسان منهم ما وقف له من ذلك، أمرته، فكتب إليه بخطّه وأعلمه: إن رأيي له إن كان قد علم

● الوقف بين الفقه المقصدي المجتمعي والنزعة الأداتية الفردية

الاختلاف ما بين أصحاب الوقف أن يبيع الوقف أمثل، فإنه ربما جاء في الاختلاف تلف الأموال والنفوس» [المصدر نفسه: ٣٦؛ والصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٤٠-٢٤١؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٣٠؛ والاستبصار ٤: ٩٨-٩٩] والحديث، وإن سعى بعض الفقهاء لممارسة تأويل عليه، إلا أنّ خصوصية التعليل التي فيه تسمح بالأخذ به؛ لكي يكون مخصّصاً لقانون حرمة بيع الوقف، ولهذا أخذ به بعض الفقهاء وأفتى على أساسه، مثل: السيد الخوئي (١٤١٣هـ) [انظر: الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٥٠] ونحن هنا نسأل أليس الجمود على حرفيات بعض فقه الوسائل في الوقف، مع التفاضل عن فقه المقاصد، تعطيلاً للمال وتلفاً حكماً له؟ أليس تجميد المليارات من رؤوس الأموال النائمة في الأراضي والعقارات فيه مضرّة تلف الأموال، بل تخلف المسلمين وتهاوي حالهم؟ وإذا عمل الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة عنواناً ثانوياً، وأخذ بقانون التزاحم ليقدم الأهم على المهم، مع احتمال تلف الأموال والنفوس؛ إذ جاء في الحديث: «...فإنه ربما جاء في الاختلاف تلف الأموال والنفوس»، دون أن يجزم بوقوع ذلك، ألا يعني ذلك أنّ هذه المعادلات يمكن إجراؤها في مجال الوقوف عندما نحتمل أو نتأكد من الأضرار الهائلة الناجمة عن الجمود على بعض الحرفيات الفقهية، أو بعض حرفيات قصود الواقفين الذين انقضت حياتهم وذهبوا إلى ربهم، وأنّ صحيحة محمد بن الحسن الصفار، التي جاء فيها أنه كتب إلى أبي محمد الحسن بن علي عليه السلام في الوقف وما روى فيه عن آبائه عليهم السلام، فوقع عليه السلام: «الوقف تكون على حسب ما يوقفها أهلها إن شاء الله» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٢٣٧؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٢٩-١٣٠]، تقرّر المبدأ الذي يمكن التدخل للتصرف فيه وفقاً للمصالح الهامة الأهم؟

إنّ النظرة الحرفية للوقف تقود إلى ارتهانه بمستوانا الثقافى ودرجات وعينا الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي...، فكلمًا كان وعينا لممارسة الدين في عصرنا وعياً محدوداً كان توظيف الوقف لخدمة الدين محدوداً بشكل تلقائي، ولهذا تتولّد معادلة افتراضية متوقعة في بعض حالات الوقف، وهي أنّ الوعي الاستثماري للأموال في مجال الخدمات العامة وشبه العامة يقع في سياق تطوري دائم، فإذا شرّعنا الوقف، وجمدنا على قصد

الواقف جموداً حرفياً نهائياً. بحيث لم نسمح للجهات الشرعية المخوكة، ضمن ضوابط وقيود صارمة، أن تتدخل هنا وهناك. فإن معنى هذا الكلام تلقائياً أن تطوّر الحياة الاستثمارية سيؤدي إلى صيرورة الصيغ التي وضعها الواقفون، وبشكل مستمر، صيغاً تحوي قدراً من التعطيل النسبي للمال في المجال الاستثماري؛ لأنّ تطوّر الحياة الاقتصادية سوف يجعل الوعي الاستثماري الذي قام عليه هذا الوقف أو ذاك وعياً معيقاً أو بدائياً في مجال التنمية، فإذا تراكمت الوقوف بشكل متواصل فسوف نشهد بروز ظاهرة أكثر انتشاراً تقضي إلى تعطيل المال، وهذا هو الذي نتحدّث عن أهمية النظرة المجتمعية العامّة في التعامل مع الوقف فيه، مقابل النظرة الفردية التي لا ترى حجم هذا الضرر على مستوى الحياة العامّة.

نعم، إنّ قصود الواقفين مبدأً أصيل ورئيس لا يفترض هدره؛ لأنّ في الهدر غير المدروس له مضارّ كبيرة من جهة عدم ضمان الواقفين لحركة وقوفهم في المستقبل، الأمر الذي قد يدفع لتضاؤل حجم الإقدام على سنّة الوقف الشريفة، خوفاً من أن يتمّ التصرّف في وقوفهم على غير الجهة التي أرادوها، ولهذا لا بدّ من الجمع بين المبدأ والاستثناء، ليكون الاستثناء استثناءً يؤكّد القاعدة ولا يهدمها.

من هنا ربما لا يُستبعد أيضاً أن نعيد النظر في دراستنا لمقاصد الواقفين من ناحية الفصل بين المعنى والمغزى، وفقاً لنظرية العالم الغربي دو سوسير في علم اللغة؛ فإنّ الواقف إذا تلفظ بصيغة وقفية ما يمكن إذا أخذ عنواناً في صيغة الوقف أن نعتبره - أي العنوان - مثلاً للصورة الاستثمارية الزمنية التي كانت في عصره، فإذا قال: وقفت هذا البيت لإقامة مجالس العزاء على الإمام الحسين عليه السلام، فإنّ المعنى هو أنّ قصده تركّز على المجالس الحسينية، لكنّ المغزى كان عبارة - في بعض الحالات على الأقلّ - عن نشر الثقافة الحسينية وروح القيم النبيلة والمشاعر الرقيقة القائمة على التفاعل مع ثورة الحسين عليه السلام، الأمر الذي يفسح في المجال لاستخدام هذا البيت في إقامة مسرحيات مؤثّرة - مثلاً - في تحقيق الهدف عينه، وإذا جعلنا هذا هو المقصد الحقيقي الثابت في مقابل المقصد الزمني الصوري، وهو إقامة مجالس العزاء، أمكننا الجمع في كثير من الأحيان بين قصود الواقفين وتطوّر الوعي الاستثماري عند البشر.

● الوقف بين الفقه المقصدي المجتمعي والنزعة الأداتية الفردية

لكن هذه المحاولة تحتاج إلى جهد مضاعف لتأويل قصد الواقف، ولاسيما أنّ أغلبية الوقوف اليوم لا توجد نصوص واضحة على صيغتها التي أنشأها الواقفون، وهذه نقطة جديرة بالتأمل والدراسة أيضاً.

مقترحات في إصلاح الأوقاف الإسلامية

وختاماً نقترح ما يلي:

١- القيام بحملة توعية شاملة في الوسط الشعبي، وفي وسط العاملين في مجال الوقف، وكذا الواقفين - بالقوة أو بالفعل -؛ لتوجيههم في قصودهم التي يأخذونها حال الوقف، مقدّمة للسماح بفرص أكبر في توظيف الوقف خدمةً للدين وقضايا المعاصرة والمستجدة على الدوام، وخدمة للإنسان وهمومه الجديدة.

٢- السماح - فقهيّاً وميدانياً - باستثمار أموال الوقف في خدمة أوقاف أخرى، أي عدم النظر لكل وقف على أنّه ظاهرة قائمة بذاتها، بل على أنه جزء من الظاهرة الوقفية؛ فيمكن توظيف مال هذا الوقف في خدمة وقف آخر مشابه لو احتاج، ولم تكن لهذا الوقف مسيس حاجة إليه، الأمر الذي سيخلق نظاماً وقفياً متماسكاً، وليس جزيئات وقفية متناثرة، وسيزداد التكافل والتعاون والتضامن بين الموقوفات.

٣- تأسيس مركز دراسات الوقف، هادفاً إلى:

أ - القيام بدراسات ميدانية في العالم الإسلامي لأوضاع الأوقاف في كل بلد، والمشكلات التي تعاني منها هذه الأوقاف، مقدّمة لعرضها على القادرين على إيجاد حلحلة لهذه الأوضاع المأزومة، وأخصّ هنا بالذكر الحوزات العلمية والمعاهد الدينية الكبرى، حيث تقدّم لها هذه الدراسات لتحفيزها على دراسة هذه الموضوعات بجدية أكبر على مستوى البحث العلمي الإثباتي، وعدم الاكتفاء لقضايا الوقف بتوجيه استفتاءات إلى المرجعيات الدينية لأخذ أجوبة فقهيّة لها بشكل مختصر في السؤال والجواب. وهذا كلّه سوف يدفع العلماء في المؤسسة الدينية للاهتمام المضاعف بقضية الوقف؛ إذ مع الأسف لا نجد بحوث الوقف في الحوزات العلمية مطروحةً على مستوى

أبحاث الخارج والدراسات العليا إلا نادراً جداً.

ب - دراسة تجارب الوقف الناجحة في العالم الإسلامي وخارجه، وتحليل عناصر النجاح الكامنة في هذه التجارب، وعرضها على القيمين - فقيهاً وقانونياً وميدانياً ؛ لكسب الشرعية لها، حيث لا تُعارض نصاً دينياً، أو محاولة تعميمها في المناخ الإسلامي، أو في هذا المناخ الخاص لهذا البلد أو ذلك.

ج - القيام بدراسات فقهية وقانونية وتوعوية تتصل بموضوع الوقف، ونشرها بكثافة على صفحات الشبكة العنكبوتية، أو ضمن إصدارات خاصة، كالنشريات، والدوريات، والقيام بدورات تأهيلية، الأمر الذي يرفع من مستوى الوعي الاجتماعي والخبروي بقضايا الوقف في الحياة الاجتماعية، إن شاء الله تعالى.

﴿يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَّاءَ وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (البقرة: ٢٧٦).

مستقبل المرجعية الشيعية

من المركزية إلى شورى المرجعية

السيد محمد علي أيازي^(*)

ترجمة: حسن مطر الهاشمي

مقدمة

تعتبر المرجعية إحدى المؤسسات المهمة والحساسة في المجتمع الديني والشيعي خاصة.

إن المرجعية في دورها وأهميتها وإن كانت قد تعرّضت في تاريخ التشيع إلى منعطفات كثيرة، حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن من المكانة العلمية والثقافية والسياسية، إلا أنها في القرون الثلاثة الأخيرة قد ترسّخت، وأصبح لها موقع حساس ومؤثر يجعلها غنية عن التوضيح والتعريف، فلا زالت المرجعية الشيعية هي المدافع عن الثغور المعنوية وإبداع الفكر الديني ودعم ثقافة التشيع، كما وقفت على الدوام في الخطوط الأولى لمواجهة الاستعمار والاستبداد، وكانت خير ملجأ يلوذ به الناس، ويعمل على صيانة القيم وعامل وتوحيد صفوف التشيع.

خرجت المرجعية الشيعية في بداية أمرها بثوب بسيط يتلخص بارتباط عامة الناس بعلماء الدين، فكان الذي يراجعه أكبر عدد من الناس، ويبيد أجوبة أفضل من الأجوبة التي يقدمها أقرانه من المجتهدين، يتصف بالمرجعية، دون أن تكون له صبغة سياسية أو اقتصادية، وإنما كانت المرجعيات تقتصر على حلّ المسائل الدينية، وخاصة الأحكام

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وأحد أبرز الباحثين القرآنيين، لديه أكثر من ثلاثين كتاباً في الدراسات القرآنية وغيرها، كانت له مساهمات جادة في موضوعات قرآنية إشكالية. من رموز الفكر التجديدي في إيران.

الشرعية منها، والفصل بين الخصومات والخلافات وتحديد الموقف المذهبي، إلا أنها بالتدريج تحولت إلى مؤسسة مذهبية وسياسية لا يقتصر في أهدافها على صيانة القيم والمعتقدات، والإشراف على مسار الحوزات العلمية، وتوفير الحماية للشريعة أينما كانوا، بل تطّور شأنها لتقف على هرم المؤسسة الدينية لتضطلع برتق وفتق هذه الأمور وغيرها، وقد بدأ هذا التطور في العهد القاجاري، وعصر الميرزا الشيرازي رحمته الله وفتواه في تحريم التبّاك، ليتحول في ما بعد إلى مناهضة الاستعمار، والمطالبة بإقامة العدالة الاجتماعية، وإدارة الأنظمة السياسية، وبيان نوعية الحكومات.

فكان وجود هذه المؤسسة الدينية، بما تتمتع به من الإمكانيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبيرة، خير دعم لحرر المناهضة للاستعمار والاستكبار والاستبداد العالمي، وكان عامل وحدة المجتمع الإسلامي، وحافظاً للاستقلال، ومدافعاً عن كيان التشيع، ولكن لما لم تكن لهذه المسيرة التكاملية نظرية مدوّنة ومتناسقة، وإنما تركت لتتكامل عبر المنعطفات الطويلة، فإنها لم تخلُ من بعض مواطن الضعف.

وحالياً تحتم المسؤولية علينا تجاه هذه السنة الدينية الكبيرة أن نفي بدورنا التاريخي المهم في تحديد مصير هذه المؤسسة وتوجيهها، وتصحيح مسار المجتمع في الوقوف بوجه الاستبداد والاستعمار والانحراف، وكان بالإمكان أن تتخذ خطوات أفضل في بعض المواطن، وتوجيه هذه السفينة من خلال توحيد صفوف راكبيها، والحيولة دون ظهور الاستبداد الديني وضيق الأفق والغلو والخرافة، وأن تتخذ المواقف الحيوية للوقاية من ظهور الأزمات المعنوية الحادة في جيل الشباب، فيما لو تمّ توفير ذلك في نطاق أضيق يتمثل في الحوزات العلمية والقيام بتغييرات أساسية في المراكز الدينية.

ضرورة طرق ملفّ مشكلات المرجعية والمؤسسة الدينية

وقد حظيت مشاكل المؤسسة الدينية والمرجعية منذ أربعين سنة باهتمام الكثير من المصلحين والمفكرين، كالعلامة الطباطبائي والمطهري والطاقاني والبهشتي والزنجاني، بل وكانت تقام مؤتمرات حول المرجعية والمؤسسة الدينية يتحدث فيها

● مستقبل المرجعية الشيعية: من المركزية إلى شورى المرجعية

مختلف الخطباء بشأن حلول مشاكل المرجعية^(١). وكانت الحلول آنذاك تتلخص حول المشاكل الأساسية للمؤسسة الدينية، وتمركز المرجعية والفتوى وعدم تمركزها، وشرائط المرجعية ومسؤوليتها، وما يتوقعه الناس من المراجع، ومسائل من هذا القبيل، وبرغم مضي أربعة عقود واستلام السلطة وإقامة حكومة دينية لازالت تلك المشاكل ماثلة من دون حلول، بل وظهرت توقعات جديدة على مستوى المؤسسة الدينية والتيارات الفكرية والثقافية في المجتمع. وطبعاً كان التطرق إلى هذا الموضوع مصحوباً على الدوام بالمخالفات والنصائح بضرورة مراعاة المصلحة، فمثلاً في تلك الآونة؛ ولأسباب سياسية، كمهاجمة المؤسسة الدينية وهيمنة النظام الشاهنشاهي، كانت مشاكل الحوزة العلمية تتشأ من مواجهتها للنظام ورحيل السيد البرورجردي رحمه الله، في حين تتلخص الأسباب والمشاكل حالياً في الضغوط واستهداف استقلال المرجعية الشيعية، وتحول الحوزات إلى مؤسسات حكومية، وربما أدى استعراض مشاكل المرجعية إلى سوء استغلالها من قبل الطامحين إلى الهيمنة والسلطة، ولكن الحقيقة هي أنّ عدم طرح هذه المشكلة وعدم إيجاد الحلول لها قد يضاعف من تبعاتها، ويؤدي إلى إضعاف المرجعية والتقليل من كفاءتها، ويفتح الباب أمام ظهور مؤسسات منافسة، ولذلك فإن استعراض مشاكل المرجعية يندرج في إطار الدفاع عنها وتعزيزها وتحسينها أمام الاستهدافات المتزايدة، والدفاع المنطقي عنها على مستوى التوير الديني وإظهار كفاءتها وقوتها عبر العصور والأجيال. ولكي يتسنى لنا توضيح موضوع بحثنا (مستقبل المرجعية) بشكل أفضل علينا الإشارة إلى بعض معالمها، وبيان طرق الحل والاقتراحات في ظل المسألة.

١ - آلية انتخاب المرجع

كان فرز المرجع بشهادة ثقتين من أهل الخبرة أو الشيعاء^(٢) العام يعد من أبرز المشاكل الماثلة أمام المجتمع المذهبي، فلقد كان انتخاب كل مرجع بعد وفاة المرجع السابق في العقود الأخيرة مصحوباً على الدوام بظهور بعض الأزمات والمشاكل داخل الحوزات، التي تنعكس في واقع المجتمع على شكل مواقف وردود أفعال مستهجنة، وقد حملت الذاكرة في العقد الأخير عقب وفاة عدد من المراجع الكبار في قم المقدسة والنجف

الأشرف هذه الحقائق المبررة بشكل واضح. لاشك في أنّ هذه الآلية لاختيار المرجعية في المجتمع الإسلامي لا يمكن اعتبارها مثاليّة ومنسجمة مع حجم المرجعية وما يراد منها والفوائد المترتبة عليها. ومن جهة أخرى فإنّ هذه الآلية قد فتحت الباب على مصراعية أمام ظهور رسائل عملية جديدة من قبل أدعياء الاجتهاد، حتى أضحت دعوى الاجتهاد هيّنة جداً، وكأنّها دعوى لاحتراف مهنة من المهن، وكأنّ هناك أصابع خفية وظاهرة تعمل على تكثير المراجع، وعدم التواصل في الآراء وتوحيد الكلمة، كما تعمل بعض الجهات على تضخيم بعض الأشخاص والتقليل من شأن الآخرين، مما يؤدي إلى إسقاط هيبة المرجعية في أنظار العامة، وتحوّل المرجعية إلى ألعوبة بيد بعض عبّاد السلطة.

وطبعاً هذا لا يعني أنه لا يوجد غبار على بعض أدعياء المرجعية والناشرين للرسائل العملية، وأنهم علماء وصلحاء بأجمعهم، إنما المشكلة تكمن في شكل المرجعية وطرق التعامل معها وآلية اختيارها، والأهم من كل ذلك كثرة أدعياء الاجتهاد⁽³⁾، مما أدّى إلى تشويش العامة، وامتزاج الصالح من المجتهدين بالطالح من الأدعياء، فكيف يمكن في ظل هذه الأجواء الغائمة الاطمئنان إلى صواب آلية اختيار المرجع المتمثلة بشهادة عدلين من أهل الخبرة أو الشيع⁽⁴⁾؟

لو كان الرجوع إلى المجتهد بمنزلة الرجوع إلى المتخصص، وتقليد الجاهل للعالم، ومن قبيل رجوع المريض إلى الطبيب، لما كانت هناك ضرورة لكل هذه الأعراف والتقاليد الطويلة والعريضة، ولما كانت هناك حاجة لكلّ هذا التقديس، فالناس يرجعون إلى المتخصصين لتنظيم حياتهم بالتشاور مع أصحاب الرأي بكل بساطة، دون تقديس، ودون أن تكون لهم أية توقعات خاصة، وإذا كان اختيار المرجع يتمّ لأغراض أخرى تتجاوز الإجابة عن المسائل الشرعية، لترقى إلى التأثير على المستوى الاجتماعي، وحراسة الدين وصيانة القيم، فلا يكفي فيه شهادة عدلين لا يكونان بمأمن من المعارضة ولا يمكن الاعتماد على شهادتهما، فإذا لم يتم وضع طريق علمي وتجريبي منبثق من صلب الحوزة العلمية، ونظام ديني مستقل، فعلياً أن نشاهد دوماً التدخلات الخارجية، أو كثرة المراجع، أو تعدد الرسائل العملية.

إنما تمكنت المرجعية الشيعية طوال تاريخها المفعم بالمنعطفات من القيام بدورها التاريخي على أفضل وجه في استنهاض الناس والحفاظ على وحدتهم، حينما كانت تؤدي

● مستقبل المرجعية الشيعية، من المركزية إلى شوري المرجعية

دورها على نحو مركزي وموحد مستند إلى جمهور الناس، لا حين يكون مشتتاً، أو حين يكون بقرار السلطات، الأمر الذي يمهد الأرضية للضغط على هذه المؤسسة إذا كانت مدعومة بالقوى الصغيرة والمغمورة، أو كانت عملية هدايتها تتم من خارج كيانها، وإن كانت مستندة إلى السلطات فستفقد قداستها ودعم الناس لها، فلا تستطيع الاضطلاع بدورها الشامل على النحو المطلوب والصحيح.

يسعى البعض إلى القول: إنَّ وجدان المجتمع الشيعي يميل لاشعورياً نحو المرجع الصالح وحذف غيره.

إلا أنَّ هذا الكلام لا يقوم على أسس أصيلة، ولو فرضنا صحته فكيف نرتضي الأضرار المترتبة عليه؟! وكيف نهر التبذيرات القهرية وحيرة الناس؟ وكيف نجيب عن الثروات والإمكانات الحوزوية التي تتفق في هذه المجالات؟
ألا يمكن التفكير منذ البداية بمقدمات تحول دون هذه الأضرار أو التقليل منها، ويتم اختيار المرجع بطريقة أفضل تضمن له استقلاله مع رعاية جميع الملاكات الأخرى؟

٢ - مشاكل المرجعية المركزية

من ناحية أخرى لم تكن المرجعية المركزية خالية من الإشكال، حيث كانت تعاني من:

١. فقدان النظام الإداري المناسب لحجم هذه المؤسسة.

٢. انعدام النظم والتخطيط.

٣. غياب الاستشارات العلمية والفنية في اتخاذ القرارات.

تدار شؤون المرجعية من قبل شخص واحد أو عدد قليل من الأشخاص، من دون برنامج محدد، وفقاً للأذواق الشخصية، وبصلاحيات كاملة، فكان نفوذ الحاشية في الظروف الحساسة والمتأزمة يربك اتخاذ القرارات المناسبة، فتتخذ خطوات كان من الواجب عدم اتخاذها.

من الطبيعي إذا افتقرت المرجعية إلى دعم جهاز منظم لإدارة مثل هذا المنصب الخطير فسوف يملأ فراغ اتخاذ القرارات وتبادل المعلومات عدد قليل من الأفراد لا يملكون من الكفاءات والمؤهلات سوى محسوبيتهم أو قراباتهم من المرجع.

ومن ناحية أخرى لا يمكن إلغاء المرجعية، أو إضعاف المرجع المهيمن على عالم التشيع، وقدّم في هذا المجال الكثير من الخدمات المشهودة، ولا يمكن الاستهانة به، لمجرد وجود هذا النوع من الإدارة في جهازه، وإنما يحقّ لنا شجب هذا الأسلوب إذا قدمنا البديل المنطقي والعملي لإدارة هذه المؤسسة، وإلاّ لم يكن لشجبنا أثر، ولم يصلح حلاً للمشكلة.

لا تتحصر مشكلة مثل هذا الجهاز في أسلوب عمله في حياة المرجعية، فإذا توفّر مرجع سيخلفه مرجع آخر، وتتكرر التجربة نفسها، فيلجأ المرجع الجديد إلى جهاز آخر قوامه أفراد جدد يتمتعون بإمكانات وصلاحيات واسعة، ولا يملكون من التجربة إلاّ الشيء القليل.

وتذهب كفاءات الجهاز السابق - إذا أحسنّا الظن، وقلنا بوجود مثل هذه الكفاءات فيهم - أدراج الرياح، فإذا لم تقم بالأعمال التخريبية وافتعال المشاكل وإثارة النعرات والحساسيات في مسائل الدين والحوزات والمرجعية الجديدة فإنها ستضمحل، وتحل محلها أجهزة متنوعة تقف على تراث المرجعيات الماضية في أكثر من زاوية من زوايا الحوزة العلمية.

٣- إشكالية المرجعية والاستجابة للمتطلبات الجديدة

تكمن المشكلة الأخرى في الإجابة عن الأسئلة العلمية، واستيعاب الشبهات والإشكالات والاهتمام بالحوادث الواقعة، ولاشك في أنّ الظروف وسعة الموضوعات والحجم الهائل للبحوث الفقهية بحيث لا يتأتى للفقيه وحده الوفاء بالتحقيق في جميع أبواب الفقه وأحكامه، وإبداء رأيه في جميع المسائل، لقد أثبتت تجربة الحوزات العلمية أنّ بإمكان الطلاب والمحققين في حقل (الفقه والأصول) التخصص في عدد من أبواب الشريعة، فيستنبطون أحكامها الفقهية، في حين أنّ الإفتاء والإحاطة بالفروع يفنقر إلى العلم الكامل بموضوعاتها.

يضاف إلى ذلك أنّ الإتقان العلمي والاطمئنان الاجتماعي لا يتحقق في ظلّ التحقيقات الفردية، وأنّ الكثير من الأبحاث الفقهية بحاجة إلى معرفة كاملة بالموضوع،

● مستقبل المرجعية الشيعية، من المركزية إلى شوري المرجعية

وهذه المواضيع لم تعد على نمط وسياق المواضيع السابقة، ولا يمكن إغفال المتغيرات الزمانية والمكانية بشأنها.

وهناك موضوعات مستحدثة في عصرنا تحتاج الرؤية الفقهية بشأنها إلى معلومات تخصصية، فكيف يتأتى لمن يريد الإفتاء بشأن النقود، والأرباح المصرفية، والتشريح، وزرع الأعضاء، أن يفتي دون أن يكون له أدنى معرفة بالمسائل الاقتصادية، وما يتعلق بالحياة والموت السريري، وعشرات المسائل الأخرى، وهذه المسألة تطبق على الكثير من المسائل المستحدثة.

فهل يمكن ترشيد موقع المرجعية وتعزيزها بشكل أفضل لتقوم بمسؤوليتها في الظروف الحساسة على نحو أحسن؟ وهل يمكن إبداع طريق تكون فيه تطلعات المجتمع وحاجته المستقبلية ماثلة أمام المرجعية؟ وأن تكون على الدوام متقدمة على الحوادث وحاضرة لاتخاذ المواقف المناسبة؟ وأن تكون - على اختلاف الظروف والأساليب السائدة في إدارة حياة الناس - قادرة على الإجابة وحل المشاكل الجديدة التي يتعرض لها الإسلام؟ هل يمكن الوثوق بأن مستقبل المرجعية سيتولاه مرجع مستقل من جميع الجهات، دون أن يتأثر بالمتخلفين، فلا يغدو بإمكانه إدراك حاجة المجتمع المعاصر، ولا يهتم إلاّ بأمر هي في الدرجة العاشرة من الأولوية؟

نحن نرى إمكان وضع حلول موثوقة وعملية لمستقبل المرجعية يتم فيها اختيار المرجع بشكل طبيعي، وتقلل من العواقب السلبية وتعقيدات الاختيار إلى حد كبير، فيتم اختيار مرجع يتناسب والأهداف والقيم وتطلعات الناس، ويكون للمرجعية جهاز ثابت ومحدد، وكادر إداري ذو تجربة.

ولابد في هذا الحل من الالتفات إلى أمرين:

١ - أن يكون الحل مستنداً إلى الأدلة الشرعية، وموافقاً للقواعد الفقهية وآراء كبار فقهاء الشيعة، ومنسجماً مع مصادر الفقه.

٢ - أن ينسجم هذا الحل مع حقائق الحوزة والسنن السائدة، وأن يرام تطبيقه على نحو تدريجي من خلال إبداء مقترحات حازمة وبعيدة النظر، على أن تكون هذه الحلول في إطار مشاريع قصيرة وطويلة الأمد، لا أن يرام حلّ جميع المشاكل بضربة واحدة. نؤكد هنا أننا لا نرى نشاط المرجعية منحصرًا بالتقليد والرجوع إلى المختص

في بعض المسائل الشرعية، فقد تقدم أن أقوى الأدلة على وجوب التقليد هو قيام عرف العقلاء على رجوع كل شخص في رفع حاجته إلى المختص، في حين أن عرف العقلاء إنما يقوم على ذلك في ما يتعلق بحياة الأشخاص، ولا يكون من الأمور المهمة، فيراجعون بشأن الأمور التخصصية إلى مختلف المختصين على نحو غير مركزي، ومن دون أية وسوسة أو تردد، وأما إذا بلغ الأمر مرحلة حرجة فيراجعون فئة بعينها من المختصين، فمثلاً: إذا كان هناك طبيب للأسرة لا يعني ذلك أن تلك الأسرة تراجعها في جميع مشاكلها الطبية، بل إن هذا الطبيب نفسه قد ينصح الأسرة بمراجعة الأطباء المختصين أو كادر طبي، فالناس والسيرة العقلانية قائمة على الرجوع إلى عدد من الأخصائيين، وأخذ مختلف الآراء للوصول إلى أسهل الحلول وأقلها كلفة.

إذاً مضافاً إلى كون المرجعية مؤسسة للرجوع في الأمور التخصصية هي أيضاً مؤسسة لقيادة الناس روحياً ودينياً، وتعمل على توجيه المجتمع وتقوم بهدايته وحل مشاكله؛ فهي مؤسسة تتجاوز في عملها دليل الرجوع إلى المجتهد، وتتوفر على سلطة تخولها التصدي لقيادة المجتمع وتلبية متطلباته الدينية، وتشرف على مسار الحوزات العلمية، وتضع الدفاع عن الشيعة في سلم أولوياتها، وتتطرق باسم التشيع بوصف أفراد أيتام آل محمد، ومثل هذه المؤسسة تضطلع بمهام عصبية، وتقرض عليها متطلبات أخذة في التزايد.

المرجعية والأنموذج الفاتيكاني، مقارنة ومقارنة

قد يقال: ما فائدة مثل هذه المؤسسة؟ فإن المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي لا تشبه ما عليه الكنيسة عند النصارى حتى تمس الحاجة إلى منصب البابا والكاردينال، وما عليه الفاتيكان من جهاز واسع متعدد الصلاحيات، وما يترتب على ذلك من المفاسد والآفات، فالمسلمون ينتهجون في حل مشاكلهم المادية والدينية ذات النهج العقلاني الذي تسلكه الشعوب الأخرى في اختيار حكوماتها، وفي ما يتعلق بالشؤون الدينية يتحمل كل شخص ما عليه، كما في المسائل المادية، حيث يتم الرجوع إلى مختلف المختصين في الدين، فيعرضون أسئلتهم ومشاكلهم الدينية على مجتهد منطقتهم ويعملون بما يشير عليهم به، وبما أن تحديد الأعم غير ممكن للناس، وتختلف آراء الخبراء في تحديده، لا

● مستقبل المرجعية الشيعية، من المركزية إلى شورى المرجعية

يمكن توقع حصول مثل هذه الوحدة النظرية، فالأفضل عدم إزعاج الناس، وتركهم وشأنهم يعالجون هذه المسألة كما يعالجون غيرها من المسائل، من خلال سلوك الطريقة العقلانية في العمل بما يقوله المختصون في مسائل الدين المنتشرون في عرض البلاد. مضافاً إلى عدم إمكان تطبيق هذا الحل؛ فإن المؤسسة الدينية في العالم الإسلامي لا يمكنها أن تقوم بنفس ممارسات الكنيسة والفاثيكان، وأن تتحمل جميع المفاسد التي أوجدها في العالم المسيحي بسبب البنية والتركيبية الفكرية والثقافية الموجودة، إن هدم مؤسسة المرجعية والسنة الطبيعية في الهداية الدينية يُنزل أضراراً فادحة بعالم التشييع، ولا يمكن التعويض عن جميع الفوائد والثمار المتحققة في ظل هذه المؤسسة، والدور الفريد الذي قامت به في اللحظات التاريخية الحرجة، باستبدال منظومة أخرى.

وإنما يتحقق ذلك كله في ظل مركزية معقولة ومنظمة، وعليه إذا كان هناك اقتراح فلا بد أن يصب في مصلحة تنشيط المرجعية، والتقليل من مواطن الضعف التي تعاني منها، وذلك من خلال تأسيس منظمة للمرجعية، تعمل على خدمة جميع المراجع في مختلف اهتماماتهم.

بعد هذه الإيضاحات نشير إلى المشروع المقترح حول مستقبل المرجعية على النحو الآتي:

- ١ - عدم حصر المرجعية بمجتهد واحد، وقيامها على شورى مؤلفة من خمسة مجتهدين أو سبعة.
- ٢ - اختيار المراجع من قبل أساتذة المستوى العالي والخارج في الحوزات العلمية الكبرى، على أن تحدد وتناقش آلية الاختيار والشروط التي ينبغي توفرها في المدرسين والأساتذة وتاريخ ومدة الاختيار بشكل دقيق.
- ٣ - إقامة مؤسسة مركزية وثابتة ودائمة لإدارة ودعم المرجعية كبديل عن البيوتات والحواشي، على أن يتم اختيار إدارتها والمعاونين فيها من قبل المراجع والفضلاء والأساتذة، وهذه المؤسسة ستضمن اختيار الكادر المجرب والدائم على نحو أفضل من لجان الحاشية والبطانة، وتحول دون ظهور الأجهزة العاملة بشكل مواز لبعضها.
- ٤ - إقامة اجتماعات شهرية بين شورى المرجعية للإجابة عن أهم المسائل الابتدائية،

والمشاكل التي يعانها المجتمع، وتقريب الآراء، واختيار الأفضل منها.

٥ - من أهم واجبات هذه المؤسسة هو الإخبار وإيصال المعلومات حول المسائل المهمة في العالم الإسلامي والشيعي والوضع المذهبي، والإجابة عن الاستفتاءات والأسئلة الدينية، وإدارة المحافظات، وإقامة المؤتمرات والحلقات داخل المؤسسة، وأما في ما يتعلق بالأموال والحقوق الشرعية فهي من المسائل المعقدة التي يستحيل البت بشأنها في مدة قصيرة، لذا نترك دراستها إلى المستقبل، ومناقشتها آنذاك بتأنٍ ومتسع من الوقت.

٦ - بما أن المرجعية قوة علمية وثقافية، بل وسياسية أيضاً، يمكن أن تطالها جميع الآفات التي تتعرض لها القوى، ومن ناحية أخرى فهي بحاجة إلى ممارسة نشاطها، وعليه لا بد من إجراء الانتخابات بشكل محدود ولمدة معينة، وبما أن موت عدد من المراجع أمر وارد في هذه المدة، يجب منذ البداية انتخاب بعض المجتهدين على سبيل البديل ليملاؤوا الفراغ الحاصل، وأن تقام هذه الانتخابات مرة واحدة في كل عشر سنوات، وطبعاً يمكن للمراجع اختيار واحد منهم ليكون مديراً ورئيساً لاجتماعاتهم.

٧ - تأسيس مجلس من مستوى (المكاسب والكفاية والخارج، والمحققين والمؤلفين في الحوزة العلمية)؛ بغية تدوين المواضيع، وسنّ القوانين، والإشراف على مؤسسات المرجعية، والمصادقة على القوانين اللازمة.

يمكن انتخاب هؤلاء الأساتذة من قبل طلاب الحوزات العلمية، على أن يتم ذلك بشكل طبيعي، ويشمل جميع الأساتذة على أساس الأثرية، وهكذا اختيار المراجع من خلال تأييد الكفاءة العلمية للمرشحين من الأساتذة والمحققين في الحوزة بشهادة ثلاثة من المراجع، وأن يتم انتخابهم في هذا المجلس بملاك الأثرية النسبية.

نظرية شورى المرجعية، الأدلة والشواهد

قبل الدخول في الأدلة الفقهية على المرجعية والإفتاء نتعرض إلى الأسباب التي تدفعنا إلى هذه الطريقة، وطبعاً ذكرنا في ما تقدم مشاكل وتبعات المركزية، وكذلك الانتخاب، ويجب هنا الإشارة إلى آفات ومشاكل المركزية أيضاً:

١ - بما أن موضوعات الأحكام الفقهية كثيرة، وأن المشاكل الدينية والفكرية

● مستقبل المرجعية الشيعية، من المركزية إلى شوري المرجعية

أخذة بالازدياد، وبفعل اتساع نطاق العلم ورقعة الحياة المدنية لا يمكن الإجابة عن جميع هذه الأسئلة من قبل شخص واحد، وبما أنه لا توجد منظومة لتلبية هذه الحاجة، وليست هناك مركزية منسجمة لرفع هذه النقيصة، وبما أنّ هذه الأمور تدار من قبل عدة مكاتب لمختلف المراجع، وبشكل مشتت وفقاً لأسئلة المقلدين، فإذا تجاوزنا الطاقات التي تهدر من جراء عدم التنسيق فإنّ الأجوبة المقدمة ذوقية ومحدودة ومختلفة، وبدلاً من إقناع المخاطب والسائل، أو تقديم الحلول للمجتمع، فإنها تزيد من حيرته وتخبّطه.

وتظهر أهمية هذا الموضوع بشكل أوضح إذا لم نحصر موقع المرجعية بالأحكام الفردية والصلاة والصيام والشكوك وأحكام الحقوق، وإنما أدخلناه في صميم المجتمع الديني الذي يروم حل مشاكله المعاصرة، والمسائل المستحدثة، والتطلعات الدينية والمعنوية في المستقبل، فهنا يخرج المجتهد عن كونه مجرد مُفتٍ، ليتحول إلى قائد للمجتمع يعمل على هدايته دينياً.

وطبعاً تستحيل تلبية هذه المتطلبات من دون منظومة قوية ومنسجمة مؤلفة من لجنة قوام أفرادها وأعضائها من المجتهدين الخبراء والفاعلين، ولا يمكن لشخص طاعن في السن أن يفي بمثل هذه المسؤولية الجسيمة، ومن هنا تبدأ الهوة بين المجتمع وزعيمه الذي يتولى هدايته الدينية بالاتساع.

٢ - إنّ المركزية في المرجعية على المستوى العملي تلازم المركزية في إدارة وأخذ ورد الحقوق الشرعية، حتى أضحت هذه المسألة هي الشغل الشاغل في إدارة مكاتب المراجع، وأصبحت المسؤوليات الجسيمة التي تقع على عاتق المراجع أمراً هامشياً وثانوياً، إنّ الكثير من مكاتب المراجع؛ وبسبب إحساسها بالمسؤولية تجاه الحوزات العلمية، والخدمات ذات النفع العام، والأمور الخيرية، ورفع حاجة الفقراء والمساكين، والاهتمام باستقلال المرجعية، تضطر إلى تكريس جهودها في الحصول على الحقوق الشرعية، ابتداءً من اختيار الوكلاء في المحافظات إلى أفراد الحاشية في المكاتب للعمل في هذا الاتجاه، وإنّ اختيار هؤلاء الأفراد يخضع لألية خاصة لا تعتمد على الشهرة والعلمية والإحاطة بالمسائل الدينية والاجتماعية، الأمر الذي يؤدي إلى إضعاف المناخ الفكري في هذه المكاتب، ويمكنكم تصور تكرار الشيء ذاته في عشرة مكاتب أو خمسة عشر مكتباً من مكاتب المراجع على هذا المستوى من النشاط والكادر الإداري، وتنزل شأن

- المرجعية والفقاهة إلى سوق للصيرفة، أو تحولها إلى مؤسسة خيرية.
- ٣ - بما أنّ المرجعية تفتقر إلى مؤسسة رسمية منظمة فهي مرتع خصب لتوظيف أفراد يفتقرون إلى الكفاءات، بل قد يكونون من غير الصلحاء وذوي نوايا سيئة.
- ٤ - إذا لم يتم التأسيس لمركزية المرجعية فإنها ستؤدّي إلى استغلالها من قبل كلّ من هبّ ودبّ؛ وذلك لعدم تمتعها بالشورى والهيئة الاستشارية، وكذلك تخلق أرضية للاستبداد الديني، ولطالما أفضت المعلومات الخاطئة والحساسيات الوهمية من قبل بعض أفراد البطانة والحواشي إلى صدامات ونزاعات انتهت بتكفير الناس بعضهم بعضاً، وما إلى ذلك من الأمور التي لو اتخذت القرارات بشأنها من خلال التشاور وإمعان النظر لما أدت إلى هذه الأخطاء والمخازير.
- ٥ - إنّ التحفظ على الوضع القائم، والافتناع بالروتين، ونبذ الأفكار الإصلاحية، إنما يشاهد في ظل المركزية واختيار المسؤولية على نحو فردي، فتجد شخصاً في مرحلة الشباب والحيوية يتحدث عن الإصلاحات، ونراه يوجد بالأفكار الجديدة والجزئية، ولكنه ما أن يضع قدميه في ركاب المرجعية حتى يتراجع عن تلك الأفكار؛ خوفاً من ضجيج بعض المقدّسين والعامّة؛ أو خوفاً من الاتهام بالترويج للبدع، فيتحول إلى شخص غير آبهٍ لمطالبات العصر، متذرّعاً بعدم إمكانية الاستجابة لهذه المتطلبات، في حين لو تمّ القضاء على هذه المركزيّة، وصار الاتجاه إلى لجنة من المجتهدين، لأمكن إبداء الآراء الجديدة، والمطالبة بتحقيق هذه المطالب بشكل أفضل، وانخفاض الاتهام وتكفير الناس إلى أدنى مستوياته.
- بهذه المقدمة ندخل في صلب أدلة الشورى في الإفتاء وعدم مركزيّة المرجعية:

١- أدلة الشورى من القرآن والسنة

قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَأَوْا تَوْجِوهَ يَوْمَئِذٍ لَآتَوْا سُجُودًا كَمَا سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَكُنُوفُهُمْ مُسْوَدَّةً وَأَعْيُنُهُمْ كَالْحِجَابِ وَإِنَّهُمْ فِي ذُنُوبٍ أُولَّاءَ﴾ (آل عمران: ١٥٩).

وقال أيضاً: ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (الشورى: ٣٨).

وقد ورد هذا المعنى في الكثير من الروايات التي تجاوزت حدّ الاستفاضة، فإذا

● مستقبل المرجعية الشيعية، من المركزية إلى شوري المرجعية

أضيف إلى ذلك أمر النبي وصالح المؤمنين بمثل هذا الأمر، الذي أكد القرآن أهميته الدينية والاجتماعية، تتضح أهميته من الناحية الفقهية.

إن أدلة الشورى تنظر إلى ثلاث جهات:

أ - تحديد موضوعات الأحكام وغيرها، من قبيل: اختيار أسلوب إدارة الحكومة، وحلّ المشاكل الاقتصادية، وإجراء الأحكام، وتحديد المسائل الاجتماعية ومعضلاتها.
ب - التشاور بشأن مناقشة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام، أي الاستعانة بالعقل الجمعي بدلاً من الاكتفاء بالفهم الفردي، وفي هذه الصورة تحلّ آراء الجمع - مصحوبة بالنقد والمناقشة - محلّ الرأي الفردي.

إنّ تطبيق الأحكام على الموضوعات، سواءً كان من قبيل القضاء والحكم على المصداق الخارجي، ويقوم القضاء في العالم على إصدار الأحكام اعتماداً على المصاديق الخارجية، حيث هو الأقرب إلى الاحتياط وتحقيق العدالة، أو من قبيل دراسة الموضوع والاستفسار من الخبراء والتقييم الجماعي، كتحديد فصيلة سمكة ما، وهل هي من ذوات الفلّس أم لا؟ أو مهر النساء مع وجود التضخم الحاد، وهبوط أسعار العملة الرائجة، فهل يتحدّد المهر على أساس النقد القديم أو أنّ المعيار على أساس النقد والقيم الراهنة؟ لذلك فإنّ أدلة الشورى تشمل هذه الموارد الثلاثة بأجمعها، والمراد هنا هو القسم الثاني، أي الوصول إلى حكم الله والاستنباط من النصوص بالاستفادة من العقل الجمعي، والإعلان عن الحكم من طريق شوري الإفتاء.

٢ - الدليل العقلي على حسن التشاور والاستفادة من عقول الآخرين، حتى في ما يتعلق بفهم النصوص، فالإنسان بعقله يدرك أنّ الرأي والفكر والحكم الصادر عن جماعة يضمّمهم بحث علمي أصوب من العقل الفردي، وكما أنّ هناك روايات كثيرة ترجّح الرواية المشهورة والمجمع عليها كذلك يتمّ ترجيح الفتوى المشهورة والمجمع عليها^(٥)، وجاء في بعض الروايات: «خذوا بما اجتمعت عليه الشيعة»^(٦). وتارة يكون هذا الإجماع والاجتماع عشوائياً، وأحياناً من خلال عقد الاجتماعات وتضارب الآراء، ولا شكّ في أنّ هذه الطريقة الأخيرة أقرب إلى القبول وأدنى من الحق، وما هي في الحقيقة إلاّ تأييد وإرشاد إلى حكم العقل.

٣ - سيرة العقلاء في الانتخاب التشاوري، حيث يتمّ ترجيح هذه الطريقة بهدف

الإلتقان والإحكام في تشخيص الحقائق واختيار الطرق، ورعاية الاحتياط في الحكم وإقامة الحق والعدالة.

٤ - التأثير المنطقي والعرفي للرأي الاستشاري، فإنّ الناس يرون ترجيح الرأي المستند إلى البحث والتشاور والعقل الجمعي للمجتهدين، ويقدمونه على الرأي الفردي والشخصي، ويعتمدون عليه أكثر من اعتمادهم على غيره.

٥ - أقربيّة الاستبطان التشاوري من الواقع؛ فإنّ وضع نظريّة على طاولة التشاور ونقدها ودراستها عن طريق تبادل الآراء ومجموعة من الأفكار والفتاوى المقنعة أقرب إلى الواقع من اجتهاد شخص واحد بشأنها، وإنّ رأي الأكثرية عموماً أقرب إلى الصواب وأدنى من إظهار الحقيقة والواقع.

نتيجة البحث: من المرجعية المركزية إلى شورى المرجعية

بالإلتفات إلى هذه الأدلة والإشكالات الواردة على المركزية وأضرارها فالترجيح يكون لصالح التوجّه التشاوري بشأن المرجعية والإفتاء، وإن كان الطريق إلى ذلك مليئاً بالعقبات، وإنّ التجربة الشيعية في ذلك قليلة جداً، ولكن إذا تمّ التخطيط في هذا الاتجاه، وتم تمهيد الأرضية الفكرية والثقافية اللازمة، على أن تكون البداية من الموارد الأقل حساسية - خاصة في ما يتعلق بأمور الإفتاء دون الأموال - فإن تحقق هذه الأمنية لن يكون بعيد المنال.

المواش

- (١) كانت حصيلة بعض تلك المؤتمرات كتاباً يحتوي على مجموعة من المقالات تحت عنوان (المرجعية والمؤسسة الدينية)، وقد تم نشره عام ١٣٤١هـش، وكان الإقبال عليه كبيراً جداً حتى حصل على لقب كتاب العام.
- (٢) المراد من الشيعاء الشهرة بين العامة والعلماء والمحافل العلمية، والذي يخرج أحياناً عن صورته ويتلخص في الشهرة بين عامة الناس فقط.
- (٣) تشير بعض التقارير الرسمية إلى وجود أكثر من ستين مرجعاً له رسالة مطبوعة ومقلدون، مما يؤدي أحياناً إلى ظهور المشاكل في بعض المناسك، من قبيل: الحج مثلاً.
- (٤) بالالتفات إلى أنه لا يوجد للشيعاء معيار محدد فقد أدى إلى سوء استغلاله من قبل بعض الأفراد وخطأ المفاهيم.
- (٥) مثل: مقبولة عمر بن حنظلة (وسائل الشيعة ٢٧: ١٠٦، الباب ٩، ح ١). وكذلك الحديث ١٩، أول الكافي (٣٣٣٥٢).
- (٦) المصدر المتقدم: ١١٢، ح ٤٣، من الباب ٩.

الأستاذ المطهري

الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

د. مجتبی إلهیان (*)

مقدمة

اعترف العلماء والنخب في العلوم الإسلامية بأنَّ الأستاذ المطهري كان منظرًا ومجتهدًا بارزًا في أغلب العلوم الإسلامية، وخاصة الفقه وأصوله، وكان له إبداعات في جميع هذه المجالات، ويؤيد هذا القول آثاره العلمية وكتبه. وعلى الرغم من أنَّ له إبداعات فقهية كثيرة وجديرة بالاهتمام جداً يعرف المجتمع الإيراني الأستاذ المطهري كفيلسوف ومتكلم بارز. ولعل غياب شخصيته الفقهية لدى المجتمع طبيعي إلى حد ما؛ لأنَّ آثاره كانت في المواضيع التي كانت من متطلبات عصره، أي المسائل الكلامية والاجتماعية، وكانت قد اتجهت أنشطة الأستاذ المطهري - كمصلح اجتماعي - نحو الردِّ على الأسئلة السائدة في مجال الشؤون الاجتماعية من منظور إسلامي. وفي الوقت نفسه عالج بعض المسائل الفقهية حسب حاجة عصره. وكانت ممارسة الأستاذ الفقهية في المواضيع الاجتماعية تدخل في مسارٍ اجتهادي، وكان عند الإجابة على الأسئلة المطروحة في المجالات الاجتماعية يستتبط من مصادر التشريع، أي القرآن الكريم وسيرة المعصومين والعقل. وكان الأستاذ المطهري يسعى لإنشاء مبادئ القانون الإسلامي وفلسفة الاجتماع من منظور إسلامي، حتى يطبق الأحكام الإسلامية في شرائح المجتمع كافة...، ويقول الأستاذ المطهري في هذا المجال: «بعض مما كتبت فلسفي، وبعض منه اجتماعي، وبعض منه أخلاقي، وبعض منه فقهي، وبعض تاريخي. ومع أنَّ المواضيع التي كتبت فيها متغايرة تماماً مع بعضها، لكن الهدف المتبع في جميعها كان أمراً واحداً فقط...، أنا لن أدعي

(*) عضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، في پردیس قم.

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

أبدأ أنّ المواضيع الفقهية التي اخترتها وكتبت فيها كانت أكثر أهمية وضرورية من غيرها، ولكن أدعي أمراً واحداً، وهو أنني لم أجتز من هذا الأصل حسب تشخيصي، وهو حل العقد من المسائل الإسلامية قدر الإمكان، وأعرض قدر استطاعتي الحقائق الإسلامية كما هي، وقد تابعت حسب تشخيصي أصل «الأهم فالأهم» على الأقل»^(١).

لذا إن أردنا أن نعد الأستاذ المطهري من الفلاسفة والمتكلمين دون الفقهاء، فسيواجه هذا التقسيم المشكلة الجديدة، ناهيك عن أنّ هذا العمل يفقد أية قيمة علمية. حينما يعالج الأستاذ المطهري المسائل الفلسفية والكلامية والاجتماعية يرجع إلى الكتاب المجيد والسنة المطهرة ويستفيد منهما، وحينما يمارس البحث في مسألة فقهية يبحث عن جذور الفكرة، ويأخذ بيد القارئ ويذهب به إلى ينابيع التفكير وجذور المسألة الفقهية. ولكن مع كل هذا نرى أنّ بعضهم لا يعدّ الأستاذ المطهري فقيهاً مع حبه وولائه له. وكما قلنا آنفاً: بما أنّ آثاره الفلسفية والاجتماعية والكلامية كثيرة وعديدة فقد نرى هذا الرأي طبيعياً وبديهيّاً، ولكن هذا الرأي غير منصف تماماً، وهو لا يستند إلى الحقيقة، ويرجع سببه إلى الغفلة عن المكانة الفقهية للأستاذ وإبداعاته الفقهية وشخصيته الشاملة في العلوم. نعم، صحيح أنّ المسائل المذكورة أعلاه وظروف عصره حالاً دون أن يركّز على الفقه، ولكن في الوقت نفسه، وبعد الرجوع إلى آثاره العلمية، نرى أنّ حجم ونوعية عمله الفقهي يحظى بأهمية بالغة، ويكون أكثر قيمة بالنسبة إلى الفقهاء.

أولاً: الشخصية الفقهية للأستاذ المطهري

ونشير هنا إلى بعض من ميزاته الفقهية، والتي تقدم صورة واضحة من المكانة الفقهية للأستاذ المطهري، وفيها ردٌّ على من ينفي الشخصية الفقهية للعلامة المطهري.

١- الفقهة العصرية والنزعة إلى المسائل المستحدثة

كان الأستاذ المطهري فقيهاً عارفاً وعالمياً بعصره، وكان مفكراً ومجتهداً عصرياً، وكان يدرك متطلبات وحاجات عصره، وكان يبحث دائماً عن المسائل الجديدة في زمانه، وخاصة المسائل المطروحة في أوساط الشباب والباحثين، حتى يجيب عليها. وتُبين آثاره الكبيرة والمواضيع المختلفة في الآثار هذه النزعة للأستاذ المطهري

وتوجهه نحو حاجات عصره. وكان يعتقد، بناء على أن «العالم بزمانه لا تهجم عليه اللوابس»^(٢)، وبناء على المفهوم المخالف في مقولة «الجاهل بزمانه تهجم عليه اللوابس»، أن التعرف على الظروف والحركات في عصره والتعرف على مقومات المجتمع أمر ضروري في سبيل التطلع وتوقع الكوارث المستقبلية، وفي الوقت نفسه يساعد هذا التعرف، على استخدام الفرص الملائمة والناجمة عن التحولات العصرية. ويرى الأستاذ المطهري أن التحولات الحديثة والتطورات العلمية الحديثة تضع على عاتقنا المسؤوليات والواجبات الثقيلة، ولكن في نفس الوقت يعطي لنا الفرص الملائمة والجديدة، بحيث يؤدي إلى ازدهار الأصالة في الثقافة الإسلامية^(٣).

وكان الأستاذ المطهري يوصي بالتسلح بالعصر، ولكن في الوقت نفسه لا يتبع عصره وزمانه تبعية كاملة، وكان لا يسعى إلى عرض التفسير العصري من المبادئ والأصول الإسلامية حسب مبادئ باقي المذاهب الفكرية، وكان ينتقد الأفكار الضالة، ويعارض بشدة التيار التجديدي المتشدد.

وقد انتقد المطهري الفقه السائد أكثر من مرة؛ لأن هذا الفقه لا يفكر في المسائل العصرية، ويواجه الفقه نوعاً من الجمود، ولا يستقبل المسائل العصرية المطروحة، ولا يريد أن يضع على عاتقه صعوبة الحركة في مسير المسائل التي قدم لنا عصرنا الحاضر^(٤). وكان المطهري يتابع الفكرة ويمارس الفقه إلى حد ما، واستطاع أن يطبقها، وكان يريد أن يحل هذه المشكلة بصورة كلية، وكان يتابع تقديم الفلسفة الاجتماعية للإسلام وتخصيب المبادئ الفقهية للأحكام الإسلامية، أي ما كان يغفل عنها من الجانب الآخر.

وكثير من أنشطته الفقهية يتجه نحو المسائل العصرية، بل نستطيع أن نقول: إن جميع ممارساته الفقهية كان في حل المسائل المستحدثة الفقهية، والتي كانت قد طرحت في عصره، والإجابة على الشبهات التي قد تحولت إلى انحرافٍ وضلالة.

٢- الرؤية الكلامية للمسائل الفقهية

لا يقتصر الفقه على الأحكام، ولا يقتصر الكلام على الدفاع عن المعتقدات، حسب رأيه عليه السلام، بل كان الأستاذ المطهري يوسع دائرة الكلام إلى أن يشمل مجال

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

التبيين العقلي للدين والدفاع عنه ودرء الشبهات. ووفق هذا التعريف لن يصير موضوع علم الكلام العقائد فحسب، بل الدين بما يشمل المعتقدات والأخلاق والفقهاء^(٥). ولذا نرى أنه كان يتابع في المسائل الفقهية البعد الكلامي للمسائل إلى جانب المستوى الفقهي، وكان يعتقد بأن جميع التعاليم الدينية مرتبطة مع بعضها، ونستطيع أن ندافع عن جميع هذه التعاليم. وبناء على هذا فقد اتخذ في المسائل الفقهية خطوتين: التحليل (البحث) الكلامي، والتحليل الفقهي. إن اتخاذ الرؤية الكلامية والدفاع العقلاني عنه، هي من ميزاته الفريدة، والتي ظهرت في جميع آثاره العلمية.

٣- الرؤية الواقعية

لن تعطل وتبطل أحكام الشريعة المقدسة أبداً، ولكن إذا تعارض ما يفهم ويستتبط من الأحكام من جانب الفقهاء مع الواقعية تظهر لنا هذا الفهم غير الصحيح منها. وبعبارة أخرى حينما يصير الحكم غير قابل للتطبيق في الواقع، ويسقط عن الفعلية، يرى الفقيه أنه يجب المراجعة في مقدمات الفتوى إلى أن يستبدل حكمه بالفهم الجديد المتطابق مع الواقع. وقد اهتم الشارع حين تشريع الأحكام باستعدادات وقدرات الإنسان في العمل بها، ولذلك يعد الاهتمام بواقع الحياة وبنيتها لأجل الاستتباط الصحيح والعصري من الشريعة أمراً ضرورياً وشرطاً لازماً له. ولهذا يعدّ التعرف العميق والواسع على واقع الحياة البشرية والحقائق المحسوسة منها من مقدمات الاجتهاد، ويمكن أن نعدّ استخدام العلوم الجديدة من مبادئ الاجتهاد المستند إلى الواقعية^(٦).

٤- طرح السؤال

كان الأستاذ المطهري يتبع في مجال دراسة المواضيع المختلفة نهج طرح السؤال في الأبعاد المختلفة من الموضوع، فضلاً عن تحليل المفاهيم. وهو حينما يدرس أي موضوع يهتم بالأسئلة القابلة للطرح حول ذلك الموضوع نفسه، ويرى ضرورة دراسة جميع هذه الأسئلة والبحث عن العلاقة الموجودة بين هذه الأسئلة. والدراسة الدقيقة والعلمية في آثاره تظهر لنا درجة اهتمامه بطرح السؤال في المواضيع المختلفة.

٥- الاستقلال في التفكير والصراحة في المسائل العلمية

صحيح أن الأستاذ المطهري لا يعتقد أنه برئ من الخطأ، لكنه كان يرفض أن يكتفم الحقائق العلمية لأجل بعض المصالح التي لاعقلانية في اعتبارها^(٧). لقد كان المطهري مفكراً مستقلاً في تفكيره، وكان يعلن ما يكتشف من الحقائق العلمية بصراحة، وكان ينظر في هذا المجال إلى الحقيقة بنفسها، دون أي اعتبار آخر. وكان يعتقد أن السبب في أن أعداءنا أقل من أعداء الأنبياء يرجع إلى كتمان الحقيقة من جانبنا، أو أننا نتكلم طلبات الجماهير والأنصار ومعارضينا، أو نختر الصمت أمامهم^(٨).

ثانياً: المنهج الفقهي عند الأستاذ المطهري

لقد أشرنا في الفصل الماضي إلى الميزات الفريدة للأستاذ المطهري في مجال الفقه، وشخصيته وآرائه الفقهية بصورة عامة، والتي لم تكن سائدة بين الفقهاء بشكل واضح. ولكن نرمي هنا إلى ذكر منهجه الفقهي بالمعنى المصطلح، وكما هو سائد بين الفقهاء، ونذكر ما صرح به الأستاذ وما لم يصرح به ولكنه مستتبطن من آثاره، ونسعى إلى توضيح المنهج الفقهي المطلوب والمؤيد من جانب الأستاذ المطهري، ومما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن منهج الأستاذ في الفقه هو ذات المنهج المتبع من قبل السيد البروجردي رحمته الله، وكما صرح بذلك الأستاذ المطهري نفسه أيضاً: «ومن خصائصه رحمته الله الممتازة هو الأسلوب والمنهج الفقهي، والذي يجدر أن يتبع، ولا ندعه ينسى. أنا كنت أستفيد من دروسه في السنوات الثمانية الأخيرة من فترة إقامتي في قم، والتي تزامنت مع السنوات الأولى من دخوله إلى هذه المدينة، وبما أنني أؤمن بمنهجه أعتقد أنه من الضروري اتباع ذلك المنهج واستكمالها^(٩).» ولكن يعتقد الأستاذ المطهري بأن هذا الأسلوب يختلف عن الأسلوب السائد بين المتأخرين والمعاصرين الذين لا يهتمون كثيراً بباقي العلوم الإسلامية، ويركزون على المسائل الأصولية، ويتجهون نحو إنشاء المسائل، ويفضل الأستاذ هذا النهج، ولمزيد من الإيضاح وتبيين الاختلاف بين النهجين نذكر هذه المقدمة:

يرى الأستاذ أن هذا الأسلوب المعتاد تكرار لمسألة الرأي والقياس، الذي كان

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

سائداً في القرن الثاني من الهجرة، وكان يعتقد به الإمام أبو حنيفة، وهم في تلك الحقبة كانوا يتبعون المسائل الافتراضية، والذين نسميهم بأصحاب «رأيت»، وكان يخالفهم الأئمة المعصومون عليهم السلام، ويبرأون منهم^(١٠).

ولكن كان أسلوب السيد البروجردي يختلف عن هذا الأسلوب. ويبين الأستاذ المطهري أسلوبه عليه السلام كالتالي:

- ١- التعرف على تاريخ الفقه وتطوره، والتعرف على الأسلوب المتبع من جانب مختلف الفقهاء من المتأخرين والمتقدمين على السواء، والتأكيد على أسلوب بعضهم، وانتقاد بعض الذين كان يعتقد عليه السلام بأن أسلوبهم أدى إلى حدوث الانحراف في الفقه.
- ٢- الخبرة والتعرف الكامل على الحديث والرجال وطبقات الرواة المحدثين. وكان عليه السلام قد قام بتصنيف الطبقات بصورة خاصة ولا نظير لها، بحيث إن كان ضعف في رواية كان يعرف هذا الخلل بنظرة واحدة.
- ٣- العلم الكامل بالنسبة لفقه المذاهب الأخرى من المذاهب الإسلامية ومنهجهم، وكتبهم في الحديث ورجاله.

٤- معرفة رجال الحديث الشيعة والسنة من جانب، والاطلاع على فتاوى وفقه الفرق الإسلامية الأخرى من جانب آخر، قد أدّى إلى إتاحة هذه الإمكانية لديه لتحليل أفكار الراوي، وتوضيح الخلفيات الزمنية والمكانية والظروف المسيطرة عليه، بحيث يساهم في تفسير وتبيين المعنى الدقيق للحديث وفقاً لهذا التحليل، ولذا كان لديه خبرة خاصة في فهم معنى الحديث والاستظهارات.

٥- مع أنه كان متبحراً في علم أصول الفقه، ولكن كان لا يستند في المسائل الفقهية على المسائل الشككية في الأصول، وكان لا يركز على المسائل الافتراضية.

٦- التعرف الكامل على القرآن وتفسيره.

٧- التعرف على تاريخ الإسلام والظروف السائدة في نزول القرآن، وبيئة صدور الأخبار، وبيئة التطور التدريجي في الفقه^(١١).

ومما يجب توضيحه في مجال التعرف الكامل على الحديث أن الأستاذ المطهري كان يعتقد بضرورة مراجعة ودراسة كتب أهل السنة لفهم الحديث، وحينما كان يريد استنباط حكم ما يراجع أحاديث أهل السنة، وهذا ما أوجب احتجاج بعض عليه.

وكانت أجابته على هذه الاحتجاجات على النحو التالي: الذين تربوا على يدي البروجردی يعرفون أنّ مراجعة كتب أهل السنة لفهم وتأیید أو رفض الأحاديث الموجودة في غاية الأهمية، بل هو ضروري. وكان يقول: لقد قام بعضهم بتحريف فقهننا. إضافة إلى ذلك أنّ المناط في حجیة خبر الواحد هو الوثوق لا المذهب، والرواية المأخوذة من السنة يمكن أن تكون مؤیدة على أقل التقادیر، وكانت سیرة الأصحاب في الفقه والتفسير على هذا المسار دائماً. وكتب الشيخ والعلامة مليّان بأقوال أهل السنة الفقهية. وأكثر الأحاديث المروية والأقوال الواردة في تفسير مجمع البيان هي من أهل السنة، ويوجد فيه قليل من روايات الشيعة. ويذكر تفسير الميزان في جميع المواضيع أحاديث أهل السنة»^(١٢).

وفي مكان آخر يقول أيضاً: «هل نريد من المدرك غير الحديث الموثوق؟ إن كانت الرواية غير الموثوقة من الشيعة هي مردودة أيضاً، وإن كان الحديث الموثوق من مصادر أهل السنة نقله..، ومما لا ريب فيه أنه إذا وافقت روايات الشيعة روايات السنة في مسألة، وتوافقت الفتاوى معها، فهذا يوجب لنا اطمئناناً نفسياً أكثر»^(١٣).

وعلى سبيل المثال: يرى الأستاذ المطهري في مسألة الربا في المعاملات، وخلافاً لما يفتي باقي الفقهاء، أنّ هذا حرام مطلقاً، وليس في المكيل والموزون فقط. وهو يعتقد بأنّ حكم الفقهاء القائل بأنّ الربا يصير في المكيل والموزون، لا في المعدود، حكمٌ خطأوا فيه، والسبب يرجع إلى عدم التوجه إلى الروايات الموجودة عند أهل السنة، ولذلك يقول: «في الحقيقة ما ذكر في فقه الشيعة والسنة هو تفاسير سلسلة من الروايات المروية عن الرسول الأعظم ﷺ، وإذا قام أحد بمراجعة سيرته الشريفة، والأحاديث حول الربا في المعاملات، ورجع في المرحلة اللاحقة إلى أحاديث الشيعة التي توضح الموضوع، سوف يتضح له الموضوع بصورة دقيقة وكاملة، وبرأيي سبب هذا الخطأ هو عدم التوجه إلى الروايات النبوية الموجودة في مصادر أهل السنة»^(١٤).

ويعتقد الأستاذ المطهري في دراسة الأخبار والأحاديث بأنّ الروايات المروية عن النبي ﷺ هي نص القانون والحكم في الدرجة الأولى، والروايات المنقولة عن الأئمة المعصومين هي مبيّنة وشارحة للروايات النبوية الشريفة، ويعتقد أيضاً «بأنّ هذه الرؤية للأحاديث تؤثر في فهم المقصود والمراد كثيراً. ولعلّه إذا استقل خطاب يكون له مفهوم،

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

ولكن حينما يعلق هذا الخطاب على خطاب آخر يكون له مفهوم آخر. هذه نقطة مهمة يجب الاهتمام بها في جميع أبواب الفقه»^(١٥).

ومن سمات الأستاذ في الرجوع إلى الأحاديث الدقة في مضمون ولفظ الأحاديث. والدقة في المضمون هي أن هناك بعضاً الروايات التي هي ظاهرة في معنى، ولكنه يدل على مضامين غير مناسبة، ولهذا السبب أعرض عنه الأصحاب، وإن كان الحديث نفسه غير مردود عندهم، كالروايات التي توصي بقرار المرأة في البيت. والتوصية في هذه الروايات موعظة أخلاقية لا غير. وهذه الروايات، وإن كانت غير مرفوضة من أساسها، ولكن قد أعرضوا عن ظاهرها، وقد رفضت دلالة هذه الروايات^(١٦).

وحول الدقة في لفظ الأحاديث يقول الأستاذ المطهري بأن هناك روايات تحكي عن سوء الأدب، وهذا يظهر لنا أنها موضوعة، وفيها اضطراب في النص، كروايات «أشراط الساعة» التي استخدمت فيها ألفاظ «ذوات الفروج» وأمثالها.

والسمة الأخرى في نهج الأستاذ المطهري الفقهي هو أنه يفرق بين تقاليد الجاهلية عند العرب والأعراف والسير السائدة بين المسلمين المأخوذة عن الشرع المقدس. وهو يرى أن بعض التقاليد هي تراث الجاهلية، أو هي من تقاليد الشعوب التي أسلمت أخيراً، وقد ترسخت في تصرفات المسلمين، وقد اعتبرت هذه التقاليد من الشرع. ومن هذا المنظور نقول: إن المجتهد الحقيقي هو الذي يفرق بين سيرة المسلمين وسيرة الرسول الأعظم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام^(١٧).

ويشير الأستاذ المطهري أيضاً إلى مصطلح «الحل والجمع العريفي» في مجال حلّ المعارضات، وحتى حل التعارضات القولية، ويعتقد بأن هذا أسلوب مجد، وفي نفس الوقت مفعول عنه من جانب الفقهاء. ويقصد بهذا المصطلح أنه يمكن حل التعارض الموجود بين السير بأسلوب حل الاختلاف الموجودة في متطلبات كل عصر، والذي يحتمل أن يكون مرجع هذا الحل مسألة «متطلبات العصر»^(١٨).

ومما تجب الإشارة إليه هنا أنّ الأستاذ المطهري يرى ضرورة اتباع المراحل التالية في مجال التفقه، أي فقه الاستنباط:

١. البصيرة في الدين.

٢. فهم مدلول الأدلة ومفاهيم الألفاظ، أي فقه الاستنباط.

٣. التعرف على الأهداف والوسائل التي يريدها الإسلام والتفرقة بينهما.
٤. التعرف على الأهم والمهم بين الأهداف والوسائل؛ لاستخدامه في باب التزاحم (الأهم والمهم).

٥. التعرف على فلسفة الأحكام وأسرارها لفهم الأهم والمهم.
وهو يعتقد أنه إن لم تحظ المرحلة الثالثة بأي اهتمام من جانب الفقهاء فإنَّ التوجه إلى هذا الشأن هو الذي يوجب ترقية المسلمين، والغفلة عنها تؤدي إلى انهيارهم^(١٩).
ويعتقد الأستاذ المطهري بأنَّ البحث في الفقه والقانون يبتني على التعرف على أمور ثلاثة:

- ١- مناهج وتطورات افقه في قضية فلسفة الحقوق، والتي تفهم من البحث حول القياس والعقل كمبدأ للتشريع.
- ٢- التطورات الكلامية لدى الأشعريين وغير الأشعريين.
- ٣- التطورات الحقوقية في أوروبا^(٢٠).

ثالثاً: المبادئ الفقهية عند الأستاذ المطهري

١- قيمة العقل في الاجتهاد الفقهي

ويستطيع العقل في الفقه الإسلامي أن يقوم بأدوار مكتشف القانون ومقيد ومحدد ومعمم القانون، وأن يساهم أيضاً في الاستنباط من المصادر والأدلة الأخرى، كما يرى المطهري. ويرجع هذا الوزن والحق للعقل إلى تفاعل القوانين الإسلامية مع واقع الحياة، وما خص الإسلام لتعاليمه أسراراً ورموزاً سماوية غير معروفة وغير قابلة للحل^(٢١). والعلاقة بين هذه الأحكام والمصالح أو المفسدات هي علاقة العلية، ويكون تصنيفها على هذا الأساس. وهذا الأمر أدى إلى فتح باب «التزاحم» أو «الأهم والمهم» في الفقه الإسلامي، حتى يسهل أداء الفقهاء والخبراء حين التعارض واجتماع المصالح والمفسدات المختلفة. وفي الحقيقة فقد أجاز الإسلام للفقهاء والعلماء المسلمين أن يقوموا بتقييم وتقدير مستوى أهمية المصالح باستخدام العقل، ويفضلوا المصالح التي تحظى بأهمية أكبر من غيرها، حتى يخرجوا من المآزق^(٢٢). ويفسر الأستاذ المطهري دور العقل في فهم مصالح ومفسدات الأحكام

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

(فلسفة الأحكام) قائلاً: «يجب أن أقول بصراحة: إنَّ ما نقصدهُ في هذا المجال هو أنَّ القوانين والأحكام الإسلامية، سواء في المسائل المتعلقة بالحقوق والحدود والعلاقات الاجتماعية بين الناس أم في المسائل الأخرى، تبتني على مجموعة من الحقائق، وقد أرسيت عليها بحيث لو عرفنا هذه الحقائق وفق الأصول والمعايير العلمية الخاصة، والتي هي معروفة في العالم لحسن الحظ، نستطيع أن نفهم وندرك معاني التعاليم الإسلامية المنزلة من جانب الوحي ومفاهيمها بصورة أفضل»^(٢٣). وعلى سبيل المثال: تساعد المبادئ العلمية والأخلاقية والنفسية في فهم مغزى الأحكام الأخلاقية الموجودة في القرآن والروايات.

العلم هو مفتاح الوحي. يقول النبي الكريم: «رُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، ويجسّد العظمة والبعد الإعجازي من الدين الإسلامي في توسع تعاليمه، بحيث إنَّ أضاء العلم كلّ قسم منها تتضح التعاليم الإسلامية أكثر من ذي قبل، إن استطعنا أن نعرف الأصول والمبادئ العلمية الخاصة لكل شأن من شؤون الحياة فإننا نستطيع أن نستفيد من الفيض الإسلامي بصورة أفضل. وليست مبادئ الحقوق خارجة عن القاعدة. تبتني الحقوق والأخلاق والإلهيات وغيرها من العلوم على مجموعة من المبادئ الواقعية، بحيث كلما تعرفنا عليها أكثر كلما استطعنا أن نتعرف على الهدف المنشود والمقصود الديني منه. وبناء على هذا يعد كثير من الآليات والأحاديث من آيات الأحكام وأحاديثه بعد التعرف على الأصول والمبادئ من علم الحقوق. ومن ثم إذا تعرفنا نحن على الحقائق التي تظهر شيئاً فشيئاً عبر القرون المتتالية وبواسطة العلم فسوف نستطيع أن نفهم مقصود لسان الشريعة بصورة أفضل^(٢٤).

ولا نعني بحق العقل ووزنه تطبيق القياس والرأي الذي كان قد ابتدع في القديم الماضي، ولا نعني أيضاً التفلسف الذي قد أُشيع في عصرنا هذا، بل نقصد المعرفة العلمية من المسائل التي قد وصلت إلى حوزة التعاليم الإسلامية، ونحن قد جنينا ثمارها الحلوة والمنقذة، وجربناها عبر أربعة عشر قرناً مرة واحدة، بل في أكثر من مرة، وهذا هو البعد الإعجازي الوحيد المتبقي من الدين الإسلامي الحنيف^(٢٥). حينما يوقن العقل بحكمة ومصالح أو مفسد في مسألة يحكم بذات الحكم الذي يحكم الشارع به، وإذا لم يصل العقل إلى الحكم اليقيني، ولكن كان للشرع حكم فيه، يصدق العقل هذا

الحکم. قاعدة الملازمة «لا تعني أن كل ما حکم فيه الشارع يكون للعقل حکم فيه، فعلى سبيل المثال: إذا حکم الشارع بحرمة لحم الخنزير يفهم العقل هذه الحرمة، بل ما نقصده هو أن في كل أحكام الشارع يكمن سرٌّ ورمزٌ، بحيث إذا علم العقل هذا السرٌّ يصدق العقل حکم الشارع، وهذا هو ما يسمى بقاعدة الملازمة»^(٢٦)، وجذور تغير وتبدل القوانين الإسلامية هي أن هذه القوانين وضعت على أساس واقع الحياة البشري ومفاسده، أو مصالحه، وليس فيها رمزٌ أو أي مجهول. وكل ما وضع الإسلام لمصلحة الجسد والروح والأخلاق والعلاقات الاجتماعية و... صريحاً، وليس فيها غموض أو رموز، لا يستطيع العقل البشري الدخول فيها. وهذا المعتقد من ضرورات الشيعة، وأغلب أهل السنة أيضاً، يعتقدون به، ولهذا السبب فتح في نظام التقنين الإسلامي باب لحضور العقل، وللعقل أن يدخل في الأحكام؛ لأن الإسلام قرّر بأن أحكامه ليست خارجة عن العقل، بل كلها عقلانية. وبناء على هذا إذا ورد حکم عام مبني على فلسفة، واكتشفنا هذه الفلسفة، وواجه العقل مع بعض المستثنيات الخارجة عن فلسفته، ففي هذه الحالة يحق للعقل أن يبين هذا الاستثناء، حتى وإن لم ينص عليه الإسلام؛ لأننا نفقد كثيراً من الأحاديث، ومن الممكن أن الحكم قد بين في هذه الروايات المفقودة، ولذا يستطيع العقل أن يحكم، بحيث يخص حکماً عاماً أو يقيد مطلقاً، بل يستطيع العقل أن يحكم في بعض الموارد الخاصة التي لا حکم لدينا مبيناً من جانب الإسلام، ولكن العقل يعرف بفضل التعرف الكامل على نظام التشريع الإسلامي ما هو الحكم، ويمكنه أن يحكم فوراً»^(٢٧).

وعلى سبيل المثال: يحكم العقل أن الشيء الفلاني حرام، في حين لم يذكر حکم الحرمة في القرآن أو السنة. وما نقصد من العقل هو العقل الذي يوقتنا، أي الذي يصل إلى اليقين بفضل استخدام العلم، لا العقل المستقل عن العلم^(٢٨). وعلى سبيل المثال: يكشف للعقل بفضل استخدام العلم أن التدخين مضرٌ للجسم ضرراً مهماً وكلياً، وبناء عليه يحكم بحرمة الاستفادة منه؛ لأن نظام التشريع الإسلامي لا يحكم بالحرمة فور حصول الضرر الجزئي، بل يحكم بمكروهيته، ولكن الأمر في الضرر الكلي يختلف، وعلى سبيل المثال: يضر التدخين بالرئتين و...، ولا يجيز الإسلام هذا الضرر، ناهيك عن أن يثبت للإسلام أنه منشأ لمرض السرطان. وإذا ثبت وجود هذه المفسدة هنا، والمجتهد يعرف بحكم معرفته بالنظام التشريعي في الإسلام أنه كلما كان الضرر

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

للجسد مهماً لا يجيز الإسلام هذا الضرر، ويفتي بحرمة بناء عليه، وإن لم يوجد في القرآن أو السنة وأقوال العلماء حتى كلمة واحدة حول الموضوع^(٢٩). وعلى سبيل المثال: لم تكن المخدرات والترياق والإدمان عليه موجودة في زمن الشارع، ولا نجد في الأدلة النقلية دليلاً خاصاً للموضوع، ولكن قد أثبت ضرره ومفاسده بالأدلة الحسية والتجريبية، ومن ثم نحن وصلنا في المسألة إلى «المدرک» أي المفسدة المحرزة والثابتة في الترياق، إذا الإدمان عليه حرام، وإذا ثبت بأن تدخين السيجار يؤدي إلى السرطان أيضاً إذاً هذا حرام في الشرع أيضاً بحكم العقل^(٣٠).

ولكن إذا تعارض وتزاحم هذا الحكم العقلي غير المنصوص عليه في الإسلام مع حكم آخر منصوص عليه نقدم ذلك الذي هو أهم من الآخر. ولربما يمكن للمجتهد أن يحرم حلالاً منصوصاً لأجل المفسدة التي اكتشفها عقله، بل يمكن أن يحرم أمراً واجباً شرعاً أو يحكم بوجود أمر حرام لأجل المصلحة التي وصل عقل المجتهد فقط إلى أنها أهم...، ولذلك على المجتهد أن يتصرف كأنبياء الأمة في العصور الماضية قبل بزوغ فجر الإسلام^(٣١). لقد اتكأ على العقل في أساس التشريع، أي اعترف وأقرّ بالعقل كمبدأ وأصل للتشريع، والسبب في عدّ العقل في رتبة الكتب السماوية هو:

الأول: لا يعتقد الدين الإسلامي بحدوث التناقض والتصادم بين العقل والسنة والكتاب السماوي.

الثاني: فتح الفقه الإسلامي الطريق للعقل بعد عدّه من مصادر التشريع والاستنباط.

والأحكام مبنية على المصالح والمفاسد الواقعية التي تعدّ بمثابة علة الحكم، وهذه تكون في الأعم الأغلب في متناول العقل الإنساني. إذاً بإمكان العقل أن يكتشف القانون الإسلامي بنفسه؛ لأنه:

١- ربّما قد بين هذا الحكم، ولكن ليس في متناول أيدينا (في مصادر التشريع الموجودة).

٢- يكفي اعتبار العقل كحجة (الحجة الباطنية لا الظاهرية) من جانب الإسلام. ومما يقال في التعارض بين الحكم المنصوص والصريح المذكور في القرآن والسنة مع حكم العقل القطعي: إن هذا ليس إلا افتراض محض، ولا واقع له في العالم الخارجي،

بل ما يمكن تعارضه مع الحكم العقلي هو الظاهر (لا الحكم المنصوص) من القرآن والسنة. وفي هذه الحالة حكم العقل يكشف لنا أن هذا الظاهر من الأدلة الشرعية ليس مقصود الشارع، ونرفع أيدينا عنه، وهذا لا يدخل في باب التعارض. وفي بعض الأحيان يتعارض النص القرآني أو الدليل المنصوص في السنة مع الدليل العقلي الظني (التخمين والاحتمال)، وهنا يقدم النص القرآني أو السنة. إذا يعدّ العقل عاملاً لكشف المناط والعلّة في الأحكام لا في جميع المجالات، ولكن في أمور^(٣٢). وقد تتغير هذه العلل أحياناً، ولكن ليس في الشؤون البنيوية التحتية والكلية، بل في الشؤون الجزئية، وإذا كشف لنا ملاكاً بصورة قطعية ينسجم معه الشرع أيضاً، وهذا هو معنى عبارة «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع». في حين لدينا حكم شرعي قطعي، وبما أن الإسلام لا يصدر أمراً عبثاً وباطلاً، فيحكم العقل في الجملة بأنه يوجد فيه دليل ومعيار، وإن لم يجده العقل حتى الآن، وهذا هو معنى «كل ما حكم به الشرع حكم به العقل». إذا ثبت بواسطة العقل والعلم أنه إذا أوجبت المصلحة البشرية أن نغير القوانين فلا مانع من التغيير في الحكم، ولكن هذا في حالة كون ما كشفه لنا العقل قطعياً، لا ظنياً وافتراسياً، وقد كشف لنا العقل كل المعايير والملاكات أيضاً لا ملاكاً دون آخر، ولذلك لا يستطيع الفقهاء أن يقوموا بتعميم دليل مستنبط العلة حتى يغيروا الحكم، ولا تنقض هذه الأقوال المذكورة أعلاه بأن الأحكام الإسلامية قابلة للتغيير بواسطة استخدام العقل وكشف مصالح تلك الأحكام.

يجب أن يكون الدليل العقلي قطعياً، والملاك المنكشف محصوراً أيضاً، يجب كشف تمام العلة لا جزء من العلة، وبصورة قطعية لا ظنية أيضاً^(٣٣). إذا مرادنا من العقل ليس كل عقل في جميع الحالات. بل يجب أن نصل إلى حكم العقل كسائر المسائل بصورة منهجية وعلمية، أي «يرجع تشخيص المواضيع إلى المتخصصين، ولا يتعلق بتشخيص المجتهد»^(٣٤)، والنقطة الأخرى هي أنه بعد العلم بإمكان العقل أن يحكم مستقلاً يجب أن نعرف أيضاً أنّ حكم العقل هو بيان، وتتم الحجة بعد هذا الحكم، ولا مجال لأية ذريعة بعد البيان العقلي^(٣٥)، والأمثلة على هذا هي: مسألة ولاية الحاكم وما يتفرع عنها من المسائل^(٣٦)، وكثير من التحريمات التي ترجع عللها إلى ضدية هذه الأحكام مع المسائل التي تكون ضد العقل^(٣٧). كباب السهو والملهيات، وباب صيانة

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

دولة العقلاء، وبما أنّ هذه الأمور تؤدي إلى الانقلاب وإسقاط الدولة المتعلقة بالعقلاء، والحال أنّ الإسلام يعارض ما يكون ضد العقل، لذا حرّم الإسلام هذه الأمور^(٢٨)، والحيل التي لا يجوز استخدامها في مسألة الربا، أي لا تحقق هذه الحيل في الربا قصد الشارع^(٢٩). وهذا هو معنى التعبد، أي نعمل وفق كل أمر ثبت أنه وصل من الدين، سواء فهمنا الحكمة فيه أم لا، ولكن لا يوجد التعبد المطلق من جانب الدين نفسه. وتوضيحه أنه لا يوجد أمر أو حكم في الإسلام يخلو عن الحكمة والمصلحة، ولا مكان للانتقياذ غير العقلي في الإسلام، ولكن هناك انقياد يكون فوق العقل وخارجه، وهذا ينسجم مع حكم العقل، أي يطرح هنا مسألة الأهم والمهم^(٣٠).

٢- فلسفة الأحكام، أهميتها ودورها العقلاني

الاهتمام الخاص بفلسفة الأحكام هو الآخر من سمات الأستاذ المطهري في مجال الفقه والمبادئ الفقهية.

وهذا البحث ناجم في الحقيقة عن الاعتقاد بحق العقل في استنباط الأحكام، لقد بين الرسول الأعظم ﷺ والأئمة المعصومون ﷺ الفلسفة الموجودة لتشريع الأحكام، وأشار القرآن أيضاً إلى المصالح والمفاسد للأحكام. ويعتقد الأستاذ المطهري أنّ الإسلام وضع في الأساس هذا الباب لإمكانية تناغم الأحكام مع متطلبات كل عصر، بحيث يحق للعقل أن يدرك الملاكات والمصالح أو المفاسد المتعلقة بالقوانين والأحكام. وهذا الاعتقاد يعدّ من الضرورات للمذهب الجعفري، وقد أجمع عليه الفقهاء. وقام - على سبيل المثال - الشيخ الصدوق بتصنيف كتاب علل الشرائع لتبيين الفلسفة الموجودة للأحكام.

وبناء على هذا يستطيع العقل أن يكشف المصلحة أو المفسدة في الأحكام حتى يبين الحكم الشرعي وفقاً لهذه الفلسفة، أو إذا كان استثناء في مسألة يبينه العقل بنفسه، أو يستطيع أن يخصص حكماً عاماً، أو إذا فقدت فلسفة من أمر حلال يستطيع العقل أن يحرمه و...، ولكن نذكر بأنه يجب على العقل أن يكشف الفلسفة للحكم بصورة قطعية ويقينية كما قلنا. ولا يعتقد الأستاذ المطهري بجواز طرح هذه المسألة فحسب، بل يرى أنه يجب البحث حول ما إذا كنا نحتاج إلى الإقناع العقلي، ويعتقد

بضرورة البحث عنها. ولهذا السبب نرى أنه ﷺ يبحث حول كثير من المسائل الفقهية التي قد طرحت وناقشها، أمثال: فلسفة الحجاب والستر، فلسفة المتعة (الزواج المؤقت)، الطلاق، التعدد في الزوجات، فلسفة الريا، فلسفة الأحكام الجنائية في الإسلام، الحج، الصلاة، الخمس، الإنفاق المالي، والغيبة، وغيرها من المواضيع الفقهية. إن استخدام فلسفة الأحكام هو منهج الأستاذ المطهري في الفقه، وبإمكان العقل أن يكتشف القوانين الإسلامية بفضل هذه الفلسفة^(٤١). ولكن لا نقصد هنا التفلسف وخلق الحكم والفلسفة، بل نرمي إلى المصالح الواقعية التي نصل إليها بصورة قطعية لا ريب فيها، وبفضل استخدام العلوم والمنهج العلمي، لا استخدام أي عقل في أي مستوى كان^(٤٢)، ولهذا السبب يقول الأستاذ المطهري: «يجب علينا أن لا نكون مصداقاً لـ«الجاهل إمّا مفرطاً أو مفرطاً، يبحث بعضهم في كل أمر عن الحكمة وفلسفتها، ويريدون أن يفهموا الفلسفة الموجودة في عدد ركعات صلاة الصبح، في حين أنّ جميع تصرفات وأداء هؤلاء أنفسهم مبنية على الموضة والتقاليد والعادات، ولا يفكرون في تصرفاتهم في مصير هذا العمل ونتيجته، ويتابعون هذه التصرفات دون أي تفكير»^(٤٣)، ويذكر أيضاً بأننا لا نعمل بهذه الأحكام على أساس المصالح والمفاسد المكتشفة، بل قصدنا ونيتنا في العمل هو العبودية، وإذا فرضنا أن لا مصلحة في أمر (وإن لم يوجد أمر كهذا) يجب الطاعة فيه أيضاً بحكم العقل. فالمصلحة الموجودة في سلسلة من الأوامر الإلهية غير واضحة إلى حدّ ما، ولربما قد عمد إلى هذا الاختفاء في المصلحة؛ لأنه إن أردت أن تعرف الفلسفة في الحكم، ومن ثم تعمل وفق الحكم، لا يعد هذا العمل عبادة أصلاً^(٤٤).

إذاً نحن لسنا من أتباع هذا المنهج الذي يريد أن يعرف فلسفة الحكم أولاً، ومن ثم يعمل بالحكم، ولا نريد أن نعمل وفق هذا المنهج المتشدد، وفي الوقت نفسه لسنا من أتباع المنهج التقريبي الذي يعمل وفق الأدلة والنصوص الموجودة بصورة عمياء، بل نريد بناء على حق العقل في فهم الفلسفة، أن نفهم فلسفة الأحكام في المستوى الذي يمكننا أن نفهم. ونعتقد بأن لكل حكم من الأحكام الإسلامية فلسفة ومصلحة، ولكن إذا لم يصل العقل إلى ساحة الفلسفة لبعض الأحكام لا يعني هذا أنّ الحكم غير قابل للتابع، بل نعمل بالحكم نفسه أملاً في أن نصل إلى فلسفته يوماً ما، بل إذا لم نصل إليها أبداً يظهر عملنا مستوى تعبدنا للباري والمولى عزّ وجلّ. وإذا وصلنا في الأحكام إلى فلسفتها لا

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

يبتني العمل بالأحكام وفق هذه الفلسفة، بل نقصد التقرب إلى الله وإنجاز أمر المولى. ولهذا السبب يقول الفقهاء بأن كل عمل يصدر من الإنسان بقصد الوصول إلى رضا الله تعالى يعد عبادة، بشرط أن تكون هيكلية العمل ذات مصلحة؛ لأن العبادة في الإسلام تكون على قسمين: الأول: العبادة المطلقة التي لا مصلحة فيها غير عبادة الله، كالصلاة؛ والثاني: المصالح الموجودة في الحياة الإنسانية التي إذا قصد فيها طاعة الحق عز وجل تصبح عبادة وتتحول إليها^(٤٥). ويرى الأستاذ المطهري أن التأمل والتدبر في فلسفة حكم وجوب الإخفات في صلاة الظهر جائز أيضاً. ولكن يوصي بالعمل بالحكم، لا لأجل الفلسفة، بل للتعبد^(٤٦).

ولكن يرى الأستاذ أن فقهاءنا لا يعنون عادة بفلسفة الأحكام حين الإفتاء، ويعتقدون بأن القوانين والأحكام الإسلامية عادلة، وفيها حكمة، وهذا من تراث الأخباريين الذي ورثه الشيعة، على رأي الأستاذ المطهري^(٤٧).

يقول الأستاذ في هذا الصدد: «المسألة هي أن الفقهاء لم يعتنوا أصلاً بفلسفة الأحكام، ويعتقدون بأننا إذا أردنا أن نتبع الفلسفة في أفعالنا، ونقيم الأحكام بالفلسفة التي لدينا، لغيرنا الفقه بصورة كلية. نحن عبيد الأدلة والنصوص، ونتبع كل حكم حكمت به النصوص والظواهر. ويمكن أن نفهم الفلسفة في الحالات الكثيرة، وفي هذه الحالة الحظ يرافقتنا ونسرُّ كثيراً، وإن لم نفهم الفلسفة لا نرفض النص لأجل الفلسفة»^(٤٨).

وعلى سبيل المثال: يعتقد الأستاذ المطهري بأن الملاك في فلسفة تحريم الربا في المعاملات هو إغلاق طريق الربا وسده أمام الحيل الربوية، ولهذا يحكم بتحريم الربا من هذا النوع في المودود أيضاً، إضافة إلى المكيل والموزون، ويرفض الروايات التي تحكم بجواز هذه الحيل. وبعبارة أخرى: يرفع اليد عن الروايات لأجل فهم الفلسفة في حكم الربا^(٤٩)، في حين أن الفقهاء من الشيعة يستثنون الربا في المعدودات، ولهذا حينما يقولون بأننا عبيد الأدلة والنصوص، ولا نهتم بفلسفة الأحكام، يواجهون التناقض، وعلى رأي الأستاذ المطهري عدم الاهتمام بفلسفة الأحكام يؤدي إلى عزل القوانين الإسلامية التي هي بمنزلة الأم ومصدر الثروات الأخرى، ويقول في هذا الصدد: «بسبب تخلفنا وعدم كفاءتنا وعدم معرفتنا بالإسلام وفلسفته الاجتماعية والإنسانية خرجت هذه القوانين

شيئاً فشيئاً وعبر السنوات المتمادية الماضية، واستبدلتها القوانين الوضعية التي وصلتنا من الآخرين^(٥٠).

٣- الحقوق الطبيعية والسعي لتكوين منظومة الحقوق الإسلامية

يقول الأستاذ المطهري في مجال تبين القانون الإسلامي بالمبادئ الطبيعية والفطرية: والتوضيح على هذا يكون كالتالي: العالم ونظام الكون هو المرجع الوحيد للقانون، والوسائل اللازمة للكمال والاستكمال قد وضعت في هذا العالم على أساس انعدام العبثية في أفعال الباري، وقد خلق كل محتاج إليه لمحتاج، وقد خلقت المواهب الطبيعية للإنسان وكماله. وبعبارة أخرى: توجد بين الإنسان ومواهب العالم علاقة «غائية»^(٥١)، ونشاهد هذه الحقيقة في كثير من الآيات القرآنية^(٥٢)، فيجب علينا توسيع دائرة آيات الأحكام، ونعد هذه الآيات أيضاً من آيات الأحكام^(٥٣). لقد عين الله لكل فرد حقوقاً قبل التشريع، كالطفل الذي يحتاج إلى ثدي أمه، ولذا قد أوجد التناغم بين المحتاج والمحتاج إليه، وعلى سبيل المثال: خلق للطفل شفتين ولأُم الثدي و...، لقد وضع الله قانون الشريعة منسجماً مع القوانين الفطرية^(٥٤)، والنظام الكوني هو خير شاهد على أن خلق الإنسان منسجماً مع المواهب الطبيعية، وقد خلقا لبعضهم^(٥٥). ولهذا السبب نرى أن بعض القوانين قابل للتوجيه في الفلسفة الإلهية والحقوق الفطرية والطبيعية والإلهية فقط، وباستخدام العلاقة الغائية في العالم، كحق الذين سوف يخلقون، والماضين على الحاضرين حالياً^(٥٦). والشرط الأساس في الاستفادة من الحقوق هو العمل بالواجبات التي قد عينت من جانب الشريعة وعينها الخالق. لكل استعداد يوجد في العالم مبني على حق طبيعي، كالتعليم والتربية وحقهما في الطفل والولد، وبعد إنجاز التكليف يحول حق كل فرد إلى الفعلية، وإن لم ينجز الوظيفة يحرم من الحق.

وللضعفاء والمستضعفين الذين هم غير قادرين على إنجاز الوظائف حصة معينة من حق القادرين على أداء التكليف بالمستوى الذي يمكنهم من استمرار الحياة؛ لأنهم إن كانوا قادرين كانوا يخصصون حقاً لأنفسهم: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ (المعارج: ٢٤ - ٢٥) ولكن يقابل هذا الحق التكليف والمسؤولية ولو بالنسبة للأراضي وباقي المخلوقات. ويقول الإمام علي^{عليه السلام} في هذا المجال: «إنكم مسؤولون حتى

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

عن البقاع والبهائم»^(٥٧)، ويقول عليه السلام مالك الأشتر النخعي: «جباية خراجها وجهاد عدوها واستصلاح أهلها وعمارة بلادها»^(٥٨)، وأقوال سائر المعصومين الذين يذكروننا بحق الأرض والحيوان والنبات و... على الإنسان^(٥٩).

ويقوم الأستاذ المطهري بحل كثير من المسائل والشبهات الموجودة حول القانون الإسلامي على هذا الأساس، الذي هو في الواقع من لوازم التفسير الغائي من الحقوق الفطرية، بحيث لا يمكن تفسير كثير من الحقوق دون التوجه إليه، ومنها: حقوق المرأة^(٦٠)، والملكية^(٦١)، والاستدلال على حق الأجيال المستقبلية والماضية^(٦٢)، وأرجحية حق الجماعة على حق الفرد^(٦٣)، ومبادئ العدالة^(٦٤)، وغيرها من المسائل.

مبدأ تطبيق العدالة، إنتاج القانون التشريعي الحاكم

يبدو أن أول من طرح العدالة كقاعدة فقهية، وأبدى قلقه من عدم اهتمام الفقهاء بها، هو الشهيد المطهري. يقول الأستاذ المطهري: «تدخل العدالة في القانون والقاعدة»^(٦٥)، وأيضاً: «العدالة هي من مقاييس الإسلام، ويجب علينا أن نرى ماذا ينطبق عليها. تقع العدالة في سلسلة العلة للأحكام، لا معلولاتها. ليس كل ما يقول الدين هو العدل، بل كل ما يكون عدلاً يصدر من الدين، وهذا هو معنى كون العدالة كمقياس للدين»^(٦٦)، وفي مكان آخر يقول: «الأهمية تكمن هنا في أن العدالة هي مقياس للدين، وليس الدين مقياساً للعدالة»^(٦٧) وبعبارة أخرى: «العدل حاكم على الأحكام، وليس تابعاً لها. ليس العدل إسلامياً، بل الإسلام عادل»^(٦٨).

ويعتقد بأن فقهاء قد تجاهل أصل العدالة الاجتماعية برغم الأهمية التي يحظى بها. في حين استخرج العمومات من آيات كـ ﴿وبالوالدين إحساناً﴾ [الأنعام: ١٥١]، و﴿أوفوا بالعقود﴾ [المائدة: ١]، ولكن لم يستتبط قاعدة وأصلاً عاماً برغم التأكيد الذي يوجد في القرآن على العدالة الاجتماعية. وهذا الأمر قد سبب الجمود في الفكر الاجتماعي لدى الفقهاء^(٦٩). «أثر نفي أصل العدالة من الأفكار حال دون تنامي الفلسفة الاجتماعية في الإسلام، ولم يستخدم كمبدأ علمي وعقلي ودليل للفقه. أنشئ فقه غير منسجم مع سائر أصول الإسلام، وهذا الفقه يخلو من الأصول والمبادئ والفلسفة الاجتماعية. لو كانت

الحرية في التفكير على حالها، ولو كان أصحاب السنة يتفوقون على أهل العدل، ولو لم يصب الشيعة بالأخبارية، لكان لدينا الآن فلسفة اجتماعية مدونة، وكان فقهننا مبنياً على هذه الفلسفة، وما كنا نعاني من هذه التعارضات والمآزق والتحديات الحالية»^(٧٠).

«أصل العدالة هو الركن الركين والأساسي في التشريع الإسلامي»^(٧١)، كما يقول الأستاذ المطهري. وهذا الأصل قد أنشأ قانون تطابق العقل مع الشرع في الإسلام، أي من منظور الفقه الإسلامي، أو على الأقل من منظور الفقه الجعفري، إذا ثبت أن العدل يوجب أن يكون أحد القوانين هكذا أو غير هكذا، وإذا حكم بغير حكم العدل حصل ظلم وخلاف العدالة، إذاً يجب أن نقول بأن هذا هو حكم الشرع نفسه؛ لأن الشرع لن يتعدى من محور العدالة والحقوق الفطرية والطبيعية وفق الأصل الذي علمنا الدين نفسه^(٧٢).

ويستفيد الأستاذ المطهري من قاعدة العدالة لتبيين بعض من الحقوق والمسائل الفقهية، ومنها: عدم التشابه بين الرجل والمرأة في بعض من الحقوق^(٧٣)، الطلاق القضائي^(٧٤)، الملكية العامة في معدات الإنتاج^(٧٥)، حرمة الربا وحيله^(٧٦).

٥- تناغم القوانين الإسلامية مع متطلبات العصر

والسمة الأخرى التي هي من خصائص الأستاذ المطهري في المجال الفقهي هي اعتقاده بالدينامية والانسجام والتناغم بين القوانين الإسلامية وتوسع الحضارة والثقافة والصور المتغيرة في الحياة ومتطلبات العصر. والسر في هذا يكمن في عدة أمور، كما يرى الأستاذ:

١. الروح المنطقية للقوانين الإسلامية وعلاقتها بالفطرة وطبيعة الإنسان والاجتماع والعالم، وهو ما يمكن القوانين الإسلامية من الخلود والحركية والمرونة^(٧٧).
٢. لقد وضعت القوانين في الإسلام على مبادئ القضايا الحقيقية لا الخارجية، ولذا فإن هذه القوانين خالدة غير مؤقتة وغير ثابتة، أي تُنظر إلى طبيعة الأشياء حين التشريع. وعلى سبيل المثال: إنما الخمر حرام، يحرم الغصب، يحل لحم الغنم، وبعد ذلك تختلف الحيثيات. لحم الغنم حلال من حيث هو لحم الغنم، ولكنه حرام من حيث هو مسروق،

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

ولذا لا تعارض بين الأحكام، في حين يوجد تعارض في القضايا الخارجية؛ لأن الحكم يصبح انفرادياً وجزئياً^(٧٨). و«ما شرّع الإسلام الحكم على أساس الأفراد، بل شرعه على أساس الحثيات والعناوين الكلية، وهذا يجلب نوعاً من المرونة»^(٧٩).

٣. تعلق القوانين الإسلامية بالمعنى والأهداف الحياتية والطرق المثلى للوصول إلى هذه الأهداف، ولا يتعلق بالصورة الظاهرية وصورة الحياة التي تتعلق دائماً بمستوى العلم المتوفر لدى الإنسان، ولا يغير العلم الهدف والروح في الحياة، ولا يعرفنا أيضاً الطريق الأمثل والأقرب وبأقل الأخطار، بل يتيح لنا العلم الوسائل المفضلة والأكمل لتحقيق أهداف الحياة والمضي قدماً نحو الوصول إلى الأهداف، ويجنب الإسلام عن أي صدام بين قوانينه وتوسع الثقافة والحضارة عبر وضع الأهداف في حوزته ووضع الصور والحالات والوسائل بيد العلم والفن، بل وحتى يحفز الإسلام على مقومات التوسع والحضارة، أي العلم والعمل والتقوى والإرادة والعزم والاستقامة، وبهذا يقوم بدور العامل الرئيسي في تقدم الحضارة^(٨٠). لم يُعيّن الإسلام الخياطة والنسج والزراعة والنقل والحرب، ولم يُعيّن الإسلام نوعاً وموضة خاصة من الحذاء والثوب، ولم يُعيّن أيضاً أسلوباً خاصاً للأبنية وإنشائها، ولم يُعيّن معدات الإنتاج والتوزيع. وهذه من الجهات التي سهلت التناغم بين الإسلام والتحوّلات العصرية^(٨١). «لا يمكن أن نجد في الإسلام أمراً مادياً وصورة ظاهرية مقدسة، بحيث يعتقد المسلم بأن من واجبه حفظ وصيانة الصورة أو الوسيلة»^(٨٢)، ولكن بنفس الوقت هناك بعض من القوالب والحالات ثابتة، كالصلاة وصورتها، ذكر الله هو حقيقة الصلاة، ولكن لها صورة مشخصة وقالب مشخص، وهكذا الحج، ولكن الجهاد بالسيف ليس صورة ثابتة، ولم يتوجه إليه الإسلام. بل توجّه إلى هو الروح الجهادية، أي الدفاع أمام العدو^(٨٣). أو في المعاملة نرى أنّ أساس المسألة هو أنه يجب أن تتم المعاملة بالتراضي، ولا يكون غريباً، و...، ولكن الذي يتغيّر هو صورة هذه الأحكام^(٨٤).

٤- لقد وضع الإسلام قوانين ثابتة للحاجيات الثابتة والدائمة لدى الإنسان، وقد توقع أيضاً حالات متغيرة وفقاً للظروف والأحوال المتغيرة، ووضع لها قوانين متغيرة. لقد وصل الإسلام الحاجات المتغيرة بالواجبات الثابتة. ولكشف هذه العلاقة نحتاج إلى متفقه أو مجتهد فقط، وهذا هو الإعجاز والقدرة المحركة التي استخدمت في هيكلة الدين. وهذا هو مبدأ ضرورة الاجتهاد؛ لأنّ إمكانية الاجتهاد والتفقه في الدين تتفرع على وجود عمق

ومسارات مخفية في التعاليم الدينية، يمكن أن نفهمها بفضل قوة الاجتهاد. وبناء على هذا الأساس يتحرك الإسلام دون المخالفة مع روح تعاليمه، ولسنا نحن الذين نحركه^(٨٥). النظام الذي يجب أن يحكم على غرائز البشر (الأخلاق)، وعلى اجتماعه (العدالة)، والعلاقة بينه وبين الخالق (العبادة)، هو من الحاجات الثابتة للبشر، والتي تُشئى في أي ظرف من الظروف المتغيرة قانوناً فرعياً خاصاً وامتساباً^(٨٦). «وفي الحقيقة هناك بيان في الدين وهناك تطبيق وعمل»^(٨٧)، والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، وعلى سبيل المثال لا الحصر: من الأصول الثابتة للإسلام الاستعداد العسكري على النحو الأتم، واكتساب القدرات للدفاع أمام العدو، ولكن ليس للبغي كما يقول القرآن^(٨٨)، بل كقوة للردع: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠) ولكن تتغير الوسائل والمعدات للحصول على الاستعداد العسكري في كل عصر وزمان^(٨٩). ومثال آخر هو مخالفة شعارات المشركين، في حين أن ما يتغير هو شعارات المشركين^(٩٠). والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، بحيث يصعب حصر جميعها، ولا تتحصر المسائل التي تعطي للإسلام مرونة حتى يمكنه أن يتأغم مع الظروف الجديدة دون أي تعدد من الأصول^(٩١).

٥. لقد خصص في الفقه الإسلامي بابٌ يسمى التزاحم أو الأهم والمهم لأجل معالجة التعارض بين المصالح، وقد أجاز الإسلام للخبراء عند تعارض المصالح أن يختاروا المصلحة التي هي أهم من أخرى على أساس علاقة العلية بين الأحكام الإسلامية والمصالح والمفاسد الواقعية، وتصنيف الأحكام من هذا المنظور، وتقدير مستوى الأهمية لكل حكم، وأيضاً على أساس التوجيهات التي صدرت من جانب الإسلام، وهذا ليس تعارضاً أو تناقضاً، بل يعد التزاحم في العمل بحكمين اثنين^(٩٢).

«ويتضح هنا أنه قد يختلف تكليف الناس في العصرين. ويحرّم أمر في زمان في حين يحلّ، بل ويجب، في زمان آخر؛ لأنه كان الحكم الأول للمسألة أنها حرام، ولكن في الزمن الثاني وتحت ظروف أخرى أحلّ أو أُوجب؛ لأن الأمر تعارض مع أمور تكون على درجة أكثر من الأهمية حسب رأي الإسلام»^(٩٣). وباب التزاحم باب وسيع في الفقه الإسلامي ولكن لا يعمل وفقه بصورة مطلوبة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه يجب على الفقهاء والمجتهدين أن يعرفوا عصرهم، ويعرفوا الأهم والمهم في الأزمنة المختلفة، وإن لم

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

يتعرفوا عليها فسوف تتهار كثير من المسائل، وتكثر المشاكل التي تطرح اليوم، وتتحول إلى مشكلة ومأزق»^(٩٤). وعلى سبيل المثال: الدخول إلى أرض بصورة غصبية حرام، ولكن يجب هذا العمل لإنقاذ النفس المحترمة، وحرمة مس غير المحارم لإنقاذه^(٩٥)، وتشريح الميت للبحوث الطبية^(٩٦): لأرجحية مصلحة الجماعة على الفرد في التزام^(٩٧)، مثل حالة المتترس بهم^(٩٨)، شرب المشروبات الكحولية وأكل الميتة لحفظ النفس^(٩٩)، المخاطرة بالمال والنفس والعرض لحفظ أصول القرآن، العدالة والوحدة الإسلامية^(١٠٠)، وقبول ولاية الجائر^(١٠١).

٦. قبول إمكانية دخول العقل إلى حوزة الدين، ووضع مكانة له في الاستنباط من الأحكام الإسلامية.

٧. لقد وضعت القوانين الحاكمة في الإسلام، التي لها حق «فيتو» بالنسبة لسائر الأحكام؛ لأجل التحكم على الأحكام والتعديل في سائر القوانين، أمثال: قاعدة «لا ضرر»، و«لا حرج»، التي تحكم على جميع أحكام الفقه، سواء في المعاملات أم في العبادات. وعلى سبيل المثال: القانون هو وجوب التوضؤ، ولكن حينما يضر الماء بالجسد تقول قاعدة «لا ضرر»: لا يجب عليك أن تتوضأ، أي تحدد القاعدة قانون الوضوء، أو يحرم الإسلام الصوم المضر^(١٠٢). «هذه القواعد المتحكمة والحاكمة (لا ضرر، ولا حرج) وسلسلة من القواعد الأخرى تتحكم بالقوانين، ولذا يغيرون الأحكام في حالات كثيرة، ويعد عاملاً في حدوث المرونة في القانون الإسلامي، ويحوّله إلى قانون قابل للتأغم مع الظروف المختلفة»^(١٠٣).

٨. أهلية القدرة الحاكمة في الإسلام، التي هي شرط لازم لتنفيذ القوانين السماوية وتطبيقها حسب ما يقتضيه كل عصر، وشرط لازم لتنظيم برامجها الخاصة لكل فترة مع مراعاة الشروط والحدود^(١٠٤). وكثير من تحريمات أو تحليلات الفقهاء منطلقة من هذا المبدأ، كتحريم التبغ بيد الميرزا الشيرازي^(١٠٥)، أو مثل تعيين الضرائب لأجل المصالح العامة، أو التعديل في الثروات الاجتماعية، أو تمديد الملكية، أو تخريب بيوت الناس لبناء شارع في سبيل التسهيل في مرور الناس^(١٠٦)، والطلاق القضائي^(١٠٧)، وقتل المرتد الفطري^(١٠٨)، وتحديد الأسعار^(١٠٩)، وتنفيذ العقوبات^(١١٠)، وحل النزاعات خاصة بين الزوجين^(١١١)، وتوسيع حوزة الزكاة على غيرها من الموارد المنصوصة، «لقد أتاح الإسلام

بنفسه هذه الصلاحيات للحاكم الشرعي، والدليل عليه هو تصرفات النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام^(١١٢).

٩- قبول الاجتهاد الذي هو من معجزات الإسلام، بحيث يحظى من الحركة الدينامية والتلقائية دون المخالفة أو التعارض مع أساس القوانين الإسلامية؛ لأن للإسلام قوانين ثابتة ومتغيرة أيضاً، وقد تعلقت المتغيرة بالقوانين الثابتة، ويمكن أن تتغير باستخدام العقل. ويرى الأستاذ المطهري أنّ الاجتهاد هو القدرة المحركة للإسلام، ولكنه ينتقد في الوقت نفسه تخليه عن الروح، فيقول: يتخيل الناس أنّ معنى الاجتهاد والمجتهد هو أن يمارس ويعالج المسائل التي لها أحكام ثابتة عبر العصور، وعلى سبيل المثال: يبحث المجتهد في أنه هل يكفي الضربة الواحدة على التراب في التيمم أو تجب ضربتان؟ حتى يقول أحد بأن الأقوى هو الضربة الواحدة، ويقول المجتهد الآخر بأن الأحوط هو الضربتان، وغيرها من المسائل المشابهة لهذه المسألة، هذا في حين لا أهمية كثيرة لهذه المسائل، بل «الذي له الأهمية هو المسائل الجديدة والمستحدثة التي تظهر، ويجب علينا أن نرى أنّ المسائل تطبق على أي أصل من المبادئ الإسلامية»^(١١٣). التفقه يعني الحصول على روح الإسلام الثابت، وأما الارتباط بين القوانين الثابتة والمتغيرة فهو «يحتاج إلى مجتهد ومتفقه فقط حتى يكشف هذا الارتباط، ومن ثم يبين حكم الإسلام فيه، وهذه هي القدرة المحركة للإسلام»^(١١٤). ويتفرع التفقه في الدين على وجود عمق ومسارات مخفية في التعاليم الدينية يمكن أن نفهمها بفضل قوة الاجتهاد^(١١٥). وتطبيق التفاصيل والفروع على الكليات والأصول، الذي يسمى اجتهاداً، هو من واجبات العلماء المهمة^(١١٦)، فإن «واجب المجتهدين هو استخراج واستنباط المسائل المتغيرة الناجمة عن تغيير الصور في المسائل في كل عصر، وليست ناجمة عن التغيير في القواعد الثابتة»^(١١٧).

رابعاً: المطهري والفقه الإسلامي، ملاحظات ومقترحات

١- اقتراح تحول الفقه إلى التخصص (تأسيس الفروع الفقهية التخصصية)

قلما نجد علماً كعلم الفقه، بحيث يشمل المجالات الواسعة والمتنوعة. جميع الفروع المتنوعة للقانون متوفرة في أنحاء أبواب الفقه. إضافة إلى ذلك نجد في الفقه مسائل، كالعبادات، لا وجود لها في علم القانون. وبما أنّ موضوع علم الفقه هو «فعل

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

المكلف»، وهذا الموضوع يتغير كثيراً، ويريد الفقه أن يستجيب للظواهر الجديدة وأحكام الدولة و...، لذلك نجد أن لا يمكن حصول الخبرة في جميع مجالات الفقه، وهذا قد أدى أيضاً إلى عدم فاعلية الاجتهاد في الظواهر المستحدثة. وعلى هذا الأساس اعتقد الأستاذ المطهري بعقريته المميزة قبل ثلاثين سنة بأن تقريع الفقه إلى فروع تخصصية من الحاجات الماسة منذ مئة عام حتى الآن: «لقد ظهرت الحاجة إلى تقسيم النشاط الفقهي وتأسيس الفروع الفقهية التخصصية منذ مئة عام إلى الآن، وعلى الفقهاء في الوضع الراهن إمّا الممانعة من توسيع دائرة الفقه وإيقافه، وإمّا الخضوع لهذا الاقتراح؛ لأنّ العمل في العلوم هو معلول التكامل في العلوم، وفي نفس الوقت هو علة هذا التكامل أيضاً؛ لأنّ لا ضير من التخصصية في فروع الفقه بسبب التكامل التدريجي في العلوم، هذا من جانب، ومن جانب آخر بعد ظهور الفروع التخصصية وتقسيم العمل، وبعد التركيز الفقهي في المسائل الخاصة لذلك الفرع يؤدي إلى تطور أكثر في الفقه»^(١١٨).

٢- مشروع الشورى الفقهية وتبادل الآراء

يعتقد الأستاذ المطهري بأن قد تحقق اليوم التعاون والتفكير بين العلماء الكبار والمنظرين في كل فرع من العلوم في أنحاء العالم، ولا قيمة للفكر والعمل الفردي، ولكن للأسف الشديد لم يحدث بيننا حتى الآن الاتجاه التخصصي والتعاون العلمي والفكري، ولم يتم تقسيم العمل، وإن سارت الأمور على هذا النحو يجب أن لا نتوقع حدوث أية تطور أو حل أية مشكلة من المشاكل. يقول القرآن في هذا الصدد: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ [الشورى: ٣٨]، وفي نهج البلاغة نقراً بأن ينهل العلماء من ينابيع أفكارهم مع البعض^(١١٩).

ويذهب الأستاذ إلى أنه «إذا حدثت الشورى العملية في الفقه، وتحقق أصل تبادل الآراء بصورة كاملة، فسوف تتبرد كثير من الخلافات الموجودة بين الفتاوى، فضلاً عن ظهور التطور والتأمل في الفقه»، ويقترح أن ندعي نحن أنّ الفقه هو أحد العلوم الواقعية في العالم، يجب فيه اتباع المناهج المتبعة في سائر العلوم، وإلا يخرج الفقه من سلة العلوم^(١٢٠). يقول الأستاذ: إنه يجب أن توسع دائرة الفقه وفق مدلول آية «النفر»، كما توسع الفقه في الماضي بحكم هذه الآية، ويهتم بالضرورات أكثر فأكثر. يجب أن تشكل

فعلاً الشوری الفقہیة، وینسخ التفرّد فی العمل الفقہی، ویجب الاتجاه التخصّصی فی الفروع حتی یستمر الفقہ فی مسیره التکاملی^(۱۲۱).

۳- المساهمة النقدية في منهجة علم الفقه وتبويبه

التبویب والتصنیف هو من المسائل المهمة فی کل علم، وهذا هو أسلوب سائد فی جمیع العلوم فی أنحاء العالم كافة. ونحتاج فی الفقہ أيضاً إلى التبویب بسبب التوسع فی المسائل؛ حتی نصنف المواضيع الفقہیة المختلفة، الأمر الذي لما یحدث علی مبدأ صحیح حتی الآن.

التقسیم الوحید لمواضيع الفقہ هو الذي نراه فی شرائع الإسلام للمحقق الحلّي، ولم یرکز علی هذا الموضوع أحد من قبل، وبعد ذلك أيضاً، ولم یعلق شارحو الكتاب، أمثال: الشہید الثاني فی المسالك، وصاحب المدارك، وصاحب جواهر الكلام، علی هذا التقسیم، واجتازوا دون أي توضیح. بل الذي علق علیه بصورة ملخّصة هو الشہید الأول فی القواعد. والشیخ موسى النجفی الخوانساری هو من المتأخرین، وقد عرض تبویباً جدیداً لأبواب الفقہ فی تقریراته علی مکاسب المرحوم النائینی، ولم یوضح شیئاً حوله، و فی كلام المتأخرین هناك توضیح مع شيء من التغبیر.

إذاً هناك ثلاثة أنواع من تقسیم أبواب الفقہ:

۱- التقسیم المتعلق بالمحقق الحلّي فی الشرائع، وقد قام بتبویب الفقہ علی مبدأ قصد التقرب علی أربعة أقسام: العبادات، والعقود، والإیقاعات، والأحكام، بحيث إن كان قصد التقرب شرطاً لصحة عمل ما، یعد ذلك العمل من العبادات (۱۰ أبواب)، ولكن إذا خرج القصد عن شرط صحة العمل تنقسم هذه الأعمال إلى قسمین: إمّا أن لا یكون وقوعه مبنياً علی صدور لفظ أو صیغة خاصة للكلام، وهذه هی الأحكام (۱۲ باباً)؛ وإمّا أن یكون مبنياً علی إجراء صیغة خاصة. وینقسم هذا القسم نفسه إلى قسمین اثنين: إمّا أن تكون الصیغة تصدر من الطرفين، وهذا ما یسمى بـ«العقود» (۱۵ باباً)؛ أو تكون الصیغة صادرة من الطرف الواحد، وهذا یندرج تحت «الإیقاعات» (۱۱ باباً)، ومجموعها یصیر ۴۸ باباً^(۱۲۲).

۲. التقسیم الذي عرضه الشیخ موسى النجفی الخوانساری: العبادات، والمعاملات،

والعادات، والأحكام.

٣. التقسيم الذي قال به الفقهاء المتأخرون: العبادات، والمعاملات، والسياسات،

والأحكام.

ويرى الأستاذ المطهري أنه لم يقسم الفقه بصورة علمية صحيحة وعلى مبدأ

صحيح؛ إذ جميع هذه التقسيمات ليست جامعة ومطلوبة^(١٢٣).

وينتقد الأستاذ التقسيم المطروح من جانب المحقق الحلي بأنّ المقسوم عليه هو قصد

القربة، في حين أنه على هذا الإسلام لم يلاحظ كثيراً من المسائل، مثل التناسب بين

الموضوعات من بعد الماهية والطبيعة الذاتية لها. وعلى سبيل المثال: نرى أنه على الرغم من

أنّ النكاح والطلاق يدخلان في موضوع الأسرة وحقوقها (يتعلق الزواج بعقد بين الزوجين،

والآخر يتعلق بخرق هذا العقد) ولكنه وضعهما في قسمين مختلفين. والدليل الوحيد على

هذا التقسيم هو أنّ صيغة الزواج تصدر من الطرفين، ولكن الآخر إيقاعي وتصدر

صيغته من طرف واحد؛ أو نرى أنه قد فرّق بين الإجارة والجماعة اللذين بينهما قرابة

وعلاقة حيثية، ويعود السبب إلى أنّ الإجارة عقد طرفين، ولكن الجماعة إيقاعي؛ أو قد

فصل سبق والرماية عن الجهاد، علماً أنه قد تم تشريع سبق والرماية لأجل الجهاد،

والدليل على هذا العمل هو الذي قلناه في المثال الماضي؛ ونرى أيضاً أنه قد وضع

«الإقرار»، الذي هو من توابع القضاء، في قسم خارج عن كتاب القضاء؛ وقد اعتبر

كتاب القضاء والأطعمة والأشربة وكتاب الإرث التي لا شبه بينها في مجموعة واحدة؛

بسبب أنها لا تدخل تحت العقود ولا الإيقاعات ولا العبادات.

ويعتقد الأستاذ أنه لا معنى هنا لكلمة «أحكام»، التي هي موجودة في جميع هذه

التقسيمات، وهذا مصطلح غير ملائم للأمر التي ليست من العبادات ولا الإيقاعات ولا

العادات ولا السياسات. والقسم الوحيد الذي عدّ كقسم مستقل هو العبادات؛ لأنّ التوجه

في هذا القسم يتم على أساس ماهية وطبيعة العمل. وإذا كان التوجه في سائر الموضوعات

على هذا النحو، وإذا اعتبرنا الماهية والطبيعة في الموضوعات الفقهية، والذي لبعض

الأحكام طبيعة قضائية وبعض آخر طبيعة أخلاقية، وبعض ثالث طبيعة سياسية أو

جزائية أو غيرها من الطبائع، فسوف يحول تقسيم أبواب الفقه وأقسامه إلى شكل آخر

وصورة جديدة^(١٢٤).

ويبدو أن اقتراح الأستاذ هذا يبتني على أساس اقتراحه حول الاتجاه التخصصي في الفقه والفروع الفقهية؛ لأننا إذا قسمناها على أساس ماهية وطبيعة المسائل الفقهية، يطرح بعد ذلك مسألة التخصص في فروع الفقه. ولذا توضع المسائل والمواضيع التي لها ماهية أو طبيعة قريبة بينهم في فرع تخصصي واحد، ونستطيع أن نعالجها وندرسها بصورة أفضل بالنسبة للعلوم الجديدة. وعلى سبيل المثال: يدرس المسائل التي لها ماهية قانونية في علم الحقوق بفروعه المختلفة، وهكذا المسائل الاقتصادية والسياسية و...، وعلى هذا الأساس يقسم الفقه إلى فقه الاقتصاد، وفقه السياسة، وفقه العبادة، وفقه القضاء، و... وفي هذه الحالة، الشخص الذي يريد أن يدرس في فرع خاص لا يجب عليه أن يتعلم المواضيع غير المرتبطة به لفترة طويلة كما هو سائد اليوم. بل يستطيع من البداية، وبعد التعرف الكلي على أبواب الفقه، أن يمارس في الفرع الذي يريد أن يدرسه أكثر من غيره. ومن جانب آخر ينتهي هذا المسار إلى التطور والتكامل التدريجي في علم الفقه أكثر فأكثر.

نتيجة البحث

الأستاذ المطهري فقيه ذو سمات فقهية فريدة، ويحظى بأفق وسيع ونظرة عميقة في المسائل الفقهية، وفي المنهج الفقهي ومبادئه. ومن هذه السمات: النزعة إلى المسائل المستحدثة، والرؤية الكلامية، والرؤية الواقعية، وطرح السؤال، والاستقلال في التفكير، والصراحة في إعلان الحقائق العلمية، والاعتقاد بحق العقل وفلسفة الأحكام، واعتبار أصل العدالة، ومتطلبات العصر، والحقوق الطبيعية والفطرية، والأحكام الولائية، و...، وهذا بدوره يستطيع أن يساعد الفقهاء المعاصرين في حلّ المشاكل والتحديات الفقهية الصعبة والمستحدثة.

المواشم

- (١) مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ١٤ - ١٥.
- (٢) الكليني، أصول الكافي: ١: ٢٦ - ٢٧.
- (٣) مرتضى المطهري، پيرامون جمهوري إسلامي ١١: ٣٤.
- (٤) مرتضى المطهري، تكامل اجتماعي إنسان: ١٨٩ - ١٩٠، الطبعة الحادية عشرة.
- (٥) مرتضى المطهري، آشنایی با علوم إسلامي ٢: ٢٣.٢٢، الطبعة العشرون، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٦) مرتضى المطهري، ده گفتار: ٢٨٩ و ١٢٢.١٢١.
- (٧) مرتضى المطهري، پاسخ های استاد: ٧١، وأيضاً: مسألة الحجاب: ٢٥٧، الطبعة التاسعة والأربعون.
- (٨) مرتضى المطهري، ده گفتار.
- (٩) مرتضى المطهري، تكامل اجتماعي إنسان: ١٩٦.
- (١٠) المصدر السابق: ١٩٩.٢٠٠.
- (١١) المطهري، تكامل اجتماعي انسان: ٢٠١ - ٢٠٢؛ ده گفتار: ١٢٠.
- (١٢) مرتضى المطهري، پاسخ های استاد: ١٤.
- (١٣) المصدر السابق: ٦٣.
- (١٤) المطهري، مسألة ربا به ضمیمه بیمه، الطبعة التاسعة: ٧٩.
- (١٥) المصدر السابق: ٢٠٦.
- (١٦) پاسخ های استاد: ٦٩.
- (١٧) المصدر السابق: ١٧.١٢.
- (١٨) سیری در سیرة أئمة أطهار عليهم السلام: ١٩، الطبعة السادسة عشرة.
- (١٩) المطهري، یادداشت های استاد مطهري ٢: ٢٣٥، الطبعة الثانية.
- (٢٠) المصدر السابق، ج٣، الطبعة الثانية، .
- (٢١) ختم نبوت: ٥٩٥٨، الطبعة الحادية عشرة.
- (٢٢) المصدر السابق: ٦٣.٦٤.
- (٢٣) مجموعة مقالات: ٩٤.
- (٢٤) المطهري، مجموعة مقالات: ٩٩.٩٦.
- (٢٥) المصدر السابق: ٩٩.
- (٢٦) اسلام ومقتضيات زمان ١: ٢٤٧.

- (۲۷) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۲۸.
- (۲۸) ختم نبوت: ۵۹، ۵۸.
- (۲۹) المصدر السابق: ۳۰.
- (۳۰) آشنایی با علوم اسلامی ۲: ۵۲.
- (۳۱) المصدر السابق: ۳۰.
- (۳۲) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۳۹، ۳۶.
- (۳۳) المصدر السابق: ۵۷، ۵۶.
- (۳۴) المصدر السابق: ۶۷.
- (۳۵) مسأله ربا به ضمیمه بیمه: ۲۴۰.
- (۳۶) ده گفتار: ۱۲۲.
- (۳۷) وحی ونبوت: ۱۱۹.
- (۳۸) یادداشت های استاد مطهری ۷: ۲۲۱-۲۱۹.
- (۳۹) مسأله ربا به ضمیمه بیمه: ۲۴۰.
- (۴۰) اسلام ومقتضیات زمان: ۲۴۸، ۲۴۵.
- (۴۱) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ص ۳۷-۴۰.
- (۴۲) مجموعه مقالات: ۹۹، ۹۶.
- (۴۳) یادداشت های استاد مطهری ۱: ۴۲۶.
- (۴۴) آشنایی با قرآن ۸: ۵۸، ۵۱، الطبعة الأولى.
- (۴۵) تعلیم و تربیت در اسلام: ۳۴۷.
- (۴۶) آشنایی با قرآن ۲: ۴۳.
- (۴۷) مجموعه مقالات: ۸۱.
- (۴۸) مسأله ربا به ضمیمه بیمه: ۱۱۸.
- (۴۹) المصدر السابق: ۲۲۰.
- (۵۰) امدادهای غیبی در زندگی بشر: ۱۴۳-۱۴۲.
- (۵۱) نظام حقوق زن در اسلام: ۱۴۴، ۱۴۳، بیست گفتار: ۶۹، ۶۷؛ نظری به نظام اقتصادی اسلام: ۶۰، ۵۵.
- (۵۲) منها: آیه ۷۰ من سورة الإسراء، و ۲۹ من البقرة، و ۱۰ من الأعراف، و ۱۰ من سورة الرحمن.
- (۵۳) یادداشت های استاد مطهری ۳: ۲۳۹.

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

- (۵۴) الروم: ۳۰.
- (۵۵) بیست گفتار: ۷۰.
- (۵۶) یادداشت های استاد مطهري ۳: ۲۵۲-۲۵۳.
- (۵۷) نهج البلاغة، خطبة رقم ۱۶۶.
- (۵۸) المصدر السابق: كتاب رقم ۵۲.
- (۵۹) المصدر السابق، خطبة رقم ۱۶۷. انظر: مرتضى المطهري، نظام حقوق زن در اسلام: ۱۴۴؛ یادداشت های استاد ۳: ۲۴۱؛ بیست گفتار: ۷۵، ۷۴؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی: ۲۲۱-۲۴۰.
- (۶۰) انظر: نظام حقوق زن در اسلام: ۱۴۵-۱۴۴.
- (۶۱) یادداشت های استاد ۳: ۲۳۷-۲۴۱.
- (۶۲) المصدر السابق: ۲۵۲-۲۵۳.
- (۶۳) بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی: ۲۳۵.
- (۶۴) العدل الإلهي: ۶۱.
- (۶۵) یادداشت های استاد مطهري ۶: ۲۴۶.
- (۶۶) المصدر السابق: ۲۰۳؛ بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی: ۱۴.
- (۶۷) یادداشت های استاد مطهري ۱: ۵۲.
- (۶۸) عبد الكريم سروش، روشنفکری و دینداری: ۴۷، تهران، نشر بویه، الطبعة الأولى، ۱۳۶۷ هـ.ش.
- (۶۹) بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی: ۲۷.
- (۷۰) المصدر السابق: ۴۲؛ وانظر أيضاً: یادداشت های استاد مطهري ۳: ۲۵۰.
- (۷۱) نظام حقوق زن در اسلام: ۲۷۳.
- (۷۲) المصدر السابق: ۱۲۴.
- (۷۳) انظر: نظام حقوق زن در اسلام: ۱۲۴ و ۱۲۵.
- (۷۴) المصدر السابق: ۲۷۱-۲۷۳.
- (۷۵) نظری به نظام اقتصادی اسلام: ۱۸۴.
- (۷۶) المصدر السابق: ۲۵۰-۲۵۲ و ۲۴۶؛ بیست گفتار: ۴۲.
- (۷۷) ختم نبوت: ۵۸.
- (۷۸) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۲۲۰-۲۲۲.
- (۷۹) المصدر السابق: ۴۶.

- (۸۰) نظام حقوق زن در اسلام: ۱۰۳.
- (۸۱) المصدر السابق: ۱۰۴.
- (۸۲) ختم نبوت: ۵۹.
- (۸۳) یادداشت های استاد مطهری ۵: ۱۹.
- (۸۴) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۱۱۶.
- (۸۵) مطهری، اسلام ومقتضیات زمان ۱: ۲۴۵-۲۳۲.
- (۸۶) ختم نبوت: ۶۰؛ نظام حقوق زن در اسلام: ۱۰۴.
- (۸۷) سیری در سیره ائمه اطهار: ۱۹.
- (۸۸) المائدة: ۸؛ البقرة: ۱۹۰.
- (۸۹) اسلام ومقتضیات زمان ۱: ۲۳۸-۸۰؛ نظام حقوق زن در اسلام: ۱۰۴؛ ختم نبوت: ۶۱؛ پیرامون انقلاب اسلامی: ۹۲؛ اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۸۰.
- (۹۰) آی وضع العمامة تحت الحنك، اسلام ومقتضیات زمان: ۲۴۰ ده گفتار: ۱۱۰.
- (۹۱) پیرامون انقلاب اسلامی: ۹۳.
- (۹۲) نظام حقوق زن در اسلام: ۱۰۸، ختم نبوت: ۶۴-۶۳؛ اسلام ومقتضیات زمان ۱: ۲۵۳-۲۴۸، و ۲: ۳۲-۲۲.
- (۹۳) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۲۲.
- (۹۴) المصدر السابق: ۲۶.
- (۹۵) المصدر السابق ۱: ۲۵۰-۲۴۸.
- (۹۶) ختم نبوت: ۶۴-۶۳؛ اسلام ومقتضیات زمان ۱: ۲۵۳-۲۵۰، و ۲: ۲۵-۲۴.
- (۹۷) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۲۴-۲۳؛ آشنایی با قرآن ۶: ۱۵۳-۱۵۵.
- (۹۸) یادداشت های استاد مطهری ۳: ۳۸۰.
- (۹۹) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۲۷-۲۶.
- (۱۰۰) حماسه حسینی ۲: ۲۷-۲۶.
- (۱۰۱) المصدر السابق: ۱۹۴.
- (۱۰۲) انظر: ختم نبوت: ۶۴؛ نظام حقوق زن در اسلام: ۱۰۸، اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۶۹-۹۰.
- (۱۰۳) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۹.
- (۱۰۴) ختم نبوت: ۶۵.
- (۱۰۵) اسلام ومقتضیات زمان ۲: ۹۱-۹۲.

● الأستاذ المطهري: الشخصية، المبادئ والمنهج الفقهي

-
- (١٠٦) المصدر السابق: ٨٦٨٤.
- (١٠٧) المصدر السابق: ٦٠؛ نظام حقوق زن در اسلام: ٢٧٢.
- (١٠٨) يادداشت های استاد مطهري ٢: ٣١٦.
- (١٠٩) مسأله ريا: ١١٢-١١٣، الطبعة التاسعة.
- (١١٠) يادداشت های استاد مطهري ٧: ٦٠-٥٧.
- (١١١) نظام حقوق زن در اسلام: ٢٦٢.
- (١١٢) اسلام ومقتضيات زمان ٢: ٦٣؛ مسأله ريا: ١١٤.
- (١١٣) اسلام ومقتضيات زمان ١: ٢٣٣.
- (١١٤) المصدر السابق: ٢٤٠.
- (١١٥) المصدر السابق: ٢٤٦.
- (١١٦) خاتميت: ١٠٧.
- (١١٧) المصدر السابق: ١٣٥.
- (١١٨) ده گفتار: ١٢٣-١٢٤.
- (١١٩) نهج البلاغة، خطبة رقم ٢١٢.
- (١٢٠) مرتضى المطهري، المصدر السابق: ١٢٥-١٢٨.
- (١٢١) المصدر السابق: ١٢٨.
- (١٢٢) آشنایى با علوم اسلامي: ٣، أصول الفقه: ١٠٩، الطبعة التاسعة عشرة.
- (١٢٣) المصدر السابق: ١٥٣.
- (١٢٤) آشنایى با علوم اسلامي: ٣، أصول الفقه: ١٥٣، الطبعة التاسعة عشرة.

فقه التطفيف

من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي

د. الشيخ علي مظهر قراملكي^(*)

مقدمة

إن أحد أخلاقيات المكاسب هو مراعاة حقوق الآخرين. قال بعضهم: إن العدالة تكمن في مراعاة حقوق الفرد والمجتمع، «العدالة تتكئ على الحقوق الواقعية والفطرية، فالفرد له حقوق، والمجتمع أيضاً له حقوق، فتحقق العدالة يتم عن طريق إعطاء كل فرد حقه.

فالعدالة إذاً مراعاة تلك الحقوق»^(١).

ويؤكد بعضهم على مراعاة حقوق الآخرين، بحيث يعدّه من مقومات الأخلاق المهنية^(٢)، بينما الفلاسفة وعلماء الاجتماع يذهبون إلى أكثر من ذلك، أمثال: جون كارل رينهور الذي يذهب - عندما يعرف الأخلاق - إلى أنه أوسع من الحقوق، وأنه يأخذ بنظر الاعتبار مراعاة حقوق الآخرين^(٣).

التطفيف والتقصير في العمل من المصاديق البارزة للتعدّي على حقوق الآخرين والإضرار بهم، حتى أنّ بعض الفقهاء والمفسرين، كالشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ) أخذوا التطفيف في المعاملات بمنزلة الجنس في تعريفه^(٤).

ما هو التطفيف؟ وما هي أبعاده؟ وما هي النسبة بين التطفيف والتقصير في العمل؟ وما هي الآثار الاجتماعية الناجمة عن التطفيف والتقصير في العمل؟ وكيف يمكن

(*) حاصل على شهادة الدكتوراه في الفقه ومبادئ الحقوق الإسلامية، أستاذ مساعد في قسم الفقه والحقوق

الإسلامية في جامعة طهران.

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

التوقّي من هذه الآفة الاجتماعية في الأخلاق المهنية؟ وما هو علاجها؟
والتحقيق الذي بين أيدينا يعالج ويناقش الحلول من خلال الدين، ومن خلال
مراجعة الآيات والروايات، وتحليل معنى التطفيف، والردّ على المسائل الواردة حوله.
فإنّ القرآن الكريم يُعتبر أنّ أحد الأهداف المهمّة لرسالة الأنبياء هو إقامة القسط
والعدل^(٥)، ودعوة الناس إلى أداء حق الكيل والميزان بالحق^(٦)، وقد وضع العدالة في
الميزان والكيل بمرتبة العدالة في نظام الخلق^(٧)، وهكذا فإنّ مراعاة العدالة في الميزان
يُعدّ أصلاً من أصول النّظم الكليّ الحاكم على عالم الوجود.
ومن جانب آخر فإنّ القرآن في مواضع متعدّدة يخصّ أحد مصاديق الظلم، وهو
التطفيف، بالذكر، ويقوم بتوبيخ وتهديد مرتكبيه بشدّة^(٨).
وهدف هذا التحقيق تناول المباني والآثار المدمّرة للتطفيف بالبحث والتحليل، من
أجل الانتباه إلى الأخلاق المهنيّة الحقّة.
وبرغم إشارتنا إلى الأحكام الوضعية والتكليفية للتطفيف بشكل مختصر، لكن
يبقى تحليل المباني الفقهية له بحاجة إلى مقالة أخرى.

التطفيف بين المعنى الاقتصادي الضيق والأوسع

التطفيف من الألفاظ الواضحة، وقد وضّح القرآن هذا المعنى في الآيات المشتمة
على مشتقات البخس، والوفاء بالكيل والميزان (هود: ٨٤، الشعراء: ١٨٣)، والتطفيف
(المطففين: ١)، كما تناولت البحوث الفقهية هذا المعنى تحت عنوان (التطفيف)^(٩).
لذا فإنّ البعض فسّروا التطفيف بمعنى التقليل وعدم الوفاء في المكيل
والموزون^(١٠)، وآخرون، كالمحقق اليزدي^(١١)، قالوا: إنّ كلّ تقليل هو تطفيف.
ويمكن أن نعبر عن التطفيف بتعبيرين: مضيّقٌ ومُوسّعٌ:
١- **التعبير المضيّق والمحدود**: وهو ما يُستعمل في الفقه مطابقاً لكلمة (التطفيف)،
والتي هي في باب المعاملات، أي البيع والشراء فقط. والمراد من التطفيف في هذا المفهوم
هو النقصان في السلعة، التي هي مورد المبادلة، أقلّ من الذي اتّفق عليه الطرفان، سواءً
كان ذلك النقص من صاحب السلعة، أو من العامل الذي يشتغل في وزن تلك السلع
للناس، لمصلحة الذي يبيع له السلع ويوزنها.

ومن أجل ذلك ذهب بعض الفقهاء إلى أنّ المورد الذي يمكن أن يكون فيه التطفيف هو المكيال والموزون^(١٢).

وعلى قول المحقق اليزدي: كأنه - حسب نظر أولئك - أنّ (التطفيف) في نظر العرف يختصّ بالمكيال والموزون^(١٣). وحسب مبنى هؤلاء فإنّ النقص الحاصل في المعدود أو الذي يُباع بالمتري ليس تطفيفاً، لكنّه يلحق به حكماً^(١٤)، وهو على أيّة حالٍ حرامٌ، وموجبٌ للضمان^(١٥).

والتطفيف حسب هذا المفهوم الخاص له أبعاد مختلفة، ويشمل البائع وصاحب المكيال والميزان الذي يشتغل عنده.

في المتون الفقهيّة طُرحت مباحث متعدّدة حول أحكام الكيل والوزن وآداب التجارة لها علاقة بأخلاق المكاسب، ولا يسهو هذا المجال. وقد بيّن الفقهاء حكم التطفيف في مبادلة سلعتين من نوع واحد، حيث عبّروا عن ذلك التبادل بعدّة وجوه:

أولاً: المبادلة تحصل على عين خارجية ومعينة، مثلاً: البائع يخاطب المشتري يقول له: أبيعك هذه الحنطة (التي هي خمسة كيلوغرامات)، مقابل حنطتك (التي هي عشرة كيلوغرامات).

ثانياً: المعاملة تقع على وزن كليّ معيّن (كليّ في الذمّة)، وليس على موزون خارجي معيّن، مثلاً: أحد الأفراد يبيع مئة كيلو حنطة على شكل كليّ في الذمّة، ويستلم الثمن من المشتري، وبدل أن يسلمه المئة كيلو المتفق عليها يسلمه ٩٠ كيلو غرام من الحنطة.

ثالثاً: يُشير البائع إلى حنطة معيّنة في الخارج ويقول: بعتك هذه المئة كيلو من الحنطة مقابل مئة كيلو من الحنطة، في حين أنّ الحنطة التي تمّ التعامل عليها هي تسعون كيلو وليست مئة، وفي مثل هذه المعاملات صار الاختلاف في العنوان والمعنون.

وإنّ البحث في هذه الصور الثلاث خارج عن موضوع بحثنا في هذه المقالة^(١٦). وليس المراد من المكيال والأوزان ما كان رائجاً في صدر الإسلام، بل إنه يشتمل على كل آلة تستعمل في الكيل والوزن^(١٧).

٢- التعبير الموسّع: وهو ما يستعملونه بشكل أوسع، أي بمعنى مُطلق النقص، وقد مرّ مفهوم التطفيف في الآيات القرآنية والمتون الفقهيّة تحت عنوان (البخس) و(التطفيف).

وقد استُعملت هاتان اللفظتان ومشتقاتهما في بعض المصنّفات القديمة للمعاجم

● فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي

والمصادر الأخرى بمعناها المطلق، أي مطلق إعطاء الحق ناقصاً باعتباره خيانة وظلماً^(١٨). وبرغم الاختلاف بين لفظة (تطفيف) ومشتقاتها، والتي تخالف كلمة (بخس)، والتي تعطي معنى الكيل والوزن التي تستعمل معها غالباً، فإن بعض الفقهاء استعملوا معنى التطفيف في تنقيص الموزون والمكيل بشكل خاص، ولكن بعض المحققين، كالمحقق اليزدي والسيد الخوئي، لم يفصلوا بين المعنى اللغوي وبين المعنى الاصطلاحي، أما ذكر الكيل والوزن في الآية القرآنية وغيرها فمن باب ذكر المثال أو الاستعمال الغالب^(١٩). التطفيف يشتمل على معنى التنقيص في الكيل والوزن، ويُعطي أيضاً معنى التنقيص في السلع المعدودة أو التي تُقاس بالأمتار، بل مع إلغاء الخصوصية يكون شاملاً لكافة الموارد التي يقصّر فيها الشخص في العمل أو الوقت، ولا يتمه على وجهه الكامل. لذلك إذا قلل المنتج من مواصفات إنتاجه، أو العامل والموظف من عمله ووقته شيئاً أقلّ من المتفق عليه، يكون عمله ذلك مصداقاً للتطفيف الذي يحرمه الفقه، ويكون صاحبه ضامناً.

لقد وقعت الأخلاق في العمل تحت تأثير المحيط العالمي، فتعرضت إلى تغييرات وانحرافات كثيرة^(٢٠)، وكان ذلك سبباً في توسّع مفهوم التطفيف، حيث توسّع التطفيف في المعاملات والمبادلات حتى صار يشمل تقديم الخدمات، وإنتاج السلع، وتوزيع المواد في عالمنا هذا.

وحسب هذا المفهوم الجديد تكون المؤسسات الخدمية، والمنظمات التعليمية، والتحقيقات، والمؤسسات الصناعية والتجارية، في معرض الوقوع في التطفيف. وبناءً على هذا المفهوم يكون التنقيص في العمل أيضاً نوعاً من أنواع التطفيف في عرض الخدمات، سواء كانت تلك الخدمات تجميلية، مثل: الفندق، أم أمنية، مثل: الخدمات العسكرية أو الإدارية أو التعليمية.

كما أنّ عدم مراعاة المواصفات المطلوبة في الكيفية يعتبر أحد مصاديق التطفيف أيضاً.

وقد بيّن العلماء المسلمون أبعاد التطفيف في بعض الموارد، الذي هو المفهوم الأعم. قال ابن مسعود في رواية: الصلاة مكيالٌ، فمن وفى وفى الله له، ومن طفف فقد سمعتم ما قال الله في المطففين^(٢١).

ويقول القرطبي في ذيل تفسير آية: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾: إنَّ التطفيف كما أنه يتحقق في المكيل والموزون، يصدق أيضاً في الوضوء والصلاة ونقل الحديث^(٢٢)، ونقل القرطبي من كتاب الموطأ عن مالك أنه قال: (يُقال لكل شيء وفاء وتطفيف).

من خلال المعنى اللغوي للتطفيف والبخس، والأقوال التي ذُكرت، والمعاني التي توسَّعت، يظهر أنَّ ذكر المكيل والموزون ليس له خصوصية في التطفيف، فما جاء في الروايات والآيات القرآنية من ذكرٍ للكيل والوزن هو من باب المثال والغلبة. وبإلغاء الخصوصية يمكن القول: إنَّ كل تعدٍّ وتجاوز على حقوق الآخرين، بل كل تجاوز لحدود الله سبحانه، يعدُّ مصداقاً للتطفيف، ويقع تحت طائلة التوبيخ والنهي والتهديد الإلهي الوارد في آية: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾.

ويعتقد بعض المفسرين أنَّ مطفَّفي العصر الحاضر هم كل من يستعمل نفوذه وقدرته في البيع والشراء بشكل غير مشروع، بحيث يشتري بأقلَّ الأثمان ويبيع بأعلى الأثمان، فيربح في كلتا الحالتين، والناس مُسلمين لرغباته غير المشروعة نتيجة للضغط السياسي والاقتصادي عليهم، فيستثمرون أموالهم معه مضطرين^(٢٣)؛ لأنه مهما كان معنى التطفيف والمطففين فإنَّ المراد منه في آية: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ أولئك الذين يأخذون أموال الناس بشكل غير مشروع، أو هم الذين يصلون إلى مآربهم ومبتغاهم بالظلم^(٢٤). ويرى المرحوم الطالقاني أنَّ المطفَّف هو الذي يجرُّ أموال وحقوق الناس نحوه بالحيلة والدَّهاء، فيستفيد من الآخرين عن هذا الطريق^(٢٥).

وعلى مبنى تفسير المراغي، القائل: برغم أنَّ التطفيف يكون في الكيل والموزون لكنه من الممكن أن يتحقَّق في الأشياء الأخرى، فالعامل كلِّما قصَّر في عمله كمَّا وكيفاً يعتبر مطفِّفاً، والذين يسلكون الطُّرق الملتوية والحيلة في الاستفادة من نفوذهم وقدرتهم في الحكم، ويتصرفون بأموال الآخرين بغير حق من غير كيلٍ ولا وزن، أولئك من المطففين^(٢٦).

أبعاد التطفيف، الانتصار للمفهوم الواسع

الموازن الأخلاقية تفسَّر التطفيف حسب مفهومه المطلق، وهو كل نقص يحصل في التعامل، فيكون للتطفيف حسب هذا المفهوم أبعاد كثيرة ومتعدّدة، يمكن

● فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي

اكتشافها من خلال تعامل الأفراد وعلاقاتهم بعضهم مع البعض الآخر:

(١) **النقص في العبادة:** بمعنى العلاقة بين العبد وربّه، وقد استخدم القرآن مفهوم التجارة لتوضيح هذه العلاقة: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ [الصف: ١٠]. فالإنسان يمكن أن يكون مطففاً في عبادته، حاله حال التجارة، إذا نقص منها شيء.

(٢) **التطفيف في العمل والمهن:** الكسب، حسب المفهوم الجديد للكلمة، أخص من الحرفة، ويشتمل على الحرف التجارية وأمثالها. والكسب يشمل نقصان الكمية، ونقص المواصفات المطلوبة في كيفية السلعة والخدمات. أمّا الطب والتدريس والقضاء فهي حرف لا تشتمل على الكسب، لكن يمكن أن يصدق عليها التطفيف. التقصير في العمل من أكثر الأشكال رواجاً بالنسبة للتطفيف في المهن.

التطفيف في المهن، وبالخصوص الكسب، له ارتباط واسع وكبير بالخيانة والخدعة.

(٣) **التطفيف في العلاقات العائلية:** الأسرة تسودها علاقات دافئة وحميمة من خلال محبة واحترام بعضهم لبعض، ويمكن أن يتسلل التطفيف إلى الأسرة، وذلك عندما يشحّ الوالدان على أفراد عائلتهما بالحب والحنان، أو يتعاملان معهم بالشدّة، ويبخلان عليهم بالوقت المفيد للعائلة، فكل ذلك يمكن أن يكون من مصاديق التطفيف في العلاقات العائلية.

تحذير القرآن من التطفيف

هناك هدفان أساسيان للأنبياء حسب التعاليم القرآنية والروائية: التوحيد، وإقامة القسط والعدل^(٢٧).

وقد أشارت الروايات والآيات المرتبطة بالقسط إلى الآثار المخربة للتطفيف، حيث جاءت مرةً بالتصريح، ومرةً بالتلويح، محدّرةً الناس من العلاقات الاقتصادية المبتتية على التطفيف.

وأوضح الآيات في هذا الحقل هي ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾، وسوف نعرض للآيات التي تخصّ التطفيف، وذلك حسب ترتيب السور القرآنية.

أولاً: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [الأنعام: ١٥٢].
 (أوفوا) أصلها (وفى، يفي، وفاء) أي: الأداء كاملاً من دون نقص. أما (الكيل) فهو الذي تُقاس به السلع من حيث الحجم^(٢٨).
 أداء الكيل أن تُعطي المكيال حقّه في الامتلاء، ولا تنقص منه شيئاً، وجملة (أوفوا) متعلّقة (بالقسط).

ومقتضى وجوب الإيفاء بالقسط في هذه الآية هو إقامة القسط والعدل بخصوص الكيل والوزن في المجتمع، وإعطاء الأفراد حقوقهم كاملة شاملة من دون إجحاف. وهذه الآية الشريفة تعبّر عن أحد المحرّمات الإلهية التي جاءت في ذيل الآية: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١٥١] بتعبير أنيق وجميل وقصير، وقد حدّرت الآية المطفّفين، كما أوصت بأداء حق الكيل والوزن مراعاةً للعدل والإنصاف.
 وهنا يبرز توهم يقول: لا يمكننا أن نؤدّي حقّ الكيل بالتمام والكمال بهذه المكاييل العادية؛ لأنّ النقص والزيادة واردان فيها حتماً، والذي يرفع هذا التوهم عبارة ﴿لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، لأنّ الله سبحانه يكلف كل إنسان على قدر استطاعته^(٢٩).

ثانياً: ﴿وَلَا تَقْضُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾ [هود: ٨٤].
 المكيال: اسم آلة أصلها (كيل)، ذكر ابن منظور^(٣٠) والراغب الأصفهاني^(٣١) أنها بمعنى: كيل الطعام، ولكن صاحب (أقرب الموارد) يقول: إنها، أي كلمة (المكيال)، جاءت في أكثر الموارد بهذا المعنى. فبناءً على ذلك المكيال هو ذلك الشيء الذين يُقاس به الطعام وغيره، وكل شيء صار مقياساً للطعام يدعى مكيالاً.
 الميزان أصله (وزن) بمعنى آلة توزن بها الأشياء وتقاس. (وَزَنَ الشيء) يعني أنه قاس ذلك الشيء وأخذ مقداره^(٣٢).

على الرغم من أنّ الميزان المطلق هو ميزان كل شيء لكن في هذه الآية يظهر أنّ المراد منه ذلك الميزان المتداول بين الناس، لكن لا يبعد أن يكون الميزان هو ميزان كلّ شيء بحسبه، فيكون المراد هو أعم من الميزان العادي المتداول؛ لأن المراد من الميزان في الآية التالية ليس هو الميزان المتداول بين الناس: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿٢٥﴾ [الحديد: ٢٥]، بل هو الميزان الذي يزن العقائد والأخلاق والسلوك والأقوال، لذلك صار لكل واحد مقياس خاص به، فللعقائد مقياسٌ يميز الحق عن الباطل، وللأخلاق مقياسٌ وميزانٌ يميز الفضيلة عن الرذيلة، وللسلوك ميزانٌ يميز الصدق عن الكذب، فكل واحدٍ منها له ميزانٌ يناسبه.

وفي قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لولده الحسن عليه السلام: «واجعل نفسك ميزاناً في ما بينك وبين غيرك...»^(٣٣) جعلَ النفس الإنسانية ميزاناً. ميزان الطعام والحبوب يختلف عن ميزان الذهب والمجوهرات، وميزان قياس حرارة بدن الإنسان غير ميزان قياس مساحة الأرض، وكذلك ميزان قياس الفضائل يختلف عن ميزان قياس الرذائل، وكذا بالنسبة لميزان العدل والظلم.

والآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْصُوْا الْمُكْيَالَ وَالْمِيزَانَ...﴾ أشارت إلى أحد المفسدات الاقتصادية، وهو التطفيف، فأوصت المُخاطَبِينَ أَنْ لَا يَنْقُصُوا مِنَ الْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ عِنْدَ التَّعَامُلِ فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ، وَأَنَّ نَقْصَ الْكَيْلِ وَالْمِيزَانِ هُوَ تَطْفِيفٌ وَعَدَمُ مُرَاعَاةٍ لِحَقُوقِ النَّاسِ، وَهُوَ نَوْعٌ مِنَ النَّهْبِ وَالظُّلْمِ لِلْآخِرِينَ.

واعلم أنّ العمل بهذه النصيحة الإلهية يمكن أن يكون سبباً لنزول الخيرات، والتطوّر في المجال التجاري والأمني والاقتصادي، ممّا يؤدي إلى أن يعيش المجتمع بسلام واطمئنان. وأشارت الآية الكريمة: ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾ إلى ذلك، حيث إنّ الله سبحانه يرى خَيْرَنَا فِي الْإِلْتِمَازِ بِهَذِهِ النَّصِيحَةِ، وَهِيَ عَدَمُ التَّطْفِيفِ، وَالْعَمَلُ بِالْعَدْلِ وَالْإِنْصَافِ لِقَوْلِهِ: ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾، أمّا إذا ظلمتم ف﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ﴾، ويمكن أن يكون ذلك إشارة إلى عذاب الآخرة، كما يمكن أن يكون إشارة إلى المجازاة في دار الدنيا^(٣٤).

ثالثاً: ﴿وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْنُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [هود: ٨٥].

والمكيال كما أشرنا إليه سابقاً هو اسم آلة من (كال الطعام)، يعني هو ذلك الشيء الذي بواسطته نكيل الطعام.

المقطع الأول من الآية هو الدعوة لإقامة القسط والعدل وإعطاء كل ذي حقّ حقه. ثم خاطب القوم بأن لا يبخسوا الناس أشياءهم، و«البخس» هو مطلق التتقيص

والظلم للآخرين، وقد جاء في هذه الآية بمعنى تنقيص الحق^(٣٥)، وفي هذا المقطع من الآية مفهوم واسع، فقد دعت إلى مراعاة الحقوق الفردية والاجتماعية لكافة الأقوام وجميع الشعوب، فهي ذات ارتباط وثيق بالمفهوم العصري للأخلاق المهنية وهو رعاية حقوق الآخرين أو مصالحهم. ومن الواضح أنّ بخس الحق يظهر بشكل أو بآخر في كل زمان ومكان، حتى أنّه يظهر في بعض الأحيان على شكل قرض أو مساعدة بلا عوض.

وجاء في ذيل الآية: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، «ولا تعثوا» من «عثى يعثى» بمعنى الفساد، وهذه اللفظة تأتي مع الفساد الذي ظاهره ليس فساداً، ولكن عاقبة آثاره الفساد^(٣٦)، وكلمة «مفسدين» حال من الضمير في «تعثوا» جاء للتأكيد، وكأنه قال: النقص في المكيال والميزان نوعٌ من الفساد في الأرض. ومن المحتمل أن تكون الجملة المذكورة نهياً مستقلاً، ففي هذه الحالة يكون الفساد شاملاً للتطيف في الكيل والوزن، وأيضاً يشمل الفساد عن طريق غصب حقوق الآخرين أو التجاوز عليها، وكذلك الفساد الناشئ من الاختلال في تقديم الخدمات الحاصل من عدم النظم في الموازين والمقاييس الاجتماعية، وأيضاً الفساد عن طريق إظهار العيوب في أموال الآخرين، والفساد الناشئ من التجاوز على الآخرين وعلى أعراضهم.

وجملة (ولا تعثوا) بمعنى لا تفسدوا، فذكر كلمة «المفسدين» بعد هذه الجملة بمثابة التحذير والتأكيد أكثر على هذه المسألة.

والآيتان المذكورتان تبيّنان الواقعية القائلة، بعد طرح مسألة الاعتقاد بالتوحيد والعقائد الصحيحة: إنّ الاقتصاد السليم مهمٌ جداً، وإنّ الاقتصاد إذا اختل فسوف يعمّ فساد كبير في المجتمع.

وأخيراً يشير إلى قضية مهمّة، وهي أنّ زيادة الثروة عن طريق ظلم الآخرين واستغلالهم لا يرفع حاجتكم، بل إنّ المال الحاصل من طريق الحلال أفضل وأدوم وإن كان قليلاً^(٣٧).

وتشير الآية ٨٥ إلى المسائل المهمة، حيث تقول: ﴿بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ [هود: ٨٦]، والتعبير بقية الله إما أن يكون الرزق الحلال القليل؛ لأنه بقية الله، أو أنّ المال المكتسب من الحلال يبعث على دوام النعمة الإلهية وبقاء البركة فيها^(٣٨).

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

وقوله: ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ يشير إلى أنه إذا شاع التطفيف والفساد لا يمكن لأحد أن يصون ذلك المجتمع، حتى لو كان ذلك الشخص هو النبي شعيب.
رابعاً: ﴿أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٨١]، ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ [الشعراء: ١٨٢]، ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الشعراء: ١٨٣].

الكيل هو ذلك الشيء الذي تقاس به المواد من حيث الحجم، وإيفاء الكيل بمعنى أن تملأ الكيل تماماً من دون نقص.

الإخسار: هو الضرر أو التلف، والمراد هنا النقص في أصل المال، والقسطاس هو ميزان يزن المواد بلحاظ المقدار، هاتان الآيتان تأمران بإيفاء حق الكيل، بحيث لا يتضرر الآخرون، وزنوا بالقسط والعدالة، ويضيف: لا تبخسوا حق الناس ولا تفسدوا في الأرض. الأمر المستحق للتأمل أن الآية توضح أن التطفيف يُصنّف ضمن الفساد في الأرض، وهذا لوحده دليل على أبعاد المفاسد الاجتماعية لهذا العمل.

والنقطة الأخرى أن الآيتين تأمران بمراعاة العدالة في أخذ أو إعطاء الكيل والوزن، وفي الآيات الأخرى عدت العدالة في الميزان بمثابة العدالة في نظام الخلقة في عالم الوجود: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ [الرحمن: ٨٧]، فمن المعلوم أن مراعاة العدل في الميزان ليست بالأمر الهين، بل هي جزء من أصل العدالة والتّظم الحاصل في عالم الوجود.

خامساً: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ [المطففين: ١].

«الويل» بمعنى حصول الشرّ والسوء^(٣٩)، أو بمعنى الغمّ والحسرة والعذاب الأليم، وجاء بمعنى الهلاك^(٤٠)، ويعتقد البعض أن «الويل» في هذه الآية كناية عن العذاب والغضب الإلهي، أو إنه اسم لواء في جهنم^(٤١)، واللام في «للمطففين» تعني الدلالة على الاستحقاق أو التخصيص، فيكون معنى الآية: الويل والعذاب والغضب الإلهي يخصّ المطففين.

التهديد والوعيد في الآية خاص بالمطففين، ولكن الآية الثانية والثالثة فسرت المطففين بأنهم الأشخاص الذين يستوفون حقهم من الآخرين بشكل كامل، بل أكثر من حقوقهم^(٤٢)، وإذا أعطوا الناس بالكيل أو الوزن ينقصونهم، فيوقعون الناس في الخسران. فمضمون الآيتين ذم واحد، وهو أن المطففين يراعون الحق لأنفسهم ولا يراعونه

لغيرهم، وبعبارة أخرى: لا يراعون لغيرهم من الحق مثل ما يراعونه لأنفسهم، وفي هذا إفساد المجتمع الإنساني المبني على تعادل الحقوق المتقابلة، وفي إفساده كل الفساد^(٤٣). والنقطة الأخرى التي تبين أثر التطفيف والإجحاف هي أن الويل في القرآن الكريم للذنوب التي تكون مصدراً لذنوب أخرى، ومصدراً للفساد، مثل: الشرك، والكفر، والظلم، فقد جاء في الآيات ﴿وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ﴾، ﴿وَيْلٌ لِّلْكَافِرِينَ﴾، ﴿وَيْلٌ لِّلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾. وقد ذكرت آية: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ الإجحاف والتطفيف، وقالت: إنه مثل الشرك والكفر والظلم في مستوى واحد. وهذا يدل على أن التطفيف والضرر بالآخرين له تبعات كثيرة، ليس لها إلا الويل والعويل والصياح^(٤٤).

تحذير السنة من التطفيف

قال علي^{عليه السلام}، وهو على المنبر في السوق: يا معشر التجار، الفقه ثم المتجر...، التاجر فاجر، والفاجر في النار إلا من أخذ الحق وأعطى الحق^(٤٥). وورد عن الإمام الباقر^{عليه السلام} أنه قال: «كان أمير المؤمنين^{عليه السلام} عندكم بالكوفة يغتدي كل يوم بكرة من القصر فيطوف في أسواق الكوفة سوقاً سوقاً، ومعه الدرّة على عاتقه، وكان لها طرفان، وكانت تسمى السبينة، فيقف على أهل كل سوق فينادي: يا معشر التجار، اتقوا الله، فإذا سمعوا صوته ألقوا ما بأيديهم، وأصغوا إليه بقلوبهم، وسمعوا بأذانهم، فيقول: قدّموا الاستخارة، وتبركوا بالسهولة، واقتربوا من المتبايعين، وتزيّنوا بالحلم، وتهاوا عن اليمين، وجانبوا الكذب، وتجاؤا عن الظلم، وأنصفوا المظلومين، ولا تقربوا الربا، ﴿أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، فيطوف في جميع أسواق الكوفة، ثم يرجع فيقعد للناس^(٤٦).

وفي حديث آخر عن رسول الله^{صلى الله عليه وآله} قال: «إذا طُفِّفَ المكيالُ والميزانُ أخذ الله بالسنين والنقص...»^(٤٧).

لذا فإنّ التطفيف يؤدي إلى اختلال النظام الاقتصادي في البلاد، ويكون سبباً لنزول العذاب، فقد جاء في الروايات: من الأفضل أن تعطي أكثر، عندما تزن أو تكيل، وتأخذ أقل من حقك عندما تستلم المال المكيل أو الموزون، والبعض يعتقد أن التطفيف له

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

معنى واسع، حيث يشمل كل تقصير ونقص في العمل، وتأدية الوظائف الفردية والاجتماعية والإلهية.

النتائج السلبية لظاهرة التطفيف في المجتمع

هناك آثار للتطفيف على حياة الفرد والمجتمع، وسوف نبين أهمها بشكل إجمالي:
(١) **الخسران**: أصله من (خسر) بمعنى قلّ، وأيضاً بمعنى ضلّ، (أخسره) أي أضله. ويعتقد المطففون - حسب نظرتهم الضيقة وتطلّهم للريح السريع - أنهم يجنون الأرباح من خلال السرقة في الكيل والميزان كي يحصلوا على الثراء، لكن نرى القرآن يعبر عن أولئك بأنهم الأشدّ ضرراً وضللاً، لذلك أوصى أتباع القرآن بإيذاء الكيل والميزان كي لا يكونوا من أصحاب الضلال والضّرر، فقال: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٨١]. وهكذا فإنّ الإنسان من خلال النظرة العميقة والتفكير الطويل يصل إلى صيانة نفسه من الخسارة (انظر سورة الشعراء: ١٨١)، وهذه الخسارة بمعنى زوال رأس المال^(٤٨).

وقد جاء في المفهوم القرآني أنّ أصل ثروة الإنسان في الدنيا والآخرة الإيمان بالله وآياته^(٤٩).

(٢) **الفساد في الأرض**: الفساد نقيض الصّلاح، وهو بمعنى الخراب^(٥٠). ونقرأ في سورة هود خطاب النبي شعيب لقومه، بعد أن حذّره من التطفيف، قائلاً: ﴿وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾، فالتعبير بالفساد في الأرض، بدلاً عن الفساد في المجتمع، يمكن أن يذكرنا بالمفهوم العصري (global) الذي يرجع أصله إلى معنى كوكب سيّار، أما ترجمته فتعطي مفهوم الشمول والعالمية.

والفساد في التعبير القرآني له معانٍ خاصة متفاوتة حسب موارد استعماله، ولكن كلّها ترجع إلى معنى الفساد والاندثار.

الفساد الناشئ من النقص في الكيل والوزن، الذي هو سلب أموال الناس الناشئ من التطفيف، يؤدي إلى سلب حسن التدبير من الأفراد والمؤسسات، ويجرّهم إلى الحيرة والضلالة؛ لأنّ التطفيف بمثابة السرقة الخفية غير الواضحة، وغالباً ما تكون من دون جلبّة ولا حراك، ولا يطالها القانون، وهذه تعمل على شيوع حالة التطفيف في المجتمع

وتزلزله، وتؤدي إلى زوال ثقة الناس ببعضهم، وتكون منشأً للحقد والعُقد والنزاعات الاجتماعية، وهذا هو الفساد في الأرض^(٥١).

٣) فقدان الأمن الاجتماعي: قوام واعتماد الحياة الاجتماعية على المعاملات والمبادلة؛ إذ كل إنسان يعيش في المجتمع ويستفيد منه، وفي مقابل ذلك عليه أن يؤدي مسؤوليته تجاه المجتمع، فإذا صار على كل فرد أن يدفع أقل مما عليه، ويأخذ حقه كاملاً من دون نقص، فلا يمرّ وقت طويل حتى يُفقدَ الاطمئنان، وينتهي اعتماد الأفراد بعضهم على البعض الآخر. وفي النتيجة سوف يزول الأمن في المجتمع، لذلك قالت بعض الآيات المذكورة بفساد كل الأفراد، سواء كانوا صالحين أو طالحين، مطففين أو غير مطففين، فقد جعلتهم كلهم في مرتبة واحدة^(٥٢). ولذلك قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

٤) سلب الثقة: جلب الثقة وأكتسابها له دور كبير في التوفيق في العمل، يجب على دوائر العمل جلب اعتماد المشتري، العمال، المشرفين على المؤسسات المالية والاعتبارية. وسبب توفيق المؤسسات هو إيجاد الاعتماد الراسخ، والواسع، والثابت، والأصيل، لها. وكل ارتباط مع مؤسسة يُعتبر نوعاً من المساهمة في مشروع اقتصادي. استثمار الثروة يعني تخصيص مبلغ الاستثمار من أجل الحصول على الربح في المستقبل.

والمال أعم من السيولة النقدية، فرص العمل، التجارب والمهارة العملية، و...، الثقة والاعتماد على المؤسسة بحد ذاته استثمار كبير، والثقة والاعتماد الاجتماعي أيضاً من الأموال الاجتماعية، والتطفيف يؤدي إلى ضياع وتبديد هذا الاستثمار وهذه الثروة.

٥) فقدان أسواق التصريف العالمية: التطفيف سبب لفرار المشتري. وبعد أن صار الاتصال بين الناس ميسراً جداً في عصرنا الحاضر فإنّ عدم رضا المشتري الواحد يؤدي إلى فقدان عشرات المشترين من تلك المؤسسة. الشركات التي تتعامل بالتطفيف، لا تفقد سوقها فحسب، بل تحطم موقعها الشعبي ومصالحها الوطنية، وتعمل على فقدان قيمة ذلك الشعب، وتقلل من منزلته وفضيلته، لأنّ مثل هذا الشعب يكون ضالاً ومتضرراً. فالتطفيف لا يهدد تلك الشركة التي تعمل به، بل تتعداه لتهديد اعتبار ذلك الشعب أيضاً.

٦) الابتعاد عن رحمة الله: نستطيع أن نتعرّف على هذا المعنى من خلال كلمة

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

«أولئك» في الآية: ﴿أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ * لِيَوْمٍ عَظِيمٍ﴾، ولفظة «أولئك» تُستعمل في اللغة العربية للبعيد. يقول العلامة الطباطبائي: هذا كله من أجل أن تُفهم الآية أنها ترمي إلى طرد المطففين وإبعادهم عن رحمة الله^(٥٢).

النتيجة

التطفيف لا يخصّ الأشياء القابلة للوزن أو الكيل فقط، بل له مفهومٌ موسّع، بحيث يشمل كل خفاءٍ في تعامل مع المؤسسة. وإنّ كلّ نوع من النقص يُعتبر من مصاديق التطفيف، سواء كان كمياً أو كيفياً، في الإنتاج أو بيع المواد أو تقديم الخدمات. حدّرت الروايات من التطفيف بأشكال مختلفة. ورواج التطفيف يعتبر سبباً لفقدان الاعتماد، وشيوع الفساد في الأرض، وفقدان الأمن الاجتماعي، والضرر والخسران، وفقدان أسواق التصريف والعمل في العالم، والابتعاد عن رحمة الله سبحانه.

المواشم

- (١) مرتضى مطهري، إسلام ومقتضيات زمان (الإسلام ومقتضيات الزمان) ١: ٣٣٧. (طهران، صدرا، ١٣٧٢).
- (٢) أحد فرامرز قراملكي، أخلاق حرفه اي (الأخلاق المهنية): ١٠٨، (طهران، انتشارات مجنون، الطبعة الثالثة، ١٣٨٥).
- (٣) reinhold niebuhr karl poul, moral man and l moral society, choles's sono, new york
- (٤) الطوسي، التبيان في تفسير قرآن ١: ٢٩٥، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصير العاملي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١١هـ، ١٩٩١م).
- (٥) راجع سورة الحديد: ٢٥.
- (٦) راجع سورة الأنعام: ١٥٢.
- (٧) راجع سورة الرحمن: ٩.٧.
- (٨) راجع سورة المطففين: ٣.١.
- (٩) الحلي، قواعد الأحكام ٢: ١٠ (مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٨هـ): الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ١٩٧ (مؤسسة الهادي، لجنة تحقيق التراث، ١٤١٥هـ).
- (١٠) محمد جواد العاملي، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة ١٢: ٢٩٩ تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي (قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٣٤ق): الكاظمي، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام ٣: ٤٩٦، تعليق: الشيخ محمد باقر شريف زاده، تصحيح وتحقيق: محمد باقر البهبودي، (طهران، المكتبة المرتضوية): الفاضل المقداد، كنز العرفان في فقه القرآن ٣: ٤٠، تعليق: الشيخ محمد باقر شريف زاده، تصحيح: محمد باقر البهبودي، (طهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٤٣).
- (١١) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٢٢ (قم، مؤسسة إسماعيليان، ١٣٧٩): الخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٢٤٤ (بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م).
- (١٢) ارجع إلى: الأنصاري، المكاسب ١: ١٩٧: العاملي، مفتاح الكرامة ١٢: ٢٩٩: الفاضل المقداد، كنز العرفان ٢: ٤٠: الطريحي، مجمع البحرين ٥: ٩: الحلي، قواعد الأحكام ٢: ١٠.
- (١٣) اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٢٢.
- (١٤) المصدر نفسه.

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

(١٥) الأنصاري، المكاسب ١: ١٩٩، ١٩٧: الحلي، نهاية الأحكام في معرفة الأحكام ٢: ٤٧٣ - ٤٧٤ (بيروت، مؤسسة آل البيت، دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م).

(١٦) الأنصاري، المكاسب ١: ٢٠٠.

(١٧) من أراد التفصيل حول أنواع الأوزان والمكاييل فليراجع: الخاروف، أوزان مكاييل ومقاييس إملاي ومقاييسه أنها با أوزان ومكاييل ومقاييس بين المللي كنوني (مقارنة الأوزان والمكاييل والمقاييس القديمة مع الحديث العالمي منها)، رسالة الدكتوراه في كلية الإلهيات في جامعة طهران، ١٣٥٣.

(١٨) الفيومي، المصباح المنير ١: ٣٧٤ مادة طفف: القاموس المحيط، فصل الطاء: ٢٤٥: الأزهر، تهذيب اللغة ١٣: ٣٠٠، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، (الدار المصرية للتأليف، ١٤٠٨هـ): ابن منظور، لسان العرب (ذيل المدخل)، (بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ) (وأيضاً دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٨هـ)، (ذيل المدخل): الراغب الأصفهاني، المترادفات في غريب القرآن (ذيل المدخل)، (المكتبة المرتضوية طهران): الراوندي، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ٢: ٥٥ (قم، مكتبة آية الله العظمى مرعشي النجفي، ١٤٠٥ق).

(١٩) التوحيدي، مصباح الفقاهة في المعاملات (تقريراً لأبحاث الأستاذ الأكبر آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي) ١: ٣١٣ (بيروت، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م): اليزدي، حاشية المكاسب ١: ١٣٥.

(٢٠) جورج ريتشاردن، «تاريخه أخلاق كسب وكار» (تاريخية أخلاق الكسب والعمل): ٣٥٩.

(٢١) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١٠: ٤٣٥، تصحيح وتعليق: السيد هاشم رسولي المحلاتي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٩هـ).

(٢٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢٠١٩: ٢١٩، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (دار الكتاب العربي).

(٢٣) مغنية، التفسير الكاشف ٧: ٥٣٤، (بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م).

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) محمود الطالقاني، يرتوي از قرآن: ٢٣٣ (شركت انتشار المساهمة، ١٣٤٥ش).

(٢٦) تفسير المراغي ٣٠: ٢٣، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م).

(٢٧) فرامز قراملكي، مباني كلامي جهت گيري دعوت أنبياء: ٢٠ (طهران، مركز تحقيق الثقافة الإسلامية، ١٣٨٢).

● د. الشيخ علي مظهر قراملكي

- (٢٨) الفيروز آبادي، القاموس المحيط ٤: ٦٤، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٢ق).
(٢٩) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٣٩٨ - ٣٩٩، (دار الكتب الإسلامية، ١٣٩١هـ).
(٣٠) ابن منظور، لسان العرب ١٢: ٢٠٣.
(٣١) الراغب الأصفهاني، المترادفات في غريب القرآن: ٤٤٤.
(٣٢) لسان العرب ١٥: ٢٩٠.
(٣٣) الشريف الرضي، نهج البلاغة، رسالة رقم ٣١.
(٣٤) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٦٢، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، ١٤١٧ق).
(٣٥) الفراهيدي، العين ٤: ٢٠٣، تحقيق: الدكتور إبراهيم السامرائي، (قم، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٥ق)؛ ابن منظور، لسان العرب ٦: ٢٤ - ٢٥.
(٣٦) الراغب الأصفهاني، المترادفات في غريب القرآن، مادة (عفي).
(٣٧) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٦٣-٣٦٤: المجلسي، بحار الأنوار ٢٥: ٢١١، (دار إحياء التراث العربي، تحقيق: محمد باقر البهبودي وعبد الرحمن رباني الشيرازي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ق).
(٣٨) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٦٥.
(٣٩) الميزان في تفسير القرآن ١٥: ٣٤١.
(٤٠) الفراهيدي، العين ٨: ٣٦٦.
(٤١) ابن منظور، لسان العرب ١١: ٧٣٨.
(٤٢) بناء على ذلك فإن الاستيفاء في الآية أخذ الزائد، وكلمة (على) تدلّ على أنّ فهم المعنى فيه ضررٌ. (المصدر نفسه: ٤٣٨).
(٤٣) الميزان في التفسير القرآن ٢٠: ٣٤٤.
(٤٤) الطالقاني، يرتوي از قرآن، القسم الأول من المجلد الأخير: ٢٣٣.
(٤٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ١٢: ٢٨٢ - ٢٨٥، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان).
(٤٦) المصدر نفسه ١٢: ٢٤٨.
(٤٧) الكليني، الكافي ٢: ٣٧٤ (دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥): الصدوق، علل الشرايع ٢: ٥٨٤، تحقيق:

● **فقه التطفيف، من التفسير الاقتصادي إلى النهج الاجتماعي**

السيد محمد صادق بحر العلوم (منشورات المكتبة الحيدرية).

(٤٨) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٨: ٥٨؛ الراوندي، فقه القرآن في شرح آيات الأحكام ٢: ٩٩؛ الميزان في

تفسير القرآن ١٠: ١٢٤.

(٤٩) الميزان في تفسير القرآن ١: ١٢٤.

(٥٠) الفراهيدي، العين ٧: ٢٣١.

(٥١) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٦٣.

(٥٢) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٦٣.

(٥٣) الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٣٤٥.

تصنيف الأفعال اللسانية

بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

د. محمد علي عبد الله (*)

مقدمة

الهدف من هذه المقالة هو الإجابة عن تساؤل جوهري يقع ضمن نطاق فلسفة اللغة، وهو: هل يمكن تصنيف الأفعال اللسانية إلى مقولات ومفاهيم محدّدة، وتحميلها جميع الوظائف والمسؤوليات التي ينجزها الإنسان بواسطة اللغة؟ وإذا أردنا الوقوف على طبيعة السؤال ومدى أهميته لا مناص من الإشارة إلى بعض الملاحظات من باب التقديم الموضوع:

١. يمثّل الارتباط أو التواصل اللغوي أحد النشاطات المعقدة التي يؤدّيها الإنسان، حيث يتطلّب منه إبراز مهاراته اللغوية والقيام بممارسات مثيرة على الصعيد المعناتي (السيمنطقي) والفلسفي، من قبيل: الإخبار والأمر والنهي وإعطاء الوعود وما إلى ذلك، والأمر المثير للدهشة هو أنّ ثمة عناوين اجتماعية، مثل: الملكية والزوجية...، لا يمكن لها أن تحقّق وجوداً فعلياً ما لم تكن للإنسان قدرة على التواصل اللغوي والنشاطات الصادرة عنه، ومن البحوث المهمة التي طرحها الفلاسفة التحليليون (في القرن العشرين) هي دراسة الأفعال التي يؤدّيها الإنسان ضمن عملية التواصل اللغوي.

٢. لقد استقطبت «الأفعال اللسانية»^(١)، أو «الأفعال الكلامية»^(٢)، اهتمام التحليليين، ولاسيّما بعد صدور كتاب «أبحاث فلسفية» للفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين في عام ١٩٥٣م، الذي يؤكّد فيه على أهمية النشاطات اللسانية، وذلك ضمن قراءة جديدة له عن اللغة وطبيعتها، فهو يرى أنّ الكلام هو نمط لنشاط اجتماعي

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران، پردیس قم.

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

منضبط يتعلمه الإنسان خلال انخراطه في المجتمع، ويستخدمه كأداة للتعبير عن مقاصده وخلق التواصل - السلبي أو الإيجابي - مع الآخرين، ويستعرض فيتغنشتاين في الفقرة ٢٣ من كتابه «أبحاث فلسفية» سلسلة من أفعال الكلام، من قبيل: الأمر والنهي والوصف والسؤال والجواب وغيرها، التي تخلق حالة التواصل اللساني بين البشر، وبعبارة أوضح: يرى فيتغنشتاين أن الكلام هو نمط من النشاط أو صورة لحياة^(٣) معينة^(٤).

٣. لقد أثمر تأكيد فيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة على أفعال الكلام - على الرغم من معارضته الشديدة لأي نوع من التظير في هذا الخصوص - أثمر عن نظرية عامة في فلسفة اللغة، أسماها أوستن^(٥) فيما بعد بنظرية أفعال الكلام^(٦).

لقد احتضن أوستن هذه النظرية كنظرية فلسفية، وقام بشرح بعض عناصرها وأركانها ونتائجها، وذلك في كتابه *how to do things with words* «كيف تتجز الأشياء بالكلمات»، الذي صدر بعد وفاته، أي في عام ١٩٦٢م، بعد ذلك جاء جون سيرل تلميذ أوستن^(٧)، الذي أصدر في عام ١٩٦٩م كتابه الشهير «نظرية أفعال الكلام»، حيث قام بتطوير تلك النظرية وإثرائها، وأهم نقطة تتضمنها هي أن الكلام عبارة عن نشاط معقد محكوم بضوابط معينة، وهذا يتطلب أن يكون فعل الكلام هو وحدة التواصل اللساني، وبعبارة أوضح: إن التواصل اللساني يتحقق حين يستخدم المتكلم علائم وإشارات لسانية خاصة لإنجاز فعل معين، ويفصل سيرل هذه النقطة بقوله: يتطلب أي تواصل لساني أفعالاً لسانية، ووحدة التواصل اللسانية ليست - كما كان يُعتقد - الإشارة أو المفردة أو الجملة، ولا حتى مصاديق الإشارة أو المفردة أو الجملة، بل إيجاد أو صدور العلامة أو المفردة أو الجملة لأداء أفعال الكلام، وهذه الأخيرة تمثل الوحدة الأساسية أو أصغر وحدة للتواصل اللساني^(٨).

طبقاً لنظرية أفعال الكلام فإن أي تحليل للغة والنشاطات اللسانية يستند إلى العناصر اللسانية والعلائم والإشارات فقط هو تحليل ناقص؛ إذ إن التحليل اللساني يجب أن يأخذ نقطة مهمة بنظر الاعتبار، وهي أن الكلام هو فعل قصدي من أفعال الإنسان، يتم عبر العلائم اللسانية، وفي تحليلنا للأفعال الكلامية يجب أن نركز على عنصرين أصليين: العنصر الأول: قصد المتكلم؛ والثاني: الأداة التي استخدمها المتكلم لإظهار

قصده، وكلا العنصرين يتبعان شروطاً خاصة، إن تحققت تحقق الفعل الكلامي بصورة تامة.

٤. عندما يطلق المتكلم جملة بهدف خلق تواصل لساني إنما يؤدي على الأقل ثلاثة أفعال مختلفة، وهي:

١. التلفظ بكلمات ذات معنى (جمالاً ومورفيماً)، أي إنجاز فعل التلفظ (utterance act).

٢. الحكاية والحمل، أي إنجاز فعل القضية (propositional act).

٣. المحتوى (التقرير، الإنجاز..)، أي إنجاز فعل قوة التلفظ (illocutionary act).

ويمكن أن نمثل للأفعال الثلاثة بما يلي:

أولاً: عندما ينطق المتكلم بجملة: «يطالع علي دروسه» فهو في الحقيقة ينطق بكلمات ذات معنى.

ثانياً: قد أناط بعلي المحمول، وهو (المطالعة)، بمعنى أنه أنجز فعل الكلام (الحكاية والحمل)، بالإضافة إلى تبيينه أن علياً هو موضوع المحمول المذكور، بما يعني أنه أنجز فعل الكلام (الحكاية).

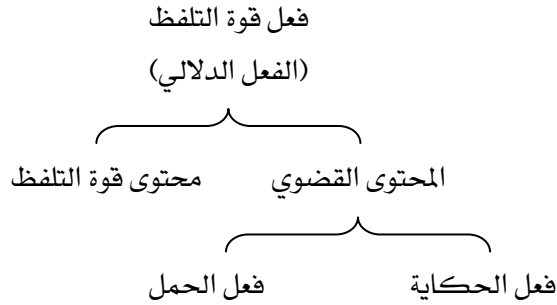
ثالثاً: المتكلم عبر نطقه للجملة المذكورة قد أخبر عن مطالعة علي، أي أنجز فعل الكلام (التقرير أو الإخبار).

وهكذا نلاحظ أن المتكلم قد أدى ثلاثة أنماط فعلية عبر جملة (يطالع علي دروسه)، ونعتقد أن القضية واضحة، ولا توجد مشكلة حتى الآن، لكن المشكلة في تبيين علاقة الأفعال الثلاثة ببعضها، وهو أمر ليس باليسير، لذلك سنترك الأمر لنظرية أفعال الكلام لتقوم بهذه المهمة، حيث ستبين هذه الأفعال الثلاثة، وتوضح طبيعة العلاقة التي تربطها، وكذلك الشروط والضوابط اللازمة لإنجازها.

الفعل الأتم في الأفعال الثلاثة المذكورة هو «فعل قوة التلفظ»، أما الفعلان الآخران فهما من حيث المعنى يكتملان في الفعل المذكور، والواقع أن حلقة التواصل اللساني، أو بمعنى أوضح وأدق مقوم الارتباط اللساني، هو فعل الكلام «فعل قوة التلفظ»^(٩).

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

٥. يتشكل فعل قوة التلفظ من عنصرين رئيسيين: الأول: محتوى قوة التلفظ؛ والثاني: المعنى القضوي، ومن البديهي أن يكون ثمة معنى مستتر في كل جملة قصدية للمتكلم، وعلى سبيل المثال: في العبارة السابقة (يطالع علي دروسه) نلاحظ أن المتكلم يريد الإخبار عن مطالعة علي، فيكون المعنى المستتر في الجملة هو الإخبار أو التقرير، وإن لكل جملة - يقيناً - محتوى يحمل ذلك المعنى المستتر، ونعود إلى المثال فنقول: حيث إن المعنى هو التقرير أو الإخبار، ومحتوى هذا التقرير هو مطالعة علي، ويمكن توضيح تركيبية فعل قوة التلفظ من خلال الشكل التالي:



نستنتج من الملاحظات السابقة نقاطاً عدّة، أهمها:

أ. إن فعل الكلام بحسب التحليل هو الوحدة الأساسية في اللغة.

ب. تحليل أنواع أفعال الكلام التي تصدر عن المتكلم أثناء الكلام يقودنا إلى أن فعل قوة التلفظ هو الفعل الكلامي التام.

ج. إن تحليل تركيبية فعل قوة التلفظ يشير إلى أن العنصر الرئيسي في الارتباط اللساني هو محتوى قوة التلفظ.

وحيث نتساءل عن تصنيف الأفعال اللسانية فإن السؤال - في الواقع - عن أنواع أفعال قوة التلفظ، وليس أنواع الأفعال الكلامية، إن تركيبية فعل قوة التلفظ - وكما هو واضح أعلاه - تتألف من عنصرين رئيسيين: العنصر الأول: المحتوى القضوي (الحمل والحكاية)؛ والعنصر الثاني: محتوى قوة التلفظ، ويمكن لمحتوى القضية أن يكون متشعباً ومتنوعاً دون أن تحكم هذا التشعب والتعدد قواعد أو ضوابط معينة، وحتى لو

كانت ثمة قواعد فهي لا تتطوي على أهمية من الناحية الفلسفية أو من منظار تحليل الأفعال الكلامية، وما يهمننا في هذا التحليل قدر تعلق الأمر بتصنيف الأفعال اللسانية هو العنصر الثاني، أي المعنى أو القوة المستتر في الكلام، ولهذا فإن السؤال عن أنواع الأفعال اللسانية يندرج في الحقيقة ضمن هذا التساؤل الرئيسي: ما هي أنواع المعاني أو القوة المستتر في التلفظ؟

هذه الملاحظات^(١٠) تمهد لفهم أفضل وأدق للسؤال الذي طرحناه في بداية المقالة، ولا بأس من أن نطرح بعض الأسئلة في هذا المضمار، من قبيل: ما هي وجوه استعمالاتنا للغة؟ ما هي المعايير التي نستند إليها في تصنيفنا للجمل، فهذه تحمل وعداً، وتلك تنبئ عن إخبار، وأخرى تصدر أمراً؟ هل يمكن اعتبار محتوى أو محتويات قوة التلفظ هي الأصل والبقية فروع تتفرع عنها؟

للإجابة عن هذه الأسئلة - المتعددة الظواهر والمتحدة الجوهر - طُرحت العديد من الآراء والنظريات، ارتأينا الوقوف عند بعضها.

نظرية فتغنشتاين، مقولة اللاتناهي

في كتابه «أبحاث فلسفية» يقول فتغنشتاين: ما هي أنواع الجمل؟... توجد أنواع لا تحصى من الجمل؛ ثمة أنواع كثيرة ومختلفة مما نطلق عليها «العلائم» و«المصطلحات» و«الجمل»^(١١).

يستند فتغنشتاين في نظريته هذه إلى رؤية خاصة، أفصح عنها في كتابه (أبحاث فلسفية)، وتتعلق باللغة وحقيقتها، فقد اعتبر فتغنشتاين في «رسالة منطقية - فلسفية» أنّ اللغة لها وجه واحد ذو معنى، وبحسب هذه النظرية فإنه على الرغم من محدودية المفردات لكن القضايا والأقوال غير محدودة، أما من ناحية المحتوى والمعنى فإن اللغة هي تجسيد للواقع، ونحن بإمكاننا التحدث عن اللغة التي تصوّر الوقائع فحسب^(١٢)، فيستنتج فتغنشتاين من هذا التحليل وحدة تركيب اللغة والواقع، وأنّ على الفيلسوف التركيز على الوجه المعنوي والواقعي للغة، هذا الوجه الذي يصوّر الواقع ويجسده.

وطبقاً لهذه النظرية فإنّ قصد المتكلم وطريقة استعمال اللغة لا يلعبان أي دور في

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

تحليل الفيلسوف للغة، بل ينبغي عليه فقط - عبر تحليل القضايا المركبة والمعقدة - تبيين التركيبية المنطقية والواقعية للغة، ويجب استمرار هذا التحليل حتى يصل الفيلسوف إلى الأقوال البسيطة، وهي الأقوال المؤلفة من أسماء منطقية، ولكل منها وجود محدد ومعلوم في عالم الواقع.

إنّ نظرية فتغنشتاين في كتاباته المبكرة الخاصة باللغة - والتي يذكر راسل صراحة تأثره بها، وذلك في مقدمة كتابه الذرية المنطقية - تحوي عناصر معرفية ووجودية كثيرة ومتعددة، كان قد توصل إلى الكثير منها راسل في كتابه (الذرية المنطقية)، وكذلك الوضعيون المنطقيون، وذلك في إطار التحليل المذكور.

القضية المهمة التي تمسّ هدفنا الحالي هي أنّ البحث عن أنواع النشاطات اللسانية وتنوع الصور اللسانية وتعدّها - بلحاظ الأسس - قضية غير مطروحة في فلسفة راسل وفتغنشتاين المتقدم (في كتاباته المبكرة)، وحتى المرحلة الكلاسيكية للفلسفة التحليلية.

ولكن بعد التحوّل الذي طرأ على أفكار فتغنشتاين في كتابه (أبحاث فلسفية) لم يعد بالإمكان أن نعتبر اللغة جوهرًا واحدًا تجمع في ثناياها جميع الصور اللغوية، ويوضّح فتغنشتاين المتأخر فكرته بالاستعانة بما اصطلح عليه «ألعاب اللغة»^(١٣)، ويرمي من هذه الاستعارة اللغوية التأكيد على قضيتين:

أ. اللغة كاللعبة، كالتأهاتما تصنفان كتنشيط إنساني يتعلّمه الفرد في الوسط الاجتماعي.

ب. اللغة شأنها شأن الألعاب، تحكمها قواعد وقوانين مقومة، وبدونها لا يمكن لها أن تؤدي رسالتها الأصلية.

إذاً اللغة - طبقاً لهذا التحليل الجديد - ليس لها صورة محددة أو جوهر واحد، فلا حاجة لجوهر واحد يكون قوام جميع الاستعمالات والتطبيقات المختلفة للغة، فالاستعمالات اللغوية لا تعدو كونها مشابهة لبعضها ليس إلا، ويعبّر فتغنشتاين عن هذا الشبه بـ «التشابه العائلي»^(١٤)، وتمثّل هذه النظرة إلى اللغة طفرة نوعية في الفلسفة التحليلية، وبالاعتماد عليها استطاع فتغنشتاين صياغة نظريته الخاصة في المعنى، عرفت بـ «نظرية الاستعمال»^(١٥)، وأهم ما يطرحه في نظريته هذه^(١٦) هو أنّه يطلب منّا أن ننظر

إلى اللغة كأداة بيد المتكلم يعبر بها عن مقاصده المتعددة والمتنوعة، ولأنه لا يمكن حصر مقاصد المتكلمين؛ لكثرتها، فعليه لا يمكن رسم صورة محددة لها^(١٧)؛ لأنّ ثمة إمكانية دائماً لابتكار لعبة لغوية جديدة في كل لحظة، ومما نحصل عليه من نظرية فتغنشتاين هو أنّه على الرغم من محدودية المفردات والجمل؛ باعتبارها أدوات لغوية، فإنّ تطبيقاتها غير محدودة ولا حصر لها.

تصنيف سيرل

يبدأ جون سيرل نظريته في تصنيف أفعال الكلام بتوجيه النقد لنظرية فتغنشتاين؛ إذ يعتقد (سيرل)^(١٨) بأنه لم يحدث ولن يحدث أن صرّح أحدهم بوجود عدد لا حصر له من النظم الاقتصادية أو النظم السياسية، فلماذا علينا القبول بوضع استثنائي للغة بين سائر مجالات الحياة الاجتماعية الإنسانية بأن نجعلها غير متناهية؟

لا يشك أحد في أنّ اللغة شأنها شأن بقية النشاطات الاجتماعية لها تصنيف خاص بها، ولكن من المهمّ أن نتّمسك من إعطاء وصف دقيق لهذا التصنيف، وأن نبيّن الأسس والمبادئ التي يقوم عليها، هنا يسعى سيرل إلى طرح ملاحظة مهمة قبل أن يدخل في استعراض تفاصيل تصنيفه المقترح والمعايير التي تضبطه، إنّه يعتقد^(١٩) بأنّ طريقته المقترحة في تصنيف الأفعال اللسانية هي طريقة تجريبية، بمعنى أنّه يمكن من خلال دراسة حالات استعمال اللغة وتحليل الكلام أن نتبيّن أنواع أفعال قوة التلفظ التي تمارسها اللغة، ويرى أنه من خلال رصد حالات استعمال اللغة تظهر لنا خمس أنماط رئيسية لفعل قوة التلفظ، وبالطبع ما نلاحظه في حالات الاستعمال هو بالضرورة له تفسير عقلائي ونظري، أعني أنّها لم تأت صدفة أو اعتباطاً، بل تستند إلى أنّ الذهن يمكن أن يعبر عن الواقع من خلال الأنماط الخمسة المذكورة فحسب.

ويقصد سيرل بذلك:

أولاً: إنّ تصنيف الأفعال اللسانية يعنى بالمحتوى الذي تستبطنه العلامات اللسانية.
ثانياً: إنّ محتوى العلامات والأصوات ليس أمراً ذاتياً، بل إنّ الذهن هو الذي يفرض المعنى والمضمون على الأصوات والعلامات.

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

ثالثاً: لا يستطيع الذهن تصوير الواقع إلا عبر طرق محدّدة.

وبالنتيجة نتبيّن من مجموع هذه العوامل أنّ تحليل الذهن يكشف عن قصور اللغة وإمكاناتها المحدودة.

بعد هذا التوضيح نعود إلى سيرل لنتبيّن ردّه على السؤال الأصلي لهذه المقالة، وهو: ما هي أنواع أفعال قوة التلفظ؟ أو ما هي أنواع الأفعال اللسانية؟ قد يبدو للوهلة الأولى أنّه للإجابة عن هذا السؤال يكفي أن نحصي أفعال النحو المتعددة التي نستخدمها لإنجاز أفعال الكلام، من قبيل: الاعتذار والثناء والوعد والأمر وغيرها، لكنّ سيرل يرى^(٢٠) أنّ هذه العملية أوسع من ذلك، وأنها محيّرة ومعقدة، وأنّنا سنواجه عملياً عدداً لا يحصى من هذه الأفعال دون أن تتمكن من تصنيفها بصورة صحيحة، والحل هو في تحرّي أوجه الشبه المشتركة التي تجمع أفعال الكلام المختلفة، وهو ما يصطلح عليه سيرل بـ«هدف قوة التلفظ»^(٢١)، أو فعل القصد، والذي يلعب دوراً في تصنيف فعل الكلام ضمن طبقة خاصة، فعلى سبيل المثال: عندما نصدر أمراً فهناك عوامل عدّة قد تقف وراء هذا الأمر، أو أنّه يصدر ضمن درجات مختلفة، وعليه فإنّ الأمر يكون أمراً عندما يتوافر على شروط معينة، ويتضمن هدف قوة التلفظ، وهو السعي لحمل المستمع على إنجاز أمر معين.

وهكذا هو الحال بالنسبة لفعل الوعد، فعندما يقول المتكلم: «أعدك بأن...» يترتب على ذلك التزام بأداء فعل معين، وإن كانت الدوافع مختلفة، وكذلك درجاتها. ويقترن هدف قوة التلفظ بمفهومين آخرين، هما: «جهة المطابقة»^(٢٢)؛ و«الحالة القصدية»^(٢٣)، وهي في مجموعها تلعب دوراً رئيسياً في تصنيف أفعال الكلام. والحقيقة أنّ هدف قوة التلفظ يقوم بتحديد جهة المطابقة لمحتوى الجملة المنطوقة، وكذلك تعيين الحالة القصدية والنفسية للمتكلم، ولأجل استيعاب فكرة سيرل من هذه المفاهيم نرى أن نقف قليلاً عند كل منها.

هناك نمط من الجمل يحاول المتكلم من خلاله مطابقة محتواها مع العالم، وفي البعض الآخر يحاول مطابقة العالم مع المفردات، فمثلاً: الجمل الوصفية والتقريبية والتوضيحية تنتمي إلى النمط الأول، بينما الجمل الاستفهامية والأمرية وأمثالها هي من النمط الثاني، فمثلاً: جملة «يهطل المطر» عبارة تقريرية، يخبر المتكلم من خلالها عن

واقعة خارجية - صادقة كانت أم كاذبة .، وبهذا الخبر يحاول مطابقة محتوى الجملة اللغوية المستخدمة مع العالم، بيد أنه في جملة «اسقني الماء» ليس ثمة واقعة غير إطلاق الجملة؛ إذ إنّ المتكلم في الحقيقة يحاول مطابقة العالم الخارجي مع عبارته التي أطلقها، ما يعني وجود إنجاز وإيجاد في هذه العملية، وعلاوة على جهة المطابقة، يقوم المتكلم عند إنجاز فعله كلامي بإبراز حالاته النفسية وانفعالاته، وهو في الحقيقة يعبر عن طريقة تعاطيه، وعن انطباعه إزاء محتوى القضية.

ولتقريب الفكرة نقول: من يريد إبراز أو ادعاء شيء معين عبر قضية ما يحاول من خلال تلك القضية والعبارة اللغوية إظهار إيمانه بمحتواها، فالذي يعد بشيء يبرز أو يعبر عن حالته النفسية والمتمثلة في قصده أداء فعل الوعد، وهذه الحالة النفسية التي تبرز أثناء إنجاز فعل قوة التلفظ هي شرط الصدق^(٢٤) لذلك الفعل^(٢٥).

والسؤال عن تصنيف فعل قوة التلفظ وأنماطه المختلفة برأي سيرل^(٢٦) هو سؤال عن أنماط وأهداف قوة التلفظ، وإذا أردنا في تصنيفنا للأفعال اللسانية اعتماد هدف قوة التلفظ والمفهومين الملازمين له، نعني جهة المطابقة وشرط الصدق، كأساس للتحليل سنتبين محدودية النشاطات اللسانية التي تتجزأ بواسطة اللغة، فهي منحصرة في عدة طبقات معينة.

يقول سيرل: برأيي إنّ هذه العوامل الثلاثة - هدف قوة التلفظ أو فعل القصد، وجهة المطابقة، وشرط الصدق - مهمة للغاية، ولذلك أعتمد عليها كلية في تصنيفي^(٢٧).
كما يعتقد سيرل أنّ توحى الدقة في تحديد مفهوم فعل القصد والمفاهيم الملازمة له سينتج لنا خمسة أنماط للفعل القصدي، وبالنتيجة هناك خمسة طبقات من أفعال الكلام نستعرضها أدناه:

١. أفعال تمثيلية (assertive): وهي الأفعال التي تلزم المتكلم بصدق القضية المعبر عنها، وهذا النمط من القضايا يعكس واقع الأشياء في العالم، ومن أمثلتها: أفعال التقرير والاستنتاج والتوضيح والتصنيف وأمثال ذلك، وتكون جهة مطابقتها من الكلمة إلى العالم «word to world»، بمعنى أنّ المتكلم يريد الإخبار عن واقعة معينة وتقريرها، وشرط صدقها هو دائماً إيمانه بمحتواها، كأن يقول أحدهم: «يهطل المطر»، فهو يعبر

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

عن حالة نفسية تعتمل في داخله، وتتمثل في إيمانه بهطول المطر، وأفضل طريق إلى أن تبين هذه الطبقة هو في اختبار مدى صدق وكذب نتائجها.

٢. أفعال توجيهية (directives): وهي الأفعال التي تمثل محاولات المتكلم لتوجيه المستمع ليمتثل لمحتوى كلامه، ومن أمثلتها: أفعال الطلب والسؤال والأوامر وهكذا، وجهة المطابقة في هذه القضايا هي من العالم إلى الكلمة «world to word»، وهذا يعني أنها إيجادية؛ وذلك لأن المتكلم يطلب من مستمعه أن ينجز محتوى كلامه في الخارج، وتتجسد الحالة النفسية للمتكلم في هذه القضايا في رغبته المبنية على وجوب إنجاز المستمع للفعل المطلوب، ولهذه الرغبة درجات ومراتب مختلفة، تتأرجح بين الدعوة إلى إنجاز الفعل والاقتراح وبين الإلزام والإصرار على إنجازها، وحتى العبارات الاستفهامية لها موقع في هذه الطبقة، ولا يتعاور هذا النوع من القضايا الصدق والكذب، بل إنها تدخل في مجال الالتزام والوفاء بالعمل أو النكوص عنه.

٣. أفعال التزامية (commisives): وهي الأفعال التي تلزم المتكلم بالنهوض بسلسلة من الأفعال المستقبلية (بدرجات متباينة)، ومن أمثلتها: أفعال العرض والوعد والوعيد والقسم والنذر، وجهة المطابقة لهذه الطبقة هي مطابقة العالم للكلمة «world to word»، والحالة النفسية التي يبرزها المتكلم عند تبينه لهذا النوع من القضايا هي القصد. ويتضح مما تقدم أن جهة المطابقة في الأفعال الالتزامية والأفعال التوجيهية واحدة، ويشير هذا تساؤلاً، وهو: ألا تشكل هذه الوحدة حافزاً لدمجها في طبقة واحدة؟ ويجب سيرل عن هذا السؤال بالقول^(٢٨): لا يمكن دمجها في طبقة واحدة، فعلى الرغم من أن جهة المطابقة - على سبيل المثال - في الكلام (الوعد) وفعل الكلام (الطلب) هو واحد، إلا أن الهدف والقصد الرئيسي من فعل الكلام (الوعد) تعهد المتكلم بإنجاز الفعل، وليس بالضرورة تحقيق هذا الإنجاز عملياً، في حين أن القصد المكنون في فعل الكلام (الطلب) هو حمل المستمع على إنجاز الفعل، ولا حديث هنا عن التعهد أو الالتزام بإنجاز الفعل، ولو أردنا درج الفعل (الوعد) وفعل (الطلب) في طبقة واحدة علينا أن نبرهن أن فعل (الوعد) هو من سنخ فعل الطلب، أو أن يخضع فعل الطلب المستمع تحت طائلة الإلزام والتعهد، وبما أننا غير قادرين على إثبات أي من هذين الخيارين فالنتيجة هي أن يكون

كل منهما في طبقة مستقلة عن الآخر.

٤. أفعال تعبيرية (expressives): وهي الأفعال التي تعبر عن حالة نفسية للمتكلم، ومن أمثلتها: الشكر والاعتذار والترحيب والتهنئة والتعزية وأمثلة هذه الأفعال، ويشار إلى أنه لا توجد جهة مطابقة في هذه الطبقة، فعندما يقول المتكلم: «أشكرك على تسديديك المبلغ» فهو لا يريد مطابقة العالم مع الكلمات، أو الكلمات مع العالم، سوى أنه يسلم بصدق القضية المعبر عنها، وهو تسديد المبلغ، فهو يحاول فقط التعبير عن حالة نفسية خاصة حيال محتوى القضية المحددة والمسلم بها.

٥. أفعال إعلانية (declaratives): وهي الأفعال التي تحدث تغيرات فورية في نمط الأحداث العرفية، التي غالباً ما تعتمد على طقوس اجتماعية تتسم بالإطالة، ومن أمثلتها: أفعال الحرمان الكنسي وإعلان الحرب وطقوس التصوير والزواج وأفعال الطرد والإقالة من العمل، فمثلاً: عندما يعلن زعيم «أعلنت الحرب» فهو يريد بهذا العمل إعلان القتال، وإعلانه هذا يغيّر الواقع ويفرض وضعاً جديداً، في حالة الإعلان هناك جهتان للمطابقة: فهو يقوم بتغيير العالم والواقع، فيكون أولاً مطابقة العالم للكلمة (world to word)؛ وثانياً إننا نتجز هذا الفعل عندما نقول أعلنت الحرب، فتكون هذه الحالة هي مطابقة الكلمة للعالم (word to world).

إن أفعال الإعلان تمتاز بالفرادة بين أفعال الكلام الأخرى لجهة أن الأداء الناجح لفعل الإعلان الكلامي هو بحد ذاته يعني التغيير وخلق حالة الأمر، فعلى سبيل المثال: إذا قال المتكلم، وطبقاً لقواعد وشروط إنجاز الصفقة: «بعثُ كتابي» فقد ظهرت حالة أمر لم تكن موجودة، بيد أن هذه الطبقة من أفعال الكلام - وكما نبّه سيرل^(٢٩) - تتطلب سياقات غير لسانية إلى جانب السياق اللساني الذي يعتبر شرطاً ضرورياً لفعل الكلام الإعلان، ويصطلح سيرل على هذا السياق غير اللساني السياق العرفي المؤسساتي^(٣٠)، حتى يمكن لعبارة «بعثُ كتابي» أن تكتسب الواقعية والاعتبار، وكذا الأوراق الملونة الصغيرة في جيبي لتكون عملة ورقية، إذاً مع عدم اعتبار العقلاء في هذه الحالات لن يكتسب الفعل تحققاً وفعلياً^(٣١).

دراسة وتحليل لتصنيف سيرل

١. أهم نقطة يمكن استخلاصها من تصنيف سيرل، وقد أكد عليها مراراً، هي أنّ دائرة استخدام اللغة لإيجاد التواصل اللساني محدودة ومشروطة، حيث إنّنا نستطيع ممارسة النشاطات اللسانية ضمن الطبقات التي أشرنا إليها، والسبب في ذلك يعود إلى التحليل الذهني، حيث إنّ الذهن لا يستطيع إبراز الواقع إلّا من خلال هذه الطرق.

٢. إنّ المعيار في تصنيف أفعال الكلام - بحسب قاعدة سيرل - هو هدف فعل التلطف (فعل القصد)، ذلك أنّه طبقاً لنظرية أفعال الكلام فإنّ قصد المتكلم يعدّ عنصراً محورياً في إنجاز الفعل اللساني، وعليه لا يمكن تصنيف أفعال الكلام بحسب صدقها وكذبها، أي جهة مطابقتها، كما كان يفعل الوضعيون المنطقيون؛ وذلك لأنّه على الرغم من أنّ جهة المطابقة لبعض الكلام واحدة لكن مع هذا لا يمكن درجها في طبقة واحدة كفعل الكلام الوعد والأمر، حيث إنّ جهة مطابقتها هو إرادة المتكلم في مطابقة العالم مع الكلمة، ولكن لا شك أنّ الهدف وراء الوعد هو التزام المتكلم بتعهد ما، بينما في الأمر حمل المخاطب على إنجاز فعل معين.

ثانياً: إنّ بعض أفعال الكلام حيادية، أي لا تحمل جهة مطابقة، كفعل الكلام «الشكر» ليس له جهة مطابقة؛ لأنّ المتكلم في شأنه لا يريد مطابقة الواقع مع كلامه، أو بالعكس، فهو يروم من خلال عبارة «أشكرك على إعطائك إياي المال» التعبير عن حالته النفسية تجاه فعل دفع المال المحرز صدقه.

ثالثاً: بعض أفعال الكلام لها وجهتا مطابقة، كالإعلانات، وعلى أيّة حال فإنّ جهة المطابقة بنظر سيرل هي ضرورة لهدف قوة التلطف (الفعل القصدي)، لذا فإنّ المعيار الرئيسي في تصنيف الأفعال الكلامية هو قصد الفعل.

٣. وكذلك - طبقاً لسيرل - ينبغي التمييز بين تصنيف الأفعال اللسانية وبين أنواع الأفعال اللسانية، فالأولى ترتبط بنوع واحد من جملة الأنواع العديدة للأفعال اللسانية. عند إطلاق عبارة معينة نودّي في العادة عدّة أفعال لسانية، أحدها: فعل قوة التلطف الذي ينتمي إليه تصنيف الأفعال اللسانية، وكما أوضحنا سلفاً فإنّ تصنيف الأفعال اللسانية هو

بمثابة تصنيف للمعنى المستتر في كلام المتكلم، لهذا لا شأن لنا في هذه الحالة مع أفعال الكلام الأخرى، مثل: الفعل التلفظي.

تصنيف الأفعال اللسانية في علم أصول الفقه الإسلامي

يحظى تصنيف الأفعال اللسانية في علم أصول الفقه الإسلامي بأهمية خاصة، حيث يرى علماء علم الأصول أن أي فعل لساني يصدر عن المتكلم يصنّف إلزاماً ضمن إحدى الطبقتين الرئيسيتين: التقرير (الإخبار)؛ أو الإنجاز (الإنشاء)، من هذا الباب فإنّ تصنيف الأفعال التي يؤدّيها الإنسان بواسطة اللغة إلى تقريرية وإنجازية هو تصنيف قاطع^(٣٢) وقطعي^(٣٣)، ومن أجل تسليط الضوء على هذا الموضوع، والتعرّف على آراء علماء الأصول، ارتأينا الإشارة إلى عدّة نقاط:

١. على غرار علماء اللغة يعتبر الأصوليون الجملة هي وحدة الارتباط اللسانية، وهي تنقسم إلى تامة وناقصة، والجملة التامة بدورها تنقسم إلى تقريرية وإنجازية إنشائية، ويبتني الفهم الصحيح لهذا التقسيم على تحليل الجملة، فهي وحدة لسانية تتألف من جوهر وهيئة: الجوهر هو مفردات الجملة؛ وهيئة هي التركيب الذي يجمع تلك المفردات بعضها إلى البعض في نسق معيّن ليمنح توليفة المفردات دلالة ومعنى، ما كان للمفردات وحدها أن تكتسبهما، وطبقاً لهذا التحليل فإنّ هيئة الجملة هوية مستقلة عن هوية المفردات نفسها، وبحسب التوافق فإنّ هيئة الجملة تحمل هوية خاصة غير هوية المفردات. أن تكون الجملة تامة أو ناقصة فهذا يعتمد على هيئتها، فالجملة الناقصة هي جملة لا تفيده مقصود المتكلم بشكل تام، فعندما ينطق المتكلم بجملة ناقصة يدفع هذا بالمستمع إلى انتظار تتمتها من المتكلم، ومن أمثلة الجملة الناقصة: «زهرة جميلة»، و«بيت علي»، وفي مقابل ذلك هناك الجمل التامة، وهي التي تستوفي مقصود المتكلم بشكل تام، وكما يظهر من التعريف المذكور فإنّ النقص والتمام ليس صفة للفظ، بل وصف للجملة ومحتواها.

يرى علماء علم الأصول أن الجملة التامة تنقسم بالحصر العقلي إلى نمطين فقط:

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

تقريرية؛ وإنجازية، ويمكن أن نتبين سبب هذا الحصر العقلي عندما نتبين حقيقة التقرير والإنجاز.

٢. لا يبدو أن تقسيم الجملة إلى تامة وناقصة يشكل هدفاً لمقالتنا هذه؛ ذلك أن وحدة الارتباط اللساني هي الفعل الذي ينجزه المتكلم، وليس الجملة أو المفردة بصورة مستقلة.

ولا شك أنه متى استطاع المتكلم إنجاز فعل بواسطة الأدوات والعلائم اللسانية سيقرر التواصل اللغوي، والجملة الناقصة إنما هي كذلك؛ لأن المتكلم لم يستطع إنجاز فعل تام، أو بمعنى آخر: إن التمايزات المعنائية للغة تعبر عن نفسها في لغات خاصة بدرجة عميقة وبصورة متباينة ومتفاوتة، وهذا الأمر هو بالضبط ما حمل بعض علماء الأصول أن يطرحوا موضوعين مستقلين لكنهما مترابطان يتعلقان بالتقرير والإنجاز: الأول: بحث هيئة الجمل التقريرية والإنجازية وتباينها عن بعضها؛ والثاني: البحث في حقيقة التقرير والإنجاز، وتشخيص خصوصيات كل منهما، واختلافهما عن بعضهما، ومن المعلوم أن الموضوع الثاني يحظى بأولوية منطقية قياساً بالموضوع الأول، ونعني بذلك أن علينا أولاً مناقشة حقيقة التقرير والإنجاز، ثم بعد ذلك نتعرف على التمايزات اللسانية، إننا في هذه المقالة معنيون بتبيين حقيقة التقرير والإنجاز من منظار فلسفي، أما دراسة الآثار والنتائج اللغوية لتصنيف الارتباط اللساني إلى تقريرية وإنجازية على مستوى قواعد اللغات الخاصة فهو موضوع آخر لا مجال لبحثه هنا. وعلى أية حال وعلى الرغم من كون معظم علماء علم الأصول لم يعملوا على فصل موضوع حقيقة التقرير والإنجاز عن بحث الجمل التقريرية والإنجازية، وتعاطوا معها كبحثين متداخلين، لكن مع ذلك فإن المنطق يقتضي فصلهما عن بعضهما، وأن نبحث أولاً معنى وحقيقة فعل التقرير والإنجاز، ثم نتقل إلى توضيح ما إذا كان قد أخذ بعين الاعتبار التباين بين التقرير والإنجاز في مجال الوضع وعلى مستوى التمايزات اللغوية، وفي المرحلة الثالثة نوضح الأسباب التي دعت علماء علم الأصول إلى حصر الأفعال اللسانية في طبقتي التقرير والإنجاز.

حقيقة التقرير والإنجاز بين الخراساني والإصفهاني

لقد تباينت آراء علماء الأصول بشأن حقيقة التقرير والإنجاز والتباين في ما بينها، وقبل أن نستعرض أهم الآراء والنظريات في هذا المجال نرى ضرورة التويه إلى نقطة مهمة وهي أنّ التقرير والإنجاز كلاهما أفعال قصدية، أي كما أنّ التقرير فعل فإنّ الإنجاز كذلك، وبنفس المقدار، وبصورة عامة فإنّ أيّ ارتباط لساني يعتبر فعلاً، وقد تمّ شرح هذه المسألة بدقة ووضوح في نظرية أفعال الكلام التي أشرنا إليها سابقاً، كما جاء على ذكرها صراحة علماء الأصول أيضاً.

يقول المحقق الأصفهاني في رسالة الطلب والإرادة: التقرير والحكاية والإظهار والإعلان هي من الناحية العرفية أفعال إنشائية (إنجازية)، بمعنى أنّها لا تملك حقيقة غير حقيقتها، وأنّ احتمال الصدق والكذب هو ليس بلحاظ الإخبار (التقرير)، بل الموضوع له؛ ذلك لأنّ الجمل الخبرية لا تستعمل للإخبار، بل في معاني مفردات الجملة، والإخبار الفعلي هو الذي ينجزه المتكلم عبر النطق بجملة خبرية على سبيل الحكاية^(٣٤).

كما يبيّن المحقق الأصفهاني صراحة في حاشية الكفاية^(٣٥) أنّ التقرير والإنجاز هما من شؤون الاستعمال، والاستعمال هو فعل قصدي ينجزه المتكلم. وفي موضوع الجملة التقريرية والجملة الإنجازية يقول المحقق الخوئي^(٣٦): إنّ الحكاية في التقرير وإبراز الأمر النفساني في الإنجاز هما من الأمور الإرادية والأفعال الإرادية للمتكلم.

لذلك لا يوجد خلاف بين علماء الأصول في أنّ التقرير والإنجاز هما فعلاً قصديان، بل الخلاف هو في توضيح التباين بين التقرير والإنجاز، وهذا الخلاف هو حول حقيقة التقرير والإنجاز، ويمكن تصنيف آراء علماء علم الأصول في هذا الباب إلى قسمين:

١. الإنجاز، وهو إيجاد المعنى بواسطة اللفظ في ذات الأمر، وهي النظرية التي يقول بها المحقق الخراساني في كتابه فوائد الأصول^(٣٧)، حيث يقول: اعلم أنّ الإنجاز الكلامي يقصد منه إيجاد المعنى في ذات الأمر، وليس إخباراً عن تحقق المعنى في الذهن أو خارجه، لهذا السبب لا يوصف الإنجاز بالصدق أو الكذب، بخلاف الخبر؛ ذلك لأنّ الخبر تشييت

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

وتقرير وإخبار عن ثبوت أمر هو ثابت في موطنه، لذلك لا يوصف بالصدق والكذب. وهنا يدخل رأي المحقق الخراساني في دائرة النقاش والجدل، حيث يقوم تلميذه المحقق الأصفهاني بتوضيحه وتبيين حقيقته، فيقول: الفرق بين التقرير والإنجاز هو أنه أحياناً يكون قصد المتكلم الإخبار عن علاقة موجودة وواقعة في موطنها بواسطة لفظ يحلّ محلّها؛ وأحياناً أخرى يكون قصده إيجاد النسبة نفسها بواسطة لفظ يحلّ محلّها، فمثلاً: جملة «بعث» إن كانت تقريرية أو إنجازية فمعناها واحد، وهو النسبة المتعلقة بالملكية، وإنّ هيئة «بعث» هو الوجود التنزيلي لهذه النسبة الإيجابية المرتبطة بالمتكلم والمتعلقة بالملكية.

بيد أنّه أحياناً يكون القصد وجود هذه النسبة في الخارج بواسطة الوجود التنزيلي اللفظي، إذا في هذه الحالة لا شيء غير قصد الإيجاد بالعرض وبالذات، وهو الإنجاز. وبالإضافة إلى قصد الثبوت التنزيلي للمعنى أحياناً يقصد الإخبار عن ثبوته في موطنه أيضاً، فيكون في هذه الحالة التقرير أو الإخبار، والاختلاف الذي نلمسه هو بسبب الاختلاف بين معاني التقرير والإنجاز، من هنا فإنّ استعمال الألفاظ المفردة في المعاني لا ينقض الاختلاف المذكور؛ ذلك أنّ استعمالها هو لجهة ثبوت المعاني في الخارج، وهي على غرار الأفعال الإنجازية، غير التامة طبعاً، حيث سكوت المخاطب غير صحيح، وذلك بخلاف المعاني الإنجازية التي تقابل المعاني التقريرية، هذه هي أفضل حالة يمكن تصورها في شرح حقيقة الإنجاز، وهو مقصود سيدنا العلامة الخراساني أيضاً^(٣٨).

إذاً - طبقاً لرأي المحقق الأصفهاني وتفسيره لرأي المحقق الخراساني - فإنّ جميع العلامات اللسانية تكون ملازمة لمعانيها بسبب الارتباط الوضعي، بحيث إنّ المعنى ثابت في ذات اللفظ، ولا يقبل الانفكاك عنه في أية مرحلة من المراحل، وكما يقول المحقق الأصفهاني بأنّ اللفظ هو الوجود التنزيلي للمعنى، وعلى هذا الأساس ليس ثمة تباين بين الألفاظ الإنجازية والتقريرية، إنّما التباين يكون في قصد المتكلم؛ فتارة يكون قصده إثبات النسبة بين شيئين بواسطة العلامات اللسانية؛ وتارة أخرى يكون القصد الإخبار عن نسبة - صادقة كانت أم كاذبة - في الخارج بواسطة العلامات التي تستعمل لمعانيها، لذلك إذا أراد المتكلم التعبير عن قصده باستخدام علامت لسانية تصلح للإنجاز والتقرير في آن

معاً فإنّ التقابل بين الإنجاز والتقرير يكون في نمط العدم والملكة، ولكن إذا استخدم ألفاظاً وعلائم تصلح للتقرير وحده أو الإنجاز وحده - بحسب الوضع - فإنّ التقابل بين الإنجاز والتقرير في هذه الحالة سيكون من نمط السلب والإيجاب^(٣٩).

وفي هذا السياق يبدي علماء الأصول^(٤٠) شكوكاً في التفسير الذي قدّمه المحقق الأصفهاني لكلام المحقق الخراساني، بل اعتبر بعضهم^(٤١) أنّ رأي المحقق الأصفهاني مغاير لرأي المحقق الخراساني. ومع ذلك يبدو أنّ رأي المحقق الأصفهاني هو نفسه رأي المحقق الخراساني مع اختلاف بسيط، وهو أنّ المتكلم إذا عبّر عن قصده باستخدام ألفاظ وعلائم يشترك فيها الإخبار (التقرير) والإنشاء (الإنجاز) معاً، فإنّ التباين بين التقرير والإنجاز يكون في مرحلة الاستعمال وقصد المتكلم، أمّا إذا استخدم المتكلم ألفاظاً وعلائم تختصّ بالتقرير وحده أو الإنجاز وحده، للتعبير عن مقاصده، فإنّ التفاوت بينهما، علاوة على مرحلة الاستعمال، سيكون في الموضوع له أيضاً، والنتيجة هي أنّ المحقق الخراساني لم يميّز يفصل بين العلامات اللسانية الخاصة بالإنجاز والتقرير وبين العلامات المشتركة، بينما فعل ذلك المحقق الأصفهاني.

وفي جميع الأحوال، وبحسب الرأي الأول، فإنّ تصنيف الأفعال اللسانية إلى إنجازية وتقريرية يرتبط بقصد المتكلم، ولا علاقة له بالمستوى اللغوي والدلالة التصورية. ٢- إنّ التباين بين الإنجاز والتقرير لا يتعلق بمرحلة الاستعمال وقصد المتكلم، بل إنّها قضية لغوية سيمنطيقية ترتبط بمرحلة الوضع والمعنى اللغوي؛ وذلك لأنّ الجملة التقريرية إنّما وضعت للتعبير عن نسبة تامة، أما الجملة الإنجازية فقد وضعت للتعبير عن نسبة تامة يراد تحقيقها.

نظرية السيد محمد باقر الصدر

والواقع أنّ هذا هو رأي الشهيد الصدر أيضاً^(٤٢)، ولو شئنا مزيداً من التفصيل عن رأيه، نقول: إنّ الجمل التقريرية وضعت للربط والنسبة بين طرفين يتصادقان على بعضهما في الخارج، والنسبة المذكورة هي نسبة ذهنية، وليست خارجية؛ لأنها لو كانت نسبة خارجية لافترض ذلك وجود طرفين متغايرين في الخارج، في حين أنّه لا يوجد خارج الذهن

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

سوى طرف واحد يمثل مصداق الموضوع ومصداق المحمول في آن واحد، وتأسيساً على هذا فإنّ جملة «علي العالم» لها نسبة في صقع الذهن، طرفاها متغايران، وهما علي والعالم، والجملة التي تدلل على هذه النسبة هي جملة تامة.

أما الجمل الإنجازية فهي على نوعين:

أ. جمل خاصة بالإنجاز، مثل: صيغة الفعل الأمر والنهي والجمل الاستفهامية والتمني والرجاء وهكذا.

ب. جمل يشترك فيها الإنجاز والتقرير، مثل: «اشتريت»، «بعث»، وغيرها.

وفي النوع الأول يكون مدلول الجمل الإنشائية هو النسبة بين طرفين، وإن أدوات الاستفهام والتمني أو صيغة افعال متممة لهذه النسبة.

ويشرح الشهيد الصدر فكرته هذه بقوله:

إنّ النسبة بين «علي» و«العالم» (في جملة: «علي العالم») ليس لها ركنان فحسب، بل لا بد من ركن ثالث لهما لا محالة؛ لأنّه لا معنى للنسبة التصادقية إلا في إطار وعاء يكون فيه التصادق، أي إنّ الذهن يتصوّر «علي» و«العالم» متصادقين على شيء في عالم من العوالم خارج الذهن، وهذا العالم في الجملة التقريرية هو عالم التحقق والثبوت، ويدل عليه تجرّد الجملة عن تحمل الجملة التقريرية دلالة على عالم التحقق والثبوت دون حاجة إلى أية علاقة خاصة، ولعله يوجد بإزائه دال مستقل في بعض اللغات الأخرى، وفي الجمل الاستفهامية هو عالم الاستفهام أو السؤال، ويدل عليه أداة الاستفهام، وفي جملة التمني عالم التمني، ويدلّ عليه أداة التمني، وهكذا، ويكون المعنى في الجملة الخبرية تصادق المفهومين في وعاء التحقق، وفي الجملة الاستفهامية تصادقهما في وعاء الاستفهام، وفي جمل التمني في وعاء التمني، وهكذا، وليس المقصود من هذا الطرف الثالث وجود مفهوم اسمي ثالث للنسبة التصادقية على حدّ مفهوم علي والعالم، بل وجود ركن ثالث لقوام النسبة التصادقية؛ وذلك لأنّ مفهوم (علي) و(العالم) يحتاجان إلى وعاء يصدق بلحاظه المفهومان، وإن شئت قلت: إنّ النسبة التصادقية بين مفهومين لها حصص وأفراد عديدون: إحدهما: النسبة التصادقية بلحاظ وعاء التحقق؛ والأخرى: التصادق في عالم السؤال والاستفهام؛ والثالثة في عالم التمني، وهكذا، وتعيين إحدى هذه الحصص

تكون بالأداة الداخلة على الجملة، أو بمجردها عن كل أداة، كما في الجملة الخبرية^(٤٣).

وطبقاً لرأي الشهيد الصدر فإنّ التفاوت بين الجملة الإنجازية والجملة التقريرية هو في مداليلهما التصورية، وهي مرتبطة بعالم الوضع والعقد، وليس بقصد المتكلم؛ وذلك لأنّ الجملة الخبرية وضعت للنسبة بين طرفين يتصادقان في عالم الفعلية والتحقق. وقد تحسّل مما ذكرناه أنّ الفرق بين الجملة المختصة بالإنشاء والجمل الخبرية ينشأ من المدلول التصوري الوضعي، ولا علاقة له بذاتها؛ لأنها تختلف عن الجملة الخبرية في الوعاء الملحوظ فيه تصادق المفهومين لكيفية النسبة التصادقية، وأنّ المتبادر من الجملة الاستفهامية هو النسبة الاستفهامية، في حين أنّ الطرفين في عالم الاستفهام نسبة تصادقية، حتى وإن صدرت الجملة الاستفهامية من النائم الذي لا يملك قصداً أو إرادة. والرأيان اللذان ذكرا يعبران عن اتجاهين رئيسيين في علم أصول الفقه.

دراسة وتحليل لآراء علماء أصول الفقه في التقرير والإنجاز

١- من خلال متابعة آراء علماء الأصول الفقه في حقيقة الإنجاز والتقرير نتبيّن إمكانية تصنيفهما ضمن اتجاهين رئيسيين، هما:

أ. اتجاه ينظر إلى الإنجاز والتقرير على أنّهما يتعلقان بمرحلة الدلالة التصديقية وقصد المتكلم، وليس إلى مرحلة الدلالة التصورية، ومن القائلين بهذا الاتجاه أعلام كبار، مثل: المحقق الخراساني، والمحقق الأصفهاني، والمحقق العراقي، والمحقق الخوئي.

ب. اتجاه يرى الفرق بين الإنجاز والتقرير يرتبط بمرحلة الدلالة التصورية ومقام الوضع، وليس قصد المتكلم، وأبرز المؤمنين بهذا الاتجاه الشهيد الصدر، ويدهي أنّ داخل كل من الاتجاهين المذكورين اختلافات جزئية حول التفاصيل، ليس لها تأثير يذكر على هدفنا الرئيسي.

وفي سطور لاحقة سنعرض لرأي واحد من كل اتجاه من الاتجاهين المذكورين أعلاه.

٢- من أجل توضيح الاختلاف بين آراء هذين الاتجاهين، وتبيين النتائج المترتبة

● تصنيف الأفعال اللسانية، بين الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه

عليه، نرى ضرورة الإشارة إلى ملاحظة مهمة، وهي أنه من البديهي أنّ الألفاظ ترتبط بمعانيها بعلاقة خاصة، بحيث إننا عندما نسمع أو نتصور لفظاً معيناً يتبادر إلى ذهننا معناه، ويصطلح على انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى بالدلالة، أما كيفية نشوء العلاقة بين اللفظ والمعنى فهو موضوع لبحث آخر، يسمى بحث الوضع، تناوله علماء الأصول بالتفصيل.

أما بحثنا الحالي، وهو دلالة اللفظ على المعنى، فله مرحلتان:

أ. الدلالة التصورية أو اللغوية (السيمنطيقية): تنشأ الدلالية التصورية أو اللغوية عن وضع لفظ لمعنى معين لا ينفك عنه أبداً، والميزة المهمة لهذه الدلالة هي أنه كلما سمع المستمع ذلك اللفظ انتقل ذهنه إلى معناه، سواء أكان الالفاظ قاصداً أم كان نائماً وصدر عنه اللفظ لا إرادياً، أو حتى أن يكون اللفظ صوت مداعبة الريح لأوراق الشجر، لذلك فإنّ الدلالة التصورية تنشأ بمجرد إطلاق اللفظ، قصد الالفاظ من ورائه معنى أم لم يقصد.

ب. الدلالة التصديقية: وهي دلالة على قصد المتكلم، في هذه المرحلة يكون القصد هو المهم، طبعاً يجب على المتكلم أن يبين قصده من خلال علائم لها صلاحية إبراز القصد. ويمكن توضيح الاختلاف بين الدلالة التصورية والدلالة التصديقية بجلاء من خلال المثال التالي: عندما تصدر جملة «جاء علي» عن شخص يقظ يمتلك قصداً فهي تختلف - بلحاظ الدلالة - عنها حين تصدر عن شخص نائم أو غافل أو صوت مداعبة الريح لأوراق الشجر، ففي الحالة الأولى لا تتوقف الدلالة عند حدّ التصور، بل تحكي إرادة المتكلم وقصده، بينما في الحالة الثانية تكون الدلالة لغوية وتصورية بحتة.

وللدلالة التصديقية التي تكشف عن إرادة المتكلم شروط وقواعد معينة متباينة، ولكن ليس هذا هو هدفنا الأصلي، بل إنّ الذي يهمنا هنا في هذا البحث هو اعتقاد بعض علماء الأصول بأنّ اختلاف التقرير والإنجاز يقود إلى مرحلة الدلالة التصورية والوضع، بينما يعزو البعض الآخر هذا الاختلاف إلى مرحلة الدلالة التصديقية.

٣. يعتقد علماء الأصول، سواء الذين يعزون اختلاف التقرير والإنجاز إلى الدلالة التصورية أم أولئك الذين يعزونه إلى الدلالة التصديقية، أنّ تقسيم الجملة التامة إلى

تقريرية وإنجازية هو تقسيم قطعي؛ لأنَّ التَّقابل بين الإنجاز والتقرير في رأي معظم علماء الأصول هو من نوع السلب والإيجاب، ولا يمكن تصور الوسطة بينهما أو أي فرض آخر (السلب والإيجاب)؛ إذ ليس هناك جملة لا توصف بالإنجاز أو التقرير بحسب غالبية علماء الأصول. وبحسب ما اطلع عليه كاتب هذه السطور فإنَّ هؤلاء العلماء يرون تقسيم الأفعال اللسانية إلى تقريرية وإنجازية وانحصارها في هذين النمطين أمراً مسلماً وأكيداً، ولكن دون أن يقيموا الدليل على ذلك، ولعلَّه يمكن استعراض الأسباب التي ساقوها لهذا التقسيم عبر التوضيح التالي:

يعتقد الذي يعززون اختلاف التقرير والإنجاز إلى خصوصية أودعها الواضع في الموضوع له أو المعنى عند الوضع بعدم إمكانية لحاظ النسبة لأكثر من طرفين، أو أنَّ الواضع يلحظ النسبة في واقع مستقل عن اللفظ وموجود في الخارج، أو أنه يلحظ النسبة في واقع ينشأ بواسطة اللفظ نفسه، وطبقاً لذلك فإنه ليس عندنا سوى فئتين للأفعال اللسانية؛ لأنَّ اللغة - وبحسب هذه النظرية - ليست سوى انعكاس للوقائع التي يمكن للإنسان فهمها، أو أنَّ الواقع شيء مستقل عن اللغة وقابل للتحقيق في الخارج، والجمل التي تعكس هذا الوقائع هي جمل تقريرية، وما يفعله المتكلم إزاءها هو الإخبار، أو أنَّ الواقع ليس له وجود مستقل عن اللغة بل يوجد بواسطتها، وهذا النوع من الجمل هو جمل إنجازية، والفعل الذي يؤديه المتكلم هو الإنجاز.

أما الذين لا يربطون الإنجاز والتقرير بالموضوع له والمعنى، بل بالدلالة التصديقية، ويرون أنها من خصوصيات الاستعمال، فلا يعتقدون أنَّ اختلاف الإنجاز والتقرير يعود إلى ذات معنى كل منهم، بل إلى كيفية لحاظ المعنى في الاستعمال. إنَّ باستطاعة المتكلم استخدام اللغة على نحوين: استخدام اللغة لبيان واقع مستقل في الخارج؛ أو استخدام اللغة لإيجاد واقع، والنتيجة هي أنَّ الذي يظهر على صعيد اللغة في صورتها الإنجازية والتقريرية يكشف عن حقيقة عقلية ترتبط بتحليلات الذهن وإدراكه، ولا يمكن لقوة الذهن والإدراك عند البشر أن تلحظ صورة أخرى غير الصورتين المذكورتين. هذه - باختصار - آراء علماء الأصول وبعض الفلاسفة التحليليين حول تصنيف الأفعال اللسانية، ونعتقد بأنها قد هيأت أرضية مناسبة لطرح بعض الملاحظات المقارنة.

بين الفلسفة التحليلية وأصول الفقه الإسلامي، مقارنة وتحليل

الملاحظات التالية هي أهم النقاط التي يمكن الخروج بها عند مقارنة بين آراء علماء الأصول وآراء الفلاسفة التحليليين في ما يخص تصنيف الأفعال اللسانية:

١- تصنيف الأفعال اللسانية يتبع تحليل آلية عمل الذهن في إبراز الواقع، وكما أشار سيرل^(٤٩) فإننا بلحاظ الإثبات نركز أولاً على العبارات والجمل اللسانية وحالات استخدامها، إلا أننا إذا تأملنا جيداً وأمعنا النظر سنجد أننا نؤدّي أنواعاً متعددة ومتباينة من الأعمال بواسطة اللغة بالاستعانة بقدرات الذهن في عرض الواقع، هذه الملاحظة هي موضع اتفاق علماء الأصول والفلاسفة التحليليين معاً، وفي الواقع فإن اللغة والنطق من المواهب التي حظي بها الإنسان ليقوم من خلالها بالتعبير عما يختلج في داخله، وبهذه الطريقة يمارس نشاطات مختلفة، كالوصف والإخبار والسؤال والوعد وما شابه ذلك.

٢- من المعلوم أنّ تصنيف الأفعال اللسانية ليس له أية علاقة بأفعال النحو المختلفة والجمل والألفاظ التي نستخدمها، وبالنسبة لموضوع التصنيف فإننا بصدد تبين معايير التحليل للأفعال اللسانية التي نؤديها، مثل: الإخبار والوصف والسؤال والتبني والشكر وأفعال أخرى من هذا القبيل، وكذلك عدد الأفعال البنيوية التي يمكن أن تتحول إليها.

٣- لقد دأب علماء الأصول على إدراج بحث تصنيف أفعال الكلام ضمن بحث التقرير والإنجاز، وقالوا بصراحة بأنّ التقرير والإنجاز أفعال قصدية يؤدّيها الإنسان بواسطة اللغة.

لقد استعرضنا في هذه المقالة آراء ونظريات مختلفة لعلماء الأصول في باب حقيقة التقرير والإنجاز، وبالتبع الجمل الإنجازية والتقريرية التي لها تأثير على تصنيف الأفعال الكلامية وحصر التصنيف في التقرير والإنجاز.

أما بالنسبة للفلاسفة التحليليين^(٥٠) فقد تعاطوا مع موضوع تصنيف الأفعال اللسانية بصورة مستقلة، واضعين التقرير والإنجاز في طبقة أخرى، وقد ناقشنا هنا أهم التصنيفات التي طرحها الفلاسفة التحليليون على الإطلاق، وهو تصنيف سيرل.

٤- طبقاً لآراء الفلاسفة التحليليين - وبشكل خاص سيرل - فإنّ التصنيف يجب أن يعنى بالعنصر الرئيسي في أداء الفعل اللساني، ونعني به قصد المتكلم، الذي يمكن

إبرازة عبر خمسة طرق فقط، أو بعبارة أدق: يمكن للذهن تجسيد الواقع عبر اللغة بخمسة طرق. وتشكل هذه الملاحظة نقطة الخلاف الأصلية بين الفلاسفة التحليليين وعلماء الأصول، حيث يرى الأصوليون بأنّ تصنيف الأفعال التي يقوم المتكلم بإبرازها يجب أن تركز على طبيعة النسبة أو العلاقة التي يمكن للذهن فهمها في مقام عرضها للواقع، ولا شك في أنّ جوهر هذا التحليل قد طرحه سيرل من قبل كإطار نظري للتصنيف، لكن النتيجة التي توصل إليها علماء الأصول من تحليلهم هي أنّ النسبة والعلاقة التي تظهر من خلال الجملة تتحقق على نحوين فقط: الإنجاز؛ والتقرير.

إنّ الردّ الذي طرحه سيرل إزاء تقسيم الأفعال اللسانية إلى صنفين: إنجازية؛ وتقريرية، أو بتعبير آخر: إلى نوعين: نوع يحتمل الصدق والكذب؛ وآخر لا يحتمل، هو أنّ هذا التقسيم غير جامع، ودليله هو أنّ الفعل الكلامي الوعد والفعل الكلامي الطلب هما من صنف الإنجاز ضمن التصنيف الثنائي؛ لأنّهما يقومان بواسطة اللغة بإيجاد واقع، لكن مع ذلك لا يمكن تصنيفهما ضمن طبقة واحدة؛ لاختلاف قصد المتكلم وهدفه في كل منهما، فالقصد في أحدهما هو الالتزام بأداء الفعل، ولكن ليس بالضرورة أدائه حتماً، وفي الثاني قصد المتكلم هو حثّ المخاطب على أداء الفعل، ولأنه لا يمكن تغيير أحدهما إلى الآخر فلا يمكن تصنيفهما ضمن طبقة واحدة.

ويمكن الردّ على الإشكال الذي طرحه سيرل بالقول: صحيح أنّ الأفعال الإنجازية تضمّ أفعالاً كلامية متباينة، كقصد المتكلم في فعل الكلام الوعد، وفعل الكلام الأمر، فهما متباينتان، ولكن يندرجان في طبقة الإنجاز ضمن تصنيف أشمل وأوسع. وعبارة أخرى: يمكن وصف علاقة تصنيف سيرل بتصنيف علماء الأصول كعلاقة الخاص بالعام، بمعنى أنّهما ليس في مقابل بعضهما؛ لأنّه يمكن درج التصنيف الخماسي لسيرل ضمن تصنيف أشمل، هو الإنجاز والتقرير، وستترك تفصيل البحث في هذا الموضوع لمجال آخر أوسع.

الموامش

- (١) linguistic acts
(٢) speech acts
(٣) form of life
(٤) للاستزادة انظر: Stern, David G. Wittgenstein, s philosophical Investigations an introduction, Cambridge university press, 2004 glock, Hans, J. a Wittgenstein dictionary, Blackwell, 1996.
(٥) gohn austin (1960-1911) فيلسوف في اللغة وأستاذ كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة أكسفورد.
(٦) .speech act theory
(٧) للاطلاع أكثر على نظرية أفعال الكلام، ودور أوستن في إعدادها وتنظيمها، انظر: محمد علي عبد الله، «نظرية أفعال الكلام»، في مجلة بحوث فلسفية . كلامية، وهي مجلة علمية متخصصة في البحوث الفلسفية تصدر عن جامعة قم، السنة السادسة، العدد ٢٤، السنة ١٣٨٤.
(٨) Austin, Jihn, L. how to do things with words with words, Oxford uniuetisy press, 1962
(٩) جون سيرل، أفعال الكلام: ١٠٨، ترجمة: محمد علي عبد الله.
(١٠) للاطلاع أكثر انظر: مقدمة كتاب «أفعال الكلام»، نفس المصدر السابق: ٥٣ فما بعد.
(١١) للاطلاع أكثر على النقاط الخمس انظر: «أفعال الكلام»، نفس المصدر السابق، الفصل الثاني.
(١٢) Wittgenstein, Ludwig, philosophical Investigations, Blackwell, 1953, paea. 23
(١٣) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico – philosophico, Routledge, 1922,4,02
(١٤) linguistic games
(١٥) family resemblance
(١٦) use theory
(١٧) Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations, Blackwell, 1922, para. 569
(١٨) للاطلاع أكثر على الآراء الجديدة لفتغنشتاين حول اللغة، انظر: الفقرات ٣١٥-٢٤٣ من كتاب أبحاث فلسفية، ولتوضيح هذه الفقرات انظر: Magin, Marie, Wittgenstein, Routlidge, 1997, ch. 3-4.
(١٩) Searle, John, Expression and Meaning, Cambrodege University Press. 1979, p. vii
(٢٠) Ibid, p. vii
(٢١) Searle, John, Mind, Language and Society, Basic Books, 1998, p. 147
(٢٢) illocutionary point
(٢٣) direction of Git
(٢٤) intentional state
(٢٥) sincerity condition

- (٢٥) للاطلاع أكثر على شرط الصدق، انظر: سيرل، أفعال الكلام: ١٧٧.
- (٢٦) Searle, John, Mind, Language and Society, Basic Books, 1998, p. 148.
- (٢٧) Searle, John, Expression and Meaning, Cambridge University Press. 1979, p. 5.
- (٢٨) Ibid, p. 14.
- (٢٩) Searle, John, Mind, Language and Society, Basic Books, 1998, p. 150.
- (٣٠) Institutional fact.
- (٣١) Searle, John, The Construction of Social Reality, انظر: للاطلاع أكثر على الحقائق المؤسساتية، انظر: Mind, Language and Society, Basic Books, 1998. New York: Free Press, 1995.
- (٣٢) سيرل، أفعال الكلام: ١٦٢ ترجمة: محمد علي عبد الله، إصدارات مركز العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ٢٠٠٦.
- (٣٣) عبد الصاحب الحكيم، منتقى الأصول (تقريرات أصول المحقق الروحاني) ١: ٥٠، مطبعة أمير، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- (٣٤) محمد إسحق الفياض، محاضرات في أصول الفقه (تقريرات الأصول للمحقق الخوئي) ١: ٨٤، إصدارات الإمام موسى الصدر، بلا تاريخ، وبلا محل الطبع.
- (٣٥) محمد حسين الأصفهاني، بحوث في الأصول: ٢٠، إصدارات رابطة المدرسين، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٣٦) محمد حسين الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية: ٢٩، إصدارات طباطبائي، قم، بلا تاريخ.
- (٣٧) الفياض، نفس المصدر السابق: ٨٦.
- (٣٨) الخراساني، فوائد الأصول: ١٧، إصدارات وزارة الإرشاد، طبعة طهران، ١٤٠٧هـ.
- (٣٩) الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية: ١٦١-١٦٢.
- (٤٠) للزيادة حول رأي المحقق الأصفهاني انظر: المحقق الأصفهاني، «الأصول على نهج الحديث» في بحوث في الأصول: ٢٠، «الطلب والإرادة» في بحوث في الأصول: ١٤ فما بعد.
- (٤١) الحكيم، منتقى الأصول ١: ١٢٨-١٢٩.
- (٤٢) الفياض، المباحث الأصولية ٢: ٣٦، إصدارات شريعت، الطبعة الأولى، بلا محل الطبع.
- (٤٣) الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة: ٧٤، إصدارات رابطة المدرسين، قم، ١٤١٥هـ.
- (٤٤) محمود الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ١: ٢٩، منشورات قم، ١٤٠٥هـ.
- (٤٥) للزيادة انظر: Searle, John, Expression and Meanings Cambridge University Bress. 1979.
- Austin, John, L. How to do things with words, Oxford University Press, 1962.
- Alston, William P. Illocutionary Acts and Sentence Meaning, Cornell University Press, 2000.
- Searle, John, Expression and Meaning, Cambridge University Press. 1979.

العلامة الشيخ محمد هادي معرفت

دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

الشيخ رضا حق پناه^(*)

ترجمة: الشيخ محمد عباس دهيني

مقدمة

الفقه - في اللغة - هو الفهم الدقيق والإحاطة بكل جوانب المطلب؛ وفي الاصطلاح هو الفهم والإدراك التام لأحكام وأوامر الله تعالى المرتبطة بسلوكيات الإنسان الفردية والاجتماعية⁽¹⁾.

تفرّع علمُ الفقه من شجرة الوحي الطيبة، وتربّع فوق أغصانها وأوراقها، وآتى أُكلاً كثيرةً.

وبعد الغيبة الكبرى منع مئات الفقهاء الأعلام تحريف الدين من خلال تفصيل الكلام في الفروع، واستتباب الأحكام من المصادر الأساسية؛ وحفظوا حرمة الدين بواسطة دمائهم وأقلامهم؛ كما قدّموا على نحو الدوام إجاباتٍ عصريّةً عن المسائل الحادثة. وفي القرون التالية لم يكن عمل الفقهاء في مجال الفقه على نمطٍ واحدٍ أبداً؛ فبعضهم اكتفى بتقليد الماضين فقط؛ وبعضٌ آخر سعى للابتكار والتحديث والتطوير وإيجاد التحوّلات النوعية في هذا المجال مستفيداً من جهود الفقهاء الماضين.

تربّى الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفت ونما في محضر أساتذة كبار، مثل: الإمام الخميني، والسيد الخوئي، والشيخ حسين الحلي، وغيرهم من الأساطين. وقد أقدم رحمته على طرح ونقد وتحقيق المسائل الفقهية بمخزونٍ أصوليٍّ قويٍّ ومتمينٍ، ولا سيما أنه قد ربط علم الفقه بالتفسير والمسائل القرآنية.

(*) باحث متخصص في الدراسات الفقهية.

من وجهة نظره ﷺ فإن علم الفقه هو العلم الأساس في العلوم الدينية^(٢)، وقد أعطى للفقه معنى واسعاً يشمل كل جوانب الدين، وبما أن الجهاد كان لتثبيت أسس الدين كان التفقه جهاداً أساسياً؛ لأن أهم وسيلة لتثبيت مذهب ما هي ثقافة ذلك المذهب. ومن هنا إذا صار الإسلام ذا ثقافة غنية فإنه لن يتآكل من داخله في أي وقت من الأوقات، وإن أمكن أن يكون مورداً للهجوم من الخارج، ولكنه سيكون قوياً من الداخل.

ومن وجهة نظره ﷺ يوجد تفاوت بين الفقه والفهم؛ فأحياناً نقول: فهم الدين؛ وأحياناً نقول: فقه الدين ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، فالفقه يعني الفهم الدقيق، أي عرفوا الإسلام بواسطة الفهم الدقيق والتأم.

ولو أننا في الحوزة الإسلامية نهتم بمجموعة أشخاص ليصبحوا عارفين بالإسلام، أصولاً وفروعاً، وساعين للتفقه في الدين، كما جاء في القرآن، لما عدنا نخاف من الثقافات الخارجية والهجوم الثقافي؛ لأن الهجوم الثقافي معناه أن ثقافة أغنى تغزو مجتمعنا، ولكن الغرب لا يملك ثقافة غنية، فالابتدال والضلالة والفساد ليس ثقافة^(٣).

وقد أورد ﷺ على الطريقة الفقهية لبعض الفقهاء المعاصرين أنهم يكتبون بطرح المسائل المشهورة أو المطروحة قديماً دون أي ابتكار أو تجديد.

ولم يكن يمانع في طرح المسائل الجديدة من الاستفادة من الكتاب والسنة والعقل، وكذلك الاستفادة من آراء الفقهاء الكبار.

وقد كان يتعرض للجوانب المختلفة في المسائل الفقهية بشكل جديد.

كما كان من أهل الابتكار، ولكنه لم يكن يخالف إجماع القوم^(٤)، ومن هذه الجهة عندما كان يطرح نظريات فقهية حديثة في بعض المسائل كان ينظر إلى ما طرحه عدّة من أساطين العلم والفقاهة - بحسب قوله - من قبل في تلك المسائل.

لقد كان يرى أن الفقه الشيعي غني وكامل، وإنما المهم اليوم أن يُعرض الفقه ليكون حلاً لمسائل المجتمع، وعملُ الفقيه إنما هو الالتفات إلى الخصوصيات، ومقتضيات الزمان، والتغير والتبدل الحاصل في الموضوعات، ليستفيد من حركة الزمان، ويواجه المسائل الحادثة، وهذا ما عبرت عنه الرواية: «أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا»، ورواة الحديث هم الفقهاء، والحوادث الواقعة هي الأحكام المطابقة

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

لخصوصيات العصر، وإلا كان يمكن أن يُقال: ارجعوا إلى كتاباتنا.
إذاً ينبغي أن يكون باب الاجتهاد مفتوحاً؛ لأنّ الذي يفحص في خصوصيات العصر، ويقدر أن يطبّقها على القواعد الفقهية الأصلية، هو الفقيه حقاً.
وهذا ما يعني أنّ الفقه حيٌّ دائماً، والفقه الميت لا يمكنه أن يؤثّر شيئاً⁽⁶⁾.
ومن باب المثال: يعتقد بأنّ الشارع في باب المعاملات قد جاء بأصول وكيّيات عديدة⁽⁷⁾، وبيّن الحكم الشرعيّ بشكلٍ كليٍّ وعمامٍ، غير أنّه ترك للعرف تحديد خصائص الموضوع، والعرفُ - كالسيرة العقلانيّة - لا يختصّ بالمناطق الإسلاميّة، بل إنّ الشارع قد قبل وأمضى كلّ معاملةٍ غير سفهيّة، مثل: المضاربة.
وهنا يشير الأستاذ معرفت إلى دور الفقهاء في عمليّة الاستنباط، فيقول: كان دور الفقهاء أنّهم كانوا يقفون أمام أيّة معاملة، ويتأمّلون في حدودها من خلال العرف، وعندما يرون فيها موضوعاً قد أمضاه الشارع يطبّقون عليها قواعد الشرع في ذلك الموضوع، واليوم ينبغي أن نفعّل ذلك أيضاً، إذا أردتم أن تصبّحوا فقهاء فعليكم بمثل هذا العمل، وإلاّ قلن تكونوا فقهاء⁽⁸⁾.

وفي مكانٍ آخر يقول: ينبغي أن يمتلك الفقهاء نوعين من المعرفة:

الأوّل: المعرفة بخصوصيات الزمان.

والثاني: المعرفة بالقواعد الفقهية الأصلية.

وبعد ذلك يطبّقون خصوصيات الزمان على تلك القواعد، ليُعلم أيّ تلك القواعد يوافق الشرع بدقّة، وأيّها يخالفه، وبعد ذلك يعيّنون الحلال والحرام، إذاً الفقه حيٌّ دائماً⁽⁹⁾.

الأعمال الفقهية للشيخ محمد هادي معرفت

لقد كان للأستاذ نظريّاتٌ جديدةٌ وابتكاراتٌ خاصّةٌ في مجال العلوم الإسلاميّة المختلفة، كالفقه؛ والأصول؛ وعلوم القرآن؛ والتفسير؛ وغيرها.
وليس بمقدورنا في هذا المقام أن نذكر تمام المسائل الفقهية التي طرحها وحققها!، ولكنّ بشكلٍ إجماليٍّ فإنّ من الموضوعات والمطالب التي طرحها الأستاذ رحمه الله، إنّ في كراساتٍ أو في آثاره الفقهية، ما يلي:

- ١ - قاعدة الإلزام؛ ٢ - تغليظ الدية في الجناية العمديّة في الأشهر الحُرْم؛ ٣ - الضمان؛
- ٤ - بيع العربون؛ ٥ - البيع الفضوليّ (حقيقته، مشروعيّته، وأحكامه)؛ ٦ - ميراث الزوجة من الأرض؛ ٧ - ميراث الزوجة في صورة عدم وجود وارثٍ آخر للزوج؛ ٨ - العيوب الموجبة لفسخ النكاح؛ ٩ - حقّ الحضانة (كونه للأمّ إلى سبع سنوات، سواء كان الولد ذكراً أو أنثى)؛
- ١٠ - سنّ اليأس؛ ١١ - بلوغ البنات في الفقه الإسلاميّ (كونه منذ وقت رؤية دم الحيض، وفي الذكور منذ زمان الاحتلام)؛ ١٢ - (عدم) أهليّة المرأة لتولّي القضاء والمناصب الرسميّة^(٩)؛ ١٣ - دائرة ولاية الفقيه؛ ١٤ - ولاية الفقيه (باللغة الفارسيّة)؛ ١٥ - تعليقه وشرح على كتاب «تبصرة المتعلّمين» للشيخ ضياء الدين العراقيّ (وقد ذُكرت فيه مسائل عديدة من قبيل: اعتبار طهارة المولد في القاضي؛ المعاصي الكبيرة: تعريفها وعددها؛ ملاحقة الجرائم؛ ضوابط قاعدة درء الحدود؛ وحقيقة التوبة...؛)؛ ١٦ - الرسالة العمليّة؛ ١٧ - أثر الزمان والمكان في الاجتهاد^(١٠)؛ ١٨ - دية المرأة؛ ١٩ - المصلحة في دائرة ولاية الفقيه؛ ٢٠ - كتاب حديث «لا تُعاد»؛ ٢١ - كتاب تمهيد القواعد؛ ٢٢ - حديث «لا ضرر» في نظر الإمام الخمينيّ؛ ٢٣ - فقه الشيعة: خصائصه ومميّزاته؛ ٢٤ - مباني (أدلّة) تحريم الربا ومسألة البنك؛ ٢٥ - كتاب «ولاية الفقيه: أبعادها وحدودها»؛ ٢٦ - كتاب «ملكيّة الأرض».

الأحكام الشرعيّة (أو الرسالة العمليّة) عند الشيخ معرفت

بعد عصر الغيبة الكبرى أُلقيت على عاتق الفقهاء مسؤوليّةٌ ثقيلةٌ، وهي معرفة أحكام الدين وبيانها.

في البداية كان بيان الأحكام يتمّ عبر نقل الروايات وعرض الأحاديث سنداً وممتناً، ثمّ انتهى الأمر بهذا الأسلوب، المعمول به في مؤلّفات بيان الأحكام الشرعيّة، إلى حذف الأسناد والإبقاء على المتن، ووضعه في متناول عامّة الناس.

ومن تلك المؤلّفات: «من لا يحضره الفقيه»، للشيخ الصدوق؛ «المقنعة»، للشيخ المفيد؛ وغير ذلك.

ومع التوسّع في استنباط الأحكام من منابع الأصليّة، ومواجهة الناس للمسائل الطارئة والجديدة، لم يُعدّ هذا الأسلوب صالحاً، ولذا عمد الفقهاء إلى صياغة

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

استباطاتهم من متن القرآن والسنة في شكل أجوبة على أسئلة مختلفة، وظهرت بذلك مجموعات فقهية، من قبيل: «جوابات المسائل الطرابلسيات»، و«جوابات المسائل الموصلية»، للشيخ المرتضى؛ و«السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي»، لابن إدريس؛ و«تبصرة المتعلمين»، للعلامة الحلبي؛ و«شرائع الإسلام»، للمحقق الحلبي.

واستمر هذا الأسلوب من القرن الرابع إلى القرن العاشر الهجري. وبعد ذلك - ونظراً لحاجة ذلك الزمان - ظهر أسلوب آخر تمثل بكتابة مراجع التقليد لـ «الرسالة العملية».

وأول رسالة بهذا الأسلوب الجديد هي «الجامع العباسي»، للشيخ البهائي (١٠٣١هـ)، وقد تناولت تمام أبواب الفقه، من الطهارة إلى الديات، بشكل غير استدلال، ويمكن لكل الناس أن يفهموها.

وبعد ذلك انتشرت كتابة الرسائل العملية باللغتين العربية والفارسية، واستمر ذلك إلى يومنا هذا.

في الرسائل العملية يسعى الفقهاء لبيان المسائل التي هي مورد الحاجة والابتلاء لدى الناس، ويعمدون إلى تدوين ذلك بتعابير بسيطة ومفهومة من قبل كل الناس.

ومع وجود كم ضخم ومتنوع من الرسائل العملية كان الأستاذ معرفت رحمته الله يقول: لقد ظهرت في المجتمع مسائل جديدة ينبغي أن تكون ضمن الرسائل العملية، كما ينبغي استبدال بعض المسائل الموجودة فيها.

ومن هنا - وبطلب من مرديه - عمد الأستاذ معرفت رحمته الله إلى كتابة رسالة صغيرة الحجم (١٥٨ صفحة) بعنوان «الأحكام الشرعية»، وهي - بحسب تعبيره رحمته الله - تحتوي على تمام المسائل التي هي مورد حاجة الناس والموجودة في الرسائل العملية الكبيرة، وبالإضافة إلى ذلك فقد اشتملت هذه الرسالة على فصل في بيان مناسك الحج بشكل مختصر.

وتتكون هذه الرسالة من أربعة أقسام: قسم الطهارات؛ قسم العبادات؛ قسم المعاملات؛ قسم المسائل المستحدثة.

وقد عرض الأستاذ رحمته الله في هذه الرسالة آخر نظرياته الفقهية، مع مراعاة احتياجات هذا العصر؛ والاختصار؛ والبساطة؛ والسهولة.

خصائص الرسالة العملية للشيخ معرفت

١- بيان الأدلة: ليس من المتعارف في الرسائل العملية غير الاستدلالية أن يذكر الفقيه دليل الحكم الشرعي، فالمجتهد يكتفي بذكر استنباطه ونظيره فقط. أما الأستاذ فقد ذكر - في متن المسألة أو في الهامش - دليل فتواه في موارد عديدة، منها:

أ - ما يتعلّق بأحكام التقليد، فقد كتب: يجب على كلّ مكلفٍ غير مجتهدٍ الرجوع إلى المجتهد - وهو الفقيه الجامع للشرائط - في المسائل التي هي مورد حاجته، فالله ذكر بذلك مراراً في القرآن، حيث قال: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٤٣؛ النساء: ٧)، و«عموم الخطاب» و«إطلاق المورد» في الآية شاملٌ لكلّ المكلفين، كي يرجعوا في المسائل التي هي مورد حاجتهم وابتلائهم، والتي لا يعرفون حكمها الشرعي، إلى العلماء المؤهلين وأهل الاختصاص^(١١).

ب - أحكام الحجّ، فمن أجل إثبات وجوب الحجّ ذكر ﷺ آية: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران: ٩٧)، وقال: في هذه الآية المباركة عبّر عن ترك الحجّ بالكفر، وهذا كناية عن أنّ أيّ شخصٍ يستطيع الحجّ فيتركه من دون أيّ عذرٍ شرعيٍّ فهو في الواقع يرفض أكبر فريضةٍ إلهيةٍ^(١٢).

ج - أفتى ﷺ؛ بالاستناد إلى الروايات الواردة في المسافرين في السفن أو المحامل^(١٣)، بأنّه «يمكننا ونحن في الطائرة أن نصلّي من جلوسٍ إلى جهة طيرانها، وتكفيها تلك الصلاة بلا حاجة إلى الإعادة»^(١٤).

د - أفتى الأستاذ معرفت ﷺ؛ بالاستناد إلى آية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، بأنّ أية معاملة، سواءً كانت عطاءً أو أخذاً، إذا كانت متداولةً بين العقلاء فهي صحيحة، ومشمولةٌ لآية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، إلا إذا قام الدليل الخاصّ على بطلانها، وإلا فالأصل هو صحّتها، وهنا يستدلّ بالآية ٢٩ من سورة النساء^(١٥)، التي تذكر أنّ الشرائط الأساسية لصحة المعاملة هي: «أن تكون عقلانيّة؛ رضا الطرفين بها؛ عدم كون أحد الطرفين سفيهاً؛ عدم الإكراه لأحد الطرفين عليها»^(١٦).

هـ - أثبت ﷺ أنّ الأصل في المحاصيل الغذائية - غير اللحوم - للبلدان غير الإسلامية

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

هو الحلبيّة؛ وذلك اعتماداً على رواية «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لك حلالٌ حتّى تعرف أنّه حرامٌ بعينه فتدعه».

ثمّ أضاف بأنّ «لحوم الأسماك ليست كبقية اللحوم، فيمكن تناولها في المطاعم الأجنبية»^(١٧).

و- كان يرى أنّ الخمر والمائعات المسكرة حرامٌ، ولكنها ليست نجسةً، وقد بيّن دليل ذلك^(١٨).

وكذلك ذكر أدلته في مورد أحكام الطهارة^(١٩)؛ النذر^(٢٠)؛ إرث الزوجة التي لها ولدٌ من زوجها المتوفّى^(٢١)؛ الربا^(٢٢)؛ وغير ذلك من الأحكام.

٢- تعريف الموضوعات والمصطلحات: إنّ عمل الفقيه الأساسي هو بيان الأحكام الشرعيّة، ولكنه أحياناً؛ ولأجل بيان الحكم الشرعيّ، ينبغي أن يحقّق في معنى بعض الكلمات والمصطلحات المستعملة في المصادر الأصليّة، وعلى أساس معاني تلك الكلمات تصدر الأحكام والفتاوى، وقد وفق الأستاذ معرفت رحمته الله في هذا المجال توفيقاً جيداً.

فهو - مثلاً - قد عرف لفظ «كُرٌّ» بهذا الشكل: «الكُرٌّ مكيالٌ كانوا في ذلك العصر يكيلون به القمح والشعير، والماء الكُرٌّ هو مقدارٌ من الماء يعادل في حجمه مثلي ليتها»^(٢٣).

وكتب الأستاذ معرفت رحمته الله في مبحث الغائط: «النجسُ من الغائط هو غائطُ الإنسان وكلّ حيوانٍ غير مأكول اللحم يماثل غائطه غائطُ الإنسان، كالكلب والهرّة، وأمّا غير ذلك فهو محكومٌ بالطهارة؛ إذ إنّ ما جاء في لسان الشارع في بيان النجاسات هو تعبير «العذرة»، وهو لا يُطلق إلاّ على غائط الإنسان والكلب والهرّة.

وعليه فإنّ فضلات الجرذان وأمثالها من الحيوانات، التي لا يصدق عليها أنّها عذرةٌ، طاهرةٌ، وإنّ كان أكلها حراماً، ولذا إذا وقعت فضلات الجرذ في الأرز أو غيره بعد نقعها في الماء، بل حتّى بعد طبخه، فإنّها لا تتجسّسه، وإنّما يجب إلقاء الفضلات وما أحاط بها فقط، وكذلك لو وقعت فضلات الجرذ في الزيت أو السمن أو العصير فإنّها لا تتجسّسه.

وإنّ فضلات الطيور وحيوانات الماء طاهرةٌ أيضاً، ولكنّ أكلها حرامٌ»^(٢٤). وكذلك هو الحال في تعريف الأستاذ لـ «ذو الحليفة»، وهو أحد مواقيت الحج^(٢٥)؛ والكفؤ في الزواج، وهو المماثل في الإيمان والثقافة والإمكانات الاقتصادية^(٢٦).

الإجتهد والتجديد - العددان الحادي والثاني عشر، السنة الثالثة، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ - ١٠٧

النظريات والآراء الفقهية الجديدة للشيخ معرفت، عيّنات ونماذج

١ - اختيار قراءة حفص

يرى الأستاذ معرفت أنه لا بدّ وأن تكون القراءة في الصلاة صحيحةً، ولا يكفي فيها أن تكون بأيّة لهجةٍ عربيّةٍ، وعليه فقد أفتى بوجوب أن تكون القراءة وفق قراءة حفص^(٢٧)، ولا يجوز القراءة بغيرها من القراءات، حتّى القراءات السبع^(٢٨).

٢ - مكان الإقامة

عندما ينوي المكلف أن يقيم عشرة أيامٍ أو أكثر في مكانٍ ما فإنّه يجب عليه التمام في الصلاة؛ لأنّ ذلك المكان يُقال له شرعاً: مكان الإقامة، ولا يجب أن يبقى في ذلك المكان تمام الأيام العشرة، بل يجوز له أن يخرج لأجل النزهة أو العمل إلى أطراف ذلك المكان، بل يجوز له أن يقضي ليلةً خارج ذلك المكان، ومع ذلك يجب عليه التمام في الصلاة في ذلك المكان؛ لأنّه المكان الذي يرجع إليه^(٢٩).

٣ - خمس المؤونة المدخّرة في البيت

يرى الأستاذ أنّ الأشياء التي تُشتري - بحسب النوع - بالجملة، أو مع زيادةٍ عن الحاجة الفعلية؛ وذلك لأجل المصرف اليوميّ، مثل: الأرز، الزيت، السكر، الشاي، وغير ذلك، فإنّها إذا اشترت قبل مجيء رأس السنة الحُمسيّة وبقيت إلى حين مجيء رأس السنة الحُمسيّة فلا حُمس فيها مهما كان المقدار الزائد.

نعم، لو أنّ المكلف عمل طبق العادة القديمة، فاشترى في أوّل السنة الحُمسيّة مقداراً من المؤونة يكفي للسنة كلّها، وبقي عنده في آخر السنة شيءٌ من هذه المؤونة، فيجب عليه حينئذٍ تحميس هذا المقدار الزائد^(٣٠).

والفرق بين الصورتين أنّه في الصورة الأولى يشتري المؤونة السنويّة شيئاً فشيئاً، ولم يمض على عمليّة الشراء الأخيرة سنةً كاملةً، فلا يجب الخمس في ما بقي من المؤونة؛ وأمّا في الصورة الثانية فقد اشترى مؤونة السنة كلّها دفعةً واحدةً، وقد مرّ عليها عنده سنةً كاملةً، فيجب الخمس فيها.

٤- إرث الزوجة من العقار

اختلفوا في تعيين الأموال التي ترث منها الزوجة، فقال الإمام الخميني، والشيخ الأراكي، والسيد الكلبايكاني، والسيد الخوئي، والسيد السيستاني، والشيخ التبريزي، بأن الزوجة لا ترث من الأرض مطلقاً، الزراعيّة وغيرها، ولا من الدار، فهي - عندهم - لا ترث من عين الأرض ولا من قيمتها، وأيضاً لا ترث من نفس الدار، ولكنها ترث من قيمتها^(٣١).

أمّا الأستاذ معرفت رحمته الله فقد رأى أنّ الزوجة التي لها ولد من زوجها المتوفى ترث من تمام أمواله، المنقولة وغير المنقولة، وذكر في هامش الصفحة أنّ ذلك هو صريح فتوى الصدوق، ومختار العلامة^(٣٢)؛ وأمّا إذا لم يكن لها ولد من زوجها المتوفى فإنها لا ترث من عين الأرض، ولكنها ترث من قيمتها^(٣٣).

٥- إثبات ملكيّة الدولة

يرى الأستاذ معرفت أنّ الدولة مالكة، ولا سيّما إذا كانت قائمة وفق نظام شرعي، وكانت لها التشريعية القانونية، وبناءً على فتواه يجب على أهل كل بلد وكل من يعيش في ظلّ حكومة ذلك البلد، حتّى ولو كان مسافراً، أن يلتزم بنظامه، إلا إذا كانت تلك الحكومة تخالف الشرع في عملها، وكذلك تحرم سرقة أموال الدولة، أيّة دولة كانت، والاستيلاء عليها، وفعل ذلك موجب للضمان على فاعله^(٣٤).

٦- جواز التصوير وبناء المجسمات

يرى الشيخ معرفت أنّ لا إشكال في أيّ نوع من أنواع التصوير ورسم الحيوانات أو الإنسان، أو بناء المجسمات لها، بعنوان الذكرى، أو الزينة، أو اللعب، ونحو ذلك، وإنّما المحرّم من ذلك هو بناء الأصنام المهيّأة للعبادة^(٣٥).

٧- مطهريّة الأرض بتمام أنواعها

أفتى الفقهاء عموماً بأنّه إذا تجسّس باطن القدم أو باطن الحذاء فإنّه يظهر بالمشي على الأرض (التراب، الحصى، الأجر)، أمّا تطهير باطن القدم وباطن الحذاء بواسطة المشي على الإسفلت أو الأرض المفروشة بالخشب فمحلّ إشكال، بل الأقوى عدم طهارتها بذلك^(٣٦).

أمّا الأستاذ معرفت فيرى أنّه لا فرق بين الأرض الإسفلت والأرض المفروشة بالحصى وغيره، ولا يلزم لتطهير القدم والحذاء بها أن تكون أرضاً ترابية^(٣٧).

٨ - عدد الشكوك في الصلاة

اعتبر الأستاذ معرفت أنّ عدد صور الشكّ في عدد ركعات الصلاة هو ستّ صور فقط^(٣٨). وقال في درسه: هذا المقدار من الشكوك ورد في الروايات، وهو الذي يقع غالباً للناس، وأمّا بقيّة الصور فهي محضُ فروضٍ لا أكثر. بالإضافة إلى ما ذكرنا من الأمثلة نستطيع أن نذكر موارد أخرى، من قبيل: عدم نجاسة الكافر مطلقاً (سواءً كان كتابياً أم غير كتابي)^(٣٩)؛ طهارة العصير العنبيّ وكلّ الكحول^(٤٠)؛ حساب المسافة لصلاة المسافر إنّما هو من باب المنزل إلى مكان الإقامة في البلد الذي يسافر إليه^(٤١)؛ كون مناط حدّ الترخّص في خفاء المسافر عن الناظر إليه من على جدران البلد، لا العكس^(٤٢)؛ كفاية الصلاة عند عدم معرفة القبلة إلى جهة واحدة من الجهات الأربع، وعدم وجوب الصلاة إلى الجهات الأربع كلّها^(٤٣).

٩ - عدم القبول بصحة بيع الفضولي^(٤٤)

يشترط في صحّة البيع، الذي هو «مبادلة مال بمال»، شروطٌ عديدةٌ، وهي:

- ١ - أن يكون الثمن والمثمن قابلاً للانتفاع العقلائيّ بحسب المتعارف.
- ٢ - أن يكون الثمن والمثمن قابلاً للتملّك عند العقلاء، وعند الشارع.
- ٣ - أن يكون الثمن والمثمن قابلاً للنقل والانتقال شرعاً.
- ٤ - أن يكون كلّ من البائع والمشتري مأذوناً في التصرف بنظر الشارع، وعليه تبطل معاملة الصبيّ غير المميّز؛ والسفيه؛ والمحجور عليه.
- ٥ - أن يكون كلّ من البائع والمشتري مالكاً للمثمن والثمن، أو مأذوناً في التصرف فيه من قبل المالك، أو له الولاية الشرعيّة على التصرف فيه، وعليه لا يجوز بيع مال الآخرين.

ومن هذا الشرط الخامس ظهر بحث «حكم بيع الفضوليّ»، فذهب كثيرٌ من الفقهاء إلى أنّ بيع الفضوليّ صحيحٌ، والفضوليّ هو الشخص الذي يبيع مال الغير بدون إذن مسبقٍ من مالكه، أو وكالةٍ منه، أو ولايةٍ شرعيّةٍ عليه.

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

ادعى صاحب الجواهر الإجماع على صحة بيع الفضولي^(٤٥).
وتمسك الشيخ الأنصاري؛ لإثبات صحة هذا البيع، بعدة أدلة، مثل: عمومات صحة البيع؛ والإجماع؛ وستة مؤيدات^(٤٦).

ومن جملة الأدلة: رواية عروة البارقي^(٤٧)، التي أشكل المرحوم الشيخ الأنصاري على الاستدلال بها بأن عروة كان يعلم رضا النبي ﷺ بتصرفه، وكلُّ بيعٍ يتحقق رضا المالك قبله بوقوعه، سواءً كان ذلك من خلال الوكالة أم غيرها، لا يُطلق عليه اسم بيع الفضولي^(٤٨).

وعلى كلِّ حالٍ فقد ردَّ الشيخ الأنصاري أدلة القائلين ببطلان بيع الفضولي^(٤٩)، وبذل أقصى جهده في سبيل تصحيح هذا البيع.
ولكنَّ الأستاذ معرفت رحمته الله، في مقالة كتبها بعنوان «بيع الفضولي»، ذهب إلى أنَّ بيع الفضولي باطل؛ وذلك لعدة أدلة:

١ - إنَّ الشخص الذي لا يملك المال، أي الفضولي، وليس مأذوناً، أو وكيلاً، أو ولياً شرعياً، لا يمكنه أن يقصد الإنشاء الجدِّي للبيع، وإنَّما سيكون إنشاؤه عبثاً، وهزلاً، وغير ذي فائدة.

مضافاً إلى أنَّ مثل هذا البيع ليس معروفاً بين العقلاء من التَّجار وغيرهم، وهو أن يبيع شخصٌ مال غيره بدون أيِّ مجوِّزٍ، فهذا العمل لغوٌ من الأساس، ولا يتحقَّق به بيعٌ أصلاً، لنبحث بعد ذلك هل أنَّ إجازة المالك بعده كاشفةٌ أو ناقلَةٌ؟.

٢ - لا يوجد دليلٌ على صحة هكذا معاملة أصلاً؛ لأنَّه قد ورد في الحديث النبوي: «لا يبيع إلا في ملك»، أو «لا تبع ما ليس عندك»^(٥٠)، وهذا النهي كنايةٌ عن عدم سلطة البائع على المال، وبما أنَّ الفضولي ليس له سلطةٌ على مال الغير فلا حقَّ له في بيعه.

٣ - لو فرضنا أنَّ البائع الفضولي يمكنه أن يبيع مال غيره ويجري صيغة العقد فليس له الحقُّ في التصرف بذلك المال، ولا نقله إلى المشتري؛ لأنَّ التصرف في ملك الغير ممنوعٌ شرعاً وحرماً.

والحالُّ أنَّ الهدفَ من البيع النقل - نقل المبيع إلى المشتري - والانتقال - انتقال الثمن إلى البائع -، والفضوليُّ - كما عرفت - لا حقَّ له - بأيِّ شكلٍ من الأشكال - في هذا النقل، وعليه فالهدفُ من البيع منتفٍ، فكيف يمكن أن يكون صحيحاً؟!

٤ - بناءً على ما عرفت من عدم الدليل على صحّة بيع الفضوليّ فإنّ أصالة الفساد في المعاملات تقتضي أن يكون هذا البيع فاسداً وباطلاً.
وعليه لن يكون بيع الفضوليّ مشمولاً لأدلة العمومات، مثل: ﴿أحلّ الله البيع﴾، و﴿أوفوا بالعقود﴾ و﴿تجارة عن تراضٍ﴾.

١٠- اختصاص زيادة الدية في الأشهر الحُرْم بجناية العمد

المطابق للروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام أنّ مَنْ قتل أحداً في الأشهر الحُرْم (وهي: رجب؛ ذو القعدة؛ ذو الحجة؛ محرّم) فإنّ الدية الواجبة عليه تزيد بمقدار الثلث، ويُقال لهذه الزيادة: التعليل في الدية، أي التشديد في مقدار الدية.

ولم يحصل التفريق بين القتل العمد والقتل الخطأ في فتوى الفقهاء، وفي القانون. وألحق بالقتل في الأشهر الحُرْم القتل في الحرم المكيّ، بل ألحق البعض بها أيضاً مراقد المعصومين، وقالوا: لو وقع القتل في الأشهر الحُرْم وفي الحرم المكيّ لتكرّر التعليل في الدية مرتين.

وفق قاعدة عدم التداخل فإنّ هذا التعليل خاصٌ بدية قتل النفس، وليس شاملاً لدية الجراحات وقطع الأعضاء.

وهنا طرح الشيخ معرفت رحمته الله عدّة أسئلة، وهي:

- ١ - التعليل يعني التشديد والمضايقة، فلماذا يكون شاملاً للقتل الخطأ، وهو الحاصل من دون أيّ تقصير؟
- ٢ - إذا كان التعليل لأجل حفظ حرمة الأشهر الحُرْم والحرم المكيّ فلماذا يكون خاصاً بقتل النفس، ولا يشمل قطع الأعضاء والجراحات؟
- ٣ - هل يكون للحرم المكيّ حكم الأشهر الحُرْم أيضاً، دون المشاهد المشرفة الأخرى؟

ولأجل الإجابة عن هذه الأسئلة أخذ الشيخ معرفت رحمته الله باستعراض ودراسة الروايات الواردة في المقام، وهي:

- ١ - رواية كليب الأسديّ: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يُقتل في الشهر الحرام ما ديته؟ قال: دية وثلاث^(٥١).

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

ومن حيث السند فقد عبّر المجلسي عن هذه الرواية بالحسنة^(٥٢).
وأما من حيث الدلالة فإن الراوي قد سأل الإمام عليه السلام عن أصل القتل، ولم يحدد نوع القتل، ولذا فهي مطلقة ظاهراً، وشاملة للقتل الخطأ أيضاً.
ولكن الأستاذ معرفت رحمته الله قال: بقراءة السياق، وهو أن التغليظ إنما هو للتشديد والمضايقة للقاتل، لا يصح أن تكون الرواية شاملة للقتل الخطأ، ومن هنا استظهر أن تكون الرواية خاصة بالقتل العمد.

ومن جهة أخرى فإن مقتضى مناسبة الحكم والموضوع (هتك حرمة الأشهر الحرم) تعميم التغليظ لكل جنائية، سواء كانت قتلاً أم جرحاً أم قطعاً للأعضاء.
٢ - رواية زرارة: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألتُه عن رجل قتل رجلاً خطأ في الشهر الحرام، قال: تغلّظ عليه الدية، وعليه عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين من الشهر الحرام^(٥٣).

وهذه الرواية ضعيفة؛ لوجود سهل بن زياد في سندها، وقد ضعفه الرجاليون^(٥٤).
وقد ألحق القتل الخطأ بالقتل العمد في هذه الرواية الضعيفة فقط.
مضافاً إلى أنه في نسخ أخرى قد جاء بدل «تغلّظ عليه الدية»: «تغلّظ عليه العقوبة»،
والعقوبة فيها حيثية التعزير، وهي تختلف عن مسألة الدية.

٣ - صحيحة زرارة: قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل قتل رجلاً في الحرم؟ قال: عليه دية وثلاث، ويصوم شهرين متتابعين من أشهر الحرم، ويعتق رقبةً، ويطعم ستين مسكيناً^(٥٥).

وهذه الرواية صحيحة أيضاً، وهي خاصة بالقتل العمد؛ لأنها حكمت بكفارة الجمع، ولم يقل أحد من الفقهاء بلزوم كفارة الجمع في القتل الخطأ، حتى ولو كان في الحرم^(٥٦).

وقد قال صاحب الجواهر بأنه قد عبّر في نسخ كثيرة ومعتبرة من «الكافي» الموجودة عنده: «في الحرم»، بضم الحاء والراء^(٥٧).

وقال العلامة المجلسي أيضاً: «ألحق الشيخان وجماعة الحرم بالأشهر الحرم، ولم أر به نصاً»^(٥٨).

هنا خلص الأستاذ معرفت رحمته الله إلى هذه النتيجة، وهي: إن تغليظ الدية خاصٌ بجنائية

القتل العمد، دون القتل الخطأ، ولا دليل على تعميم الحكم إليه. والدليل على هذا الاختصاص أنّ التخليط على خلاف الأصل، ومع الشكّ في شموله لجناية القتل الخطأ تقتصر على القدر المتيقن، وهو صورة العمد. ومضافاً إلى ذلك فإنّ الهدف من تخليط الدية وتشيديها هو الردع عن تكرار الجناية في الأشهر الحرم، وهذا لا يتناسب مع القتل الخطأ. ومضافاً إلى ذلك فإنّ زيادة ثلث الدية ليس خاصاً بقتل النفس؛ لأنّه وإن كان السؤال في جملة من الروايات عن قتل النفس ولكنّ هذا الأمر لا يعني تخصيص الروايات بتلك الصورة، وإنّما ذلك ككثير من الروايات التي يكون السؤال فيها عن موضوع خاص هو مورد ابتلاء السائل أو قد ذكر في السؤال من باب المثال لا أكثر، ولا تكون تلك الروايات دليلاً على الاختصاص بمورد السؤال، ولذا فإنّ الفقهاء في مثل هذه الموارد لم يحكموا باختصاص الرواية بمورد السؤال، وتأمّلوا في كون مناط ترتب تلك الأحكام هو تلك الموضوعات مورد السؤال فقط، فأحياناً عمّموا الحكم إلى كلّ موضوع مماثل، وأحياناً اقتصروا على بعض الموضوعات دون غيرها. ومع الاعتماد على مقدمتين، وهما:

١- إنّ الأحكام الإسلامية النظامية ليست تعبدية محضة، بل يمكن إلى حدّ ما معرفة ملاكها ومناطها.

٢- مناسبة الحكم للموضوع.

يمكننا أن نستظهر أنّ مناط حكم التخليط هو هتك الأشهر الحرم (بمطلق سفك الدم، سواء كان قتلاً للنفس أم جرحاً)، وأنّ هذا الحكم ليس شاملاً لجناية القتل الخطأ. كما أنّه لا وجه لإلحاق الحرم المكيّ وسائر المشاهد المشرفة بالأشهر الحرم؛ لأنّ الرواية قرئت بالضمّتين «الحرم»، وقد قال كثير من الفقهاء بعدم إلحاق الحرم المكيّ بالأشهر الحرم^(٥٩).

١١- بلوغ البنات بطرو الحيض لا التسع سنوات

من المسائل الخلافية بين الفقهاء مسألة بلوغ البنات، فالمعروف بين الفقهاء أنّه من حيث الزمان، فإنّ البنت إذا صار لها تسع سنين صارت بالغة.

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

ولكن الأستاذ معرفت قال - بشكل مختصر -: إن زمان بلوغ البنات هو وقت رؤيتهن للحيض (وهو غالباً في حدود الـ ١٣ سنة)، وأما المعيار الأساسي لبلوغ الصبيان فهو وقت الاحتلام.

وفي معرض توضيح ذلك ذكر ﷺ أن البلوغ أمرٌ طبيعيٌّ، وما جاء به الشارع في هذا المجال إنما هو بيان العلامات المتعارفة للبلوغ، ففي المسائل الطبيعية لا تدخل للشارع. نعم، في باب العبادات التبعدي الشرعي هو الحاكم، حكماً وموضوعاً، أما في بقية أبواب الفقه فإن وظيفة الشارع بيان الأحكام الوضعية أو التكليفية للموضوعات الخارجية، وقد يرى دخالة قيدٍ ما، أو شرطٍ ما، في ترتب ذلك الحكم على ذلك الموضوع الخارجي.

وهنا يذكر الشيخ معرفت قول بعض الأعلام في تأييد مبناه في مسألة البلوغ، ومن جملة تلك الأقوال قول العلامة الحلبي، حيث قال: «فحدُّ الصغر ما نقص عن تسع سنين؛ لأنَّ الصغيرة لا تحيض، ولم يوجد من النساء من تحيض في ما دون هذا السن؛ ولأنه تعالى إنما خلق دم الحيض غذاءً للولد، فالحكمة في خلق دم الحيض تربية ونمو الجنين في رحم النساء، والبنات لا يصلحن للحمل في أقل من تسع سنين، ولذا لا يوجد دم الحيض فيها؛ لانتهاء الحكمة، تماماً كما هو الحال في مني الصبيان، فإنَّ حكمة خلق المنى في الذكور مثل حكمة خلق دم الحيض في الإناث؛ فإنَّ أحدهما يخلق منه الولد، والآخر يغذيه ويربِّيه، وكلُّ منهما لا يوجد مع الصغر، ووجود كلِّ واحدٍ منهما دالٌّ على البلوغ، وأقل سنٍّ يمكن للبنت أن ترى فيه دم الحيض هو تسع سنين، إذاً أقل سنِّ الحيض تسع سنين، ولذا طُرح احتمال بلوغ البنات في هذا السن»^(٦٠).

من هذه الكلمات الواضحة يظهر بشكل جيد أن المعيار الأساسي في بلوغ البنات هو وقت رؤية الدم، كما هو الحال في الاحتلام عند الصبيان، وأما ذكر السن فمن باب أن أقل حدٍّ يمكن أن ترى فيه البنت دم الحيض هو سن التاسعة.

وعلى هذا الأساس قال شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي: وأما البلوغ فهو شرطاً في وجوب العبادات الشرعية، وحدّه الاحتلام في الرجال، والحيض في النساء، أو إنبات الشعر، أو يكمل له خمس عشرة سنة، والمرأة تبلغ عشر سنين^(٦١).

وقال السيّد مير علي الطباطبائي في «شرح المختصر النافع»: دم الحيض شيءٌ معلومٌ، وكلُّ الناس والمجتمعات والأطباء لديهم الاطلاع الكافي عليه، وليست معرفته

متوقفةً على بيان الشارع، بل متى ما وُجد ترتبت الأحكام الشرعية المرتبطة به. في كلامه حول معيار البلوغ الشرعي ذكر الشيخ الطوسي أمرين، وهما: الاحتلام؛ والحيض؛ وعلامات أخرى، من قبيل: خمس عشرة سنة في الرجال، وعشر سنوات في النساء؛ أو نبات الشعر في عانتيهما.

والشاهد على هذا المدعى هو اختلاف الروايات في تحديد سن البلوغ، وهذا الاختلاف في الروايات مرتبط باختلاف الخصائص والأحوال.

ويقول الأستاذ معرفت: لقد عبّر القرآن الكريم عن حال البلوغ، سواء عند البنت أم الصبي، بـ «بلوغ الأشد»، وهو ما يعني وصولهما إلى حالة كمال الرجولة أو كمال الأنوثة: ﴿حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾ (الأنعام: ١٥٢).

وعبّر أيضاً بـ «بلوغ النكاح»، أي الوصول إلى درجة يكون معها قادراً على الزواج. وعبّر في الذكور بـ «بلوغ الحلم»، أي الكمال العقلي. وفي صحيحة عبد الله بن سنان: سئل الإمام الصادق عليه السلام عن بلوغ الأشد؟ فقال: الاحتلام، فسئل: إذا احتلم قبل السن المتعارف للاحتلام، أي خرج الأمر عن المتعارف؟ فأجاب عليه السلام: في هذه الصورة يكون المعيار بلوغ ثلاث عشرة سنة^(٦٣).

وورد مثل هذا التعبير في مؤتقة عمّار الساباطي أيضاً، وأضيف فيها أن البنات إذا صار لهن ثلاث عشرة سنة فقد بلغن أيضاً، إلا إذا رأين الدم قبل ذلك^(٦٣). وفي هذا الحديث الشريف اعشبر- وبشكل واضح- الاحتلام ورؤية الدم معياران للبلوغ، وهو يحصل عموماً في سن الثالثة عشر، إلا إذا صودف نزول الدم أو المنى قبل تلك السن. ولأجل تلك المصادفة طُرحت مسألة «تسع سنين» في البنات، وهو عموماً أقل حد يمكن أن تحيض فيه.

ولذلك أُشير إليه في رواية عبد الله بن سنان، التي قال فيها الإمام الصادق عليه السلام: «إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنه، وكتبت عليه السيئة، وعوقب؛ وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك؛ وذلك أنها تحيض لتسع سنين»^(٦٤).

ويستفاد من هذه الرواية أن البنات في ذلك الزمان كن يحضن في سن التاسعة. وبناءً على ذلك، ومع التوجّه إلى الروايات، يمكن أن يُقال: إن معيار بلوغ البنات هو رؤية دم الحيض الذي ينزل عادةً في سن الثالثة عشر.

١٢- حقّ الأمّ في حضانة الولد إلى سبع سنين

من المسائل الفقهية الخلافية حقّ الحضانة والرعاية للأطفال الصغار. والحضانة من الحضن، وهي كناية عن حفظ وتربية الأطفال، الذين تربيتهم الأمّهات في أحضانهم. لا إشكال في كون حقّ الحضانة في البداية للأمّ، ولكن الاختلاف في منتهى هذا الحقّ.

فقد ذهب المشهور من العلماء المتأخّرين إلى أنّ نهاية هذا الحقّ للأمّ هو عمر السنتين بالنسبة للذكور، وعمر سبع سنوات بالنسبة للإناث. ولكنّ بعض الفقهاء المتقدّمين قالوا بثبوت هذا الحقّ للأمّ إلى عمر سبع سنوات، سواء كان الطفل ذكراً أم أنثى.

وقد اختار الأستاذ معرفت رحمته الله هذا الرأي الثاني؛ لأنّه يعتقد بأنّ للأمّهات مع أولادهنّ حقّان قانونيان وشرعيان، وهما: حقّ الإرضاع؛ وحقّ الحضانة (تربية الطفل). وبموجب إطلاق الآية: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا﴾ (البقرة: ٢٣٣) لا ينبغي أن تُحرم الأمّهات من أيّ حقّ لهنّ تجاه أولادهنّ، وأنّ يؤدّيّن من خلال ذلك الحرمان.

وهذه الآية هي بمثابة التأسيس للأصل في مسألة علاقة الأمّهات بأولادهنّ. وعليه ففي كلّ موردٍ يحصل لنا الشكّ في ثبوت حقّ للأمّهات في علاقتهنّ بأولادهنّ - سواء كان ذلك الشكّ لفقدان الدليل، أم لتعارض الأدلّة - تمسّكنا بذلك الأصل، فضلاً عن التمسّك بالاستصحاب.

وذلك أنّ الأمّ هي التي كانت تتعب في مرحلة تكوّن الطفل منها، ولاسيّما أنّ الأب مع انفصاله عن زوجته، وزواجه بأخرى، لن يمكنه أن يعتني بأولاده السابقين العناية الكافية.

وفي بداية البحث تعرّض الأستاذ رحمته الله إلى حقّ الرضاع الثابت للأمّهات إلى عمر السنتين، فإنّ الأمّ أحقّ من كلّ أحدٍ بإرضاع طفلها، وأشار إلى الآيات والروايات المرتبطة بهذا الحقّ^(٦٥).

ثم تعرّض لحقّ الحضانة، الذي يبدأ مع الأمّ، ويستمرّ إلى عمر السنتين، بلا خلاف بين الفقهاء في ذلك.

ولكن حصل الاختلاف في منتهاه، فقال كثير من الفقهاء المتأخّرين: إنّ السنتين هما أيضاً حقّ الحضانة للأمّ بالنسبة للذكر، وعليه فهذا الحقّ ينتهي مع انتهاء حقّ الإرضاع، وأمّا بالنسبة للأُنثى فيستمرّ إلى سبع سنوات.

أمّا الفقهاء المتقدمين فبعضهم ذكر أنّ حقّ الحضانة للأمّ، سواءً بالنسبة للذكر أم الأُنثى، يبقى ثابتاً لها ما لم تتزوَّج.

ومن جملة هؤلاء: الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «المفنع»، وفي كتاب «من لا يحضره الفقيه» أيضاً^(٦٦)؛ وآخرون^(٦٧).

ويقول الشيخ الطوسي: «إنّ كان الولد - سواءً كان ذكراً أم أنثى - طفلاً لا يميّز - وسنّ التمييز إذا بلغ سبع سنين أو ثماني سنين إلى حدّ البلوغ - فالأمّ أحقّ به من أبيه، تربيته وتحضنه.

وإنّ كان طفلاً يميّز - وهو إذا بلغ سبع سنين أو ثماني سنين فما فوقها إلى حدّ البلوغ - فإنّ كان ذكراً فالأب أحقّ به، وإنّ كان أنثى فالأمّ أحقّ بها، وهذا هو الذي رواه أصحابنا (أي فقهاء الإمامية)»^(٦٨).

وفي مقام آخر ذكر أنّ دليل هذا الأمر إجماع فقهاء الإمامية، وأخبارهم^(٦٩). ولكنّ ابن إدريس الحلّي (٥٩٨هـ) في كتاب «السرائر» اعترض على الشيخ الطوسيّ بأنّه لا وجود للإجماع والروايات في هذا المقام^(٧٠).

غير أنّ العلامة الحلّي (٧٢٦هـ) دافع عن الشيخ الطوسيّ، وردّ جواب ابن إدريس. وكذلك تردّه فتوى الشيخ الصدوق، وابن الجنيد، والروايات التي استند إليها الشيخ الطوسيّ أيضاً^(٧١).

ويقال: إنّ أوّل من رجّح القول بثبوت حقّ الحضانة للأمّ إلى السنتين بالنسبة للولد الذكر، وإلى سبع سنوات بالنسبة للبنات، هو المحقّق الحلّي، صاحب «شرائع الإسلام»، ثمّ جاء الفقهاء المتأخّرون عنه، فقبلوا هذه النظرية، واعتبروا ذلك هو مقتضى الجمع بين الروايات، ومن أولئك: صاحب الجواهر^(٧٢)؛ والإمام الخميني.

وأما السيد الخوئيّ فقال: الأوّل أن تكون حضانة الأمّ إلى سبع سنوات، سواءً

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

كان الولد ذكراً أم أنثى^(٧٣).

وقد خلص الأستاذ معرفت رحمته الله - بعد نقله هذه الأقوال - إلى أن الروايات المتعلقة بهذا المطلب صريحة في الإطلاق للذكر والأنثى، وبالتالي فإن أي نوع من التفريق بين الذكر والأنثى هو جمع تبرعياً محضاً، ولا شاهد عليه. ولذا تعارض بين الروايات؛ فالروايات التي تعرّضت لذكر السننتين ناظرة إلى شؤون النظارة والإنفاق، الموجودة قبل السننتين وبعدها، ولكن الحاكم بعد السننتين هو إطلاق الآية: ﴿لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا﴾.

وبناءً على ذلك فالرواية الصحيحة التي تعرّضت لذكر سبع سنين مرتبطة بمسألة الحضانه، ومتوافقة مع إطلاق الآية، وبالتالي فهي المرجع في المسألة. ثم قال: ينبغي أن نكرّر هنا ما قاله صاحب «المدارك»، حيث قال: «والذي يقتضيه الوقوف مع الرواية الصحيحة أن الأم أحق بالولد إلى أن يبلغ سبع سنين مطلقاً»^(٧٤). إذاً حق الحضانه للذكور والإناث ثابت للأم إلى سبع سنوات ما لم تتزوج. وقد قال الفيض الكاشاني: رواية السبع (أن حق الحضانه ثابت للأم إلى سبع سنين) أكثر وأشهر.

ومضافاً إلى ذلك فهذا موافق لفتاوى القدماء أيضاً.

ويؤيد ذلك مرسله الصدوق، والكليني، حيث يسأل الراوي الإمام الصادق عليه السلام: رجل طلق امرأته، وعنده أولاد، فأيهما أحق بالأولاد؟ فقال: الأم ما لم تتزوج^(٧٥). وأيضاً يؤيد هذا الأمر روايتان نبويتان^(٧٦).

الشيخ معرفت ونظرية أثر الزمان والمكان في الاجتهاد

الزمان والمكان بمعنى الأوضاع والأحوال الطارئة والحادثة في الزمان والمكان، والتي من شأنها أن تغير موضوع الحكم الشرعي، وتغير الموضوع موجب لتغير الحكم الشرعي.

هذه المسألة من البحوث المهمة عند الفقهاء، ويعبرونها اهتماماً خاصاً، فإذا كان الاجتهاد هو الجهد لتحصيل الأحكام الشرعية فإن للزمان والمكان - بمفهومهما الكنائى المتقدم - الأثر الكبير في هذا الجهد والاستباط.

قال الإمام الراحل الخميني في هذا الشأن: الاجتهاد بتلك الطريقة (التقليدية) صحيح، ولكن هذا لا يعني أن الفقه الإسلامي ليس متحركاً، فالزمان والمكان عنصران أساسيان ومتغيّبان في الاجتهاد، فقد يكون لمسألة ما حكماً معيناً قديماً، ويظهر لنفس تلك المسألة، ضمن العلاقات السياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، لنظام ما حكماً جديداً، وهذا يعني بعد التعرّف الدقيق على تلك العلاقات الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والسياسيّة، أنّ الموضوع الثاني، الذي هو من حيث الظاهر لا يختلف عن الموضوع القديم، هو في الحقيقة موضوع جديد، ويتطلّب حكماً جديداً^(٧٧).

إذاً الأوضاع والأحوال المؤثّرة في تغيير الحكم، من قبيل: العرف، ومستوى (مظهر) الحياة العامّة للناس، والتقدّم العلمي والتكنولوجي، والمصالح والمفاسد، وغيرها، دخيلة في تغيير الموضوع، وتغيّر الموضوع سيؤدّي إلى تغيّر الحكم.

وبما أنّ المصدر الأساسي لاستنباط الأحكام الشرعيّة هو الكتاب والسنة يأتي البحث المتقدّم، وهو كيف تكون هذه الأحكام الكثيرة، المتغيّرة، والطارئة، قابلة للاستنباط من هذه المصادر الثابتة؟

والجواب المناسب على هذا السؤال هو أن نجعل الاجتهاد في أيدي فقهاء الإسلام. ويرى الأستاذ معرفت رحمته الله في تحقيقه لهذه المسألة أنّ على الفقيه أن يكون مطلعاً، وملمّاً بشكل كامل بمجريات العصر، ويعرف ما للزمان والمكان من أثر في عمليّة استنباط الأحكام الفقهيّة.

بداية قسم رحمته الله الأحكام الشرعيّة إلى قسمين: عبادات؛ ومعاملات. واعتبر أنّ الحكم والموضوع في باب العبادات منوطٌ ببيان الشارع، وأنّه لا أثر للتاريخ وتغيّر الزمان في تغيير الأمور العباديّة.

أمّا في قسم المعاملات (بالمعنى الأعم) فيرى أنّ الشارع المقدّس قد أمر بكليّات، وأوكل للعرف تعيين الحدود والموضوعات.

والعرف بنظره هو نفس سيرة العقلاء، ولذا لا يختصّ بالمناطق الإسلاميّة، فمثلاً: الذي يتسالم عليه عقلاء العالم في الإجارة، والبيع، وعقد المضاربة، ينبغي أن يتّبع، والشارع المقدّس يقول: العقود العقلانيّة التي تسالم عليها العقلاء، ولم يعتبروها سفهيّة، أنا أقبّلها.

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

ولذا فما نقوله من أن للزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد معناه أنه لو كان شيء ما موجوداً في عصر الشارع - مثلاً: كون عقد المضاربة قائماً على أساس النقدَيْن - الذهب والفضة - الشائعين في ذلك الزمان - فينبغي على الفقيه أن يطلع على عرف هذا الزمان، ويطبّق القواعد الشرعيّة على المضاربة المتعارفة هذا اليوم، فإذا لم تكن المعاملة (المضاربة) سفهيةً، ولا عن إكراهٍ، ولا نسيئةً بنسيئةٍ، ولا ربويّةً، ولا ضرريّةً، فحينها ينبغي أن يرى أن موضوع هذه المعاملة ممضى من الشارع، سواءً كانت المعاملة بالذهب والفضة أم بالعملة الورقية الراجعة في هذا الزمان.

ويعتقد رحمته الأصل في المعاملات - بالمعنى الأعمّ - هو أن لا تعبّد في العمل، بل الحكم فيها يدور مدار الملاك؛ فإما أن يُظهره الشارع؛ أو يسعى الفقيه للتعرف عليه ^(٧٨). وللفقيه من قبل الشرع المقدّس موقع النظارة على أعمال المجتمع، كي لا يقع في المجتمع ظلمٌ، أو تعدُّ، أو حيفٌ، أو ميلٌ، أو إجحافٌ في العمل، وهذا مرتبطٌ بالتشخيص الواقعي للعرف.

والعرف هو أمرٌ مرتبطٌ بالزمان والمكان الخاصين، يعني أن الزمان له مدخلية في تكوّن الأعراف، ولذا لا يمكن أن نحدّد الملاك اليوم وفق بعض الأعراف السائدة قبل مئة عامٍ.

يعني ليس للفقيه اليوم الحقّ في أن يرى كيف قيّم الشيخ البهائي في كتابه «الجامع العباسي» بعض الأمور، وكيف حرّم بعض الأمور، في ذلك الزمان، بل ينبغي له النظر إلى عصرنا ليرى أيّ الأمور تتوافق مع عرفنا، ويطبّق عليها أحكام الشرع. إذاً فللزمان والمكان الأثر المهمّ في ما يجري في العرف والعادة.

أمّا في باب العبادات فالأصل هو التعبّد، وليس للزمان والمكان أيّ تأثير في ذلك. وهنا يردّ السؤال التالي: إذا لم يكن في المعاملات مكان للتعبّد، وكان على الفقيه أن يسعى لاكتشاف ملاك الحكم، ويحكم على أساسه، أليس من طريق لتقدير المصلحة في المعاملات، واكتشاف الملاك من خلالها، أو أن ما يدركه عقل الفقيه من المصلحة هو الملاك، الذي يدور مداره الحكم الشرعي؟

وقد أجاب الأستاذ رحمته عن ذلك، فقال: لنفرض أن مسألة الربا من المسائل المشكّلة في زماننا هذا، خصوصاً في المعاملات البنكية؛ فإنّ مسألة البنك من المسائل

الاجتماعية والاقتصادية هذا اليوم، يعني لا يستطيع المجتمع أن يقف على قدميه من دون البنك، وكذلك هي المعاملات بين الدول؛ لأنّ نظام الدنيا يتحرك اعتماداً على البنك، والبنك نواة مركزية.

وبما أنّنا لم نوجد البنك فلا نستطيع تغيير خصائصه، وعليه فلا ينبغي أن نسجّل على أنفسنا نقطة بأن نقول: إنّ اسمه مضاربة، وأمثال ذلك؛ لأنّ البنك محورٌ جاءنا به الأوروبيون، وينبغي علينا أن نلتزم بخصائصه التي قرروها، وإلاّ حذفنا من الدنيا. حتّى الآن صار مسلماً أنّ البنك ضرورة اقتصادية، وهو الأساس لكلّ الأمور الضرورية في مجتمعنا، ومن هنا فإنّ علينا أن نسعى خلف العلاج الذي يخلصنا من الربا في البنك.

لو أنّنا نقول - مثل البعض - بأنّ مصلحة المجتمع تقتضي وجود الربا في البنك لقليل لنا: إنّ هذه المصلحة ليست مبرراً مقبولاً؛ لأنّها تتعارض مع الأحكام الشرعية. ولكنّ الطريق ليس مقفلاً، ونحن نسلك طريقاً آخر؛ لاكتشاف ملاك حكم تحريم الربا، وهو أنّ الربا الذي حرّمه الشارع إنّما هو الربا الجاري بين الأشخاص الحقيقيين، وهو الربا الاستثماري، وبالنظر إلى خصوصية العناوين في الأحكام ينبغي النظر إلى أنّ الربا المتداول اليوم في البنك هل هو مشمولٌ لعنوان الاستثمار أم لا؟ هل في تلك المعاملة استثمار؟

وبعبارة أخرى: الربا البنكيّ هو أصلاً لأجل وضع أموال الحائرين في العمل، وبسبب هذه الأموال يعمل مجموعة من الأفراد، وتتحرّك عجلة الاقتصاد العالمي، ومن جهة أخرى فليس هناك شخصٌ يعمل ويستثمر.

في الواقع إنّ عمل البنك اليوم إنّما هو «منا وإلينا»، يعني لا يوجد في المعاملات البنكية الربوية أيّ ملاكٍ من ملاكات الربا الذي حرّمه الشارع في الصدر الأوّل. إذاً فلا وجه لحرمة هذه المعاملات البنكية الربوية.

لذا ومن هذا الطريق نحلّ ونجوّز أخذ الفوائد البنكية بلا أيّ إشكال.

نعم، في هذه المسألة يوجد فرقٌ بين بنوك الدولة والبنوك الخاصة^(٧٩).

المواش

- (١) حسن بن زين الدين العاملي، معالم الدين: ٢٢، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.
- (٢) محمّد هادي معرفت، مقالة بعنوان: «فقه الشيعة، الخصائص والمميّزات»، في «فصلنامه شيعه شناسي» المجلة الفصلية «معرفة الشيعة»: ٤، السنة الثالثة، العدد ١٠، صيف ١٣٨٤هـ.
- (٣) محمّد هادي معرفت: مقالة بعنوان: «فقه الشيعة، الخصائص والمميّزات»، في «فصلنامه شيعه شناسي»: ٥.
- (٤) في إحدى جلسات درسه قال ﷺ: إذا كان الإجماع واقعياً فلا حاجة إلى دليل آخر، ولا يجرؤ أحد على مخالفته، ولذا لو لم يكن الإجماع محتتمل المدرك، وكان على خلاف أصل الاحتياط، فهو حجة، إذاً إذا قال الفقهاء جميعاً بشيء فهو حاكٍ عن الاتفاق والإتقان، ويكون هو حكم الله، ولن يكون الفقيه متجاسراً، لأنّ المسألة تتسبب إلى الله.
- (٥) محمّد هادي معرفت: مقالة بعنوان: «فقه الشيعة، الخصائص والمميّزات»، في «فصلنامه شيعه شناسي»: ١٥-١٦.
- (٦) مثل آيات: ﴿أحلّ الله البيع﴾: «تجارة عن تراض» و﴿أوفوا بالعقود﴾.
- (٧) محمّد هادي معرفت: مجلة نقد ونظر: ٢٥، السنة الثانية، العدد ٥، ١٣٧٤هـ.
- (٨) محمّد هادي معرفت: مقالة بعنوان: «فقه الشيعة، الخصائص والمميّزات»، في «فصلنامه شيعه شناسي»: ١٧.
- (٩) هذه المقالة نُشرت في «فصلنامه حكومت اسلامي» المجلة الفصلية «الحكومة الإسلامية»، العدد ٤، صيف ١٣٧٤هـ.
- (١٠) نُشر حديث الأستاذ معرفت في هذا المجال في مجلة «نقد ونظر»، السنة الثانية، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤هـ.
- (١١) محمّد هادي معرفت: احكام شرعي: ٩، قم، مؤسّسة التمهيد الثقافية، ١٣٨٢هـ.
- (١٢) المصدر نفسه: ٦٦-٦٧.
- (١٣) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ٤ ٣٢٠ و٣٢٦.
- (١٤) محمّد هادي معرفت، احكام شرعي: ١٥٧.
- (١٥) وهي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾.
- (١٦) محمّد هادي معرفت: احكام شرعي: ٩٣-٩٤.
- (١٧) المصدر نفسه: ١٥٨.
- (١٨) المصدر نفسه: ١٧.
- (١٩) المصدر نفسه: ١١.
- (٢٠) المصدر نفسه: ١٢٦.
- (٢١) المصدر نفسه: ١٤٣.

- (٢٢) المصدر نفسه: ١٠٧.
- (٢٣) المصدر نفسه: ١٢.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٤ - ١٥.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٧٣.
- (٢٦) المصدر نفسه: ١٢٢.
- (٢٧) قراءة حفص هي القراءة المشهورة والشائعة بين المسلمين، وهي قراءة علماء الكوفة وما أحاط بها من البلدان، وقد تلقوها عن علي بن أبي طالب.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٤٧.
- (٢٩) المصدر نفسه: ٥٦.
- (٣٠) المصدر نفسه: ٦٣ - ٦٤.
- (٣١) توضيح المسائل (لجملة من المراجع) ٢: ٦٠٧، قم، جامعة المدرسين.
- (٣٢) انظر: العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٩: ٥١ - ٥٧، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.
- (٣٣) انظر: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٠١ - ٢٠٣، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة آل البيت، ١٤١٤هـ؛ محمد هادي معرفت: احكام شرعي: ١٤٣.
- (٣٤) محمد هادي معرفت: احكام شرعي: ١٥٧.
- (٣٥) المصدر نفسه: ١٥٥.
- (٣٦) المصدر نفسه: ١١٠ - ١١١.
- (٣٧) المصدر نفسه: ٢١ - ٢٢.
- (٣٨) المصدر نفسه: ٥٢.
- (٣٩) المصدر نفسه: ١٧.
- (٤٠) المصدر نفسه: ١٧.
- (٤١) المصدر نفسه: ٥٤.
- (٤٢) المصدر نفسه: ٥٦.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٤٢.
- (٤٤) ألقى الأستاذ هذا البحث، وما سيأتي من الأبحاث - باستثناء بحث أثر الزمان والمكان في الاجتهاد -، قبيل وفاته في جمع من طلاب مرحلة الدكتوراه في الجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، في مدينة مشهد المقدسة، وذلك بعنوان درس خارج في الفقه.
- (٤٥) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٢: ٢٧٣، تحقيق وتعليق: الشيخ عباس

● العلامة الشيخ محمد هادي معرفت، دراسة في منهجه ونظرياته الفقهية

- قوچاني، الطبعة الثانية، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥هـ.
- (٤٦) مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ٣٤٨-٣٥٣، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٣٢٧هـ.
- (٤٧) حسين النوري: مستدرک الوسائل ١٣: ٥٤٥، بيروت، مؤسسة آل البيت، ١٩٨٧م.
- (٤٨) مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ٣٥٣.
- (٤٩) مرتضى الأنصاري، المكاسب ٣: ٣٤٩-٣٧٠.
- (٥٠) حسين النوري، مستدرک الوسائل ١٣: ٢٢٠.
- (٥١) الكليني، الكافي ٧: ٢٨١، الطبعة الخامسة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣هـ؛ الحرّ العاملي: وسائل الشيعة ٢٩: ٢٠٣.
- (٥٢) المجلسي، مرآة العقول ٢٤: ٢٨، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- (٥٣) الكليني، الكافي ٤: ١٣٩؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٠.
- (٥٤) الطوسي، الاستبصار ٣: ٢٦، الطبعة الرابعة، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣هـ؛ المجلسي، ملاذ الأخيار ٧: ١١٣، تحقيق: السيد مهدي رجائي، قم، مكتبة السيد المرعشي.
- (٥٥) الكليني، الكافي ٤: ١٤٠؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٠: ٢٨٠.
- (٥٦) فخر المحققين، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد ٤: ٨٠، قم، المطبعة العلمية، ١٣٨٧هـ.
- (٥٧) النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٢٧.
- (٥٨) المجلسي، مرآة العقول ٢٤: ٢٨.
- (٥٩) النجفي، جواهر الكلام ٤٣: ٢٦؛ الشهيد الثاني، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٢: ٢٢٠، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٤١٣هـ؛ الخوئي، مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٠٣، الطبعة الثانية، قم، العلمية، ١٣٩٦هـ.
- (٦٠) العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٩٥-٩٦، الطبعة الحجرية.
- (٦١) الطوسي، المبسوط ١: ٢٦٦، تحقيق: السيد محمد تقي كاشفي، طهران، المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية، ١٣٨٧هـ.
- (٦٢) وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٣، باب ٤٤ من كتاب الوصايا، ح ٨.
- (٦٣) وسائل الشيعة ١: ٤٥، باب ٤ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ١٢.
- (٦٤) وسائل الشيعة ١٩: ٣٦٥، باب ٤٤ من كتاب الوصايا، ح ١٢.
- (٦٥) البقرة: ٢٢٣؛ وسائل الشيعة ٢١: ٤٧١؛ النجفي، جواهر الكلام ٢١: ٢٨٠-٢٨١.
- (٦٦) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٢: ٢٧٥، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، قم، مؤسسة

النشر الإسلامي.

(٦٧) العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٧: ٣٠٦؛ ابن فهد الحلي، المهذب البار ٣: ٤٢٦، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٧هـ؛ البحراني، الحقائق الناضرة ٢٥: ٨٨، قم، جامعة المدرّسين، ١٣٧٧هـش.

(٦٨) الطوسي، المبسوط ٦: ٢٩؛ الطوسي، الخلاف ٢: ٣٣٥، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي.

(٦٩) الطوسي، الخلاف ٢: ٣٣٥؛ العلامة الحلي، مختلف الشيعة ٧: ٣٠٦.

(٧٠) ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٦٥٣، الطبعة الثانية، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٠هـق.

(٧١) مختلف الشيعة ٧: ٣٠٨.

(٧٢) جواهر الكلام ٣١: ٢٩٠ - ٢٩٢.

(٧٣) الخوئي، منهاج الصالحين ٢: ٢٨٢، الطبعة الثامنة والعشرون، قم، نشر مدينة العلم، ١٤١٠هـق.

اتفقت المذاهب الأربعة لأهل السنّة على أنّ حضانة الأولاد - الذكور منهم والإناث - هي حقٌّ للأُمّ، ومن بعدها للجدّة للأُمّ، ولكنها اختلفت في مدّة الحضانة؛ فقالت الحنفية بأنّ مدّة الحضانة للصبيّ إلى سبع أو تسع سنوات، وللبنات إلى تسع سنوات أو إلى زمن الحيض؛ وذهبت المالكية إلى أنّ مدّة الحضانة للصبيّ إلى وقت بلوغه، وللبنات إلى وقت زواجها؛ وذهبت الشافعية إلى أنّ لا مدّة معيّنة لذلك، بل إنّ حقّ الحضانة للأُمّ إنّما هو إلى وقت بلوغ الولد - الصبيّ أو البنت - القدرة على التمييز، وحينها يختار البقاء مع أبيه أو أمه، وأمّا الحنابلة فذهبوا إلى أنّ مدّة الحضانة إلى سبع سنوات بالنسبة للصبيّ، ثمّ يختار بعدها البقاء مع أبيه أو أمه، وأمّا مدّة الحضانة بالنسبة إلى البنت فإلى سبع سنوات، وتلزم بعدها بالبقاء مع أبيها. (الفقه على المذاهب الأربعة ٤: ٥٩٦ - ٦٠٠).

(٧٤) السيّد محمد العاملي، نهاية المرام ١: ٤٦٨، قم، مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـق.

(٧٥) ينقل الكليني ما يلي: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل يطلق امرأة وبينهما ولد أيهما أحقّ بالولد؟ قال عليه السلام: المرأة أحقّ بالولد ما لم تتزوج (الكليني، الكافي ٦: ٤٥).

(٧٦) قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: الأمّ أحقّ بحضانة ابنها ما لم تتزوج (حسين النوري، مستدرک الوسائل ٢٥: ١٦٤).

وأيضاً نقل أنه صلى الله عليه وآله قال للمرأة التي طلقها زوجها وكان يريد أن يأخذ منها ولدها: أنتِ أحقّ به ما لم تتكحلي (مستدرک الوسائل ٢٥: ١٦٤).

(٧٧) الخميني، صحيفه نور ٢١: ٩٨، الطبعة الأولى، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٦٢هـش.

(٧٨) محمد هادي معرفت، مجلّه نقد ونظر: ٢٣ - ٢٧.

(٧٩) معرفت، مجلّه نقد ونظر: ٢٩.

الدولة الدينية

إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الآليات والغاية

د. عبد الكريم سروش^(*)

ترجمة: د. أحمد محمد اللويهي

١ - الدين أوسع من الفقه

أحاول معالجة مسألة (الحكومة الدينية)، لا من الزاوية الفقهية - القانونية، بل من زاوية أخرى. إن هذه المعالجة لا تعني التقليل من شأن الجانب القانوني للحكومة والسلطة، ولكن تركيز الدراسة على الجانب القانوني يحجب الرؤية عن جوانب غاية في الأهمية. إن أول ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن الحكومة الدينية هو تلك الحكومة التي تستند إلى آراء الفقهاء. إن المفهوم السائد حول الحكومة الدينية ينحصر في أن هذه الحكومة تسلتزم جملة من التعليمات والأنظمة التي لا يمكن إيجادها إلا في الفقه، وبما أن الفقهاء هم الأدرى بهذه التعليمات والأنظمة فالبحث الفقهي حول الحكومة الدينية يصبح طبيعياً، ومعالجته تتم من قبل الفقهاء، وأن المكان المناسب للحصول على الأجوبة هو البحث في حقل الفقه، إلا أن الحقيقة تنفي انحصار الدين في الفقه، وأن الحكومة ذات جانب قانوني فقط. وبناء على هذا فإن حصر هذه المسألة في هذا الجانب سوف يمنع معالجة القضايا المهمة، ويصبح فهمنا للحكومة الدينية فهماً ناقصاً ومعوّجاً. إن الفلاسفة المسلمين، كالفارابي والطوسي، عالجوا الحكومة في إطار أعم من «السياسة»، ولكن حديثهم لم يتعدّ أبعد من حلقاتهم الداخلية، وحتى الفقهاء لم

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح سلسلة من النظريات المعرفية منذ أواخر ثمانينات القرن الماضي، منها: نظرية القبض والبسط، وبسط التجربة النبوية، والتعددية الدينية و...، وقد أثارت نظرياته جدلاً واسعاً.

يولوا آراء الفلاسفة أي اهتمام. عندما نتجاوز عدم اهتمام المسلمين - بالمستوى الذي يعتد به - بالفلسفة السياسية نجد أن الحكمة اليونانية كانت على ثلاثة فروع، و(سياسة المدن) تعد أحد هذه الفروع. إن هذه الفروع الثلاث، ومن ضمنها سياسة المدن، لم تحظ بأي اهتمام من قبل حكمائنا وفلاسفتنا، ولم تنتج أية آراء ناضجة في هذا المجال. إن ما كان يعرف عندنا بـ «بالفيلسوف» أو «الحكيم» هو ذلك الشخص الذي يهتم بأمور ما وراء الطبيعة والأمور العامة، ولذلك كان التبحر في الأمور الأخرى من مهام الفقهاء. وحتى علم الأخلاق لم يشاهد تقدماً كبيراً، وإن البحوث لم تتجاوز تلك التي اشتغل بها اليونانيون في مجال الفضائل والرذائل، وإن حقوق الإنسان لم تبحث بحماس في مجال فلسفة الحقوق خارج الدين. إن هذه البحوث بدأ التوجه لها عندما وفدت هذه المفاهيم علينا من الغرب. وبعبارة أخرى: إن لمفهوم «الحكومة» بحث أوسع من الفقه والدين، وإن بحث مسألة «ولاية الفقيه» يخضع لهذا الحكم أيضاً. إن الذين يذهبون إلى هذه النظرية يعتقدون أن ولاية الفقيه هي استمرار للإمامة، وأن كافة الحقوق والصلاحيات المتعلقة بأولياء الله (أعم من الأنبياء والأئمة) تتعلق بالفقيه بشكل مطلق. إذا كان هذا الرأي مقبولاً في نظرية ولاية الفقيه فمن الطبيعي أن يكون البحث حولها خارج دائرة الفقه؛ لأن مسألة النبوة والإمامة هي إحدى المسائل الكلامية، وليست من مسائل الفقه. ونتيجة لهذا الاستنتاج فإن نظرية (ولاية الفقيه): باعتبارها نظرية متعلقة بأمر الحكومة، لا بد من مناقشتها واستعراضها في علم الكلام لا الفقه.

٢ - ما هو الدين؟

النقطة التالية في مسألة (الدين والحكومة) هو التعريف والفهم الصحيح (للدين)، حتى يتسنى لنا تعريف مفهوم «الحكومة الدينية». إن تعريف الدين له جوانب غامضة ومثيرة للجدل من الأفضل أن لا نقرب منه، ولكن بغض النظر عن هذه الجوانب الغامضة فإن الجميع يعتقد أن الانتماء للإسلام مبني على الإيمان والعمل. وبين هذين الركنين لا يتردد أحد في الركن الأول، أي قد يناقش أحد مفهوم «العمل»، ولكن لا يذهب أحد إلى أن الذي ليس له إيمان وعقيدة يعد مسلماً، بينما ذهب البعض إلى أن الذي له إيمان وعقيدة يعد مسلماً ومؤمناً ولو لم يلتزم بالآداب والأعمال الشرعية، وهو يعد مذنباً، مما

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية**

يعني أن العمل ذا طابع ثانوي وفرعي نسبةً إلى الإيمان والعقيدة، باستثناء بعض الفرق الإسلامية، مثل: الخوارج، التي تعتبر مرتكب الكبيرة كافراً، إلا أن مبدأهم لم يلاق الكثير من المؤيدين والمدافعين. والحقيقة المؤكدة أن من لم ترتبط روحه وقلبه بمبدأ لا يمكن اعتباره مؤمناً ومسلماً به. إن هذا «التسليم» يدفع بالمرء إلى مقام (العمل) ليجلي إيمانه، كما قال مولانا جلال الدين⁽¹⁾: هذه الصلاة والصوم والحج والجهاد دلائل على العقيدة، القول والفعل يكشف ما في الضمير، أستدل بالاثنين على ما تكنه.

لذلك فإن إيمان الشخص منوط باعتقاده القلبي، فقد يتشابه العمل الخارجي للمؤمن وغير المؤمن، إلا أن عمل المؤمن مسبق بالإيمان والعقيدة وغير المؤمن بأمر أخرى. يجب أن نقبل أن الجزء الأعظم من التدين يرجع للإيمان والعقيدة القلبية، وأن الحكومة الدينية تعد دينية لأنها تستند إلى العقيدة الدينية والإيمان، ومن ثم مستندة على العمل الخارجي للمؤمنين. إن الفن المرتبط بتعليم أحكام وفروع العمل الخارجي للمؤمنين هو فن «الفقه»، وأما المرتبط بالإيمان والعقيدة فهو الكلام أو العرفان الديني. إذاً الحكومة الدينية قبل أن تكون مستندة إلى التكاليف العملية للناس فإن جوهرها يستند إلى الإيمان والتجربة الدينية للناس، وعليه فإن الفقه وفروعه العملية لا تعتبر مائزاً للحكومة الدينية، وإنما الإيمان والعرفان. وبعبارة أخرى: إن الحكومة الدينية ليست الحكومة الفقهية. والنتيجة أننا نعرف الدين بـ «الإيمان» و«العمل»، وإن الإيمان مقدّم على العمل. وفي رأينا أن الحكومة الدينية؛ باعتبارها دينية، هي أصلاً حكومة إيمانية، أي هي الحكومة التي تؤسس بواسطة المؤمنين بصفتهم الإنسانية والإيمانية وما يفضي إليه تحقيقهم. ونرى الحكومة الدينية ملزمة بتوفير الفضاء الذي يحرس الإيمان الحر والواعي والتجربة الدينية للمؤمنين. ويظهر الفارق من هنا بين هذا الرأي والرأي الآخر الذي يذهب إلى أن الحكومة الدينية هي حكومة فقهية، وأن الحاكم فيها هو الفقيه، الذي يعمل بناء على تكليفه الشرعي في حراسة وحفظ وإجراء الأحكام والفروع الفقهية في المجتمع. وبعبارة أخرى: إن الشرع يفرض أحكاماً على الناس، وإن الحاكم الشرعي مكلف بإجراء وتطبيق هذه الأحكام، وإن اقتضت الضرورة التطبيق الإلزامي والقسري لها، وإن الإصرار على الإلزام في تطبيق الأحكام هو لأجل تحقيق السعادة الأخروية، وإن هذه الحكومة منشأها التكليف الفقهي للفقيه أو المؤمنين لا الحق غير الديني لهم.

٣- أهداف الدولة بين التدين الإكراهي والإيماني الحرّ

لنرَ ماذا تعني حراسة الإيمان؟ نعلم أن الإيمان لا يمكن فرضه بالإكراه، كما أشارت الى ذلك الآية الشريفة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. إن الدين يقع في جنس الأشياء التي تطلب بالحب والوله. ومن الطبيعي أنّه لا يمكن إرغام أحد ليجب شيئاً بالإكراه؛ لأن الإكراه والقسر لا يجعل المحبة تستقر في قلب أحد. قد يكون من الممكن السيطرة على الجسد، إلا أن فتح الطريق بالإكراه إلى القلب لا يكتب له التوفيق إلا إذا أصبح أحد بمحض إرادته شغفاً بشيء ما؛ لذلك فإن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لها معنيان:

الأول: لا ترغموا الناس على الإيمان.

الثاني: إذا ما أرغمتم الناس، وأصبحوا في الظاهر مؤمنين، فإن ذلك الإيمان ليس إيماناً؛ لأن الإيمان ذو طابع منافع للإكراه. ولا يمكن إحلال الإيمان في قلوب الناس بالإكراه.

إذا كنا نؤيد مثل هذا الاستدلال فإن الحكومة الدينية في هذه الحالة هي تلك الحكومة المتوافقة مع طبيعة الإيمان الحر للناس، ومهمتها هي حراسة إيمان الناس. وبعبارة أخرى: تسعى هذه الحكومة لإصلاح البيئة الاجتماعية بطريقة تيسر لكل فرد من أفراد المجتمع بلوغ الإيمان الحر والطوعي، أي إن الفضاء المهيمن في المجتمع هو ذلك الفضاء الذي يوطد للاختيار الواعي والحر للدين. بينما يذهب الرأي الآخر الذي أشرنا إليه إلى أن الحكومة الدينية مكلفة بمراقبة الناس، حتى لا يظهر أي أحد مخالفة فقهية، أو يرتكب أيّ ذنب، خصوصاً في الخارج وأمام الناس، سواء أكان مؤمناً أم غير مؤمن، ويستند هذين الرأيين إلى أساسين.

إذا كان تطبيق الأحكام هو الهدف الأساس للحكومة فإن النتيجة الطبيعية ما أشرنا إليه أعلاه؛ وأما إذا اعتبرنا الإيمان هو الأساس والمقيّد للحكومة فإن المجتمع الديني يصبح ذلك المجتمع الذي يختار إيمانه بحرية، ويمارس ما يترتب عليه من أعمال بكل حرية. وتأتي الأخلاق في هذا المجتمع من حيث الأهمية بعد الإيمان، ومن ثم الأعمال. إن النفاق والرياء والجبن والتعدي يعد منافياً للدين أضعاف ما يعدّ شرب الخمر والميسر؛ لكن في المنظور الفقهي تحتل الأعمال الظاهرية أهمية أكثر من الملكات

● الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية

القلبية. إن التباين في هذين الأساسين يتجلى في بداية كل نوع من هاتين الحكومتين. عندما تتولى زمام الحكومة النظرة الفقهية يصرف المجهود في البداية لإظهار وإبراز الصورة الشرعية للمجتمع، حيث تطبيق الحدود والديات وفرض الحجاب... إلخ، ولكن النظرة الإيمانية لا تبدأ من هذه المواقع، وإنما تؤجلها للمراحل النهائية، إنها تؤسس بداياتها على طريق الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن؛ لتكون بدايتها الهيمنة على القلوب، ومن ثم يحين دور الأجساد.

ومن الطبيعي أن المجتمع الذي ليس له خيار الإيمان الحر والتجربة الدينية لا يمكن نعتة بالمجتمع الديني، إلا أن ذلك المجتمع يمكن وصفه بالمجتمع «الفقهي» أو «محب للفقه»؛ إذ يمكن أن تستلطف دولة غير مؤمنة بالدين أحكامنا الفقهية، وتعمل على تطبيقها، فقد تصل مثل هذه الحكومة إلى قناعة مثلاً بأن الحجاب شيء جيد، أو أن تحريم شرب الخمر أمر صحيح، أو أن قطع يد السارق أمر مؤثر في الحد من السرقة، وفي هذه الحالة تلك الحكومة لا يمكن أن تكون حكومة متدينة ومسلمة، والمجتمع الذي تجرى فيه هذه الأحكام هو مجتمع غير ديني، ولكن (فقهي). إذاً المظهر الخارجي للمجتمع لا يمكن أن يكون ممثلاً لكون هذا المجتمع دينياً أو غير ديني. بفرض القوانين يمكن بناء حكومة دنيوية وفقهية؛ لإعطاء المجتمع مظهراً معيناً، لكن لا يمكن أن يكون مجتمعاً إيمانياً؛ لأن جوهر الدين وعروة التدين هو «الإيمان القلبي»، والحكومة ليست مكلفة أو غير قادرة على إلغاء ذلك أو الإكراه عليه، فالمجتمع بمحض إرادته ورغبته يصبح متديناً، وبوعي وحرية ينتحل الإيمان، وعند ذلك يختار المجتمع المتدين الحكام، ويشترط عليهم العمل على توفير الفضاء والبيئة الدينية، والعمل على حفظ حقوق المتدينين، وهذا هو معنى الحكومة الدينية.

ولكن من أين يحصل هذا الحاكم على حق الحكم؟

في النظرية الفقهية يحصل الحاكم الديني على حق الحكم من الله، ومسؤولية المجتمع عند ذلك هي الكشف عن المؤهل لهذا الحق. ويمكن لهذا الكشف أن يتحقق من خلال الانتخابات، التي تمثل الحد الأقصى من حقوق الإنسان الذي تعترف به الحكومة الفقهية. وبعبارة أخرى: إن صفات وشروط الحاكم تحدّد سلفاً بواسطة

الأحكام الفقهية، وواجب الناس هو أيضاً محدد بهذا الشكل، وعليهم قبول الحاكم الذي تنطبق عليه الشروط والمفروض من الأعلى. البيعة - أو الانتخاب - المقيدة بها الأعناق هي التكليف في جعل حق الحاكم المفروض واقعاً، ولا يوجد مخرج ثالث. والمهم في هذا الجانب هو أنه إذا اعتبرنا موضوع انتخاب الحاكم حقاً وتكليفاً دينياً وإلهياً للناس فسنواجه معضلة كبرى، ولمعالجتها لابد من الأخذ بنظر الاعتبار تحديد موقع لجملة من الحقوق غير الدينية والواجبات غير الحكومية للناس، والتأكيد على أن للناس في تعيين الحاكم والحكومة الدينية حقوق وواجبات غير دينية أيضاً.

٤ - حق الحكم وطريقة ممارسة السلطة، مفهوم أساسيان

لمزيد من التوضيح نقول: إن الحديث عن الحكومة يواجه سؤالين مهمين:

الأول: من الذي له حق الحكم؟

الثاني: ما هي طريقة الحكم؟

وكلنا نعلم أن البحث حول (من الذي له حق الحكم؟) من البحوث القديمة، وهو مطروح منذ عهد أفلاطون، وما زال حتى وقتنا. وفي معرض الإجابة عن هذا التساؤل طرحت المدارس المختلفة أجوبة مختلفة؛ فقول: إن حق الحكومة للحاكم العادل، أو الحاكم الحكيم، أو يعود للطبقة الكادحة، أو من حق الإمام المعصوم، أو الولي الفقيه وغيره، كل هذه الإجابات عن السؤال الأول.

وبجانب هذا السؤال يطرح سؤال آخر (كيف يمكن أن نحكم؟). وقد يتراءى بادئ الأمر أن ليس بين هذين السؤالين صلة، ويمكن أن يكون لكل واحد منهما إجابة مستقلة عن الآخر، ولكن الحقيقة أن السؤالين متصلين، والإجابة عن أحدهما تعتمد على الآخر. عندما تختار أسلوباً في طريقة الحكم فسوف يكون له تأثير مباشر في الإجابة عن السؤال (من الذي له حق الحكم؟)، وهذا الأمر يصدق على حد سواء على الحكومة الدينية أو غير الدينية. إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار في أسلوب الحكم ضرورة مراقبة الحكام فالإجابة عن التساؤل الأول تتطلب إجابة خاصة. على سبيل المثال: انظر إلى دستورنا الحالي^(٢)، ففي هذا الدستور بجانب الولي الفقيه ومجلس الشورى الإسلامي لدينا أيضاً مجلس الخبراء. ما هي مهمة مجلس الخبراء؟ بناءً على الدستور من مهام مجلس

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية**

الخبراء الإشراف على مهام القيادة - ولاية الفقيه. إذاً إذا فقد القائد شروط القيادة؛ لسبب أو لآخر، فعلى الخبراء عزله، والخبراء بناءً على الصلاحيات المخولة لهم في الدستور لهم حق عزل القائد، هذا هو الرقابة غير المباشرة للناس على الحكومة، أي إن مجموعة من مرشحي الناس لهم حق الرقابة والمتابعة، وإذا ما تخلفت القيادة عن واجباتها لهم حق عزلها. إلى هذا فإن للمسألة مظهر معقول وديمقراطي؛ لأننا في طريقة الحكم أخذنا بأهمية النظر في الرقابة على السلطة، وهذا أمر صائب. إن الحاكم مهما بلغ من العدل والتقوى يبقى إنساناً، والإنسان خطأ، وعندما يصبح هذا الإنسان ذا نفوذ واسع وقدرة كبيرة تتصاعد قدرته على الخطأ. إن وسوسة القوة والثروة مجتمعة ليست وسوسة قليلة، ويمكن أن تكون سبباً لانزلاق أي أحد، إلا إذا كان معصوماً، أي إن قدرة حفظه وضبطه بيد الله لا بيده، وهذا له حكم آخر. عندما نبتعد عن منزلة المعصوم فإن سائر الناس لهم مراتب مختلفة من التقوى، وهم معرضون للانزلاق؛ ولذلك لا بد من التفكير في وضع الإعدادات اللازمة والمناسبة، والاستعداد المسبق لها. وبالمناسبة إن هذا الأمر كان أحد المعوقات للنظرية الماركسية؛ إذ لم يفكر في السيطرة على القدرة، وهذا من الأمور الغريبة، فإذا ما نظرت إلى النظرية السياسية للماركسية تجد أن هذه النظرية من الرأس إلى القدم نظرية قدرة، وتريد أن تركز النفوذ بيد طبقة البروليتاريا (الطبقة الكادحة) وممثلةها، إلا أنها لم تقترح أية وسيلة للسيطرة على القدرة، وهذا الأمر من نقاط الضعف الأساسية لهذه النظرية، ويرجع السري في هذا إلى أن الماركسيين بدأوا من (حق الحكومة)، والبدء في هذه المسألة من هذه النقطة يجعل حق الرقابة على الحكومة ثانوياً وباهتاً؛ إذ إن افتراض أن الحكومة من حق طبقة البروليتاريا يعني أن الحكومة والقدرة يجب أن لا تخرج من يد هذه الطبقة، وبهذا الافتراض لا بد من التساهل في الرقابة والسيطرة. إن الجانب الإيجابي في دستورنا أنه يستلهم من الديمقراطية في العالم الرقابة والإشراف على مؤسسة القيادة، وهو أمر مبارك ومحمود، ولكن على الجانب الآخر هناك آخرون في المجتمع، ومن بينهم الفقهاء والمسؤولون، يقولون: إن شرعية جميع مؤسسات الدولة تستمد شرعيتها من الولي الفقيه، وفي هذه الحالة نواجه معضلة أساسية وهي أنه - بناء على هذه الفرضية - فإن مجلس الخبراء لا بد أن يستمد مشروعيتها من الولي الفقيه، فعندما يريد هذا المجلس توجيه نقد للولي الفقيه، وبالمقابل ينقض الولي الفقيه مشروعية المجلس، فما هو محل الإعراب لهذا النقد؛ إن نقد أي شخص لا يمكن أن

يكون مرتبطاً بإذنه، وإلا فإن هذا النقد لا يمكن أن يتحقق. بناءً على هذا فإن جميع مؤسسات الحكومة الدينية الناجحة، والمؤمنة بمراقبة الحاكم، لا تستطيع أن تستمد مشروعيتها مباشرة من رأس السلطة، وعلى الأقل يجب أن تكون هناك مؤسسة من المؤسسات تستمد مشروعيتها من مكان آخر، وهذا لا ينال في الحكومة الدينية؛ أما إذا كان من المفروض تأسيس جميع مؤسسات الدولة على أساس حق الحاكم، وتكاليف الحكومة، وأن تستمد مشروعيتها من الأعلى، ففي هذه الحالة يضيع حق الرقابة، وتصبح المؤسسات الرقابية غير قادرة على أداء مهامها، وتساءل حينئذ: إذا كان مجلس الخبراء يُعدّ مؤسسة للإشراف على الحاكم الديني فمن أيّة جهة يستمد حق الإشراف أو تكليف الرقابة؟

والجواب: إن هذا الحق أو التكليف لم يأت من الأعلى، بل من الناس أنفسهم؛ لكونهم بشر، ولديهم هذا الحق سلفاً، أي إن هذا هو الحق غير الديني، أو التكليف غير الحكومي، الثابت للناس، في أن يراقبوا الحكام، سواءً كان الحاكم دينياً أو غير ديني، ويتابعوا نشاطهم السياسي باستمرار. إن الناس لا ينالوا هذا الحق من الحاكم، ولن يمارسوه بإذن منه. والنتيجة أن بناء حكومة ناجحة، دينية كانت أم غير دينية، لا بد أن يأخذ بنظر الاعتبار الحقوق غير الدينية، أو التكاليف غير الحكومية، للناس. والمقصود من الحقوق غير الدينية حقوق الناس، لا بسبب تديّنهم، بل بسبب إنسانيتهم، والمقصود من التكاليف غير الحكومية هي تلك الحقوق التي يكسبها الناس لتديّنهم، لا تلك التي تمنحهم إياها الحكومة، وبالاستناد إلى هذه الحقوق يستطيع الناس أن يؤسّسوا جهازاً إشرافياً، دون حاجة إلى مشروعية الحاكم، بل ويحاكمه ويشرف عليه، وهذا ما تحتاج إليه الحكومة الدينية، وإلا فإن هذه الحكومة سوف تكون غير موفقة.

إن ما تم ذكره حتى الآن يكون مقبولاً إذا ما تم الاتفاق على أهمية ولزوم الإشراف الخارجي على السلطة؛ وأما عند عدم القبول بهذا الشرط، ونعتقد مثلاً بكفاية «الرقابة الداخلية»، وأن هذه العدالة الباطنية تمنع الحاكم من الخطأ، فقد تصبح الرقابة الخارجية لا محل لها.

و خلاصة الأمر أن الرأي الذي نتبناه في (شكل الحكم) يؤثر على رأينا في (من له الحق بالحكم). وعند القول بأن الأسلوب الناجح للحكومة هو الإشراف الخارجي

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية**

على الحاكم لا بد من اعتبار حقوق خاصة للناس، والناس بهذه الحقوق والتكاليف يتدخلون في نصب الحاكم أو عزله، ويستطيعون الإجابة على السؤال: (من له حق الحكم؟)، والشخص الذي يستطيع الحكم هو ذلك الذي نختاره، ويخضع لإشرافنا ونقدنا؛ لأنه عند القبول بهذا الحق، أي حق الإشراف والنقد والعزل، لا ينحصر الأمر عند هذا الحد، وتصبح هذه الثغرة أوسع وأوسع، وكل ما بيناه هو بداية، ومنشأ هذه الثغرة فاتحة لتدخل الحقوق غير الدينية للناس أو تكليفهم غير الحكومي، وعندما تفتح أبواب هذه الحقوق لا يوجد حد لتوقفها؛ لأن المسألة لا تنحصر في حق الإشراف؛ إذ عندما يكون لك حق الإشراف على السلطة يمكن أن تثبت حقك في الحكم بكل بساطة؛ إذ لا معنى لأن يكون لأحد حق عزل أحد من السلطة ولا يكون له حق تنصيبه في السلطة؛ لأن حق العزل أعلى من حق التنصيب، أي عندما تنال حق النقد تنال حق الفهم والتشخيص وحق التعيين. لذلك عندما يصادق أحد على حصة الناس في إدارة الحكومة يجب أن يعلم أن ذلك العمل لا يبقى منحصراً في ذلك المجال، وعندما يفتح المجال لذلك الحق سيملاً الفضاء كله. إن استقلال السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية يرجع إلى هذا الأصل، ويمكن الاستنتاج عندئذ أن هذا ما يجعل الحكومة ديمقراطية؛ حيث إن أحد أركان الحكومة الديمقراطية هو أن الناس فيها أصل، أي إن الناس هم المؤسسون والناقدون والمشرفون على الحكومة. إن الناس مستقلون عن الحكومة، ولكن لدوافع ذاتية (غير حكومية) يشاركون فيها بتكليف شخصي، ويبدو أن مثل هذه الحكومة لا تتنافى مع طبيعة تدبير الناس، ولكن في الجوهر لا تشبه تلك الحكومة التي تجعل مشروعية جميع أجهزة الدولة مناطة بموافقة الحاكم، أو لا تذهب إلى النظارة والرقابة الخارجة عن الحاكم.

إننا لم نبدأ البحث هنا من (حقوق الإنسان) أو (الحقوق الطبيعية والفطرية)، ولذلك استبعدنا المشاكل الناتجة من هذه المفاهيم، أما التاريخ الأوروبي فقد بدأ من (حقوق الإنسان) أو (الحقوق الطبيعية والفطرية)، وكذلك بدأ المرحوم مطهري في كتابه (نظام حقوق المرأة في الإسلام) من الحقوق الطبيعية والفطرية، وأكد على أن هذه الحقوق صحيحة ومتجانسة مع الأسس الدينية. طريقنا في هذا البحث كان الأسهل؛ لأننا بدأنا من القبول بأن السلطة المطلقة تعتبر خطراً، سواء كان الحاكم عادلاً أو غير

عادل، ولذلك فإنَّ انتخاب مجموعة مستقلة من خارج السلطة ضروري للإشراف عليها. وإذا ما تم قبول هذا القدر من الاشتراط فكل ما يتعلق بهذه النظرية يجعل من الحكومة بشرية، ومبنية على أساس الحقوق والتكاليف المستقلة للبشر، وكما ذكرت فإن هذا لا ينافي مفاهيم التدين. إن الإنسان؛ لأدميته، يملك حق مقاومة الظلم، كما أن له نفس الحق؛ لكونه متديناً. وأنه يكسب هذه الحقوق دون أن تمنح له من وسيط أو حكومة، وله الحق في مزاولتها مستقلاً.

طبعاً إن لسان الدين هو لسان التكليف، وبدل أن يتحدث عن حق الإشراف يشير إلى تكليف الإشراف، وهذا الاختلاف - والذي يعد اختلافاً مهماً - سوف لن يكون له تأثير على هذا البحث؛ إذ إن هذا الحق ونظائره هو من الحقوق الفطرية والإنسانية، التي لم يأت بها أي دين، ولكن دين الحق يؤيدها.

وبشكل عام حتى تتمكن من الحصول على حكومة دينية موفقة لأبد من إشراك الحقوق غير الدينية للناس، وعندما تتمكن من ذلك تتبعها الحقوق المختلفة، وفي النهاية بدل أن تكون الحكومة مقتصرة على حقوق الحاكم تصبح ذات طابع منهجي، منهج لإدارة صحيحة للمجتمع ولخلق فضاء ملائم للإيمان والتجربة الدينية.

٥ - الدولة الإسلامية بين الأهداف والآليات

يمكن أيضاً طرح سؤالين آخرين حول الحكومة:

السؤال الأول: ما هي الغايات والقيم التي يرجو المتدينون تحقيقها من خلال

الحكومة؟

السؤال الثاني: ما هي السبل لتحقيق هذه القيم والغايات؟

والسؤال الأول يؤكد على (المبادئ)، بينما يؤكد السؤال الثاني على (الأساليب). يبدو واضحاً أن التساؤل الثاني ينبع من أمر ذاتي غير ديني، ومبني على الأسلوب. وهذا التساؤل هو عن أسلوب إدارة الحركة من النقطة ألف إلى النقطة باء. وإذا كانت النقطتان الف وباء على الأرض أو في الهواء فلا بد عند البحث عن الإجابة مناقشة علم الميكانيكا؛ وإذا كانت هاتان النقطتان في المجتمع فلا بد من الاستعانة بعلم الاجتماع وعلم النفس. الأسئلة العلمية - التجريبية بشكل عام ليست ذات طابع ديني، وبالطبع قد

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية**

يقوم الدين بتعليم بعض هذه الأمور، ولكن إذا لم يقم بتعليمها فالناس بما يمتلكون من قدرات عقلية يمكنهم الاهتداء لها، وإذا ما قام الدين بتعليمها فهذا لا يعني أنها ذات أصل ديني. إن أسئلة الأساليب - أساليب الحكم - لا تختلف عن الأسئلة الطبية أو الهندسية أو المعمارية وغيرها، وعندما نريد أن نتعلم كيفية بناء البيت لا نذهب إلى الدين، بل نبني بيتاً موافقاً لموقعه في المدينة أو المنطقة، ويصدق هذا الأمر على كيفية بناء المجتمع. إن الإجابة عن هذا السؤال العلمي: ماذا نفع للسيطرة على التضخم؟ ليست في الدين، وإنما يجب البحث عن الحل في العلم. وأيضاً إذا سألنا ماذا نفع حتى تصبح أية حكومة حكومة موفقة؟ يتحول هذا السؤال إلى أسئلة، من قبيل: ما هو شكل التعليم والتربية؟ وما هو شكل الاقتصاد؟ وما هو شكل حياة وسكن وصحة الناس؟ وغير ذلك. إن آحاد هذه الأسئلة علمية، والدين من حيث هو دين لا يتحمل مسؤولية الإجابة عن أسئلة الأساليب والإدارة، وإنما نرتكب خطأً بطرح هذه الأسئلة على الدين.

الحقيقة أن هذا الجانب من الحكومة ذو جانب عقلي، أي إن عقلاء المجتمع يتعاونون مجتمعين في إدارة الحكومة، ويعملون على إصلاح شأنها، كما هو الحال عند تنظيم إدارة الأمور المتعلقة بالصحة والعلاج، وبالطبع فإن سلامة تنظيم الأمور تخضع لميزان المستوى العلمي للعصر، أي إن الجهلاء من الناس سوف تكون لهم حكومة فاشلة وغير ناضجة، وتديبرهم العقلي سوف يكون ناقصاً، وبلا شك فإن البشر من العقلاء والحكماء والباحثين سوف يكون تديبرهم العقلي أكثر نضجاً.

ونرجع للأسئلة ذات الطابع القيمي، في نطاق القيم هناك مجموعة تعد من الدرجة الأولى، وهي مقبولة من كافة العقلاء ومطلوبة من قبل كافة البشر، ولا يختلف عليها من حيث المبدأ أحد. مثلاً: لا يخالف أحد (العدالة)، ولا ينفي أحد مناهضة الظلم، ولا يخالف أحد المجتمع المتمدّن والواعي. والواقع أن هذه المعايير دليل على أحقية الدين، فالدين الذي لا يسوق الناس إلى العدالة يشك في أحقيته، والدين الذي يدعو الناس للظلم يشك في أحقيته. إن هذه القيم عامة، وليس لها جوهر ديني، ولكن الأديان تستند عليها، وتتقوم أحقيتها وديمومتها بها. وبعبارة أخرى: إذا ما خالف دين هذه القيم يصبح ديناً باطلاً. إن الأديان تعلم هذه القيم العامة وذات الدرجة الأولى للناس، ويعتبر من مهامها الرئيسية.

يتقبل عامة الناس هذه القيم بشكل أفضل عند أخذها من الدين، ويعتمدون بشكل أقل على تحكيمهم العقلي، أو فقل: لا يجهدون عقولهم بالتحكيم؛ لأن استقبال قلوبهم لخطاب السماء أكثر صدقاً وتقبلاً. إن دعوة الدين الناس إلى العدل والإيثار والإحسان ومقارعة الظلم أكثر استقبالاً واستحساناً من الذين يدعون إليها بدوافع إنسانية وأخلاقية. فعلى الرغم من عدم اتصاف هذه القيم بالجواهر الديني إلا أن الأنبياء عملوا على توجيه الناس إليها ولفت انتباههم. إن الأنبياء أطباء بلا أجر، ومعلمون بلا مقابل، لا ينحصر خطابهم بين الحكماء والفلاسفة، بل يتجاوز إلى عامة الناس، حيث يعلم الأنبياء الناس الكثير من الأمور التي لا يستطيعون التوصل إليها بمفردهم. لهذا يُقال: إن الدين يعد بمثابة سند لهذه القيم الأخلاقية؛ لأن هذا الخطاب مصدره السماء، ويستقبله الناس بشكل أفضل، مما يعزّز ويُرسّخ هذه القيم في قلوب الناس. إن تدين الكثير من المجتمعات يعود بدرجة كبيرة إلى أن الناس في هذه المجتمعات عارفين وعاملين بهذه القيم، ولكن - منطقياً - هذه القيم أوسع من الدين، ولهذا السبب علّمت الأديان كلها هذه القيم، وإذا لم يحصل ذلك فالنقص والخلل في عملهم، لا في القيم نفسها. وإذا ما تجاوزنا هذه القيم العامة نجد أن هناك قيماً ذات مرتبة ثانية أو ثالثة، والتي قد تكون مشتقة من تلك القيم المتقدمة، مثل: حسن القناعة، وقبح التكبر؛ أو منبعثة من روح التدين، وذات جوهر ديني، مثل: التوكل، والرضا بقضاء الله، وشكر النعمة، وحرمة الربا، و...؛ أو الأحكام العملية والجسدية، كحرمة شرب الخمر، ووجوب الحجاب على المرأة، والتي تعد بعضها في الأديان المختلفة مختلفة، أو قد تكون مشتقة من القيم العالية. إن المجموعة الأخيرة هي الأحكام الفقهية التي سوف نتحدث عنها في ما بعد.

أما القيم العامة، كالعدالة، فهي مرتبطة بوجود الحكومة، لا دينية الحكومة. الحكومة التي تريد طريق النجاح لأبد لها من السير في طريق القسط، وبالطبع الدين يؤيد الحكومة العادلة، لكن عدالة الحكومة لا تستقي من الدين. نعم، إن الله قد أمر بالعدل، إلا أن الأمر الإلهي لا يعرف أو يحدد جوهر العدالة، وكذلك الخمر وقتل النفس والفحشاء لا تستمد تعريفها من الأمر والنهي في الدين، ولهذا السبب فإن ماهية العدل في المجتمع الديني وغير الديني واحد، وما يعمل عليه الدين كحد أقصى هو الكشف عن

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية**

العدالة، وليس إيجادها أو تأسيسها، وأما قيم الدرجة الثانية والثالثة (القناعة، التوكل، التواضع، شكر النعمة، والعبودية....) فهي ما تقتضيه روح الإيمان والتجربة الدينية، وتقوم الحكومة الدينية على خدمتها، وحراستها، ودعم الفضاء الاجتماعي لإنتاجها واستشرائها الحر، وهذا ما يتطلع إليه المؤمنون، وسوف نتحدث في ما بعد عن الأسلوب غير المباشر لتدخل الدولة في هذا الإنتاج والتحقق. والنتيجة أن للحكومة جانبان: الأول: الجانب الإداري والمنهجي، وهو غير ديني تماماً، وذو طابع أشمل من الدين؛ والثاني: القيمي، الذي له جوهر ديني، والحكومة تعمل على خدمة كلا الجانبين.

٦- الإسلام الفقهي الدنيوي والإسلام الروحي الأخرى، تجاذبات أمام الدولة الدينية

يؤكد الموضوع السابق على ضرورة طرح هذا التساؤل: (الحكومة الدينية أصلاً خادمة لديننا أم لدينانا؟). في العادة يرى العاشق تجلي الكمال التام في معشوقه، وتجاوز منزلة العشق إلى منزلة التعقل أمر غاية في الصعوبة، والجمع بينهما أمر صعب. يصعب على المخمور مراعاة الأدب ليس عجباً في الغائب عن ذاته^(٣).

العاشق مخمور والعاقل من أهل الأدب ومعلم له، والجمع بين هذا وذاك أمر عسير. والتدين هو منزلة من منازل العشق، نعم، إن شيئاً من الآفات المتعلقة بالتدين هي من هذا العشق والعاشقين. وبالطبع فإن النظر إلى المتدينين من هذه الزاوية لا يجعلهم في موقع الذم، إلا أن مهمة الدين أعظم من ما يمارسه العاشقون. إن الحاجة هنا أيضاً للعقلاء؛ إذ عندما تنظر لشيء ما بنظر العاشق لا يمكن أن تلاحظ عيوبه، ولا يمكن أن ترى الواقع بشكل صحيح، وعندما يكون المرء عاشقاً للدين سيطلب له من الشمولية ما قد يفوق ما يتمكن منه الدين. يتوقع الكثير من المتدينين أن يصلح دينهم دنياهم كما يصلح آخرتهم، أي يتوقع من الدين أن يعالج جميع المسائل، الصغيرة منها والكبيرة، الدنيوية منها والأخرى، ولكن هذا التوقع ليس له عليه دليل عقلي أو شرعي، والدليل الوحيد على ذلك بين المتدينين هو عشقهم للدين، ولرغبتهم في بلوغ معشوقهم مراتب الكمال. وإذا كان هذا التوقع مقبولاً بين العاشقين فهو مرفوض بين العقلاء، ولا بد من السعي لتصحيحه، فهل يتحمل واقعاً الدين هذه الأمور المكلفة والثقيلة؟ وما هو الحد الأقصى

الذي نطلبه من الدين؟

إن ما أريد استعراضه هو أنه إذا ما أردنا بناء حكومة فقهية، كما يذهب إليها الفقهاء، وننظر للدولة بنظرة حقوقية، أي ننظر للدولة بمنظار الجهة المنفذة للأحكام؛ أو نبني حكومة دينية، بمعنى توفير الفضاء المساعد للانتخاب الواعي والحر للدين والتجربة الدينية، ففي كلتا الحالتين يجب أن تكون توقعاتنا الدينية والدنيوية من الحكومة الدينية والفقهية في الحد الأدنى، وإن إصلاح دنيانا وديننا يجب أن يكون من طرق أخرى. ولنفرض أن الحكومة الدينية هي الحكومة الفقهية، وكفي تتضح أبعاد وحدود الحكومة الفقهية لأبد من التقييد في جوهر وطبيعة الفقه، وسوف أوضح هذا الأمر بشكل مختصر بالاستفادة من آراء الإمام محمد الغزالي: يتكفل الفقه بالأعمال الظاهرية أو ظواهر الأعمال، كالعبادات والمعاملات، وهو في مجال الأعمال العبادية الفردية والمعاملات والعلاقات الاجتماعية لا يتعدى حد الظواهر، وفي الأساس لا تتعدى رؤية الفقيه حد الظاهر، عندما ننظر مثلاً إلى (اعتناق الإسلام) فالدخول للإسلام من الجانب الفقهي هو قول: أشهد إن لا إله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله. إن ذكر هذه الجملة على اللسان في نظر الفقيه كافية لاعتناق الإسلام، ولا يهتم الفقيه ما يدور في داخل قلب ذلك الفرد، ولا يستطيع أن يكون مطلعاً على ذلك. هذا النوع من اعتناق الإسلام يصلح للدنيا أي إن الفرد بمحض تلفظه للشهادتين ينضم لطائفة المسلمين، ويمكن تزويجه أو الزواج منه، وعند الوفاة يدفن في مقابر المسلمين، وغير ذلك، ولكن هل مثل هذا الإسلام صالح للأخرة؟ وهل التدين ينحصر في لفظ الشهادتين باللسان؟ إذاً الإسلام الفقهي هو الإسلام الظاهري، وينحصر في هذا. ولننظر إلى مثال ثانٍ، وهو الصلاة، فمن الجانب الفقهي لأبد للفرد قبل الصلاة وخلال أداء الصلاة من مراعاة بعض الآداب الخاصة، مثلاً: لأبد من إجراء الوضوء بشكل خاص، ويقف مستقبلاً الكعبة، ويقرأ سور خاصة، ويجري حركات معينة. إذا ما قام المرء بالصلاة بشكل مطابق لآدابها وشروطها، ولكن من بدء الصلاة إلى انتهائها كان ذهنه مشغولاً بالبيع والشراء، فصلاته من الجانب الفقهي صحيحة، ولا إشكال فيها، أي إن الفقيه يحكم بصحة صلاة هذا الفرد، ولا قضاء عليه. هذه هي الصلاة النموذجية المطابقة للفقه، ولكنها

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية**

ليست الصلاة الحقيقية، والفقهاء لا يطالبون أو يتعدون إلى أكثر من الظاهري منها، أي أنه لا يطالبون إلا بالحد الأدنى من الصلاة، لا بمعنى أنه مخالف للصلاة الأفضل والأعمق، ولكن الجانب العميق في الصلاة غير مرتبط بفضن الفقه؛ لأنه لا يتحدث إلا عن الظواهر. وينطبق هذا الحكم على «الخمس» و«الزكاة». وينقل الغزالي عن أبي يوسف، الذي يعتبر أحد كبار الفقهاء، ومن تلاميذ أبو حنيفة، أنه كان يتهرب من دفع الزكاة، وذلك بوهب أمواله عند بدء السنة إلى زوجته، وبذلك لا يوجد لديه شيء ليدفع زكاته، وبعد مضي سنة يقول الفقيه لزوجته: هبني ذلك المال لي، وبهذا الشكل لا تتعلق بذمته أية زكاة، عندما ذكروا هذا الأمر لأبي حنيفة أجاب: ذلك من فقهه، أي لأنه فقيه وعلى دراية بالأمور الدقيقة، ذلك من فقهه، لكن من فقه الدنيا، فهذا الفقه فقه دنيوي، ويحقق للمرء غايته الدنيوية، لكن ليس له ثواب الآخرة؛ لأن الزكاة هي لتطهير القلب من حب المال^(٤).

هربتم من دفع الزكاة بالأساليب الفقهية بعدما قبضتم، ولكن ماذا نفعل بهذه

الردائل الأخلاقية، كحب المال؟

نعم، إن الحيل الشرعية تعبر بشكل جيد عن الجانب الدنيوي للفقه، أي عدم قدرته على توفير السعادة الأخروية. إن العوام يجهلون هذه الحيل، لكن الفقهاء يعلمون الناس. إن الناس يجهلون الأمور الفقهية المعقدة للهروب من التكاليف، وهذه الأمور الدقيقة يحيط بها الحقوقيون. تعلم الرسائل العملية الناس - على سبيل المثال - وبشكل صريح الوسائل التي من خلالها يتجاوزون الإشكال الشرعي في التعاطي مع الربا، أي تعلم الناس عند الاقتراض أو الإقراض أن يعملوا العمل الكذائي، ويتلفظوا بالصيغ الكذائية، حتى يصبح تعاظيهم للربا حلالاً، بل لا يُسمى ذلك ربا، ويصدق عليه البيع مثلاً. بشكل عام يتكفل الفقه ببيان صحة أو فساد ظواهر الأعمال، ويهتم بالعمل الظاهري، ولا يخطو أكثر من ذلك للأمام. وعليه فالإسلام الفقهي لا يعتبر الإسلام الواقعي. وبمعنى آخر: الفقه يقتنع بالإسلام الظاهري، ولا ينظر إلى خلوص الإيمان أو عدم خلوصه؛ والكفر الفقهي لا يعتبر كفراً واقعياً، أي كل من لم يكن مسلماً (الكافر الفقهي) هو معاند للحقيقة وناكر لله، وبذلك يستوجب العقاب، أو كل من لم يتلفظ

بالشهادتين هو الكافر. إن الصلاة الموافقة للفقيه ليست الصلاة الواقعية، وإن الصوم الموافق للفقهاء ليس الصوم الواقعي، وأنا لا أنكر إمكانية جمع هذه الظواهر بالحقائق الباطنية، ولكنني أريد التأكيد على أن الحقيقة الباطنية ليس لها مكان في الفقه، ولا تعتبر شرطاً في صحة العمل، وبإمكانك أداء صلاة دون حضور القلب، لكنها ليست الصلاة التي تنهى عن الفحشاء والمنكر، وبإمكانك أداء الصلاة بحضور القلب، والصوم بتمام الشروط المعنوية والباطنية، وبإمكانك أن تقضي تمام نهارك في الغيبة والكذب، ومع ذلك تمتع عن المفطرات الفقهية. إن النوع الثاني من الصوم صحيح فقهياً، ولكنه ليس الصوم الذي ينشده الدين؛ لذلك لا بد من التمييز والبحث بين حدود الأعمال المناسبة للفقه والمناسبة للدين.

وتتضح المسألة هذه بشكل أوضح في المعاملات حيث يظهر الفقه على هيئة علم دنيوي كامل العيار، ويطرح ويعالج أنواع الحيل لحل المشكلات الحقوقية، ويظهر مرونة فائقة في ذلك.

وبالنظر إلى القضايا السالفة إذا اعتبرنا الحكومة الدينية حكومة فقهية، أي حكومة قائمة على أساس تكاليف الناس، ومشتقة أو مستخرجة من الأحكام الفقهية، ومكلفة بإجراء الأحكام الشرعية، ففي هذه الحالة نستطيع تحديد حدود ومجال هذه الحكومة.

محتوى الحكومة الفقهية ديني من جانب؛ لأنها مبنية على الفقه، وبما أن الفقه في ذاته لا يتعدى حدود الظواهر يجب أن لا نتوقع منه أكثر من حفظ ظاهر الدين. وبعبارة أخرى: في دائرة الحكومة الفقهية ليس بالضرورة أن يضعف أو يقوى إيمان الناس، وما يحفظ هو الظواهر التي تصلح للعالم، وليس بالضرورة للأخرة. هذا من جانب إصلاح أمر الآخرة، أما في ما يصلح الدنيا فالفقه يتناول حل المشاكل الحقوقية، وليس كل المشاكل؛ لأن الفقه ليس علماً في التخطيط؛ ولذلك في إصلاح أمر الدنيا يعمل بالحد الأدنى، أي إن الحكومة الفقهية تُصلح الحد الأدنى من أمر الناس الدنيوي والأخروي. تبقى أمور أخرى ضرورية لإعمار الدنيا والآخرة خارجة عن حدود وتصرف وشؤون الحكومة الفقهية⁽⁶⁾.

● الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية

قد نظرنا هنا بقوة إلى شبهة المصطلح، وأحطنا بالكامل بمفهوم الحكومة الفقهية، أي كل ما يتوقعه الفقهاء من الحكومة الدينية في المجتمع قد أخذ بنظر الاعتبار، ولنفترض إمكانية تنفيذ كامل مطالب الفقهاء في الحكومة الدينية، وتنفيذ كافة الأحكام الفقهية في المجتمع، فإن الحكومة الفقهية من حيث إنها فقهية لا تتجاوز قوتها أكثر من حفظ الظواهر، وتستطيع فقط أن تصلح أمور الناس الدنيوية التي تحفظ فيها الظواهر الفقهية، وأما إعمار الدنيا فذلك أمر آخر. وما هو مؤكد أن ما يقع في الخارج لا يمثل تطابقاً كامل العيار مع تلك الصورة التي يُشدها الفقه؛ لذلك وبالنظر إلى طبيعة الفقه يجب تصحيح تطلعاتنا من الحكومة الدينية - الفقهية.

وإذا ما افترضنا من طرف آخر أن هناك حكومة دينية، ومصدرها إيمان الناس، وهي حارسة لهذا الإيمان؛ لأن الإيمان ذاتاً أمر حر، وحراسة إيمان الناس هي حراسة الشروط التي توفر إمكانية هذه الحرية، كما نعلم أن إيمان الناس بشكل عام من مسؤولياتهم. إذا كنت تظن أن الإيمان هو لنيل السعادة الأخروية فإن ذلك من اختيارك الحر، ولا تستطيع الحكومة أن تفرضه عليك لتصبح سعيداً في الآخرة، فإن الإيمان بالجبر ليس إيماناً، وما نريد قوله: إن الحكومة الحارسة لإيمان الناس ليس لها تدخل في آخرة الناس. وبعبارة أخرى: دورهم في إيمان الناس هو الحد الأدنى؛ لأن السعادة الأخروية هي ضمان الإيمان الحر، وإن الإيمان الحر لا يتولد بالفرض أو التلقين من قبل الحكومة. وما تقوم به الحكومة هو توفير الفضاء المناسب والمساعد لحرية الإيمان، كما سيأتي الحديث عنه. إذاً الحكومة الدينية بما أنها دينية لا تتدخل كثيراً في آخرة الناس، وإذا أرادت أن تقوم بأي عمل فهو لدينا الناس.

٧- الدولة الدينية خادمة الدنيا في طريق الآخرة

بلغنا هنا إلى ما تقوم به الحكومة الدينية لدنيا الناس الذي ينقسم الى قسمين:
الأول: الاحتياجات الأولية، كالصحة، والسكن، والدواء، والغذاء، والملبس، والأمن، والنظام، وأمثال ذلك.

الثاني: الاحتياجات الناعمة، كالفن، والدين، والمعنويات، ونظائرها.
يقول مولوي: الإنسان في الأول حريصٌ على الخبز؛ لأن الخبز عمود النفس وقوتها،

ولكن عندما استغنى عن الخبز أصبح عاشقاً لمدح الشعراء^(٦).

إن هذه أقوال حكيمة يؤيدها أصحاب الفكر اليوم. نحن البشر في أسر احتياجاتنا الأولية؛ لأنها شرط البقاء، وبتعبير مولوي (عمود النفس)، وإن بقاء وديمومة الحياة مرهون بها، وعندما تحل هذه المطالب الأولية نتفرغ للأمور اللطيفة؛ فإن المبتلى بطلب الخبز والسكن، أو الذي يعاني من فقدان الأمن الوظيفي والسكن، غافل عن الفنون الجميلة، ويقال عندنا في الأمثال: (البطن الجائعة لا تفهم الدين والإيمان)، أو (البطن الجائعة لا تفهم معنى الحب)، فليتوجه الناس إلى القيم، والمعنى أنه لا بد من تخليصهم من قبضة الاحتياجات المادية. إن الصوفيين ظنوا أن ترك الدنيا يدفع الإنسان إلى المعنى، ولكن الحقيقة أن الإنسان يتحرر من المشاكل الدنيوية بحل المشاكل، لا بالهروب منها. ويؤكد أحد العظماء أنه لا بد من إعطاء حصة للجسم حتى يتمكن من التفرغ لأرواحنا، لا بد من إرضاء وإقناع الجسم وليس قتله. إننا منظومة من الجسم والروح، وإن حياتنا منظومة من الدنيا والآخرة، ولذلك لا نستطيع غض النظر عن أحدهما، ولا بد من تلبية حصة الجسم، وإعطائه حقه حتى يهدأ، لنلبي احتياجاتنا الروحية. وبمعنى آخر: إن التوجه للمعنويات لا يتحقق إلا بتوفير الاحتياجات الأولية، والتمتع بالحد الأدنى من الكفاف، مثل: الصحة، والسكن، والطعام، واللباس، والنظام، والأمن، والعدالة، وبعد تجاوز هذه المرحلة يتوجه الإنسان للاحتياجات اللطيفة، مثل: حرية التعبير، والإبداع الفني. إن حرية التعبير مثلاً تطرح بشكل جاد للذين تجاوزوا معالجة أمورهم واحتياجاتهم الأولية، ولذلك قيل: إن الديمقراطية هي النظرية السياسية للمجتمعات المتقدمة، أما المجتمع النامي فيتعامل مع الديمقراطية وحرية التعبير بجدية؛ لأن هناك من الاحتياجات ما هو أولوية، ويجب السعي لمعالجتها، وعندما يستغنى البشر عن الخبز يطلبون مدح الشعراء، أي يتوجهون للاحتياجات اللطيفة.

والمسألة الأساسية والمهمة هي أن الدين من الاحتياجات اللطيفة للناس، والذين يأخذون بالتفكير في الله والآخرة وما وراء الطبيعة على محمل الجد هم أولئك الذين فرغوا من همّ الطبيعة. إذاً بلوغ ما وراء الطبيعة يتم من خلال عبور سلم الطبيعة، وكما أسلفنا القول: إن التخلي عن الطبيعة ليس بمعنى التصوف وترك الدنيا، وإنما بمعنى حل

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأوليات والغاية**

مسائل ومشاكل الدنيا، فمن لم يحرر يديه ورجليه من قيود الطبيعة لا يستطيع أن يطير في عالم ما وراء الطبيعة بقلب مستعد، ولا يستطيع مثل هذا أن يذكر الله، وهو يعاني من فقرٍ جداره ملاصقٌ لجدار الكفر (كاد الفقر أن يكون كفراً). إن من يتوجه لله بنية الطمع في نيل حاجاته الدنيوية لا يمكن أن يكون عابداً حقيقياً، وبالطبع لا نستطيع إلقاء اللوم والعتب على مثل هؤلاء الناس؛ إذ إن الله غاية تبرر كل الأعذار لتوجهه الناس إليه، حتى لو كان بحجة الخبز، ولكن طلب الله للخبز وحوائج الدنيا ليس طلباً لله، كما يقول سعدي:

الصديق للمصلحة يعني النظر إلى إحصانه أنت في أسر نفسك لا الصديق فيعني عندما نريد الله لحاجاتنا الأولية فنحن في الواقع نطلب أنفسنا ونقصدها، ونستفيد في ذلك من الله. إن هذا العمل متفق مع المنطق الرؤوف للدين، وإن الله - الرحيم - لا يطرد مثل هؤلاء العباد، بل يقبلهم بكرمه، ولكن الوقوف عند هذا الحد، وعدم التقدم للأمام، لا يفي بشرط العبودية.

عندما تقبل يد الملك تستحق الذنب بفعل تلك القبلة^(٧)

إن التدين في شكله الرفيع جزءٌ من الاحتياجات اللطيفة للإنسان، ويصبح أمراً جاداً عندما ينتهي من احتياجاته الأولية تماماً، أي بعد حل إشكال الماء والخبز والسكن والصحة، هناك يستطيع أن يتوجه لله بشكل حقيقي، ويضع القضايا المعنوية نصب عينيه؛ ليلبغ بوجوده تحقيق إيمان العارفين والعباد الحقيقيين، ويحرر إيمانه من الاستضعاف والأسر في دائرة الخبز والماء والطعام. من هنا نستطيع التفرغ للإجابة على ما نستطيع أن تقوم به الحكومة الدينية للناس، فالحكومة الدينية هي حكومة لمجتمع المؤمنين، والتي تقوم بحل ومعالجة احتياجاتهم الأولية؛ ليتمكنوا من التفرغ والتصدي لاحتياجاتهم الثانوية، وبالطبع إن أحد هذه الاحتياجات اللطيفة هو الاحتياجات الدينية. وبمعنى آخر: إن خدمة دنيا المؤمنين هي في الواقع خدمة لأخرتهم، وبهذا المعنى تصبح روح الحكومة دينية، بالرغم من أن الحكومة ليس لها شكل وجسد محدد، وتتخذ في كل عصر شكلاً معيناً، وبهذا المعنى تتحقق حراسة حرية الإيمان؛ لأن أسير الماء والخبز

والسكن لا يشعر بالأمان، ولا يعتبر حراً، ومثل هذا لا يمكنه الحصول على الإيمان الحر. إن خدمة الدنيا هي بالحد الأدنى؛ لأن الاعتبار الديني للحكومة لا يتطلب أكثر من رفع ما تسببه الدنيا من متاعب، ولكن ما هي المتاعب الواجب رفعها؟ وماهي الإجراءات الناجمة؟ والتساؤل الثاني هو الذي يمثل الحد الأكثر. إن مهمة الحكومة الدينية هي إزالة أغلال الطبيعة من أيدي وأرجل روح البشر المتطلعين للتدين فقط، لكن شتآن بين إزالة القيود والهرولة المملوءة بالشوق. الحكومة الدينية هي دينية منهجية، إنها تعمل بالحد الأدنى في إعمار دنيا المؤمنين، وليست مكلفة باقتياد الناس مكبلين إلى الجنة، ومهامها تنحصر في تحرير المؤمنين من قيود الخبز والدواء والمأوى والاحتياجات الأولية؛ لتوفير الفضاء للتأمل، والغوص في احتياجاتهم الثانوية من الإيمان المرهف، ومن خلال هذا الطريق يؤمنوا - باختيارهم - سعادتهم الأخرى. والحكومة الدينية تصبح بهذا نظير المعالج. ليس لدينا طب ديني، وإذا كان لدينا ذلك فمعناه لا يتجاوز أكثر من علاج جسم المؤمنين؛ لتحرير أرواحهم، ويصبح في متناول أيدي المتدينين السير في عوالم المعنى، لذلك فالطب الديني - على فرض وجوده - لا يتعدى أكثر من علاج جسم المؤمنين، وبعبارة أخرى: علاج غير مباشر، من خلال خدمة المؤمنين تكون خدمة الدين. ولا يعني العلاج هنا تغيير طبيعة الطب لاستخراج أدوات ووسائل خاصة ومختلفة لمزاوتها، أو استخراج مفاهيم طبية من النصوص الدينية. إذاً الحكومة الدينية هي الحكومة التي تخدم - بشكل غير مباشر - دين المؤمنين عن طريق خدمة مجتمعهم، ولا يعني هذا تبدل معنى الحكومة، أو استخراج طرق جديدة للحكم من الدين؛ ولذلك فإن الحكومة الدينية ليس لها معنى إلا في مجتمع المؤمنين الذين تعمل على خدمتهم. ولكن الحكومة هي حكومة، ولها ماهية واحدة، سواء في المجتمع الديني أو غير الديني، ولا يؤثر على مضمونها أن تكون دينية أو غير دينية، باستثناء أن الحكومة تصبح ذات صبغة دينية في مجتمع المتدينين، والطب والعلاج من تلك الجهة لا يقدم شيئاً سوى إزالة المرض. إن الإنسان المعافى وإن استمرت حاجته للطب يجب أن لا تنحصر قناعاته بإزالة المرض، ولكن لأجل تحقيق التطور والازدهار في مجال السياسة والتجارة والعلوم والصناعة يجب أن لا يجعل مصيره بيد الأطباء، وإنما الازدهار في هذه الحقول منوط بعزمه.

٨- الدولة الدينية وغير الدينية، ظاهرتان مختلفتان أم ظاهرة واحدة!

كما جاء في الحديث السابق فإن الحكومة الدينية بالإضافة إلى أنها دينية فهي حكومة، ولذلك فالحكام يجب عليهم الحكم، يعني الإجراءات الإدارية، ولا شيء آخر. ليست الحكومة تلك التي يدور في خلدنا أهواء تقليد الأنبياء أو الآلهة، أو الظهور بمظهر فوق الطاقة البشرية، أو معاملة الناس كالخدم، أو إرغامهم على مدحها، وغير ذلك. إن الحكومة الدينية في ذاتها وأصلها حكومة بشرية لا أكثر ولا أقل، ويجب أن تكون مثل سائر الحكومات، وإنما كان الجانب الديني أحد سماتها لأن تلك السمة هي قيام الجهاز الحكومي على خدمة مجتمع المؤمنين. ومن الممكن أن نتساءل - بناءً على التصور الذي تم إعلاءه عن الحكومة الدينية -: ما هي الفوارق التي يمكن أن تكون بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية؟ في الواقع يجب أن لا يتوقع وجود فوارق واضحة بين الحكومة الدينية والحكومة غير الدينية؛ إذ ليس من المتوقع أن يمشي العقلاء على رجلين ويمشي المتدينون على رؤوسهم، فما هو الإشكال في بلوغ المجتمعات إلى فهم شكل الحكومة الصحيح والمطابق لفهمنا للحكومة الدينية؟ لماذا يخطر ببالنا أنه إذا حصلنا على خطوط وأسس الحكومة الدينية فالنتائج يجب أن تختلف عن تلك التي يتم التوصل إليها عن طريق التعقل والحوار والتشاور؟ أذكر هذا الأمر من باب الاستغراب والاستتكار لبعض الأمور التي يذكرها القرآن، والتي يذكرها أيضاً الكثير من العلماء والفلاسفة.

والجواب: لا يوجد اختلاف، وهل من المتوقع أن يقع تناقض بين العلم والدين؟! إن مسيرتنا يجب أن تتجه للتقريب بين هذين الاتجاهين، حتى تصبح بالتدريج الآراء العلمية الواردة في الدين والاكتشافات العلمية متطابقة وغير متناقضة؛ لذلك يجب أن لا نستغرب أو نستتكر أن نرى تقارب الطرق البشرية والإلهية. ولا يوجد أي إشكال في بلوغ العقل إلى ذلك المكان الذي بلغه الدين، أو يستطيع البلوغ إليه، وناهيك عن عدم الإشكال فهو أمر ممدوح. ما ندعيه أن الحكومة الدينية بالتعريف والشرح الذي بيناه ليس فيها فارق عن حكومات العقلاء من البشر، من حيث الشكل، ومن حيث كونها حكومة، وإن الفارق الجوهرى بين الحكومة الدينية وغير الدينية ليس في الشكل، وإنما في الغاية،

فإن الحكومة الدينية تصلح دنيا المؤمنين بكل وعي وهدف؛ ليمكنوا من إصلاح آخرتهم، وهذه هي غاية الحكومة الدينية. إن إعمار الدنيا هو على حد سواء في كلا النوعين من الحكومة، ومن البديهي أن هذه الغاية أو هذه الروح لا يمكن أن تكون حية إلا في مجتمع مؤمن، أي إن المؤمنين الجادين في إصلاح آخرتهم يخلقوا إلى الله إذا ما تحرروا من أغلالهم، ولهذا السبب فإن الحكومة الدينية لا تتحقق إلا في مجتمع متدين، وخدمة دنياهم هي خدمة لآخرتهم. والفرق الآخر للحكومة الدينية وغير الدينية، والنتائج من التفاوت السابق، هو أن الحكومة الدينية قد تأسست بواسطة المؤمنين والحكومة غير الدينية ناتجة من مجتمع غير ديني. إن الحكومة لا تمنح للناس شيئاً سلفاً، وإنما الحكومة ناتجة من المجتمع، وما تظهره هو ما عند الناس. فكل عرق ونبض للحكومة هو من المجتمع، والحكومة ليس لها وجود أكبر من المجتمع، وإنما هي جزء لا يتجزأ منه، وتتشخص بقدر ما يصب المجتمع فيها، فإذا صبّ المجتمع في الحكومة قيماً عالية فالحكومة تعكس هذه القيم وتدافع عنها؛ وإذا صب فيها القيم الدينية فالحكومة تعكس أيضاً تلك القيم. إذاً الحكومة الدينية وغير الدينية تتبع من اختلاف المجتمع الذي تتأسس فيه، والاختلاف الجوهرى بين المجتمع الديني وغير الديني هو في إيمان الناس والعمل المسبوق بهذا الإيمان، فالمجتمع المتدين له غايات دينية، وهو يبحث عن الله بروح محلقة في ما وراء الطبيعة؛ لذلك عندما تلبى الحكومة احتياجاته الأولية - شاء أم أبى - سوف يبادر للبحث عن حاجاته اللطيفة؛ أما إذا كان المجتمع غير متدين فحكومته تصبح غير دينية، والناس يؤمنون احتياجاتهم الأولية والثانوية (ما عدا الدين) بكل رضا.

٩ - دور المفكر في المجتمع والحياة

دور المفكر في المجتمعات - ورجال الدين بالخصوص في المجتمع الديني - يتضح هنا، فدور المفكرين تأمين الاحتياجات الثانوية، وهم من ينتج الفكر والفن والنقد والرأي؛ ولذلك فإن طريقهم منفصل عن الحكومة التي توفر الاحتياجات الأولية، وليس بالضرورة أن يكونا متناقضين. بالطبع الحكومة تستفيد من المفكرين، وبالتالي لا مناص من أن يكون لها أساس فكري، ولكن في الأصل والأساس هي جهاز خادم

● الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأدبيات والغايات

وبيروقراطي له سند من طبقات المجتمع، ويجب أن يتداخل ذلك مع المهام الفكرية التي ليس لها منافع طبقية. ولا بأس من الاستفادة في هذا المقام من ذلك الحديث المعروف: «إذا رأيت العلماء على أبواب الأمراء فبئس العلماء وبئس الأمراء». إذاً يجب حفظ استقلال كلا الجانبين، فالحكومة يجب أن لا تهيمن على المفكر، وتجعله موظفاً لديها، وعند ذلك يصبح الفكر المدعوم بالسلطة فكراً ممسوخاً ومعوّجاً. إن استقلال الأمراء عن العلماء لا يرتبط بالحكومات الجائرة، بل إن طبيعة الفكر والتفكير يقتضي الاستقلال عن السلطة، وإن سلامة وصحة الاحتياجات الثانوية لا تتحقق إلا بهذا الاستقلال. إن السلطة الثقافية للمجتمع يجب أن تبقى مستقلة عن السلطة السياسية، وعند الضرورة تعمل على تقويم السلطة السياسية، وبالإضافة إلى ذلك يضمن وعي الأمة وهمتها المعنوية العالية، ومفكر السلطة ليس مفكراً.

١٠ - الدين بين الدنيا المذمومة والدنيا المنشودة

لقد أسلفنا الحديث عن إعمار الدنيا، ولأجل إكمال وختم الحديث أود الإشارة إلى هذه النقطة حول المعارف الدينية التي يكثر فيها ذم الدنيا. لقد أفرط المتصوفة في ذم الدنيا إلى درجة أنهم رجّحوا الدنيا التي يعمها الخراب على الدنيا التي يعمها العمران، والموت على الحياة. وبالطبع إن مثل هذا التفكير لا يتفق مع أية حكومة، ولهذا لم ينبت علم ولا سياسة على تربة المتصوفة. ولا بد من فهم معنى (الدنيا المذمومة). ذم الدنيا في ظني - كما جاء في الروايات - له معنيان: الأول: الابتلاء بأفة الفقر؛ والآخر: الابتلاء بأفة القوة. وترك الدنيا بهذا المعنى أن يتحرر من أسر الدنيا، بمعنى التخلص من الفقر أو الثروة؛ فإن الذي يصبح - بسبب أو بآخر - أسيراً للدنيا والحياة لا يمكن له بلوغ المعنى. والإسارة للحياة لها معنيان: الأول: أن يصبح مفتوناً بالدنيا وعدم القدرة على النظر إلى الغيب؛ والآخر: الحرمان من الدنيا، والاثتان مخلان بالتدوين، فكما يحرم الفقر تحليق الروح كذلك يفعل البطر والترف، ولذلك لا بد من وضع حدٍّ لذلك. إن المهمة الصعبة للحكومات الدينية هو في التوفيق بين جعل بيئة المجتمع ملائمة لتحليق الروح، وبين إصلاح أوضاع المجتمع بشكل لا يضر بالروح، ولا يتسبب في اعوجاجها. إن ظلم الفقر لا يقل عن الظلم الناشئ عن الغنى والترف، فكلاهما مثير للسخط والسقوط، ولا يمكن تحمل أي منهما لأجل

الدين. وكذلك هو استشراف بعض الذنوب المخلة بالتوجه إلى الله، والتي يجب أن يتخلص المجتمع منها؛ لينال خفة الروح (العروج) المطلوبة.

خلاصة ونتيجة

النقطة الأولى: للحكومة جانبين: قيمي؛ وإداري، والذي له جانب علمي وعقلي، وليس له جانب ديني أو غير ديني. ويمكن أن يكون للجانب القيمي جانب ديني وغير ديني، وإن كان أصل بعض القيم، مثل: العدل، غير ديني، لكنه يعد من الأصول الحقة في الدين. وإذا ما أرجعت القيم للمصالح الاجتماعية، وأصبح اعتبارها وقيمتها هو في حفظ توازن المجتمع وبقائه لا ينظر لها بالقيمة الأخلاقية، وإنما مادة للدراسة من قبل علماء الاجتماع والاقتصاد.

النقطة الثانية: لقد تم طرح سؤالين مهمين حول الحكومة:

(أ) الحكومة حق من؟

(ب) ما هو الأسلوب الملائم للحكم؟

وقد أسلفنا الحديث عن الأسلوب الذي يرجع للجانب الإداري، والذي له جانب علمي وتجريبي وعقلي، ولا بد من الاستفادة من حصيلته تجارب الآخرين، كما قال الإمام علي عليه السلام: «العقل حفظ التجارب». وأما حق الحكم فيمكن تحقيقه من مصدرين: الله؛ والناس، إلا أن حق الحكومة لا يمكن أن يكون إلهياً خالصاً؛ لأنه في معرض نقد السلطة ومراقبتها لا بد للناس - وبشكل مستقل، ودون إذن أحد الذين يظنون أن الحكومة هي منصب إلهي - من نقد أهل السلطة، والعمل على الحد من تسلطهم. وإذا ما أصبح النقد بحاجة لإذن أهل السلطة فإنه سيفقد وجوده الخارجي، وبالتالي فإن الإشراف على السلطة هو من حق الناس، وهو حق مسبق، ودون إذن أو وساطة أية قوة أو مصدر. وقد يقال: إن الإشراف والرقابة على السلطة يجب أن تتم من خارجها، وإن الإشراف والرقابة أحد الأساليب الصحيحة في الحكومة؛ ويذهب آخرون إلى الاكتفاء بالعدالة الداخلية، وأنها كفيلة بحفظ عدالة الحاكم والحكومة، ولا يعتبرون أي دليل لمشروعية وحق الرقابة الخارجية. ويتضح من هذا أن حق الحاكم وطريقة الحكم لا يمكن الفصل بينهما، وعلى حسب أسلوب الحكم يختلف دور الناس في عزل أو نصب الحاكم.

● الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأليات والغاية

الديمقراطية التي هي شكل من أشكال الحكومة، والتي تضمن حق الناس في الإشراف على الحكام، وتعتبره حقاً إنسانياً لا دينياً، تعتبر هذا الإشراف واجباً وضرورياً لتصحيح عمل الحكام. وعليه يتضح أن الديمقراطية تستند إلى ركنين مهمين، وهما: حق الحكم؛ وأسلوب الحكم، ولا يمكن فصلهما، وأي تغيير في أحدهما يتأثر به الآخر؛ لذلك لا يمكن الجمع بين المنهج الديمقراطي للحكومة مع الحق المسبق للحكام ومشروعيتهم على جميع الأجهزة الحاكمة، وعدم الاعتراف بالحقوق للناس، وبناء حكومة دينية ديمقراطية. إن هذا الأمر بحاجة إلى تأمل وإعادة نظر في ركني الحكومة الدينية: حق الحكم؛ وأسلوب الحكم.

النقطة الثالثة: الشرط اللازم للحكومة الدينية هو تدين الناس.

النقطة الرابعة: إذا كانت نشأة الحكومة الدينية قائمة على الدين والتدين لحفظ وجودها فلا بد أن تحفظ الدين، وأن لا تعمل على هدم نفسها، ولذلك فالجانب الجبري في الحكومة المؤسسة على الدين هو التعهد بوظيفة حفظ الدين.

النقطة الخامسة: يقسم الدين إلى فرعين رئيسيين: الإيمان والعقيدة؛ والعمل الأخلاقي والفقه، ولذلك فإن حفظ الدين يعني حفظ هذين الفرعين. وإذا مالت الكفة في تعريف الدين إلى العمل يصبح عمل الحكومة الدينية حفظ أعمال الناس وتعليم أخلاق لهم ومراقبتهم في عدم ارتكاب الذنوب، وعند ذلك تؤسس حكومة فقهية، التي تعتبر مهمتها الأساسية ومهمة الناس هو التكليف، وإجراء الأحكام، وينحصر منظورها الديني في هذا الإطار. وأما إذا اعتبرنا تدين الفرد والمجتمع مرتبطاً بالدرجة الأولى بالإيمان، والإيمان أمر اختياري، ولا يمكن إكراه أحد عليه، فعند ذلك يصبح حفظ الدين مرتبطاً بحفظ الإيمان، أي إن الحكومة ملزمة بجعل البيئة بيئة للدعوة والاختيار. إذاً التعريفان للدين والمجتمع الديني يفضيان إلى نوعين من الحكومة الدينية الحافظة للدين: إذا كان الدين الحقيقي يعادل الإيمان الواقعي الطوعي يصبح المجتمع متديناً؛ لإمكانية اختيار الدين، وتعتبر الحكومة الدينية هي التي تحفظ في المجتمع هذا الاختيار، أي حراسة انتخاب الإيمان الطوعي وتجربة تذوق الإيمان؛ وأما إذا كان التدين يعادل العمل بالأحكام، وتدين المجتمع يعرف من خلال الأحكام الفقهية، فعند ذلك

تكون الحكومة الدينية مبنية على أساس التكليف الفقهي، وحافضة للصورة الفقهية للمجتمع؛ وإذا اعتبرنا الدين مساوياً للجمع بين الإيمان والعمل فلا بد من تحديد أن الأولوية للعمل أو للإيمان؟

وبشكل عام الحكومة الدينية تنشأ من مفهوم التدين وحفظ التدين، وكل الحديث في معنى التعريف الحقيقي للدين. والحكومة هي أعم من كونها فقهية أو غير فقهية، وهي في النهاية منحصرة في حكم الأجساد.

وبالإضافة إلى ذلك في الحكومة الفقهية:

أولاً: الفقه يقوم بوضع التعليمات الحقوقية لا التخطيط.

ثانياً: في حقل الحقوق الفقه حكم لا مصدر، أي لا يستطيع أن يحصل على جميع

القواعد اللازمة من الخارج، وتكون تلك القواعد منسجمة مع الفقه.

النقطة السادسة: إن الفقه من رأسه إلى قدمه علم دنيوي؛ لأنه كفيل ببيان صحة أو فساد العمل الظاهري، وثانياً: فيه الكثير من الحيل، وهو شأن أي نظام بشري حقوقي، ولذلك فإن الحكومة الفقهية هي دنيوية كاملة، ولا يمكن بحجة ضمان الآخرة غض الطرف عن المشاكل الدنيوية؛ لأنه لم يصمم للدنيا فحسب، وعند عجزه في الدنيا فالنتيجة الأولية أنه عاجز عن العمل في الآخرة.

النقطة السابعة: الحكومات تلبى الاحتياجات الأولية للناس، حتى يتمكن الناس من الوصول للاحتياجات اللطيفة والمعنوية، ولا يصبح طلب الخبز والسكن واللباس والدواء عائقاً. والدين من الحاجات اللطيفة لروح الإنسان؛ ولذلك فإن الحكومة الدينية هي تلك الحكومة التي تضمن دنيا المؤمنين؛ لكي يتفرغوا لممارسة الدين، أي ليتمكنوا من التأمل في أسرار الخلق والفهم الأفضل لله، والاستعداد للمعاد، وتحقيق القيم الأخلاقية العالية، كالإيثار، والإحسان. إن الناس المبتلين بطلب الخبز الإلهم هو الذي يجلب الخبز والماء، وشتان بين هذا ورب العارفين والأنبياء. إذاً المهمة الأصلية للحكومة الدينية هو إزالة الأغلال من الروح لكي تحلق؛ وذلك بتلبية حصة الجسم، حتى لا يزاحم الروح. وبعبارة أخرى: إعمار نهار المتدينين حتى يتمكنوا من التهجد في الليل، وليس التهجد في الليل حتى يكونوا في النهار طلاب الرزق، والتجار معلمون طيبون.

النقطة الثامنة: إن التدخل الأصلي والأولي للحكومة هو في تأمين الاحتياجات

● **الدولة الدينية: إشكالية المفهوم والفلسفة، والتباس الأوليات والغايات**

الأولية للناس؛ ليتمكنوا من طلب الاحتياجات الثانوية (العلم، الفن، والدين...)، بحماس والسعي في تحقيقها. ومن هنا تبدأ الطرق بالافتراق؛ فمنهم من يرى أن الاحتياجات الثانوية لا تتحقق إلا من خلال الاحتياجات الأولية (النظرية التي تذهب إلى تأسيس البناء على الأساس...)؛ وآخرون ذهبوا إلى استقلال الاحتياجات الأولية عن الاحتياجات الثانوية. الفرقة الأولى سوف تكون ذات منحى شمولي، والفرقة الثانية ذات منحى غير شمولي. إن المجتمع الذي تحدد فيه الحكومة مصير الفن والعلم، وحتى الناس، لا وجود للديمقراطية فيه. إن الديمقراطية تؤسس على الاستقلال الذاتي للاحتياجات الثانوية عن الاحتياجات الأولية.

إن الحكومة الدينية ليست تلك التي منهجها الإداري ديني؛ لأن المنهج الإداري لا يمكن أن يكون دينياً. الحكومة الدينية ليست تلك التي تطبق الأحكام الفقهية؛ لأن العمل المجرد ليس ملاكاً للتدين. الحكومة الدينية ليست تلك التي تعتبر وجودها تكليفاً للمؤمنين، وحقاً شرعياً للحكام، وإنما يجب أيضاً أن تقوم الحكومة أيضاً على الحق غير الديني للناس. الحكومة الدينية ليست تلك التي تفرض الإيمان بالقوة في القلوب؛ لأنه لا إكراه في الدين. الحكومة الدينية لا تختلف في جوهرها عن الحكومات الأخرى؛ لأن جوهر الحكومات واحد. الحكومة الدينية لا تترك احتياجات جسم المؤمنين وتهتم بروحهم؛ لأن سلامة الروح مرتبطة ومسبوقة بسلامة الجسم. الحكومة الدينية لا تقود الناس إلى الجنة بالقوة؛ لأن الذهاب للجنة مرتبط بنية ورغبة الإيمان الباطني للناس. إذاً الحكومة الدينية لا بد أن تكون مشتقة من الحق غير الديني أو التكليف غير الحكومي للمؤمنين لإدارة ونقد السلطة. ومهمة الحكومة الأولى تأمين الاحتياجات الأولية للناس (بالأساليب العقلية والتجريبية)؛ ليتخلصوا من الضائقة المالية، ويتفرغوا للقيم والاحتياجات المعنوية واللطيفة، ومن ثمّ البلوغ الحر للإيمان، وبالتالي جعل المحيط الاجتماعي ساحة للدعوة للدين، وبيئة للاختيار الحر للإيمان.

المواشم

- (١) جلال الدين الرومي، المشوي، الكتاب الثاني، الأبيات ٢٣٦ و١٨٣.
- (٢) يشير إلى دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.
- (٣) من أشعار مولانا جلال الدين الرومي في المشوي، الكتاب الثاني، البيت ١٣٩٤.
- (٤) هذا هو الحد الأدنى من خواص الزكاة وآثار الزكاة والتي تذهب بهذه الحيلة الفقهية. وإذا اعتبرنا الزكاة ضريبة حكومية مائة بالمائة، ولا ترتب عليها أي أثر أخلاقي، فالحكم على دنيوية الزكاة يصبح أوضح وأعمق.
- (٥) تمت الإشارة سابقاً وبشكل أكثر تفصيلاً إلى الحد الأدنى للفقه، واختلاف الأحكام الفقهية عن البرامج العملية. انظر إلى (خدمات الدين وحسناته)، وأيضاً (ما كان باسم بازركان لا بصفته) في مجلة كيان، في العديدين ٢٣ و٢٦.
- (٦) المشوي، الكتاب الرابع، الأبيات ١١٩١ و١١٨٩.
- (٧) المشوي، الكتاب الأول، البيت ١٧٦٨.

الإخفاقات في الدراسات الفقهية

الأسباب، العوامل، والمعالجات

أ. مختار الأسدي^(*)

لماذا؟ ومن المسؤول؟

١- شيء عن المصطلح الفقهي

مما لا جدال فيه أن لكل علم من علوم الحياة مفردات خاصة واصطلاحات معيّنة لا بدّ للدارس أو المتعلّم من إتقانها قبل الشروع في الاعتراف من بحرّها أو السباحة في محيطها. وهذا يعني أنّ للفلسفة مثلاً مصطلحاتها، كما هي مصطلحات علم الكلام وعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم الفيزياء وعلم الفلك وغيرها. ولا محيص لأي عالم أو متعلم للعلوم الدينية وغيرها أن يتوافر على الإحاطة بمفردات اختصاصه وأدواتها قبل أية خطوة عملية تضعه في خضمّها أو السباحة في مياهاها.

وحين نقول: إنّ الفقه الإسلامي هو علم كسائر العلوم، بل لعله الأعصى على الفهم أو صُيّر هكذا، وخاصة الاستدلالي منه، لما تحتويه متونه أو صارت تحتويه من مفردات خاصة لا يستطيع غير المختصّ الإمام بها أو التوافر عليها، جعل من مهمة الدارس لهذا الفرع من المعرفة الإنسانية مهمة شاقة وعسيرة، ولعلّ هذا هو السرّ الذي يكمن وراء تلك السنين الطويلة التي يقضيها طلبة العلوم الدينية في حلقات الدرس دون تقدّم يُذكر أو يلفت النظر. وبكلمة أخرى عدم تناسب الجهد الكبير الذي يبذلونه في الدراسة وكذلك المدة الزمنية المستهلكة فيها، مع تحصيلهم العلمي أو المعرفي، اللهم إلّا بمقدار حفظهم لتلك المصطلحات عن ظهر قلب واستخدامهم لها في مناسبة وغير مناسبة أحياناً، أو كما يقول العلامة محمد مهدي شمس الدين - ساخراً ومنفعلاً على سجيته طبعاً - : «إنّ نظام

(*) باحث وناقد، من الوجوه الثقافية في العراق.

الحوزة نظام لا يفشل فيه طالب، ولا يرسب فيه طالب، وإن جميع المنتسبين إليه يتخرجون (علماء)»^(١).

وهذا يعني أنّ طلبة العلوم الدينية الأعزاء في عدم إدراكهم ما يصبون إليه معذورون؛ إذ ليس العيب فيهم هنا، وإنما العيب في (نظام الحوزة) - كما يرى الشيخ شمس الدين طبعاً - لأنّ هؤلاء الطلبة أو معظمهم يتمتعون بمدارك ليست عادية ويحملون قسطاً وافراً من الذكاء، ومع ذلك فلا تستطيع إلاّ ثلّة قليلة منهم استيعاب هذا اللون من المعرفة الإنسانية أي (الفقه) وإحراز تقدّم واضح فيه، مع أنّ شأنه لا يختلف أو لا ينبغي أن يختلف عن شؤون العلوم والمعارف الأخرى، كعلم النفس وعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع، التي يحرز فيها الطلبة تقدماً واضحاً يتجاوزون فيه (السطوح والمقدمات)، بل يصل الكثيرون منهم إلى حيازة الشهادات العليا وبجدارة واقتدار، وخاصة الأذكياء والمثابرين منهم.

الملاحظ في دارسي علوم (الفقه) أنّ أحدهم لا يصل إلى مرحلة التخصص العالي (الفقاهة) إلاّ بشقّ الأنفس وبسنين مديدة، وربما لا نبالغ في القول أنّ سبعين بالمئة منهم أو أكثر يفنون أعمارهم في الدراسة وينتقلون إلى العالم الآخر دون أن يبلغوا هذه المرحلة أو يصلوا إليها.

ولا نريد هنا أن ندخل السياسة و(القبائلية) الدينية في هذه الملاحظة، ولا نريد أن نحشر دور البيوتات في تحديد الأولويات وترجيح هذا ورفع ذاك، ولا دور الإعلام أو مافيات المال في هذا الصدد، لأنّ هذا خارج إطار البحث...، وإنما نريد أن نبقي في الدائرة العلمية البحتة، ونعيد طرح السؤال بشكل آخر: لماذا نرى أنّ نسبة عالية من طلبة العلوم الأخرى، كالفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب و...، تصل إلى مرحلة التخصص والتنظير بوقت نسبي محدد، فينخرطون في الحياة العامة نافعين مؤثرين في مجتمعاتهم، بينما نرى نظائرهم في علوم الفقه يكتفون، بل يتوقفون في حالة إعياء وعجز كاملين عن تحقيق طموحهم في الوصول أو مجرد التفكير بالوصول إلى المراحل العليا؟!.

نعم، يمكن أن يكون السبب الرئيسي هو (نظام التعليم). كما قال الشيخ شمس الدين، وأضاف: «هذا النظام لا يزال حتى كتابة هذه الكلمات على الحال التي كان عليها منذ مئات السنين، فهو يقوم على لا نظام، إنه فوضى، ففي ما عدا بعض الكتب

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

المقررة بقوة التقليد، وليس لأنها أصلح الكتب، لا يوجد أي نظام يحكم الحياة الدراسية على الإطلاق، وإنما هي الفوضى الكاملة الشاملة، وما أكثر (المشايع) الذين يكتسبون صفتهم الدينية والعلمية من عدد السنين التي قضوها في النجف دون أن يكتسبوا منها شيئاً سوى بعض الحذقة والفذلقة الكلامية...»^(١).

وإذا أردنا أن نضرب مثلاً على هذه الحذقة أو الفذلقة واضطراب المصطلح وعدم وضوحه في الكثير من الأحيان في أذهان الطلبة، بل عدم وجود معاجم فقهية تترجم للمصطلح الفقهي وتؤرخ له وتعرّف به، لعرفنا أنّ القضية ليست ذكاء هذا الطالب أو غباء ذلك، وأنّ العبقرية لاشأن لها في فهم ألفاظ أو ملفوظات تتباين معانيها اللغوية، ولها مواضعها وحيثياتها الخاصة عند أهل كل فن. فلو سألنا (أينشتين) وهو أعلم علماء القرن العشرين في الفيزياء والرياضيات عن معنى مصطلح (قرينة الحكمة) أو (الاحتياط الجوبي) مثلاً لما اهتدى إلى ذلك، أي لما اهتدى لما يُراد بهذين المصطلحين؛ لأنه الجهلما على الإطلاق، ولا تشكل عدم معرفته هذه نقصاً في ذكائه أو خلاً في مداركه.

وهكذا شأن طلبة العلوم الدينية الذين يُفاجأون عادة وعند أول خطوة يخطونها في دراساتهم الفقهية، فيضطربون مع مصطلحات لم يألفوها، ويروح كل واحد منهم يفهمها بطريقته الخاصة، بل يروح بعضهم يستخدمها في مناسبة وغير مناسبة، أي يتحدثق بها - حسب تعبير شمس الدين - دون أن يعي خطورة ذلك عليه وعلى غيره تربوياً وتعليمياً. فمثلاً: يستخدمون - بدراية وبغيرها، وخاصة أثناء نقاشاتهم - المصطلحات التالية: «المصلحة في الجعل»، و«عرض لازم»، و«السنة التشريعية والسنة التقريرية»، و«العرف العملي والعرف الشرعي»، و«العقل النظري والعقل العملي»، و«العلة المركبة»، و«العلة المستتبطة»، و«العلة المحضة»، و«العلة الموجبة»، و«الحجية»، و«الحجية الظاهرة»، و«حجية الحجة»، و«حجية الإجماع»، و«تعارض الأدلة»، و«ترجيح الأقيسة»، و«الترتب»، و«الترتيب»، و«التدليس»، و«التخصيص»، و«متفرعاته»: «التخصيص بالسبب»، و«التخصيص بالصفة»، و«التخصيص بالبدل»، و«التخصيص بالاستقراء»، و«التخصيص بالتميز»، و«التخصيص بالحال، وبالشرط، وبالأدلة المنفصلة، والعادة»، و«التخصيص بالعلة، وبالغاية، وبالفحوى، وبالقرائن»، وعشرات التخصيصات الأخرى التي يدّل كل واحد منها على مدلول، ويُشير إلى معنى، ويرمز إلى بُعد، إضافةً إلى الأبعاد المستترة خلف الألفاظ، والتي تحتاج إلى

دراسة معمقة وتأمل وإمعان نظر، ربما ينوء بحمله المعلم فضلاً عن المتعلم. وإذا أضاف المعلم مصطلحات أخرى، من قبيل: «الأدلة اللفظية»، و«الأدلة اللببية»^(٣)، ولم يحاول التفريق بين «السيرة العقلانية» و«سيرة المتشرعة»^(٤) مثلاً تكون القضية أعقد، والطامة أكبر.

٢- دور اللسان العربي وأزمة الفهم اللغوي السليم

السبب الآخر الذي نريد التركيز عليه أو إلفات النظر إليه في محدودية التوفيق في الدراسات الحوزوية العليا هو أنّ علم الفقه في مرحلة التخصص لا بدّ أن يُبتنى على دراسة علوم شتى، لعل أولها علم (اللسان العربي) وما يتعلق به من نحو وصرف وفقه لغة وبلاغة، مع عدم إنكار فضاء الأدب والنقد من عدّة الفقيه، إذ إنّ هناك من يعدّ قرص الشعر شرطاً مضافاً إلى هذه العدة، كما هو المنقول عن الإمام الشافعي. فالمتيقن إذاً أنّ الاجتهاد يتوقف على معرفة اللغة العربية، بل اللسان العربي، معرفة تتجاوز تراكيب الجمل واستخدامها ومعرفة معاني المفردات المعجمية واشتقاقاتها، بل الأمر أبعد من ذلك، إذ إنّ للعربية إحياءات وإيماءات لا يفهمها غير أصحاب اللغة ومدوّقيها، أو كما يقول السيد المرتضى علم الهدى في أماليه ما نصه: «وللعرب ملاحن في كلامها وإشارات إلى الأغراض وتلويحات المعاني، ومن لم يفهمها ويتسرّع إلى الفطنة لها ممن تعاطى تفسير كلامهم وتأويل خطابهم كان ظالماً لنفسه، متعدياً طوره»^(٥).

وقد وردت عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أقوال وأحاديث تؤكد هذا المعنى أو هذا المضمون، منها: «لا يستكمل المؤمن حتى يفهم معاريض كلامنا وإعرابه؛ فإننا قوم فصحاء أو بلغاء، وإنّ الكلمة منا لتصرف على سبعين وجهاً، لنا في كل وجه منها المخرج»^(٦)، والسبب - كما هو معلوم - أنّ عمدة أدلّة الفقيه أو مصادره العامة عربية اللسان، وهما: الكتاب، أي كتاب الله؛ والحديث الشريف، أو ما يسمى (النص) في المصطلح الحديث، وما يلحقه من قراءات أو أفهام باتت تؤكد في العصر الحديث على فهم النص أو مفهوم النص، وليس على النص وحده، أي ما يريده النص أو يرمز إليه أو يعنيه أو يقصده^(٧).

ويؤكد العديد من الفقهاء على دور اللغة العربية في عدّة الفقيه، وأنه بدونها لا

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

يكون الإنسان فقيهاً، ويرى كثيرون أنّ كمال الاجتهاد يتوقف على علم المعاني والبيان والبدیع^(٨)، وقد نُقل عن الشهيد الثاني والشيخ أحمد بن المتوج البحراني أنهما جعلتا الثلاثة من شرائط أصل الاجتهاد^(٩).

وفي « كفاية الأصول»، للأخوند الخراساني: «لا يخفى احتياج الاجتهاد الى معرفة علوم العربية - في الجملة - ولو بأن يقدر على معرفة ما يُبتنى عليه الاجتهاد في المسألة، بالرجوع إلى ما دون فيه»^(١٠).

وقد عرّف الدكتور شعبان محمد إسماعيل (شروط الاجتهاد)، ثم قسمها إلى قسمين: شروط شخصية، كالإيمان والتكليف والحرية والذكورة والعدالة وصحة الفهم وحسن التقدير. وقسم الشروط العلمية إلى ما هو متفق عليه..، وأدرج منها الأمور التالية:

١ - أن يكون عالماً باللغة العربية؛ ٢ - أن يكون عالماً بالقرآن الكريم ودقائق آيات الأحكام فيه؛ ٣ - أن يكون عالماً بالسنة القولية والفعلية والتقريرية^(١١).

وهكذا جاء في كتاب «عمدة الاعتماد في كيفية الاجتهاد»، للشيخ مهذب الدين أحمد بن عبد الرضا، من علماء المئة الحادية عشرة للهجرة، إذ ثبت أنّ ما يتوقف عليه الاجتهاد في الأحكام الشرعية من العلوم اثنا عشر، منها: اللغة، والصرف، والنحو، والمنطق، والكلام، والتفسير^(١٢).

يُضاف إلى ذلك أنّ من العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد والتخصص، بل أهمها، هو علم أصول الفقه، أي تلك القواعد الكلية والمرويات عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، وكذلك علم الحديث، وعلم الرجال، على تفصيل بين الأصوليين والأخباريين؛ إذ لا بد للأصولي منه؛ لأنّ صحة السند عنده هي أضعف القرائن على صحة الحديث، فضلاً عن ارتكاز ذلك على مفهومي الرواية والدراية، وارتطام هذين الفهمين في ترجيح الأولى على الثانية أو العكس، بل اشتراك وأهمية ذلك في المنهج الذي يتبعه الفريقان في مقارنة الروايات بالكتاب والثابت من الحديث، ولفظ المتغير إذا اصطدم بالثابت، وما تحمله هذه الروايات في أحيان كثيرة من متن متين ومركّز، بل ومعقد يحتاج أحياناً إلى فهم وتفكيك واستيعاب.

٣- غياب التفسير وعلوم القرآن، إشكالية مصادر التشريع

ومما يتوقف عليه الاجتهاد أيضاً هو إتقان علوم القرآن، أي علم التفسير. إن صحّ التعبير^(١٣)، وهو ما يتجاوز آيات الأحكام التي بنى عليها (الفقهاء) مبانهم العامة؛ إذ إنّ هناك العديد من الآيات القرآنية الكريمة مفادها أحكامٌ في الفروع، ولم تُذكر في ما أسموه بآيات الأحكام، فضلاً عن العقائد والقيم والأخلاق القرآنية التي لا بد للفقهاء من التحلّي بها تأسيساً بأخلاق الله واقتداءً برسوله والأئمة الميامين من آله (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

وهذا يعني - أول ما يعنيه - أنّ سيادة أو سيطرة الاتجاه التجزيئي للتفسير على الساحة الإسلامية لمدة ثلاثة عشر قرناً - حسب تعبير السيد الشهيد محمد باقر الصدر^(١٤) - قد أبعد كتاب الله العزيز كثيراً عن أهدافه العظيمة التي من أجلها نزل؛ إذ راح كل واحد من المفسرين يفسر آيات الله آية آية لدعم اتجاهه الفكري والسياسي، فبدأ بالقرآن وينتهي بالقرآن، لا كما يُفترض أن يكون التفسير، أي يبدأ من الواقع وينتهي بالقرآن، أو كما يقول السيد الشهيد: «... وهنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة؛ لأنّ التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا أن يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن، فتكون عملية منعزلة عن الواقع، منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالواقع»^(١٤)، ويضيف: «لم ينزل القرآن الكريم على رسول الله ﷺ لكي يدرسه مجموعة من المتخصصين والمثقفين، وإنما نزل هذا الكتاب عليه لكي يُخرج الناس من الظلمات إلى النور،... إذاً فهو كتاب هداية، وليس كتاب اكتشاف»^(١٥).

وهذا هو الذي دفع السيد الشهيد إلى الدعوة للتفسير الموضوعي للقرآن - حسب تعبيره رضوان الله عليه - مقابل التجزيئي؛ لأنّ القرآن الكريم أولاً: دعوة لـ (حياة)، وليس (حكاية حياة)، حسب تعبير المرحوم سيد قطب؛ وثانياً: حسب فهم السيد الشهيد لا ينبغي أن يجعل المفسرون القرآن الكريم مصدراً للنزاع، أي إخضاع النص القرآني للرؤى المذهبية التي يتبنونها، حيث يلوي كلّ طرف من أطراف النزاع عنق النص لكي ينتصر كلّ منهم لمذهبه عبر تفسير هذه الآية أو تأويل تلك أو توجيهه ثالثة.

وتصبح القضية فاجعة حسب تعبير السيد علي الخامنئي مرشد الثورة الإسلامية

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

الإيرانية في معرض تعليقه على هذه القضية، ولاسيما حين يجري تجاهل التفسير بشكل كامل وعدم الاهتمام به أو تغييره في جو الحوزات العلمية، إذ قال يوماً متشكياً متوجعاً ضمن كلام له في مدينة قم المقدسة مع طلبة العلوم الدينية: «...وإذا أراد أحد كسب أي مقام علمي في الحوزة كان عليه أن لا يُفسّر القرآن حتى لا يُتهم بالجهل، إذ كان يُنظر إلى الملامم المحترمة والعالم المفسر الذي يستفيد الناس من تفسيره على أنه جاهل ولا وزن له علمياً، لذا يضطر إلى ترك درسه، ألا تعتبرون أنّ ذلك فاجعة!»^(١٦).

إذاً يمكن القول: إنّ دارس الفقه يجب أن يتوفر على معرفة متخصصة في اللسان العربي وفي تفسير القرآن وعلومه لتترشح عملية الاستنباط عن رؤية شمولية وافية، تؤهله لاستكمال تفاصيلها أو آفاقها أو فضاءاتها، كما يقول المعاصرون.

وليس هذا وحده الذي يحول دون وصول العدد المفروض من الطلبة إلى الدراسات العليا، أو العدد المعتدّ منهم إلى مرحلة التخصص (أي الفقهية)، وإنما يمكن تثبيت أسباب أخرى للتردّي المؤسف في نسبة النجاح أو محدودية التوفيق، نجمها اختصاراً في ما يلي:

٤ - غياب الكتب التعليمية

يعدّ غياب الكتب التعليمية التي تُعنى بمراحل هذا العلم أو ذاك واحداً من أهم أسباب التعويق في الوصول إلى المراحل العليا في الدراسات الفقهية. وأهم مؤشر على ذلك أن المؤلف - عند تأليفه كتاباً معيناً لمستوى معين من الدارسين - لا يتدرج معهم في العرض العلمي مرتقياً من مرحلة إلى أخرى حسب الاستعداد ودرجة الاستيعاب، وإنما يختار لهم ما يحبه ويهواه، دون الالتفات إلى استعداداتهم أو مطالبهم. وأحياناً يختار لهم ما يحبه الجمهور وما يتماشى مع الواقع حتى لو كان هذا الواقع سيئاً ويحتاج إلى تغيير.

والملاحظ في كتب هذا العلم (الفقه) أنها لا تزال إلى يومنا هذا تفتقر إلى مثل هذه المؤلفات، بل إن معظم - إن لم نقل كلّ - المعتمد منها كمناهج مقرّرة وكتب دراسية معتمدة هي كتابات تعبّر عن رأي مؤلفيها في مناظراتهم مع أقرانهم في زمانها، سواء كانت هذه المناظرات فتوائية أو استدلالية، فكتاب الشرائع مثلاً، وهو من أدقّ المتون أو النصوص الفقهية الفتوائية، وهو رسالة عملية تعبّر عن آراء المحقق الحلبي وفتاواه، يعدّ من المقدمات في دراسة الفقه، تسبقه دراسة رسالة عملية للدارس باعتباره متديناً

مقلداً، يجب عليه معرفة رأي من يجب عليه تقليده، لتقع أفعاله وتروكه صحيحه من الوجهة الشرعية، وكثيراً ما يُرى أنّ المعلم يختار تدريس الرسالة العملية التي يختارها هو، برغم اختلاف الدارسين في التقليد.

أقول: إن كتاب الشرائع هذا جاء متين العبارة غاية المتانة، ودقيقاً غاية الدقة، وهو بالتأكيد لم يُكتب للمتعلمين، وإنما للمعلمين، فلا يصحّ أن يُستهلك فيه المتعلم أو يُستنزف دون قصد واضح أو هدف مرسوم.

وكمثال على ذلك ما كتبه مؤلفه المحقق الحلبي رحمه الله في شرائط الرهن، حيث قال: «ومن شرائطه: أن يكون عيناً مملوكاً، يمكن قبضه، ويصحّ بيعه، سواء كان مشاعاً أو منفرداً، فلو رهن ديناً لم ينعقد. وكذا لو رهن منفعةً، كسكنى الدار وخدمة العبد. وفي رهن المدبر تردّد، والوجه أن رهن رقبته إبطال لتدبيره؛ أما لو صرح برهن خدمته، مع بقاء التدبير، قيل: يصحّ؛ التفاتاً إلى الرواية المتضمنة جواز بيع خدمته؛ وقيل: لا؛ لتعدّر بيع المنفعة منفردة، وهو أشبه»^(١٧).

وهكذا (اللمعة الدمشقية) للشهيد الأول، وشرحها للشهيد الثاني، فكلّ من المتن الأصلي والشرح كتباً ليعبّرا عن رؤى صاحبه، علماً بأنهما في غاية الاختزال والتعقيد اللفظي، حتى أنّ صاحب الوسائل (الحر العاملي) أثبت في (الفوائد الطوسية) أنّ بعض عبارات اللمعة وفقراتها اختلفت في مرادها أساطين الفقهاء، فكيف بالدارسين والمبتدئين؟! ولولا خشية الإطالة لأوردنا نماذج من العبارات المستقلة والضمائر الموهمة، وإن كنا موقنين أنّ الطلبة الأعزاء والعلماء يعرفون من ذلك الشيء الكثير، ولا داعي لتأكيديه أو إفادات الأنظار إليه، وكمثال فقط: يقول صاحب (اللمعة) في الصفحة الأولى في الموضوع الأول من (كتاب الطهارة) ما نصه: «فالماء مطهر من الحدث والخبث، وينجس بالتغيير بالنجاسة، ويطهر بزواله إن كان جارياً أو لاقى كراً قدره ألف ومئتا رطل بالعراقي، ثم يواصل مستأنفاً: «وينجس القليل والبئر بالملاقاة، ويطهر القليل بما ذكر، والبئر بنزح جميعه للبعير والثور والخمر والمسكر ودم الحدث والفقاع، وكرّ للدابة والحمار والبقرة، وسبعين دلواً معتادة للإنسان، وخمسين للدم الكثير والعذرة الرطبة، وأربعين للشلب والأرنب والشاة والخنزير والكلب والهرّ وبول الرجل، وثلاثين لماء المطر المخالط للبول والعذرة وخرء الكلب، وعشر ليابس العذرة وقليل الدم، وسبع للطير والفأرة مع انتفاخها

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

وبول الصبي وغسل الجنب وخروج الكلب حياً، وخمس لذرق الدجاج، وثلاثة للفأرة والحية والوزغة، ودلو للعصفور»^(١٨).

ويُبرر السيد المحقق محمد كلانتر للشهيد الثاني رحمته الله شرحه لها بالقول التالي: قال الشارح «عليه رحمة الله ورضوانه» مبيناً لقول المصنف: «والشاك في الحدث متطهّر وفيهما محدث»: «إن لم يستفد من الاتحاد والتعاقب حكماً آخر».

علماً بأن أصل العبارة البليغة الموجزة في كتاب (اللمعة) هي كما يلي: «والشاك في الطهارة محدث، والشاك في الحدث متطهّر، وفيهما محدث (أي الشاك في كليهما)»^(١٩).

ومن الجدير بالذكر أنّ كتاب (اللمعة دمشقية) كلّ لم يتجاوز ثلاثمائة صفحة بالقطع المتوسط، إلا أنّ شرحه جاء بعشر مجلدات بالقطع الكبير كما هو معلوم. فهل يُعقل هذا؟!

وقفه مع كتاب المكاسب

أما كتاب المكاسب (للشيخ الأنصاري)، وبرغم إجلالنا وتقديرنا لما فيه من الدقّة والتشقيق والعمق الفريد، إلا أنّ كثيرين أكدوا أنه لا يصلح أن يكون كتاباً تعليمياً؛ لأنه يُظهر طول باع صاحبه في صناعة الفقه، وأنه كسابقه كتب للعلماء لا للطلبة أو الدارسين أو المتعلمين، وهو أكثر الكتب المقررة في الحوزة الموقرة تعقيداً والتواءً، وهذا يعني أنه ينطوي على مخاطر تربوية وتعليمية خطيرة جداً؛ أما المخاطر التربوية فإنه يُعلم المرء الذي نهى الإسلام عنه، وذلك لقدرة صاحبه رحمته الله على تقليب وجوه الآراء، والاستدلال على إثباتها، ثم هدمها ونقضها أو تفنيدها، وفي نهاية المطاف يقوم بتثبيت الرأي الصحيح، أي بعد عمليات متصلة من النفي والإثبات، الأمر الذي يجعل الدارس أو يمرّنه على إتقان مهارة فائقة على الجدل والتشبيث بالحجج الواهية أمام من يختلف معهم، وترويضه على السجال وعدم الإذعان والتسليم للحق بسهولة، اللهم إلا بوازع من خلق أو دين أو ضمير، أي تدين حقيقي، وتربية عائلية مركّزة، وبيت علمي يستقيم أفراداه جميعهم على الحق والهدى وتجاوز الاختبارات والابتلاءات والفتن.

هذه هي الخطورة التربوية؛ أما المخاطر التعليمية فمن الثابت في علم التربية والتعليم

ونظريات التعلّم أنه لا يجوز إعطاء معلومة خاطئة في سياق المعلومات الصحيحة؛ لأن ذلك ربما يجعل المتعلم يحفظ المعلومة الخاطئة وينسى الصحيحة، بينما نجد في الكتاب المذكور مناقشات الشيخ الجليل في الأدلة وكلمات الأصحاب مبنية على تلك المغالطات اللفظية وطرق الجدل وتمويه الحجج، ويبدو أنّ الشيخ الجليل قد بذل جهداً كبيراً في تأليفه ونظمه، ناهيك عن أضعاف هذا الجهد في درسه وتدريسه، وبدعوى أنّ هذا الكتاب إنما تم تأليفه من أجل تمرين الفكر، وإدخال الدارس في دورة تدريب على تقليب وجوه الرأي، وهي دعوى مازالت تحكم عقول الأساتذة والطلاب معاً، ولعلها منتزعة من العقلية الاستصحابية التي تقدس الموروث، وتحرص على تقديس تراث الأفاضل من القدماء، فصار هذا الإفراط والتفريط مثلاً على حساب التفسير والأخلاق والتأريخ والعقائد التي لم يُبذل من أجلها مجتمعة ما بُذل في اكتتاه هذا الكتاب وشرحه واستيعابه والدوران مع تقليباته ومغالطاته اللفظية وطرق الجدل والتمويه المعتمدة فيه بالقصد المذكور طبعاً.

ومن ناحية أخرى يبدو أنّ هذا الكتاب يناقض نظريات التعلّم وتدرّج العقل في إدراك واستيعاب المعلومات، حيث يتداخل في الكتاب الفكرة ونقدها في سياق واحد، أي إنه في أثناء عرض الفكرة يورد إشكاله عليها، ثم يجيب عن الإشكال، فيتعاقب الإشكال والجواب على مساحة العرض، وكأنه جاء على صيغة: (إن قلت قلت). وبما أنّ النقد مرحلة متأخرة عن تلقي الفكرة واستيعابها يظهر مقدار التشويش الذي يحدثه هذا العرض المطعم بالنقد، ومع كل ذلك فإنّ اللوم بالتأكيد لا يقع على صاحب الكتاب؛ لأنه لم يكتبه للمتعلمين، إنما اللوم كل اللوم يقع على أولئك الذين جعلوا من هذا الكتاب كتاباً مدرسياً للمبتدئين.

الملاحظة الأخرى حول هذا الكتاب أنه معنيّ بمادة واحدة فقط، وهي العقود، في وقت لا يُفترض الاهتمام بها على حساب المواد والمواضيع الأخرى التي لا تقل أهمية عن موضوع العقود، إن لم نقل أنها أكثر أهمية منها.

والملاحظ أنّ تحقيق هذا الكتاب أو التعليق عليه قد جاء أضعاف صفحاته، شرحاً لل عبارات، وتفكيكاً للمتداخلات، وتعقيباً على موهومات وضمائر لا بد من توضيحها، وفي ما يلي نموذج من هذه العبارات، ونموذج واحد فقط من عمومها.

قال رحمته: «في خصوص ألفاظ عقد البيع: قد عرفت أنّ اعتبار اللفظ في البيع، بل في

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

جميع العقود، مما نُقل عليه عقد الإجماع، وتحقق فيه الشهرة العظيمة، مع الإشارة إليه في بعض النصوص، لكن هذا يختص بصورة القدرة، أمّا مع العجز عنه، كالأخرس، فمع القدرة على التوكيل لا إشكال ولا خلاف في عدم اعتبار اللفظ، وقيام الإرشاد مقامه، وكذا مع القدرة على التوكيل، لا لأصالة عدم وجوبه كما قيل؛ لأنّ الوجوب بمعنى الاشتراط كما في ما نحن فيه هو الأصل؛ بل لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ في طلاق الأخرس؛ فإنّ حمله على صورة عجزه عن التوكيل حمل للمطلق على الفرد النادر، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في عدم الوجوب»^(٢٠).

ويلاحظ أنّ السيد محقق الكتاب دوّن على هذه العبارة أربع صفحات كاملات في الكتاب نفسه، شرحاً وتحقيقاً وتعليقاً وتعقيباً، مما يعرفه المختصون الكرام. ويلاحظ ذلك في عدد الصفحات التي وردت فيها هذه الفقرة.

صيحة السيد الشهيد محمد باقر الصدر

وعن هذه النظرة الاستصحابية وتقديس الموروث وعدم الجرأة على اقتحام المسكوت عنه برغم الخلل الفاضح فيه حول ما يتعلق بالكتاب الحوزوي نستمتع الى صيحة السيد الشهيد الصدر في هذا السياق وهو يقول: «لابد لنا أن نتحرر من النزعة الاستصحابية ومن نزعة التمسك بما كان حرفياً بالنسبة إلى كل أساليب العمل...، هذه النزعة التي تبلغ القمة عند بعضنا، حتى أنّ كتاباً درسياً إذا أُريد تغييره إلى كتاب دراسي آخر أفضل منه حينئذ تقف هذه النزعة الاستصحابية في مجال التدريس، وهذا أضرّ مظاهر التغيير، حينئذ يُقال: لا...، ليس الأمر هكذا، لابدّ من الوقوف، لابدّ من الثبات والاستمرار على نفس الكتاب الذي كان يدرس فيه الشيخ الأنصاري أو المحقق القمي...»^(٢١).

وهي نفس الصيحة التي أطلقها السيد الخامنئي حول هذا الموضوع، حين أشار مندداً بحرص البعض على معرفة شبهة ابن كمنونة، قائلاً: «..والأما شأن الجيل المعاصر بمثل هذه الشبهات، وأين هو من (شبهة ابن كمنونة) التي لم تزد أمنية البعض إذا وفق للقاء الإمام المهدي عليه السلام يوماً أن يسأله عن جواب هذه الشبهة»، وأضاف: «إنّ (شبهة ابن كمنونة) ليست مطروحة اليوم، وإنما هناك شبهات وأسئلة غيرها تشغل الأذهان وتساور الوعي الإنساني»، ثم دعا إلى تجديد الكتب الدراسية من قبيل: الرسائل، والمكاسب،

والكفاية، والتي كان لا يجرؤ أحد على الاقتراب منها أو مسّها^(٢٢). وعلى نفس المنوال في رفض العقلية الاستصحابية جاءت أقوال العديد من العلماء، وإليك هذا النص - على سبيل المثال لا الحصر - : يقول السيد محمد حسين فضل الله: «إنّ الحوزات العلمية تحتاج إلى ثورة في الكتب والمناهج والأساليب الدراسية؛ لأننا لا نستطيع أن نواجه العصر بأفكار وأساليب كانت تعيش قبل ألف سنة...، ولذلك قد نجد كتاباً تستمر دراسته مئات السنين مع العلم أنّ التأريخ تجاوزه، ككتاب (معالم أصول الفقه)، كما نجد هناك كتباً فقهية لاتزال تُدرّس ك (شرح اللمعة الدمشقية) وغيره مع أنّها تركّز على أصول فقه تجاوزها الزمن...»^(٢٣). وهكذا تراوح التعامل مع مصدر الفقه الأول (كتاب الله تعالى) بين التغييب الكامل أو التفسير التجزيئي المتمذهب أو النظرة الاستصحابية التي تقدّس الموروث ولا تجرؤ على نقده أو محاكمته ضمن ظروف الزمان والمكان.

وماذا في كتابي: الكفاية والرسائل؟

وإذا قال قائل: إنّ طالب العلوم الدينية لا بد له من دراسة كتاب الشيخ الجليل، أي (المكاسب)، وأحسن الظن بمعنى الكلمة المتكررة في كفاية الأصول (فافهم)، فعليه أن يتأمل قليلاً - ودون نظرة استصحابية - إلى بعض ما جاء في كتاب «كفاية الأصول» هذا ليرى المسافة الشاسعة بين المفتوح والمغلق في اللغة العربية، وكيف تمت صياغة الجمل فيه ومقارنتها مع غيرها نحواً وصرفاً وبلاغةً وبياناً. وكمثال على ذلك: يقول الشيخ الخراساني في كتابه، بل في أول جملة فيه بعد الحمد والصلاة ما نصه: «وبعد فقد ربّته على مقدمة ومقاصد وخاتمة: أما المقدمة ففي بيان أمور: الأول: إنّ موضوع كل علم، وهو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أي بلا واسطة في العروض -، هو نفس موضوعات مسأله عيناً، وما يتّحد معها خارجاً، وإن كان يغيّرها مفهوماً، تغاير الكلّي ومصاديقه، والطبيعي وأفراده».

ثم يدخل مباشرة في تعريف (المسائل) قائلاً: «والمسائل عبارة عن جملة من قضايا متشّبة، جمعها اشتراكها في الدخّل في الغرض الذي لأجله دُوّن هذا العلم، فلذا قد

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

يتداخل (لاحظ) بعض العلوم في بعض المسائل، مما كان له دخل في مهمّين لأجل كلّ منها دون علم على حدة، فيصير من مسائل العلمين^(٢٤).

هذا وقد شُرحت هذه الفقرة الافتتاحية ووُضعت لها حواشي من قبل المحقق الميرزا المشكيني بلغت ست صفحات بالقطع الكبير، وهكذا في عموم الكتاب، فهل تصدّق؟! وإذا تصوّر القارئ الكريم أننا اقتطفنا هذه الفقرة قاصدين، فلنواصل قراءتنا في نفس الصفحة من الكتاب الأصل، إذ يقول الآخوند المحقق مستأنفاً: «لا يقال: على هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما، فيما كان هناك متلازمان في الترتّب على جملة من القضايا، لا يكاد انفكاكهما (لاحظ).

فإنه يُقال: مضافاً إلى بُعد ذلك، بل امتناعه عادةً، لا يكاد يصحّ لذلك تدوين علمين وتسميتهما باسمين، بل تدوين علم واحد، يبحث فيه تارةً لكلا المهمين، وأخرى لأحدهما، وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإنّ حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفة، لأجل مهمين، مما لا يخفى» انتهى. لاحظ الارتباك والتعقيد!!

وهكذا تنتهي صفحة واحدة من الكتاب المذكور، أما حواشيهما - كما وضعها المحقق المشكيني - فقد بلغت ثماني صفحات كاملات بالقطع الكبير. علماً أنّ بعض هذه الحواشي والشروح جاءت أكثر تعقيداً من المتن نفسه. ولا نرى ضرورة لذكره أو عرضه، أو التعريض به (والعياذ باللّهِ)، وساعد اللّهُ الدارسين.

وإذا ذهبنا إلى كتاب (فرائد الأصول) المدعوب (الرسائل)، الذي استصحبه العقلية الاستصحابية هو الآخر، لوجدنا القضية نفسها والهَمّ نفسه برغم كل ما قيل فيه، ولنضرب مثلاً واحداً فقط يؤيد ما أشرنا إليه.

جاء في هذا الكتاب في سياق مناقشة الكاتب لـ (دليل الانسداد) ما نصه: «أما المقدمة الأولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجة إلى الإثبات؛ ضرورة قلّة ما يوجب العلم التفصيلي بالمسألة على وجه لا يحتاج العمل فيها إلى أعمال أمارة غير علمية. وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظن الخاص فهي مبنية على أن لا يثبت من الأدلّة المتقدمة لحجّية خبر الواحد حجّية مقدار منه يفي - بضميمة الأدلّة العلمية وباقي الظنون الخاصة - بإثبات معظم الأحكام الشرعية، بحيث لا يبقى مانع عن الرجوع في

المسائل الخالية عن الخبر وأخواته من الظنون الخاصة إلى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة، من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو التخيير»^(٢٥). وساعد الله الدارسين مرة أخرى، وهذا بعض ما نعينه بأزمة العقل الشيعي.

وإذا ابتعدنا قليلاً عن الاستصحاب أو العقلية الاستصحابية فلنا أن نقول: ماذا كان طلبه الفقه يدرسون أيام المفيد والمرتضى والطوسي وابن زهرة؟ ألم يكونوا يدرسون كتاب الله وأخبار المعصومين؟ بل ما الذي درسه أولئك الفحول غير كتاب الله وسنة المهديين، علماً أن ما صار لأولئك من طول الباع وخدمة الدين ما كان وما يزال يغبطهم الكثيرون عليه، إن لم نقل: إنهم فاقوا الكثيرين من المتقدمين والمتأخرين! إذاً فالقضية ليست مختصة بكتاب أو مصدر، وإنما بمنهج وعقلية ونظام.

يقول السيد (محسن الأمين) في هذا السياق أيضاً ما خلاصته: «إن المجتهدين في النجف الأشرف انهمكوا في علم الأصول والفقه إلى درجة الإفراط، ويضرب على ذلك مثلاً بالميرزا حبيب الله الرشتي المتوفى سنة ١٣١٢ هـ الذي كان أعظم المجتهدين تدريساً في زمانه، وكان يعمد في درسه إلى التطويل العجيب، حتى قيل: إنه بقي في تعريف (البيع) شهوراً، وكان ذلك مألوفاً في ذلك الزمان، ولكنه في رأي السيد محسن الأمين من قبيل (تضييع العمر في ما لا فائدة فيه)، ويقول السيد محسن الأمين: إن عشرات المجلدات الضخمة كتبت في علم الأصول، فكان ذلك تعقيداً للعلم، (وتبعيداً لا تعبيداً)، ولو كانوا قد نَحَّوْا تلك الكتب وهذَّبوها لكان عشرها كافياً»^(٢٦).

ولعل هذا يقترب مما يُنقل عن العلامة الطباطبائي من أن موسوعة بحار الأنوار للعلامة المجلسي البالغة أكثر من مئة مجلد يمكن اختصارها بعد التقيح والتهديب إلى عشرة أو عشرين فقط^(٢٧).

ونفس الشيء يُنقل عن السيد كاظم الحائري الذي قضى شهوراً طويلة في مسألة (المشتق) و(المتلبس) و(المنقضي)، وغيره الذي قضى سنتين في هذا الموضوع، والثالث الذي قضى سنين مديدة في مبحث الحج!!

وهذا ما يتداوله طلبة العلوم الدينية الشباب في الحوزة العلمية العربية في قم، ويتدرون به حيناً، ويتألمون منه أحياناً أخرى.

٥- القفزات في المناهج المقررة، وفقدان المنهجية

إنّ عدم اتساق أو تساوق المناهج المقرّرة ووجود قفزات أو طفرات في المراحل الدراسية تعتبر عقبة في هذا السياق، وترتبط هذه الملاحظة مع الملاحظة السابقة في عدم اعتماد منهجية علمية في التأليف تخطيطاً أو إعداداً للمراحل الدراسية اللاحقة أو الممهدة؛ إذ يلاحظ أنّ كتابيّ الشرائع واللمعة دمشقية مثلاً، اللذين هما رسالتان عمليتان، لا يمهدان لدراسة كتابة المكاسب، بل لم يكن في ذهن شارحيهما أو مؤلفيهما على الإطلاق أنهما سيكونان كتابين مدرسيين، وعلى هذا لم يخطر ببالهما التوطئة لكتاب المكاسب الذي لم يكن مؤلفه قد ولد في زمانهما. ومن هنا فإن الانتقال من اللمعة إلى المكاسب المحرمة يشكّل بالنسبة للطالب طفرة علمية غير مسبوقه بتمهيد أو مدخل أو توطئة، فيفاجأ الطالب أنه انتقل من عبارة فتوائية مضغوطة ومسبوكة بشكل معقد لا يستطيع تفكيك تعقيدها اللفظي، وأحياناً بتر العبارة أو عدم وفائها بالمراد، مع استخدام الضمائر البعيدة الموهمة التي قد تعود على هذا الاسم القريب أو ذاك البعيد، إلى كَرّ الشيخ الأنصاري وفرّه، وانتقاله بين آراء الأصحاب ومناقشتها والإيراد عليها، بالإضافة إلى ما سبق من التعقيد والتواء العبارة وإيهامها، وبطبيعة الحال تشكل هذه النقلة عقدة غير يسيرة أمام تقدم الدارس وتدرّجه العلمي.

كما أنّ الانتقال من المكاسب المحرّمة التي تُعتبر باباً متواضعاً من أبواب الفقه، إلى البحث الخارج يُعتبر هو الآخر عقبة أخرى؛ إذ يجد الطالب نفسه منفتحاً على جميع أبواب الفقه في ما يتصل بالموضوع قيد البحث، بما في ذلك علم الرجال وعلم الحديث وبأسلوب لم يكن قد ألفه بعد.

وإذا أضفنا طريقة الأستاذ غير العلمية في عرضه للدرس، كأن يتداخل أسلوبه في كيفية الاستدلال والوصول إلى الرأي؛ تارة بترك المسألة للطالب؛ والأخرى بعرضها مباشرة؛ وإيهام الطالب بين هذه وتلك، وإنهماكته بين تدوين الملاحظات أو تركها، وإنهاكته بين الطريقتين، كل ذلك ينهك ذهن الطالب أو يستنزفه ويتركه يتخبط في عدم إدراك منهجية أستاذه الذي لا منهجية له أصلاً.

ولو كان الأستاذ يسلك في درسه منهجاً وصفيّاً لبحثه، ويقوم بمنهجته منهجية علمية بتثبيت الخطوات العملية التي يسلكها في عملية الاستنباط وجعل البحث موضوعاً

تطبيقياً لتلك الخطوات، لسهل على تلامذته المهمة، وأعانهم على بلوغ الدرجة العلمية المتوخاة من هذه المرحلة أو تلك.

وتتضاعف أهمية هذا المنهج العلمي في المرحلة الأخيرة من مراحل دراسة الفقه. ولتوضيح هذه الفكرة نقدم المثال التالي: إن أية خبرة أو مهارة يُراد تعلّمها أو إتقانها، سواء كانت هذه الخبرة أو المهارة حركية، أي عملية، كالسباحة أو قيادة السيارة أو الطائفة، أم كانت خبرة أو مهارة ذهنية، كإكتساب المعلومات أو برمجة المفاهيم، فإن الطريقة المثلى هي عرض الطريقة في البداية على شكل خطوات أو نقاط محدّدة، وبعد أن تتضح هذه الخطوات في ذهن المتعلّم نظرياً، يمكن إعادة تطبيقها أمامه عملياً، أو ترويضه على التمرّن عليها تطبيقياً. كما يقولون، وبعد ما يُطالب بإعادة التطبيق لوحده، أي نطالبه بالتمرين الذاتي تحت إشراف المعلم طبعاً، ثم نبين له أسباب الخطأ أو نقاط الخطأ في تطبيقاته؛ ليتسنى له عدم تكرارها في التمارين اللاحقة.

هذا على صعيد العملية الحركية أو التجربة التطبيقية، أمّا على صعيد العملية الذهنية أو الاستبطائية، أي الفكرية فإننا نلاحظ أنّ الطالب في الجامعات الحديثة يُمرّن على كتابة البحوث النظرية تحت رعاية وتوجيه الأستاذ أو المشرف المختص لعدة مرات، إلى أن يشعر هو نفسه أو يطمئن أنه أصبح قادراً على كتابة بحثه لوحده، أو أن أخطائه قد تقلّصت إلى أقصى حد ممكن يؤهله لكتابة بحث محترم أو مسؤول.

والمؤسف في حوزاتنا في طريقة إكتساب المهارات الذهنية عموماً هو اتّباع الطريقة الذاتية وتجربة محاولات الخطأ والصواب دون أي توجيه أو إشراف، شأن ذلك شأن إلقاء من يُريد تعلّم السباحة في الماء وتركه يتخبّط في النهر والإيعاز إليه بتحريك يديه ورجليه، بدون أي منهج أو برنامج نظري مُسبق يُساعده على اتقان تجربة السباحة بطريقة أسهل وفترة أسرع، بل حتى دون تنفيذ أي إجراء حركي أو تطبيقي أمامه يساعده على تفهّم أو استيعاب هذه الخبرة الحركية المهمة.

ولهذا السبب غرق الكثيرون من طلبة الحوزة الأذكياء، وتمّ اغتيال أعمارهم وعبقرياتهم واستهلاكها في (المتلبّس) و(المنقضي) و(الترتب) و(العصير العنبي) و(دليل الانسداد)، الأمر الذي قاد ويقود إلى أزمة حقيقية فعلاً في العقل الشيعي.

٦- فقدان أو شح طرق التدريس

إن طرق التدريس أصبحت علماً قائماً بذاته له أصوله ومناهجه، وتعريفها أنها فن إيصال المعلومة للمتلقى أو الدارس بأفضل وأسرع طريقة، وهذا يعني أن لكل مادة دراسية طريقة خاصة لإيصالها وإفهامها للمتلقى، فمادة التأريخ لها طريقة، ومادة الرياضيات طريقة أخرى، وهكذا الفيزياء والفلسفة وعلم الاجتماع والاقتصاد وغيرها. ففن إيصال المعلومة هو غير معرفة المعلومة نفسها، ومن هنا نسمع التعبير الدارج في حوزاتنا «فلان مدرس فاهم، إلا أنه قاصر العبارة»، ولو استعرنا العبارة المعاصرة وعرفنا للدارس علم طرق التدريس لقال: «فلان مدرس فاهم، ولكن ليس له طريقة ناجحة في التدريس».

والذي يؤسف له أيضاً في هذا السياق هو سيادة النزعة الاستصحابية المارة الذكر حتى مع طرق التدريس وأساليب العمل.

يقول السيد الشهيد الصدر في هذا السياق: «... فضي أساليب العمل الخارجي كانت لدينا حالة، أنا أستطيع أن أسميها (حالة النزعة الاستصحابية)، أي الاستصحاب الذي قرأناه في علم الأصول، وطبقناه على أساليب العمل وطبقناه على حياتنا، فكنا نتجه دائماً إلى ما كان، ولا نفكر أبداً في أنه هل بالإمكان أفضل مما كان...»^(٢٨).
والمؤسف الآخر أن الكثيرين ممن يتصدون للتدريس ربما لم يسمعو بعلم (طرق التدريس) أصلاً، و هذا لا يعني بطبيعة الحال عدم وجود أساتذة أكفاء حازوا كفاءتهم بالخبرة والتجربة، وليس بالدراسة والعلم، ولكن هذا الاستثناء لا يفي القاعدة كما يقولون.

٧- ضعف الاهتمام بالكفاءة أو اللياقة التدريسية

فقد جرى العرف في الحوزة على نظام (حلقة الدرس العباسية)، وتعني أن من ينتهي من دراسة مادة معينة يقوم بتدريسها حال الانتهاء منها، أي إن الذي ينهي كتاب الشرائع مثلاً على يد مدرس معين له الحق في تدريسه حال الانتهاء من دراسته، وهكذا حتى يصل الأمر إلى البحث الخارج. وهذا خلل فاضح بالتأكيد، ويؤثر على العملية التعليمية برمّتها؛ إذ إن هؤلاء المدرسين القاصرين سينقلون معلومات مبتورة، وربما محفوظة عن

ظهر قلب ومشوشة إلى أذهان طلابهم؛ لأنهم لم يتوفروا على استيعاب المادة نفسها بفضاءاتها ومداراتها ولوازمها، وإنما الاكتفاء بها وحدها، ومن ثم تحويل الحافظ بنقلها إلى غيره، وهنا يأتي النقل المبتور أو المثلوم، إن لم نقل: النقل الخطأ أحياناً.

وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني أنّ جميع المدرسين هكذا، ولكن الاستثناء لا يلغي القاعدة، كما ذكرنا قبل قليل؛ إذ إنّ هناك من المدرسين الجهابذة فعلاً من يستحق التقدير والاعتزاز بما يحمله من طرق جيدة وأسلوب ماهر وعرض دقيق ومهارة فائقة في إيصال المعلومة إلى أصحابها، وكأنهم مدرسون بالفطرة، إلا أنّ هؤلاء قد برزوا أو برزوا الآخرين وتفوقوا لقدراتهم الذاتية الخاصة، أي مواهبهم ومثابرتهم، وليس إلى الكتب أو المناهج أو طرق التدريس المألوفة في الكيان الحوزوي.

وهناك مفارقة أخرى لا نريد أن ننكأ جرحها تحصل أحياناً في هذا الإطار، وهي ابتلاء الحوزة - شأنها شأن كل الوجودات الأخرى - بمدرس كفوء غير مخلص، بل غير متدين بالمعنى الحقيقي لكلمة تدين، أو مدرس مخلص أو متدين ولكنه غير كفوء، وهذه قضية لا نريد بحثها أو الغوص فيها؛ لأنها خارج إطار هذا العرض المركز الموجز، ولعل في إثارتها ما يستفز بعض القيمين على هذا الكيان الإسلامي الشامخ، ولاسيما إذا تمّت المحاكمة بصوت عال أو جرى وضع النقاط على بعض الحروف في وضوح النهار أو على ظهر الكتاب!!

وهذا سبب آخر من أسباب أزمة العقل الشيعي موضوع البحث.

٨ - عجمة اللغة الفقهية وارتباك المعنى

المشكلة الأخرى أو العائق الآخر في طريق التفوّق والتفوق بالنسبة لطلاب الفقه هو عجمة اللغة الفقهية - إن صحّ التعبير -، خصوصاً بعدما اکتملت صناعة الفقه على أيدي بعض المتأخرين من علمائنا، بل والمعاصرين منهم، فقصور العبارة عن إفادة المعنى، والاختزال المخلّ، واستخدام الضمائر الموهم، والتعقيد اللفظي، سمة بارزة في كتب الفقه، يعرفها الدارسون والمدرّسون وكل من تعاطى قراءة هذا الفرع من العلوم الدينية، ويكفي أن يمرّ القارئ على كتب المتقدمين، كالشيخ المفيد والشيخ الطوسي، الفقهية، ويقارنها بكتب المتأخرين والمعاصرين، سواء كانت كتباً استدلالية أم فتوائية، فيكتشف سلامة

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

اللغة ونقائها عند المتقدمين، وعجمتها وارتباكها عند المتأخرين. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على المسافة الشاسعة بين قدرة الصنف الأول على فهم أحكام الآيات مثلاً ودلالاتها ومغازيها ومقاصدها والمستتر وراء نصوصها وعجز الصنف الثاني عن إدراك ذلك وهيبته وتهيبه من التحرش بالموروث، وكذلك ضغط العقلية الاستصحابية، وأحياناً تعمّد التعقيد مع سبق الإصرار لغاية في نفس يعقوب، ويقوم المؤلف أحياناً بتلفيق الرؤى أو استعارتها وتمرير المتشابه فيها لمداواة الأمر الواقع بعبارة موهمة قد تأتي - على سبيل المثال - كما يلي:

جواب: الحكم بالحرمة مبني على الاحتياط، وإن كان الأقوى خلافه.

أو: الأحوط تركه، وإن كان للصحة وجه وجيه.

أو: الأحوط تركه، وإن كان الأقوى جوازه.

أو: لا يجوز ذلك على الأحوط، وإن كان للحليّة وجه وجيه.

أو: الأحوط تركه، وإن كان للجواز وجه قريب^(٢٩).

وأمثال ذلك مما يختمه العلماء بعبارة: (والله العالم)؛ انسلالاً أو انسلخاً من الخوانق والمزالق من جانب؛ وعدم اقتحام الموروث المقدس أو تخطئته من جانب آخر؛ ومداواة الدهماء والعوام وما يسمّى المشهور من جانب ثالث، الأمر الذي يُريك الدارس أو المتعلم، ويتركه في حيرة لأيحسد عليها، وإحباط لا يجد فكاً منه، وإن كان البعض يفسره تسامحاً أو مسامحة، برغم أنّ الكثيرين لا يتسامحون فيه مع الأسف الشديد.

٩ - الغياب النسبي لروح النقد العلمي

هناك نقطة ضعف أخرى في الدراسة الحوزوية يمكن وضعها تحت عنوان (غياب روح النقد العلمي للمسائل المحدثة والخلافية)، ولعل من أولى مقدمات روح البحث العلمي هذه هو عرض المسألة المستحدثة على الطلبة أو الأساتذة والمهتمين من أبناء الأمة قبل تثبيتها أو ترويجها، ومن ثم الاضطرار إلى الدفاع عنها حتى لو كانت خاطئة أو مدمرة، وما يجرّ ذلك من جدل وسجال ربما تكون، بل كانت، ضريبته فادحة جداً، ومكلفة جرّت على المذهب وأتباعه الويلات.

ولعلّ أهم أسباب غياب هذه الروح النقدية في الحوزة العلمية هو الفهم السلبي لمسألة

التقليد، والانجرار مع مصطلح القداسة المارّ الذكر، وعدم استيعاب (العصمة)، مضافاً إلى ذلك حالات الاستصحاب وتقديس الموروث والخوف من التجديد والإبداع خشية أن يوضعا تحت عنواني الانحراف والبدعة، وما يتبع ذلك من تقسيق وتكفير واتهام جاهز بالزندقة والمروق والضلال، وهذه أزمة حقيقية أخرى يجب دراستها والتأمل فيها، كما مرّ ذكره.

١٠ - عدم إقامة الدورات التأهيلية العامة

من الأمور التي ينبغي الالتفات إليها في الدراسات الفقهية والتي يمكن الإشارة إليها عبوراً، ويمكن اعتبارها نقاط ضعف جدية، هي عدم فتح الدورات التخصصية لتأهيل كادر متقدم من الطلبة المتفوقين، وحشرهم في الروتين التقليدي الذي يأتي على الطاقات والمواهب، وكذلك عدم إتاحة الفرصة لما يمكن تسميته ممارسة الكفاءة، كالتدريس أو التبليغ أو الكتابة أو التحقيق، إلا في حدود ضيقة جداً، ربما لا توفر أفضية اكتشاف المبلغ المناسب ووضعه في المكان المناسب، فضلاً عن غياب اللغات الأجنبية أو قصرها على مدارس محدودة تحرم الطاقات المتوثبة من الأمة إتقان لغة أجنبية واحدة على الأقل تؤهلهم للانفتاح على العالم واكتشاف آفاق الأديان الأخرى وفضاءاتها، ولاسيما اللغة الإنجليزية، ودورها في التحكم بعالم الكومبيوتر والانترنت وثورة المعلومات والاتصالات الحديثة.

أما إذا جئنا إلى قضية الحقوق والرواتب والطرق المستخدمة في توزيعها على الطلبة فإن في ذلك ما ينكأ الجرح ويثير السخرية، بل يبعث على الازدراء ويضحك الثكلى، وشرّ البلية ما يضحك - كما يقولون -، وربما يحتاج تعديل هذه القضية إلى حركة تغييرية إصلاحية شاملة أو ثورة إصلاحية (كبيرة)، ليست هذه الكلمات والالتماعات السريعة قادرة على التوفّر على تفاصيلها المضحكة المبكية^(٣٠).

كلمة أخيرة

ولا يفوتنا، ونحن في هذا العرض الموجز السريع، الذي أشرنا فيه إلى مسيئات محدودة التوفيق في الحوزة العلمية، أن نوكد من ناحية أخرى أنّ لهذه الجامعة امتيازاً

● الإخفاقات في الدراسات الفقهية: الأسباب، العوامل، والمعالجات

مهماً على بقية الجامعات أحياناً؛ لما فيها من حرية اختيار المادة الدراسية والأستاذ والمدة الدراسية، إضافةً إلى حرية اختيار البحث، مؤكّدين في نفس الوقت على مفخرة هذه الجامعة في تخريج العديد من جهابذة العلم والقلم ممن امتازوا بالأصالة والمعاصرة، والإطلاع الواسع على نتائج الفكر الحديث، وكان منهم من لم يُرَ أجدر منه في الكتابة لطبقة المثقفين بلغة العصر الحديث وإتقان المصطلحات الحديثة، وفي مقدمتهم الإمام المفكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر في كتاباته الشهيرة في الفلسفة والاقتصاد والأسس المنطقية للاستقراء، وكذلك في فتاواه الواضحة ودراساته العميقة حول البنوك والأصول - أي أصول الفقه .، وهكذا ما كتبه الشيخ المظفر والشيخ محمد جواد مغنية في دوراتهم الاستدلالية العريضة، وخاصة ما وضعه الأخير بين أيدي الطلبة المبتدئين، وتعريفهم بما سمّاه «فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام»، وما جاء فيه من يُسر وسلاسة وتبسيط متممّ وممدوح.

نعم، إن نظرة سريعة وبسيطة إلى ما كتبه هؤلاء وأمثالهم تُريك الفرق الشاسع بينهم وبين غيرهم ممن لم يستطع الانفكاك من النظرة أو النزعة الاستصحابية المارة الذكر، والتي تجاوزها الجيل ولم يُعد يُعبأ بما تثيره من ردود أفعال ساذجة بقدر اهتمامه بترسيخ الأصلاح وانتهاج الأصحّ، وبما يخدم مبادئ الأصول وثوابت الدين الحنيف. أما ما كتبه أو يكتبه المعاصرون الآخرون، أمثال: العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والعلامة السيد محمد حسين فضل الله، وكثيرون غيرهم ومثلهم في الحوزة العلمية في قم المقدسة، كان في مقدمتهم الإمام الخميني والشهيد المطهري، والسيد علي الخامنئي، والسيد محمود الهاشمي، والشيخ الشبستري، والدكتور عبد الكريم سروش، والشيخ صادق لاريجاني، والسيد الأشكوري، والشيخ محسن كديور، والدكتور مهدي الحائري، والشيخ واعظ زاده خراساني، وعشرات من العلماء المتورين والمنفتحين على العصر، ممن يُعوّل عليهم إنقاذ الجيل المعاصر من طلبة العلوم الدينية، والسير بهم قُدماً تجاه تجديد هذا الدين وتفعيل مشاريعه الإحيائية الخالدة.

ولعلّ آخر وأبرز هؤلاء المجدّدين من أصحاب المشاريع الإحيائية هو المرجع الشهيد السيد محمد صادق الصدر، الذي أسّس، بل قاد، مشروعاً إصلاحياً جديداً في العراق لم يعرف له تاريخ التشييع مثيلاً، وخاصة أنه جاء في ظل سلطة قمعية لم يعرف لها التاريخ

مثيلاً أيضاً، فانبرى هذا المرجع إلى زيادة هذا المشروع الإحيائي، وغاص في مفردات الحياة اليومية للإنسان المسلم في العراق، فضلاً عن دعواته التجديدية الصريحة في تمييزه بين الحوزة الناطقة والحوزة الساكنة، ودعوته لتجديد مناهجها في الفكر والعمل، والإجهاز على العديد من موروثاتها التقليدية التي لم تنفع الأمة، بل أضرتّها، بل لم تنفع حتى الحوزة الشريفة نفسها، فعاشت أنانياتها وذاتياتها - على حد تعبيراته رحمته الله - التي مرّ ذكرها ..

وأخيراً نقول، وباختصار شديد: إنّ الحوزة الشريفة شأنها شأن كل الوجودات والكيانات والمعاهد العلمية في العالم فيها الجيد الحسن، وفيها السيء الرديء، فيها الغث وفيها السمين، ودعوتنا في هذا البحث، بل أملنا، أن لا يجتاح غثّ الحوزة سمينها، أو حسنّها رديئها، وأن تبقى منبراً ومثابة وملاذاً لتخريج العلماء والفضلاء الذين يشعرون بالمسؤولية ويرتفعون إلى مستواها ويستقطبون الأجيال حولها؛ وصولاً لترسيخ دين الله تعالى في الأرض، وإحياء نفوس المؤمنين الذين يُراد لهم في كل عقد أو كل عصر علماً مجدداً، ومصالحاً فذاً، يقود سفينتهم في هذا الموج، ويحفّزهم للعيش لهذا الدين، وليس الاعتياش عليه.

المواشم

- (١) راجع كتاب (مواقف وتأملات في قضايا الفكر والسياسة)، سلسلة (اخترنا لك)، الطبعة الثانية، ١٩٩٢، مقال للشيخ محمد مهدي شمس الدين تحت عنوان: «المرجعية أفاق وتطلعات»: ٢١٥.
- (٢) المصدر السابق نفسه: ٢١٥.
- ويبدو أنّ القضية تحسّنت بعض الشيء في حوزة قم بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وأنّ لم يكن التغيير بمستوى الطموح بعد، مع الأسف.
- (٣) مجلة المنهاج، العدد ١٩، خريف ٢٠٠٠، دراسة للشيخ محمد هادي آل راضي تحت عنوان «الاجتهاد دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي»: ٣٣٨.
- (٤) المصدر السابق.
- (٥) آمالي المرتضى ١: ٦.
- (٦) التحفة السنّية: ٧٩.
- (٧) يمكن مراجعة ما يكتبه أو كتبه بعض المثقفين العرب المعاصرين حول (النص) و(مفهوم النص)، و(نقد النص)، مثل: نصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وعلي حرب وأركون وغيرهم ممن أجادوا (لعبة النص) وأتقنوها، أو كما يقول المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية في هذا السياق: «إن المشكلة ليست في النص، وإنما في فهم النص»، وهكذا كان يؤكد الشهيد المطهري ويحرص على تثبيته في عقول طلبة العلوم الدينية وإبعادهم عما كان يسميهم (المتيسون) أو أصحاب العقول المتخشبة أو الأفق الضيق.
- (٨) مجلة المنهاج، العدد ١٩، خريف ٢٠٠٠. الدكتور عبد الهادي الفضلي، في موضوع تحت عنوان «دراسة فقهية لظاهرة الاجتهاد الشرعي»: ٢٠.
- (٩) المصدر السابق: ٢٠.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٠.
- (١١) المصدر السابق: ٢٠، نقلاً عن كتاب «الاجتهاد الجماعي»: ٣٧.
- (١٢) المصدر السابق: ٢١.
- (١٣) وقد تفرّغ عن هذا العلم ما بات يسمى اليوم الهرمنيوطيقا أو علم التأويل أو علم تفسير النصوص أو إدراكها، وكل ما له صلة بالفهم والإدراك والتأويل واستخراج المعاني من الألفاظ والتعابير.
- (١٤) المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة الإمام الشهيد محمد باقر الصدر: ٢٢، طبعة ٢، بيروت، ١٩٨١.
- (١٥) المصدر السابق: ٤٠.
- (١٦) من خطاب للسيد الخامنّي ألقاه في طلبة (البحث الخارج) في قم المقدسة، بتاريخ ١٢ ربيع الأول ١٤١٢ هـ.

- (١٧) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ٦٠٢-٦٧٦، كتاب الرهن ٢: ٦٧ الطبعة الأولى، قم، دار التفسير.
- (١٨) الشهيد الأول، اللمعة دمشقية: ١٥، انتشارات دار الفكر، قم، كتاب الطهارة.
- (١٩) راجع: كتاب الروضة البهية في شرح اللمعة دمشقية، للشهيد العاملي الثاني: ١٢.
- (٢٠) راجع: كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري ٧: ٧-١٠، مؤسسة دار الكتاب قم، الطبعة المحققة الأولى، ١٣٩٦ هـ، ولاحظ التعقيد في استخدام الضمائر والجمل والكلمات.
- (٢١) راجع: كراس المحنة للسيد الشهيد الصدر الأول، وبرغم ذلك ورغم سلاسة أسلوب السيد الشهيد، ولكنه اضطر لمجازاة الذهن الحوزوي بعبارات وجمل لم يجد فكاً من استخدامها، فتراه يكتب مثلاً: «... بأن يأخذ عدم قيام الدليل الخاص على الجعل الشرعي في موضوع الحكم المجمعول في ذلك الجعل، فيكون عدم قيام دليل خاص على الجعل الشرعي قيداً في الحكم المجمعول...» الحلقة الثالثة ١: ٨٤ للسيد محمد باقر الصدر.
- (٢٢) صحيفة (كيهان العربي) الإيرانية، الصادرة في ٢٢ حزيران ١٩٩٥م.
- (٢٣) في حوار للعلامة السيد محمد حسين فضل الله مع صحيفة (كيهان العربي)، في عددها الصادر في ١٨ أيلول ١٩٩٣.
- (٢٤) المحقق الخراساني، كفاية الأصول (مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسن المشكيني) ١: ٤٤٠-٥٠، تحقيق: سامي الخفاجي، منشورات الحكمة - قم الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- (٢٥) الشيخ مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول، إعداد لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، طبعة ١، ١٤١٩.
- (٢٦) راجع كتاب (أعيان الشيعة)، للسيد محسن الأمين ٥: ٤٢١، وراجع كذلك كتاب (لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث)، للدكتور علي الوردي ٢: ٢، وهذا من حسن الظن طبعاً وليس من شيمتنا هنا الحديث عن سوء الظن، لأن الحكاية (خطيرة) وإن (بعض الظن إثم) كما هو معلوم.
- (٢٧) وهو ما يُنقل عن السيد الشهيد الصدر الأول الذي سمى بحار الأنوار مازحاً يوماً (بحيرة الأنوار).
- (٢٨) راجع كراس المحنة للسيد الشهيد الصدر، وكتابتنا (الشهيد الصدر بين أزمة التأريخ وذمة المؤرخين).
- (٢٩) وهذا مانراه ونقرأه في العديد من أجوبة المراجع الموهمة المترددة، بل نمرّ عليه في العديد من فتاواهم ورسائلهم العملية والتي تعني اللاموقف، كما مرّ ذكره.
- (٣٠) يمكن مراجعة تفاصيل هذه المسألة في كتابات الشهيد المطهري والسيد فضل الله وعلي شريعتي وحسن الكشميري وعادل رؤوف وغيرهم.

وجوب طلاق الخلع على الرجل

نظرية فقهية جديدة

الشيخ يوسف الصانعي (*)

ترجمة: حيدر حب الله

مقدمة

التمييز بين الرجل والمرأة في حق الطلاق من الموضوعات التي تثير في الفقه التساؤلات والاستفهامات، حيث يُسأل: كيف يكون للرجل الحق في قطع العلاقة بين الزوج والزوجة في أيّ زمان شاء بدفع المهر، أما المرأة فليس لها الانفصال عن زوجها عندما لا تغدو راضيةً عن حياتها مع شريكها؟! هل يعطي الإسلام - وهو القائم على أساس كرامة الإنسان، وتساوي الرجل والمرأة⁽¹⁾ في الاستفادة من المواهب المادية والمعنوية - للرجل حق إبادة حياة المرأة فيما لا سبيل لهذه المرأة للخلاص من حياة سوداء تعيشها؟! لقد حاول بعضهم الإجابة عن هذه الشبهة بالقول: إذا كان الطلاق بيد المرأة، وأمكنها أن تطلق نفسها، فإن هذا معناه - عندما نلاحظ الجانب العاطفي النشط والحساس عندها - ميلٌ لديها للطلاق عند بروز أدنى مشكلة، ولا تكون متوازنة في هذا الأمر...، جاء في الحديث: «... ومحاباتهنّ النساء في الطلاق...»⁽²⁾، وهذا ما يوجب تنزيل مؤسسة الأسرة والحياة.

إلا أن هذا الجواب لا يرفع إشكالية التمييز وشبهة ظلم النساء؛ وذلك: أولاً: إن الحديث عن رغبة النساء وميلهنّ للطلاق ادّعاء بلا دليل، ولا يوجد بأيدينا أي مستند أو دليل معتبر على ذلك على مستوى علم النفس وعلم النفس التحليلي والإحصائي، فهو ليس سوى صرف احتمال لا أكثر. وكذلك الحال في الحديث المستند إليه هنا، فهو مناقش سناً ودلالة.

(*) أحد مراجع التقليد الشيعية، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، ولاسيما في فقه المرأة.

ثانياً: إن هذا الجواب لا يمكنه رفع إشكال أولئك الذين لا يعتقدون إطلاقاً بالإسلام، فكيف بالأخبار والروايات؟!

ثالثاً: إن تزلزل مؤسسة الأسرة أمر حاصل أيضاً مع جعل الطلاق بيد الرجل؛ ذلك أن المرأة لا اطمئنان عندها باستمرار حياتها المشتركة مع زوج يمكنه في أية لحظة أن ينفصل عنها، وعليه فهذا الحقّ عندما يعطى للرجل سوف يهزّ أركان الحياة العائلية.

ونحن نسعى في هذه الدراسة إلى ممارسة قراءة جديدة في النصوص الفقهية، وفي مستندات حكم الطلاق؛ بهدف العثور على منفذ وطريق لرفع هذا الاختلاف، ورفع شبهة التمييز في البين، ومن هنا سوف نحاول تفسير القانون الإلهي هنا في حدود فهمنا وإدراكنا.

ويبدو أن السبيل الوحيد لرفع إشكالية التمييز هنا هي الحكم بوجوب طلاق الخلع - مع توفّر شروطه وظروفه - على الرجل، والشرط الرئيس في طلاق الخلع هو كراهة المرأة وعدم رضاها باستمرار حياتها الزوجية، ولا يوجد أيّ قيد لهذه الكراهة وعدم الرضا، حتى أن أيّ سبب ينتجها يحقق القضية هنا، فلو تحققت الكراهة؛ لأن المرأة تريد الزواج من رجل آخر - ولذا تريد الطلاق من الأول -، حصل الحكم.

ومع إثبات هذا القول، الذي هو مختار شيخنا الأستاذ حفظه الله أيضاً، يرتفع معضل التمييز؛ إذ كما أن الرجل يمكنه في أيّ وقت أراد دفع مهر المرأة وتطبيقها فكذلك الحال في الزوجة أيضاً، فإن بإمكانها - بإعادة المهر، أو هبته والتنازل عنه للزوج - جعل الرجل ملزماً بالطلاق.

وبناءً عليه فالمرأة والرجل متساويان في امتلاك حق الطلاق، ولا اختلاف، وهنا قد يقال بأنه في حالة إرادة المرأة للطلاق يفترض أن يكون لها الحقّ أيضاً في الحصول على مهرها من الزوج.

لكن يمكن الجواب بأن هذا الكلام واضح البطلان؛ لأن إعطاء مثل هذا الحق للمرأة ليس عدلاً ومساواة في حق الطلاق، بل هو ظلم فاحش على الرجل؛ ذلك أنه لم يصدر منه أو يحصل لديه أية كراهة في الاستمرار في الحياة الزوجية، بل هو راض بذلك، وعليه فوجود حكم من هذا النوع، والزامه - مع هذا الوضع - بدفع المهر لتفصل زوجته عنه...، أشبه - تقريباً - بالجمع بين العوض والمعوّض لأحد طرفي العقد، وبطلان الجمع بين العوض والمعوّض في العقود والمعاملات هو أيضاً حكم عقلي وعقلاني واجتماعي.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

تقسيمات الطلاق في الفقه الإسلامي

قبل الشروع في بيان تقسيمات الطلاق لابد من ذكر أمرين ضروريين - في ما يبدو - وهما:

الأمر الأول: بالقدر الذي أكد فيه الإسلام على الزواج، وبشر الزوجين بنتائجه وآثاره الإيجابية، واعتبره في الآيات القرآنية أساساً لسكينة الزوجين^(٣)، كما اعتبره في الأخبار سنة نبوية وأحب بناءً عند الله تعالى^(٤)، بقدر ذلك كله حدّ من الطلاق والوقوع فيه، واعتبره أبغض الحلال عند الله، وأوصى بتركه وتجنبه^(٥)، فلا شك أن تخريب صرح الزواج المحبوب لا يمكن أن يكون محبوباً عند الله؛ وإلا لزم في هذه الحال اجتماع النقيضين.

الأمر الثاني: يعدّ الطلاق في الإسلام من الأحكام الإمضائية لا التأسيسية، بمعنى وجوده قبل البعثة النبوية، وتحققه طبق أعراف وعادات ذلك الزمان، وما فعله الإسلام أنه أنفذه وأمضاه، فليس صحيحاً أن الإسلام أقامه وشاده وأوجده وأحدثه، فالشواهد التاريخية في حياة البشر - ولاسيما عرب الجاهلية - تؤكد رواج ظاهرة الطلاق دون قيد أو شرط فيه، بل حصوله بكل يسر وسهولة، إلى حدّ أن الرجل الواحد كان يطلّق زوجاته مراراً وتكراراً دون الأخذ بعين الاعتبار وجود حقوق لهنّ عليه، وبمجيء الإسلام صير حركة الطلاق مؤطّرة بإطار المزيد من المنافع للنساء^(٦).

ينقسم الطلاق - في تنوع عام - إلى قسمين:

١ - الطلاق الرجعي

ويطلق على الطلاق الذي يوقعه الرجل بعد دفعه المهر وإجراء صيغة الطلاق، ويمكنه فيه - بعد الشروع في العدة - إعادة إقامة العلاقة الزوجية، عبر ألفاظ أو سلوك وأعمال تدلّ على رضاه باستمرار هذه الحياة الزوجية، وذلك في أيام العدة ودون حاجة إلى عقد نكاح جديد، فهذا العود إلى الحياة الزوجية يسمّى رجوعاً، وهو محدود من حيث العدد^(٧).

٢ - الطلاق البائن

يطلق على الطلاق الذي لا يمكن للزوجين فيه - بمجرد حصول الانفصال وفك عقدة الزوجية - أن يعودا فيه لبعضهما دون عقد جديد والحياة معاً، بل لا بدّ من نكاح جديد لهما.

أقسام الطلاق البائن

ينقسم الطلاق البائن إلى ستة أقسام:

- ١ - لو طلق الزوج ثم رجع، ثم طلق ثم رجع، ثم طلق، فهذا الطلاق الثالث يكون بائناً شرعاً.
 - ٢ - الطلاق الخُلعي المشروط بعدم رضا الزوجة عن الحياة الزوجية فيما يكون الرجل راضياً بها.
 - ٣ - طلاق المبارة، وشرطه عدم رضا الزوجين، وفي هذه الصورة يمكن للرجل الانفصال عن الزوجة مع أخذ كامل المهر أو أقل من ذلك.
 - ٤ - طلاق الزوجة التي لم يدخل بها.
 - ٥ - طلاق الزوجة اليائسة.
 - ٦ - طلاق الزوجة الصغيرة، وهي البنت التي لم تبلغ سنّ رؤية الحيض.
- ونحن نتحدث هنا عن طلاق الخُلع، الذي هو أحد أقسام الطلاق البائن.

طلاق الخُلع

طلاق الخُلع أحد أنواع الطلاق المشروع في الفقه الإسلامي، وسنحاول هنا إعادة قراءته، ومطالعة أدلّته، لنرى هل يرفع هذا الطلاق شبهة ظلم المرأة والتمييز بينها وبين الرجل؟ وقبل بيان موضوع البحث وتقرير محلّ النزاع في طلاق الخُلع نتعرّض لبيان المعنى اللغوي والاصطلاحي للخُلع، ثم بعد ذلك نبحث في الأدلة والأقوال المتعلقة بحكمه.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

المعنى اللغوي للخلع

تعني كلمة «الخلع» النزع والقلع، يقول صاحب القاموس: «الخلع، كالمنع: النزع... وبالضم: طلاق المرأة ببذل منها أو من غيرها»^(٨). وجاء في الصحاح الكلام عينه^(٩)، وقال في المصباح: «خلعت النعل وغيره (خلعاً) نزعته، و(خالعت) المرأة زوجها (مخالعة) إذا اقتدت منه وطلّقها على الفدية (فخلعها) هو (خلعاً)، والاسم (الخلع) بالضم، وهو استعارة من خلع اللباس؛ لأن كل واحد منهما لباس للآخر، فإذا فعلا ذلك فكأن كل واحد نزع لباسه عنه^(١٠)»، قال تعالى: ﴿هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ﴾ (البقرة: ١٧٨).

المعنى المصطلح للخلع

يعني الخلع في الاصطلاح الفقهي قطع علاقة الزوجية وفصلها بفدية تقدمها الزوجة للزوج، وقد جاء هذا التعريف في كلام العلامة في القواعد^(١١)، وذكره الفقهاء بعده، واعتبروه صحيحاً^(١٢).

وفي بعض العبارات عبّر عن الخلع بالافتداء أيضاً^(١٣)، كما جاء في التقيح: «يقال لهذا الإيقاع افتداء وخلع؛ أما الأوّل فلقلوه تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ (البقرة: ٢٢٩)، كأنها لمكان كراهتها له مأسورة، فاقتدت منه بشيء».

تشريح لكيفية كراهة المرأة للزوج

ولا بد هنا من الالتفات إلى أن طلاق الخلع يشترط فيه كراهة وتنفّر الزوجة فقط، بحيث لا يكون عند الرجل كراهة أصلاً، وهذه الكراهة التي تعبر عن شرط في موضوع الخلع لها مراحل مختلفة؛ ذلك أنه قد يكون عند المرأة أحياناً نفرة شديدة من الرجل، بحيث تقول له: إنني لن أطيعك بعد اليوم، بل قد يتخطى الأمر ذلك ليبلغ حدّ التهديد، بأن تقول: سوف أشارك رجلاً آخر الفراش، وبعبارة أخرى: أن تهدّد المرأة الرجل بارتكاب معصية عرّضية، أو تهدّده بترك واجب يفترض أن تقوم به مع زوجها.

وفي بعض الأحيان قد تظهر كراهتها للزوج وعدم رضاها عبر أخلاقها وسلوكها وشمائلها، ولا تتحدّث عن أي كلام يستشتم منه رائحة المعصية والذنب، من هنا فما أفاده الأستاذ واختاره هو قابلية الخلع للتحقق بمطلق الكراهة، وليس لزاماً أن تبرز الزوجة بالألفاظ والتعابير ما يدل على العصيان.

أدلة إثبات طلاق الخلع

أدلة إثبات طلاق الخلع هي: الكتاب، والسنة، وإجماع المسلمين^(١٤).

١ - الكتاب الكريم

أصل شرعية طلاق الخلع تتبع من القرآن الكريم، فقد قال تعالى في الآية ٢٢٩ من سورة البقرة: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾.

ومع الأخذ بعين الاعتبار شأن نزول الآية، وسببه، واستدلال الإمام الصادق عليه السلام بها في رواية أبي بصير^(١٥) في مورد أخذ المقدار المجاز من المال من المرأة، تبين الآية تشريع طلاق الخلع في الإسلام.

٢ - السنة الشريفة

هناك روايات متواترة من طرف الشيعة^(١٦) والسنة تدل على مشروعية طلاق الخلع، ونكتفي هنا برواية وردت من طرق أهل السنة تبين سبب نزول الآية المتقدمة أيضاً وتشير إليه، فقد جاء أنه «روي أن جميلة بنت عبد الله بن أبي كانت تحت ثابت بن قيس بن شماس، وكانت تبغضه وهو يحبها، فأنت رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله، لا أنا ولا ثابت، لا يجمع رأسي ورأسه شيء، والله ما أعيب عليه في دين ولا خلق، ولكن أكره الكفر في الإسلام، ما أطيعه بغضاً، إني رفعت جانب الخباء فرأيتُه أقبل في عدة، فإذا هو أشدهم سواداً، وأقصرهم قامة، وأقبحهم وجهاً، فنزلت، وكان قد أصدقها حديقة فاختلعت منه بها، وهو أول خلع كان في الإسلام»^(١٧).

موضوع البحث ومركز النزاع والخلاف

يقسم العلامة الحلي^(١٨) طلاق الخلع - من جهة الحكم الشرعي - إلى أربعة أنواع، هي: حرام، ومباح، ومستحب، وواجب.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

الأحكام الأربعة لطلاق الخلع

١ - الطلاق الخلعي المحرّم

ويكون عندما يجبر الزوج زوجته - كي يطلق - أن تهبه مالا ما أو تتنازل عن مال ما ، والحال أن الزوجين متفاهمان مع بعضهما في حياتهما الزوجية ، ولا تكون المرأة منتفزة من زوجها. في هذه الحالة يحكم الفقهاء جميعاً بأن الطلاق الذي يقع ليس - بالجزم والقطع واليقين - خلعاً أبداً ، وأن هذا المال الذي قدّمته الزوجة للزوج في سياق الطلاق ما زال على ملكية الزوجة ، ولا يجوز للزوج التصرف به إطلاقاً^(١٩) ، لكن بمجرد أن يجري المطلق أو وكيله صيغة الطلاق على لسانه يحكم الفقهاء بوقوع الطلاق رجعيّاً ، ويقولون: لا يملك الرجل المال ، رغم أن صاحب كشف اللثام^(٢٠) يحتفل بطلان هذا الطلاق من رأس ، تماماً كما ذهب إليه أهل السنة^(٢١)؛ وذلك أن قصد الزوج من وراء إجراء صيغة الطلاق إيقاع الطلاق المؤدي إلى أن يأخذ في مقابله شيئاً ، ومع الأخذ بعين الاعتبار حرمة المال المأخوذ - في صورة إجبار الزوجة - وعدم مالكيته له سيصبح طلاقه مجانياً ؛ وعليه فما بنى عليه صيغة الطلاق لم يقع في الخارج ، بمعنى أن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد ؛ وبعبارة أخرى: عندما يكون طلاقه صحيحاً فإنّ لازم ذلك صحة وحيّة المال الذي أوقع الطلاق له ، لكن بطلان هذا اللازم - نظراً لإجماع الفقهاء على حرمة المال المأخوذ - واضح وبيّن ، وهو يوجب بطلان الملزوم ، وهو صحة مثل هذا الطلاق.

٢ - الطلاق الخلعي المباح

ويكون عندما تتنفر الزوجة من زوجها ، وتخاف أن لا تقدر على أداء حقوق زوجها ، أي يفضي ذلك بها إلى المعصية ، فهنا تهب مهرها أو أموالاً أخرى للرجل حتى يطلقها.

٣ - الطلاق الخلعي المستحب

ويقع فيما إذا قالت الزوجة: إنها سوف تدخل شخصاً عليه يكرهه ويتنفر منه ، كنايةً عن افتراشها لرجل آخر ، وهذا القول ذهب إليه ابن إدريس^(٢٢) ، والمحقق الحلبي^(٢٣) ، رغم أن صاحب كشف اللثام^(٢٤) يقول في نهاية حديثه عن هذا التقسيم بأنه لا وجود له ولا لهذه المراتب من الكراهة في كلمات أيّ من الفقهاء ، سوى كلام العلامة.

٤- الطلاق الخلعي الواجب

وموضوعه عين موضوع الطلاق السابق، لكنّ بعض الفقهاء قائل هنا بالوجوب، حيث يذهبون إلى أنه إذا بلغت الكراهة هذا الحدّ وجب على الزوج طلاق زوجته بعد قبولها بهبة المال.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه التقسيمات لا بد أن نجعل مورد البحث وجوب الطلاق في مطلق حالات كراهة الزوجة للزوج، حتى لو أخذت شكلاً ظاهرياً مختلفاً، سواء التضرر الظاهري أم إرادة إدخال رجل آخر، وليس من الضروري أن يبلغ هذا التضرر حداً يحتمل معه المعصية من طرف الزوجة في الأمور الواجبة عليها تجاه زوجها.

إذا تمكّنا - عبر دراسة أدلة الطرفين - من التوصل إلى وجوب الخلع في هذه الصورة فإنه لا مجال بعد ذلك لشبهة التمييز بين الرجل والمرأة في حكم الطلاق، ومن ثمّ لا يضيع أيّ حق من المرأة حينئذ في هذا المجال، ولا يعرض عليها أيّ حيف أو ظلم؛ إذ كما يمكن للزوج أن يطلق زوجته لأي سبب يدفعه المهر لها فكذلك يمكن للمرأة عندما تكون كارهة لزوجها بأيّ شكل من أشكال الكراهة، ولو الكراهة الناشئة من إرادتها الزواج من شخص آخر، يمكنها بدفع المهر لزوجها، أو مقداره على تقدير التلف، المطالبة بالطلاق من الرجل، وعلى الرجل الاستجابة لمطالبتها بإجراء الطلاق، حتى تتمكن المرأة من العيش بحرية تامة، والاستمرار بحياتها كذلك... حتى لو كان الرجل راضياً عن حياته مع هذه الزوجة، وليس عنده أيّة نفرة منها.

وطبقاً لهذه النظرية لا يضيع على الرجل أيّ حق؛ إذ في الحدّ الأدنى سوف يرجع إليه المهر الذي أعطاه للمرأة، ولا يضيع حق الزوجة؛ لأنها لو طلقت من طرف الرجل ستأخذ مهرها وعض بضعها حينئذ.

وبعد تحديد محلّ النزاع، وهو مهم جداً في فتح مغالق الموضوع والجواب عن إحدى الشبهات المسجلة على النظام الحقوقي الإسلامي، نواصل بحثنا باستعراض الأقوال في المسألة، والأدلة من الطرفين، مع ذكر الإشكالات والإيرادات، وفي خاتمة البحث نذكر أدلتنا، ونحلّل تحليلاً ماهوياً جوهرياً رواية «الطلاق بيد من أخذ بالساق»^(٢٥)، التي تمثل أحد أهم أدلة القائلين بعدم وجوب طلاق الخلع هنا.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

النظريات والآراء الفقهية

وقبل بيان أقوال الفقهاء لا بد من الالتفات إلى أن ما يرفع شبهة التمييز هنا هو وجوب الخلع مع مطلق الكراهة، إلا أن محلّ النزاع بين الفقهاء إنما هو الصورة الثالثة من الصور التي ذكرها العلامة الحلي، والتي أسلفناها في بيان طلاق الخلع وأنواعه. لكن ولكي ندرس تمام جوانب الموضوع من الضروري عرض آراء الفقهاء واستدلالاتهم في هذه الصورة المشار إليها، ثم نخضعها للبحث والدراسة.

هناك قولان في القسم الثالث من طلاق الخلع: أحدهما، وهو القول المشهور بين الفقهاء: عدم وجوب طلاق الخلع على الرجل. وثانيهما، وهو مختار بعض الفقهاء، مثل: الشيخ الطوسي في «النهاية»^(٢٦)، وابن زهرة الحلبي في «غنية النزوع»^(٢٧)، وابن حمزة في «الوسيلة»^(٢٨) وأبي الصلاح الحلبي في «الكافي»^(٢٩)، وابن البراج في «الكامل»^(٣٠)...: وجوب طلاق الخلع. ولا يفوتنا أن أوّل القائلين بهذا القول هو الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) في كتاب النهاية^(٣١).

أدلة القائلين بعدم وجوب طلاق الخلع^(٣٢)

استند تمام الفقهاء القائلين بعدم الوجوب هنا إلى وجهين، هما:

- ١ - أصل البراءة، أي براءة ذمة الرجل عن حكم الوجوب، ولا معارض لهذا الأصل.
- ٢ - عدم وجود دليل من الكتاب والسنة على إلزام الرجل بالطلاق؛ ذلك أن الآية ٢٢٩ من سورة البقرة، التي تشكل الدليل الرئيس لطلاق الخلع، جاء فيها تعبير «فلا جناح»، وهو ظاهر في الجواز لا الوجوب: ﴿...فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾. وكذلك الحال في الروايات^(٣٣)؛ حيث ورد التعبير في حق الرجل: «حلّ له ما أخذ منها»، وهو مشعر بالجواز، وهناك ملازمة بين جواز الأخذ وجواز الطلاق لا وجوب الطلاق، وعليه فالإلزام بالطلاق اجتهاداً في مقابل النص.

مناقشات في الأدلة

أما الدليل الأول فلا يمكن الاعتماد على أصالة البراءة هنا؛ لما سيأتي من الأدلة التي سنقيمها على القول المختار في المسألة؛ لأنّ أصل البراءة مبني على فقدان الأدلة على الوجوب.

وأما الدليل الثاني فهو غير تام أيضاً؛ وذلك:

أولاً: إن الآية ٢٢٩ من سورة البقرة، والروايات الواردة في موضوع طلاق الخلع، ناظرة إلى حلية الأخذ، وليست في مقام بيان حكم جواز الخلع وعدم وجوبه؛ وذلك أن أصل تشريع الطلاق جاء في القرآن، ومع ملاحظة الآية: ﴿...فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾ إلى جانب الجمل السابقة التي يقول فيها الله العادل سبحانه: ﴿...وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا...﴾ (البقرة: ٢٢٩) نفهم أن المولى الحكيم استثنى - بعد بيان حرمة الأخذ الإجمالي لأموال المرأة - مورداً واحداً، وهو دفع المرأة المهر أو مالا من جانبها باختيارها ودون إجبار زوجها ومطالبتها بالطلاق منه، وعليه فالاستثناء من حكم الحرمة مربوط فقط بما بيّنته الآية حيث قالت: ﴿...فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾ (البقرة: ٢٢٩). وبعبارة أخرى: الاستثناء هنا استثناء منقطع يدل على خروج فرد ما من حكم المستثنى منه، دون أن يكون هذا الفرد من أفراد المستثنى منه نفسه، تماماً مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ...﴾ (النساء: ٢٩)، فإن التجارة عن تراض، ليست من أفراد الباطل والمستثنى منه، لكنها استثنيت وأخرجت عن حكم المستثنى منه، وهو عدم جواز الأكل، وفي بحثنا الحكم المستثنى منه هو عدم جواز أخذ الأموال المدفوعة للمرأة، فيما حكم المستثنى هو جواز الأخذ في حالة تنفّر المرأة من الزوج. ولا يفوتنا هنا أن الروايات أيضاً ناظرة إلى هذا المطلب الذي جاء في القرآن الكريم، أي جواز وحلية أخذ الأموال التي تدفعها المرأة لزوجها عن كامل إرادتها واختيارها حتى يطلقها، وليست الروايات في مقام بيان جواز الخلع أو وجوبه.

ثانياً: لو قبلنا بأن الآية والروايات كانت في مقام بيان جواز الخلع أيضاً فلأبداً من الانتباه إلى أن جواز الخلع المستفاد منها لا ينافي وجوبه، سواء من باب النهي عن المنكر أم نفي الظلم أو العدل والارتكاز العقلاني؛ وذلك أن أكثر الأحكام مترتبة على الموضوعات في حدّ نفسها وبما هي هي، أي إنّ الحكم يحمل على الطبيعة المطلقة، لا على مطلق الطبيعة مع تمام عوارضها وطوارئها.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

وتوضيح هذه النقطة أننا عندما نقول بتعلق الحكم بالطبيعة المطلقة للموضوع فهذا معناه أنّ هذا الحكم يقبل التغيير مع الظروف الاختيارية، أو مع العسر والحرج، فهو حكم شأني، بخلاف المورد الذي يكون الحكم فيه منصباً على مطلق الطبيعة بتمام عوارض الموضوع وطوارئه، ففي هذه الحالة سيكون الحكم حكماً فعلياً من تمام الجهات، لا يقبل التغيير بأيّ وجه من الوجوه، مثل: الحكم بأن إجراء صيغة الطلاق جعله المولى بيد الرجل، والمرأة لا يمكنها إطلاقاً أن تجري صيغة الطلاق من طرف نفسها. والجدير بالذكر أن جواز الخلع ليس حكماً فعلياً من تمام الجهات؛ ذلك أن فعلية حكم من تمام الجهات مخالفة لظواهر الأدلة، فإذا أريد لحكم أن يكون فعلياً بهذا الشكل وبهذه الطريقة فلا بد من إبراز شواهد وقرائن في أدلته تعطي هذا المؤدى، ولا يوجد أي دليل من أدلة طلاق الخلع يحتوي على هذا الشاهد وهذه الخصوصية. وبعبارة أخرى: جواز الخلع منصب على الموضوع بما هو هو والطبيعة المطلقة، فيقبل هذا الجواز التغيير^(٣٤).

أدلة القائلين بوجوب طلاق الخلع

حيث يستوعب مدّعانا وجوب الطلاق الخلمي على الرجل في تمام صور تنفّر الزوجة من الزوج، فإنه - إضافة إلى ذكر دليل الفقهاء القائلين بوجوب الطلاق في الصورة الخاصة، التي هي الحالة الثالثة من حالات كراهة الزوجة - سوف نورد الأدلة التي تفيد وجوب طلاق الخلع في تمام موارد الكراهة، وهي كالتالي:

١ - مبدأ وجوب النهي عن المنكر^(٣٥)

إذا لم يطلق الرجل المرأة التي تبدي كراهتها العيش معه فمن الممكن أن تتخلّى عن بعض الواجبات المفروضة عليها تجاه زوجها، وهذا ما يجعلها تسقط في المعصية والمنكر، وبناءً عليه؛ وللحيلولة دون معصية المرأة وفعلها المنكر، يجب على الزوج تطبيقها وتخليها سبيلها.

دليل النهي عن المنكر، إشكاليات و منافحات

أشكل مشهور الفقهاء على هذا الدليل وردّوه، وترجع عمدة إشكالاتهم إلى ثلاثة، هي:

أولاً: لا ينحصر طريق النهي عن المنكر بالطلاق الخلعي؛ وذلك أنّ النهي عن المنكر يمكن أن يقع عن طريق الطلاق العادي، أي أن يطلق الرجل زوجته دون أخذ المال منها، فعدم أخذه المال يوجب حفظ غيرته ومكانته.

وهذا الإشكال ليس وارداً؛ لأنه إذا قيل بوجوب الطلاق على الزوج الذي تكرهه زوجته، وهو سعيد معها غير متآذ من حياته العائلية، مع عدم أخذه المال، فإن ذلك ظلمٌ على للرجل نفسه؛ لأن قطع العلاقة الأسرية وتدمير العائلة يترك آثاراً روحيةً ونفسيةً ضاغطة على الزوج الذي يرغب ببقاء هذه العلاقة الأسرية، فإذا ألزمنه بالطلاق مع دفع المال فسيكون ذلك ضرراً عليه، من حيث ما دفعه من أموال لتكوين هذه الأسرة والمصاريف التي قدّمها في هذا المجال.

يضاف إلى ذلك أن هذا الإشكال نفسه يُثبت مطلوبنا ومقصودنا، وهو وجوب الطلاق على الرجل في حالة طلب الزوجة وكراهتها للزوج، بل هو ينتج أزيد مما نطلبه؛ إذ بهذا النوع من الطلاق تتحرّر المرأة بإرادتها من قيد الزوجية، وتأخذ معها مبلغاً من المال أيضاً، على خلاف طلاق الخلع الذي يفرض على الزوجة دفع شيء مقابل تحرّرها من عُلقة الزوجية. وبناءً عليه؛ وللحيلولة دون ظلم الرجل، لا بد من القول بأن السبيل الوحيد للنهي عن المنكر في موضوع طلاق الخلع - أي كراهة الزوجة - منحصر في طلاق الخلع نفسه، لا في الطلاق العادي.

ثانياً: لا بد في المنكر أن يتحقق في الخارج حتى يغدو رفعه والنهي عنه واجباً، وفي ما نحن فيه لم يحصل من المرأة فعلٌ للمنكر، وإنما صدر منها مجرد التنفّر والكراهة لزوجها، وعليه لا يمكن الحكم بوجوب الطلاق على الزوج لمنع من وقوع زوجته في المنكر، فالاستدلال بالنهي عن المنكر لإلزام الرجل بالطلاق لا وجه له. وبعبارة أخرى: الواجب رفع المنكر لا دفعه.

وفي الجواب عن هذا الإشكال يمكننا القول: إن دفع المنكر - كرفعه - واجب،

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

ولتجلية هذه النقطة نقول: إن فلسفة النهي عن المنكر هي الحيلولة دون وقوع المفساد وإصلاح المجتمع، وهذه العلة موجودة أيضاً في دفع المنكر، كما أن رفع المنكر يرجع في الحقيقة إلى دفعه؛ ذلك أنه في رفعه يكون قد وقع منكرٌ ما، ويريد الناهي بنهيه عدم قيام الفاعل مرة ثانية بهذا الفعل السيء والقبيح، وهذا بنفسه دفع للمنكر. وخلاصة الكلام: إن فلسفة رفع المنكر - وهي عدم القيام بالمنكرات - تظهر بشكل أقوى في دفع المنكر؛ لأن الشارع الحكيم يمكنه، بإيجاب دفع المنكر ابتداءً، الحيلولة دون أصل القيام بالمنكر من رأس، وكما يقال: درهم وقاية خير من قنطار علاج.

ويمكن أن يشكك على المناط المشار إليه بأنه مع الأخذ بعين الاعتبار فلسفة النهي عن المنكر - وهي عدم العصيان - إذا فعل شخصٌ منكراً فلا معنى بعد ذلك لوجوب نهيه عن المنكر؛ لأن المنكر قد تحقق.

وفي الجواب عن هذا الكلام نقول: إن حكم الشارع على المكلف بوجوب النهي عن المنكر الذي وقع وتحقق إنما هو لأن صدور هذا المنكر من جانب العاصي يمثل قرينةً على تكرار هذا الشخص لهذا الفعل مرةً أخرى، وعليه فقد أمر الشارع بالنهي عن المنكر حتى لا يكرّر هذا العاصي فعله في المستقبل مرةً أخرى، من هنا تظل فلسفة النهي عن المنكر باقيةً على حالها لا تلغو ولا تبطل، فإذا حصل اطمئنان بأن شخصاً سوف يوقع المنكر فيما بعد، ولم يوقعه حتى الآن، فالنهي عن المنكر في مورده يكون واجباً أيضاً، رغم أنه لم يوقع المنكر بعد، ولا بد من دفع هذا الشخص كي لا يصدر عنه الذنب.

ثالثاً: لو سلّمنا وقبلنا بأن هذا الكلام من المرأة وكراهتها منكرٌ، وأن رفع المنكر واجب، إلا أنه قد ثبت في محله أن النهي عن المنكر غير واجب إذا لزم منه زوال حقّ الناهي. وبعبارة أخرى: لو كانت المرأة تريد أو قد تقع في الحرام لا يمكننا أن نقول للرجل: إنه يجب عليك طلاقها حتى لا يتكرر منها فعل المنكر؛ لأن الطلاق مُقضى إلى ذهاب حق الرجل الذي يريد - كما قلنا - استمرار حياته الزوجية مع امرأته، ومن الواضح أنه لا يقول بهذا الكلام فقيهٌ قط؛ لأنه إذا كان النهي عن المنكر واجباً بشكل مطلق ودون قيد أو شرط، لزم وقوع نوازم باطلة، منها: القول بأن العبد عندما لا يطيع مولاه في الأمور الراجعة إلى المولى - أي يعصي المولى - فيجب على المولى من باب النهي عن المنكر، وحتى لا يرتكب العبد

إصراراً على المعصية...، يجب عليه أن يحرره من رقّ العبودية ويطلق سراحه!!
وجواب هذا الإشكال واضح؛ وذلك أننا نقبل أيضاً بأن الحيلولة دون وقوع الذنب من الآخرين لا يفترض أن تؤدي إلى ذهاب حقوق الناهين عن المنكر أو أي شخص آخر، وهذه قاعدة عقلائية وشرعية، إلا أن إشكالنا هنا يكمن في أن إلزام الرجل بالطلاق الخلعي لا يضيّع حقاً من حقوقه؛ لأن طلاق الخلع يعطي الرجل الأموال التي دفعها مهراً لزوجته، فيما تأخذ المرأة ما كان مقابلاً لهذا المهر، وهو البضع، بحيث لا يبقى للرجل بعد ذلك حق التصرف في بضعها، وعليه يكون الموقف مقارباً لعودة العوضين إلى المالك الأصلي والسابق، ومن ثم لا يفوت حق أحد، حتى يقال بعدم إمكان إجراء النهي عن المنكر لإفضائه إلى ضياع حق الناهي نفسه. وبعبارة ثانية: نحن نقبل الكبرى الكلية، إلا أن ما نرفضه هو تطبيق الكبرى على الصغرى، فلا نعتبر هذه الصغرى مصداقاً للقاعدة الكلية العقلائية المذكورة.

وقد يُشكل على هذا الجواب بأن الذي يضيع على الرجل هو حقه في بقاء حياته الزوجية؛ حيث يلزم هنا صيرورته بلا زوجة، وهذا ما يعني أن إشكالية التعارض بين وجوب النهي عن المنكر ولحوق الضرر للناهي ما تزال باقيةً على قوتها.
لكن هذا الإشكال غير وارد أيضاً؛ إذ في الطلاق العادي، الذي يدفع فيه الرجل المهر ويطلق زوجته، ستكون الزوجة بلا زوج، وهذا ما يؤدي إلى ضياع حق المرأة، وقد علمت أنه لا ضياع للحقوق في الموردين معاً، ولم يلحقهما ظلم؛ ذلك أن ما قدمه كل واحد منهما بعنوان العوض قد عاد إليه.

٢- الارتكاز والاعتبار العقلاني في العقود

يقضي الارتكاز والاعتبار العقلاني في العقود بأنه إذا كان عقدٌ ما لازماً فإن لزومه يكون من ناحية طرفي العقد، وكذلك إذا كان جائزاً فإن جوازه يطالهما معاً، أما الاختلاف بين الطرفين في لزوم العقد وجوازه، بحيث يكون لازماً بالنسبة لأحد الطرفين وجائزاً بالنسبة للطرف الآخر، فهو مخالف للارتكاز العقلاني؛ إذ لا يرى العقلاء مبرراً لإعطاء أحد الطرفين قرار فسخ العقد باختياره فيما يُحرم الطرف الآخر من

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

هذا الحق، بل يروونه تمييزاً وترجيحاً بلا مرجح ولا مبرر، بل هو - إذا تحقق - يضيّع حقوق الأفراد، ويخالف الحياة الاجتماعية، كما يناقض مبدأ المساواة في القوانين. يضاف إلى ذلك أن استقرار تمام العقود التأسيسية والإمضائية ودراساتها يدل على موافقة ما قلناه من الاعتبار العقلاني، فلا يمكن أن نجد عقداً يكون لازماً من أحد الطرفين فيما يكون جائزاً من الطرف الآخر، فإذا كان لأحد الطرفين حق فسخ العقد وإلغائه فلا بد أن يثبت هذا الحق للطرف الآخر.

وفي مسألتنا هنا لا يقبل العقلاء أن يكون للرجل الحق - متى أراد - أن يفسخ أو يلغي أو يبطل عقد النكاح القائم بطرفين اثنين فيما تسلب المرأة - التي هي طرف أساس في هذا العقد - من مثل هذا الحق، وبناءً عليه يقول العقلاء: حيث لا مجال لأن تطلق المرأة نفسها فلا بد من العثور على سبيل يمكن المرأة من إلزام الرجل بإلغاء العقد، ولو لم يرغب الرجل في ذلك أو يُردّه؛ حتى تتم بهذه الطريقة مراعاة البناء العقلاني في العقود، وهو البناء الذي لم يرد أي دليل على الردع عنه، لا عموماً ولا خصوصاً.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا الارتكاز العقلاني في العقود ممضى من الشارع أيضاً ومقبول، إلا في موارد منع الشارع نفسه عنها، فقولنا: من الجائز للرجل متى أراد أن يطلق زوجته مع دفعه المهر لها إنما يقبل عقلانياً به، ويحكم العقلاء بكونه حكماً عادلاً، عندما تطالب المرأة به، وتدفع المهر أو تهبه وتتنازل عنه، فيكون الرجل ملزماً بطلاق المرأة، وهذه الملازمة توافق الأصول والضوابط الإسلامية، وكذلك عدالة الأحكام التشريعية، التي تدل عليها أيضاً نصوص الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنعام: ١١٥)، وقال سبحانه: ﴿...وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)، كما يعتبر العقلاء أن ما يخالف هذه الملازمة مخالف للعدل، فيكون ظلماً.

وبعبارة أخرى: يعتبر العقل والعقلاء من القبيح أن يكون هناك أمر غير اختياري - وهو الرجولة أو الأنوثة - سبباً لإعطاء تمام الصلاحيات لأحد طرفي العقد، ويكون هذا الأمر غير الاختياري نفسه موجباً لفقد أحد الطرفين المستعد لمراعاة تمام الحقوق... صلاحياته؛ فإن الرجولة أو الأنوثة ليست في يد الإنسان، قال تعالى: ﴿...يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا نَاهَا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ (الشورى: ٤٩).

ونشير هنا إلى أن أي مقنن في الأمور الاختيارية الإرادية يمكنه أن يضع تفاوتاً واختلافاً - حسب المصالح الكامنة في تقنيناته - بين الأفراد في صلاحياتهم وحقهم في الاختيار والانتخاب والإرادة، ولا يوجد قبح عقلي ولا ظلم في ذلك، ولا يصح ذلك في الأمور غير الاختيارية، كالذكورة والأنوثة.

٣ - حكم العقل

يحكم العقل بقبح تمكين الزوج لوحده من طلاق زوجته مع دفعه المهر لها متى أراد حتى لو لم ترضَ الزوجة بذلك، فيما تحرم المرأة من ذلك، فلا تقدر - ولو بالتخلي عن مهرها أو دفعه - أن تلزم الزوج بطلاقها، ففي هذا النوع من الموارد يحكم العقل بأن هذا ظلم على المرأة؛ لأن العقل لا يرى اختلافاً بين المرأة والرجل في مثل هذا الحق، فإذا أراد الشارع الردع عن هذا الحكم العقلي أو الارتكازات العقلانية فمن الضروري أن يردع عبر نصوص كثيرة وصريحة، ويبين خطأ هذه الارتكازات واشتباهها، فالشارع يجب عليه أن يبين خطأ حكم العقل بالظلم أو القبح في فعل ما بياناً واضحاً جلياً متيناً، وإلا فرواية واحدة أو دليل شرعي يقع على خلاف حكم العقل سوف يسقطان عن الحجية تلقائياً؛ ذلك أن المخالف لحكم العقل لا يمكنه أن يكشف عن بطلان الإدراك العقلي، وبناءً عليه فالشارع الحكيم مطالب بتفهم خطأ الإدراك العقلي للمكلف عبر إقامة أدلة وبراهين ونصوص كثيرة.

ومن الواضح أن موردنا لا توجد فيه أية رواية أو نص، فكيف بنصوص وروايات كثيرة؟ وغاية ما يمكن الاستناد إليه والتمسك به هو إطلاق الحديث القائل: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»^(٣٦)، وهو حديث مخالف لمبدأ العدل ورفض الظلم في أحكام الإسلام، وقد بينا أنه لا حجية لظهور الدليل المخالف للأصول العقلية والنقلية المسلمة، وهي العدل وعدم الظلم في أحكام الإسلام، وعدم مخالفة الأحكام للعقل، فماذا لو أردنا أن يكون إطلاق مثل هذه الرواية هو الدليل هنا؟ من هنا لا سبيل - مع حكم العقل بظلم الحكم بجواز (وعدم وجوب) الطلاق على الرجل مع كراهة الزوجة وتقديمها المال له وقبحه - سوى القول بوجوب مثل هذا الطلاق الخلمي؛ انطلاقاً من حكم العقل بقبح الجواز، وحكمه بحسن اللزوم والإيجاب.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

إشكالات على مبدأ القول بوجوب الخلع

بعد الفراغ عن الأدلة التي سقناها لإثبات القول المختار، وهو إلزام الرجل بالطلاق بعد دفع المرأة أو تنازلها عن المهر وكراهتها للرجل، نحاول هنا إكمال البحث عبر مطالعة الإشكالات التي يمكن أن ترد على هذه الأدلة الدالة على مبدأ القول بوجوب الخلع.

١ - إشكالية التناقض مع مبدأ الخيار بالطلاق

إن وجوب طلاق الخلع على الرجل يناه في الرواية المعروفة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»^(٣٧)؛ وذلك أن ظاهر هذه الرواية كون الرجل كامل الحرية والإرادة في أمر الطلاق، وهذا الأمر يعارض الحكم بوجوب الطلاق على الرجل، وعندما تتع المعارضة تقدّم هذه الرواية على الوجوه والأدلة المقدّمة لصالح نظرية وجوب الطلاق على الرجل؛ لأنّها رواية موافقة للكتاب، ولما وصلنا من روايات في خصوص طلاق الخلع، فيكون الحكم بالوجوب اجتهاداً في مقابل النص.

دراسة في الحديث النبوي: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»

يمكن دراسة هذه الرواية من ناحيتين: السند؛ والدلالة.

أ - مطالعة سنديّة

هذه الرواية رواية سنّية؛ فلم ينقلها سوى أهل السنّة في كتبهم، ولم ينقل ما يشابه هذه الرواية في المصادر الشيعية^(٣٨). وقد وردت هذه الرواية في كتب أهل السنّة بطريقتين وسندين، كلاهما ضعيف، وهما:

١ - حدثنا محمد بن يحيى، حدثنا يحيى بن عبد الله بن بكير، حدثنا ابن لهيعة، عن موسى بن أيوب الغافقي، عن عكرمة، عن ابن عباس، قال: أتى النبي ﷺ رجل، فقال: يا رسول الله، إن سيدي زوجني أمته وهو يريد أن يفرّق بيني وبينها، قال: فصعد رسول الله ﷺ المنبر، فقال: «يا أيها الناس، ما بال أحدكم يزوج عبده أمته، ثم يريد أن

يفرق بينهما؟! إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»^(٣٩).

٢ ... خالد بن عبدالسلام الصديقي، حدثنا الفضل بن المختار، عن عبيدالله بن موهب، عن عصمة بن مالك^(٤٠).

وفي الطريق الأول نجد ابن لهيعة الذي ضعفه^(٤١)، كما نجد في السند الثاني الفضل بن المختار الذي عدّوه ضعيفاً أيضاً^(٤٢)، وعليه فلا سند صحيح لهذا الحديث عند أهل السنة.

ب - مطالعة دلالية

يعاني هذا الحديث - في دلالته على عدم وجوب طلاق الخلع على الرجل وإلزامه به - من عدة إشكالات، هي:

أولاً: يحتمل أن الحصر الوارد فيه حصر إضافي، وليس بالحققي؛ وذلك أنه مع الالتفات إلى صدر الرواية الوارد في الاختلاف بين الزوج والمولى في حق الطلاق لا يكون حصر حق الطلاق بيد الزوج من قبل الشارع حصرًا حقيقيًا، حتى يدل على أن أي شخص غير الزوج - كائناً من كان - لا حق له في طلاق زوجة الرجل، بحيث يشمل هذا الأمر الزوجة نفسها، وسلب حق صيرورتها مطلقاً من يدها هي أيضاً. والشاهد على إضافية الحصر هو مورد الرواية؛ ذلك أنها جاءت في السؤال عن اختلاف الزوج مع المولى، والجواب فيه ظهور في الحصر الإضافي بالنسبة إلى هذا المورد.

وهذا الاحتمال الذي طرحناه لو لم نقل: إنه ظاهر الحديث فلا أقل من كفايته في إعاقه تمامية الاستدلال به، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. يضاف إلى ذلك أن ظهور الحديث في الحصر الإضافي يغدو واضحاً بقريظة المورد ونصوص النبي الأكرم ﷺ في ما يخص حُسن تزويج العبيد. وبعبارة أخرى: يحتمل أن يكون مورد الرواية مربوطاً فقط بالحصر في أمثال موردها، وهو طلاق المولى والعبد، أي لا يكون طلاق زوجة العبد بيد مولاه، وإنما بيد العبد نفسه، وبهذا لا يكون الحصر حقيقياً حتى يدل على أن الطلاق - دائماً وأبداً - وفي جميع الموارد ومقابل جميع الأفراد - بيد الزوج. وبناءً عليه فالحصر في حديث «من أخذ بالساق» مربوطاً أيضاً بهذا الحصر الإضافي، أي بالنسبة للعبد في مقابل

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

المولى؛ وشاهد ذلك الاستفادة من تعابير مثل: «ما بال أحدكم»، أو «ما بال أقوام»، أو «ألا إنما يملك الطلاق من أخذ بالساق»^(٤٣)، في إطار اختلاف نقل الحديث، وكان النبي يريد أن ينهى الناس عن تزويج العبيد والإماء من بعضهم ثم العمل على فصلهم وطلاقهم.

والشاهد الآخر أن جملة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» في تمام صور نقلها ومصادره جاءت إما طبقاً للصورة المنقولة عن ابن عباس، أو أنه جاء في تكملتها تحذير النبي من تزويج العبيد والجواري ثم الفصل بينهم. وبناءً عليه لا يمكن الوصول إلى حصر حقيقي من خلال هذه الجملة، بحيث يشمل تمام الأفراد بمن فيهم الزوجة نفسها؛ لأن احتمال إضافية الحصر مانع عن الاستدلال بالعموم في الحديث، فكيف بادعاء ظهور الحديث في الحصر الإضافي؟!.

ثانياً: حتى لو قبلنا بأن هذه الجملة تعبّر عن قاعدة عامّة، وأن الحصر فيها حصر حقيقي، لا يمكن - أيضاً - القول بتناهي هذه القاعدة مع وجوب طلاق الخلع؛ لأن هذه القاعدة مرتبطة بالطلاق، أما بحثنا فهو في الخلع الذي قال بعضهم: إنه لا يحتاج إلى صيغة طلاق^(٤٤)، كما ذهب بعضهم إلى أن وقوعه بدون لفظ الطلاق معناه أنه فسخ وليس بطلاق^(٤٥)، وعليه فالخلع والطلاق بابان منفصلان عن بعضهما، فلا تسري أدلة الطلاق إلى الخلع أساساً^(٤٦).

ثالثاً: حتى لو تمت هذه القاعدة فلا تنافي إيجاب الرجل وإلزامه بالطلاق؛ لأننا ندّعي أنه مع فرض كراهة المرأة وتنازلها عن مهرها ومطالبتها بالطلاق يجب على الزوج أن يطلقها، وعندما لا يطلق يجبره الحاكم الشرعي على الطلاق، تماماً مثل موارد العسر والحرج بالنسبة للمرأة، ومع هذا كله يظلّ الطلاق بيد الرجل، ولو لم نعتبر الطلاق بيد الرجل لكان يفترض الحكم بانفصال الزوجين عن بعضهما بمجرد هبة المرأة المهر للرجل، لكننا نرى أن القائلين بوجوب طلاق الخلع ذكروا - أيضاً - أنه بعد الخلع لا بد من صيغة الطلاق من قبل الرجل^(٤٧).

من هنا فهذا الإلزام يؤيد قاعدة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، ولا ينافيها، وإنما يؤكدها.

٢- إشكالية المنع عن نقل حق الطلاق للزوجة

ينبغي وجوب الخلع على الرجل وإلزامه بالطلاق الروايات^(٤٨) التي تدلّ على أنه لا يمكن للرجل نقل حق الطلاق للزوجة عبر الشرط؛ ذلك أن اختيار الرجل في الطلاق ينال في إلزامه به، وإحدى هذه الروايات صحيحة محمد بن قيس، عن أبي جعفر: «أنه قضى في رجل تزوّج امرأة، وأصدقته هي، واشترطت عليه أن يبدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنّة، وولّيت حقاً ليست بأهله، فقضى أن عليه الصداق، وببده الجماع والطلاق، وذلك السنّة»^(٤٩).

قراءة نقدية

ويمكن الإجابة عن هذا الإشكال بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: استند الفقهاء لهذه الصحيحة لإثبات بطلان شرط وضع الطلاق بيد الزوجة، وعلى أساس هذه الدلالة في الرواية يمكن القول بمنافاة هذه الصحيحة للقول بوجوب وإلزام الرجل بطلاق الخلع، لكننا نعتقد أنه ليس لهذه الصحيحة ظهور في هذا المعنى ولا دلالة عليه، وإنما هناك احتمال آخر فيها، لا تنافي معه القول بوجوب الخلع، وهذا الاحتمال هو أن الإمام بيّن أن الطلاق بيد الرجل، بمعنى أن الرجل هو الذي يطلق المرأة، لا أن المرأة هي التي تطلق الرجل، فالمرأة ليس لها الحق في أن تشرط على الرجل أنها في أي وقت أرادت يمكنها أن تطلقه، فتقول له: «أنت طالق، أو هو طالق»؛ ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا الاحتمال تغدو الرواية متصلة بنفي كون طلاق الرجل بيد المرأة، وليست في مقام بيان جواز أو عدم وجوب الطلاق على الرجل وإلزامه به.

ويؤيد هذا الاحتمال بشاهدين: أحدهما خارجي؛ والآخر داخلي.

أ - أما الشاهد الخارجي فهو رواية ابن مسعود الواردة في كتاب «كنز العمال»، والتي وردت في هذا المجال، ومنتها كالتالي: «عن ابن مسعود، أنه جاء إليه رجل، فقال: كان بيني وبين امرأتي بعض ما يكون بين الناس، فقالت: لو أن الذي بيدك من أمري بيدي لعلمت كيف أصنع، فقال: فقلت: إن الذي بيدي من أمرك بيدك، فقالت: أنت طالق ثلاثاً...»^(٥٠).

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

وشاهدنا في هذا الخبر جملة: «فقلت: أنت طالق ثلاثاً»، فإن صراحة هذه الرواية تقوي الاحتمال الذي اخترناه في رواية محمد بن قيس.

ب- وأما الشاهد الداخلي فهو تعبير: «خالفت السنة»؛ ذلك أن المراد من السنة هو السنة الاجتماعية وديدن العقلاء في الجماع والطلاق؛ ذلك أن المبادرة والإقدام في الجماع وفي الطلاق كان بيد الزوج في كل المجتمعات وفي تمام الأزمنة السابقة على الإسلام، وإذا ما قيل في مجتمع ما: إن المرأة الفلانية طلقت الرجل الفلاني فإنهم يسخرون من ذلك ويثير الضحك عندهم...، وهذه السنة والديدن العقلاني استمر أيضاً سائداً بعد الإسلام إلى زماننا هذا، وبناءً على هذا المعنى للسنة يتقوى الاحتمال الذي اخترناه من أن الرواية في مقام بيان طلاق المرأة للزوج وإجرائها صيغة الطلاق بنفسها عليه؛ فإن هذا الفعل مخالف للسنة السائدة ودأب الناس وديدن العقلاء؛ إذ الرجل هو الذي يفترض أن يطلق المرأة.

الوجه الثاني: لنفترض أن هذا الحديث دالٌّ على حق الرجل واختياره في أمر الطلاق، ودلالته كدلالة: «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، لكنه لا يمكننا القول بأن أي حكم يثبت بهذا الحديث في الطلاق يجري في طلاق الخلع أيضاً؛ لأن ما يقع في الطلاق هو دفع المهر من طرف الزوج وانفصال الزوجين عن بعضهما، أما طلاق الخلع فدفع المهر والمال فيه يكون من طرف المرأة. وبناءً عليه فهما نوعان منفصلان، وإن كانا قسمين من الطلاق، لهذا يمكن القول: إن الخلع ليس من أقسام الطلاق؛ فإن بعض الفقهاء - أولاً - لم يشترطوا إجراء صيغة الطلاق فيه^(٥١)، كما أن كتب الفقهاء وضعت الطلاق والخلع ضمن عنوانين منفصلين: أحدهما «كتاب الطلاق»؛ وثانيهما «كتاب الخلع والمباراة».

الوجه الثالث: بصرف النظر عن الجوابين السابقين لا يرد هنا أيضاً إشكال التناهي؛ ذلك أن القول بوجوب الخلع تصرف في حدود اختيار الرجل وصلاحياته...، أي تصرف في إطلاق «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، أو إطلاق مثل صحيحة محمد بن قيس^(٥٢)، التي هي دليل حق الرجل واختياره في الطلاق، فالوجوب تقييد لهما، لا أنه ينفي أصل الحق والاختيار نفيًا تاماً حتى يرد إشكال التناهي والتعارض، وهذا التحديد في حرية الرجل في طلاق الخلع حالة لها أشباهها ونماذجها العديدة في الفقه الإسلامي، مثل: فتوى الأصحاب بوجوب الطلاق على الرجل في مورد لحوق العسر والحرج على المرأة، وهناك أيضاً يدور البحث حول التصرف في إطلاق دليل «الطلاق بيد من أخذ بالساق»؛

حيث ذكر الفقهاء أن إطلاق هذا الدليل محكوم لدليل «لا حرج»، لا أن دليل لا حرج ينفي أصل دليل «الطلاق بيد من أخذ بالساق»، فكما لم يرَ الفقهاء تنافياً في مورد العسر والحرَج بين «لا حرج» وإطلاق دليل «الطلاق بيد من أخذ بالساق» كذلك الحال في ما نحن فيه. وبعبارة أخرى: لم يقيّد هذا الإطلاق في الخلع فقط، بل وقع تقييده أيضاً في موارد أخرى، مثل: العسر والحرَج لللاحقين للزوجة بسبب استمرار الحياة الزوجية.

٣- إشكالية عدم تعيّن مقدار عوض الخلع

يقوم هذا الإشكال على مقدّمة تقضي بأن أحد أوجه الاختلاف بين الخلع والمباراة هو أن الرجل في المباراة لا حقّ له في أخذ ما زاد على مهر المرأة منها، على خلاف الحال في الخلع، حيث لا تحديد من هذا النوع أمام الرجل، فيمكن للرجل أخذ أي مقدار يراه من المرأة ولو زاد عن المهر، ثم يطلقها.

انطلاقاً من هذه المقدمة يثار هنا إشكال، وهو أن عدم المحدودية في المطالبة بالمال في الخلع - وهو أمرٌ مجمع عليه بين الأصحاب، وعليه رواية صحيحة السند تامة الدلالة^(٥٣) - لا يتلاءم مع إجبار الرجل وإلزامه بالطلاق؛ ذلك أنه إذا أراد الرجل أن لا يطلق زوجته كان بإمكانه رفع سقف المبلغ الذي يطالب به بحيث يصبح فوق قدرة المرأة، وأنتم تقولون: إنه لا يمكن إجبار الزوج على الطلاق ما لم يأخذ منها ماله أو تكون هناك قابلية للأخذ. وبعبارة أخرى: إن المقنن وضع هنا قانوناً استبطن سبيلاً لعدم إجرائه وتنفيذه، بل للغوه، وهذا عمل قبيح لا يصدر من المقنن الحكيم، وعليه فالقول باللزوم لا وجه له ولا دليل، بل الدليل على خلافه.

وقفه مع النصوص الحديثية حول لا تناهي مقدار عوض الخلع

وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاختلاف بين الخلع والمباراة دلت عليه الروايات الصحيحة، إضافةً إلى الجانب الاعتباري^(٥٤)، الذي أشارت إليه أيضاً بعض الروايات^(٥٥)، وحيث إن جوابنا على هذا الإشكال يرجع إلى دراسة تعارض هذه الروايات مع بعضها فلا بد أن نشير إليها، ثم نخضعها للبحث والتحليل، وبدراسة هذه الروايات يعلم أن الروايات الدالة على الاختلاف بين الخلع والمباراة على مجموعتين: إحداهما تدل بإطلاقها

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

على أن الرجل بإمكانه المطالبة في الخلع بأي مبلغ مالي من المرأة وله أخذه؛ والمجموعة الثانية صريحة في الدلالة على هذا الأمر، والمجموعتان تدلان على عدم إمكان أخذ ما زاد على المهر في طلاق المباراة.

المجموعة الأولى

١ - رواية سماعة بن مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام... فقال: «إذا قالت: لا أطيع الله فيك حلّ له أن يأخذ منها ما وجد»^(٥٦).

٢ - رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا قالت المرأة لزوجها جملة: لا أطيع لك أمراً... حلّ له ما أخذ منها...»^(٥٧).

ومثل هاتين الروايتين روايات كثيرة وردت في الباب الأول والثالث من كتاب الخلع والمباراة، من وسائل الشيعة، ج ٢٢، وبهذه التعبيرات أيضاً.

وتدل هذه الروايات بإطلاقها: «حلّ له ما أخذ منها، وله أن يأخذ من مالها ما قدر»، على أن للرجل أن يأخذ من الزائد على المهر من المرأة، حيث ورد هذا الإطلاق في مقام البيان كان تاماً وقابلاً للاستناد إليه.

المجموعة الثانية

١ - صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المباراة يؤخذ منها دون الصداق، والمختلعة يؤخذ منها (ما شئت)^(٥٨)، أو ما تراضيا عليه من صداق أو أكثر...، والمختلعة يؤخذ منها ما شاء...»^(٥٩).

٢ - رواية سماعة: «فإذا اختلعت فهي بائن، وله أن يأخذ من مالها ما قدر عليه، وليس له أن يأخذ من المباراة كلّ الذي أعطاه»^(٦٠).

والرواية الأولى نصّ صريح في المطلوب، كما أن رواية سماعة ظاهرة في جواز أخذ ما زاد على المهر من طرف الرجل في طلاق الخلع؛ نظراً لجملة: «ليس له أن يأخذ من المباراة كلّ الذي أعطاه».

دراسة الروايات وتحليلها

حيث كان الإشكال الثالث المسجّل على القول المختار هنا، وهو وجوب طلاق الخلع على الرجل، مبنياً على هذه الروايات والاستفادة منها كان لا بد من تحليل الإشكالات الواردة على دلالة هذه الروايات؛ وذلك أنها تواجه إشكالين:

أ - إشكالية التعارض بين الروايات

تدل صراحة صحيحة زرارة وظهور رواية سماعه على أن الرجل لا يحق له في المباراة أن يأخذ تمام المهر، وإنما المتعين أن يأخذ ما قلّ عنه، وهذا المقطع من مدلول هاتين الروايتين يعارض رواية أبي بصير الصحيحة السند^(٦١) الواردة بالخصوص في المباراة نفسها؛ فإن الإمام عليه السلام يصرّح في هذه الرواية بأنه لا يحلّ للرجل في طلاق المباراة سوى أخذ المهر أو ما هو أقلّ منه.

وبناءً عليه تدل هاتان الروايتان على عدم جواز أخذ تمام المهر في المباراة، فيما تدل الصحيحة على جواز أخذ تمام المهر، وعليه فهناك تعارض حول أخذ مقدار المهر نفسه في المباراة، وهو ما يؤدي إلى تساقط روايتي زرارة وسماعة في حكم المباراة، وسقوطهما عن الحجية.

وانطلاقاً من ذلك، وحيث سقط مقطع من روايتي زرارة وسماعة عن الحجية، نستنتج عدم حجية سائر فقرات الروايتين بما في ذلك أخذ الرجل للمال بلا قيد ولا شرط من المرأة في طلاق الخلع؛ لأن هذين الحكمين عطفاً على بعضهما بحرف «الواو»، ومن الواضح أنه إذا كان المعطوف عليه (أخذ المال في المباراة) غير حجة فإن المعطوف (أخذ أيّ مقدار من أموال المرأة في الخلع) لن يكون حجةً أيضاً. إذاً المعطوف عليه (حكم المباراة) يعارض صحيحة أبي بصير فكذلك الحال في المعطوف أيضاً، يكون في حكم التعارض، ويسقط عن الحجية. وبعبارة أخرى: للمعطوف معارضة عرَضِيَّة حينئذ.

ونتيجة الكلام أنه مع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعارض فيما أن نقول بالتساقط، وملتزم بالرجوع إلى الأصول والقواعد الأولية؛ أو نقول بالتخيير في باب التعارض، وهو مبنى الأستاذ (حفظه الله). وعليه نحن نعمل في المباراة برواية أبي بصير الدالة على جواز أخذ

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

المهر والأقلّ منه في المباراة، ولا تكون روايتا زرارة وسماعة معمولاً بهما عندنا، وهذا يعني عدم بقاء دليل يجيز للرجل أخذ أموال المرأة بلا قيد ولا حدّ ولا شرط في طلاق الخلع، وعملاً بالقواعد لا يحقّ للرجل أن يأخذ ما زاد على المهر الذي تمّ التوافق عليه في هذا النكاح، كما لا يحقّ له مطالبة المرأة بغيره.

وربما قيل - لرفع التعارض هنا في ما يخصّ الخلع - بأن هناك موارد عديدة في الروايات يكون فيها صدر الرواية ساقطاً عن الحجية فيما يكون ذيلها حجة، فيفتي الفقهاء بقسم من الرواية ويرونه حجة، وهو ما يوافقهم عليه بناء العقلاء. ومن هنا إذا كانت صحيحة زرارة وموثقة سماعة في بحثنا هنا غير حجة في مجال المباراة فلا مبرر ولا مسوّغ لعدم حجيتها في حكم الطلاق الخلعي؛ لأن رفع اليد عن الحجة يحتاج إلى دليل، ولا دليل لدينا هنا على رفع اليد عن هذه الحجة.

إلا أن القليل من التأمل في بحثنا هنا يفهمنا عدم تمامية هذه القاعدة في نطاق دراستنا الحالية؛ لأن تلك الموارد التي اعتبر فيها الفقهاء مقطوعاً من الرواية حجةً دون مقطع آخر تتصل بحالة ما إذا كان كل حكم من حكمي المقطعين منفصلاً عن الحكم في المقطع الثاني، كأنهما كلامان منفصلان في موضوعين مختلفين، كما أن الصدر والذيل قابلان للتفكيك من ناحية الحكم، لا في مثل الحال التي نحن فيها، حيث يعطف الحكمان على بعضهما بحرف العطف «الواو»، ويرتبطان ببعضهما بهذه الطريقة، كما أن الحكم في الموردين معاً هو الطلاق بين الزوجين.

ب - إشكالية مخالفة مبدأ العدالة

ثمة مشكلة أخرى هنا، وهي:

أولاً: إن الحكم المستفاد من صحيحة زرارة وموثقة سماعة والروايات المطلقة الدالة على أنه يمكن للرجل أخذ أيّ مقدار أرادته من المرأة على أن يطلقها... مخالفٌ للعدل الذي يعدّ جزءاً من الأصول الإسلامية المسلّمة؛ لأن البنية التحتية لتمام الأحكام هي العدالة، والحيولة دون الظلم وتضييع الحقوق، فالعدل والعدالة ميزان أحكام الإسلام، لا أن الأحكام الشرعية هي ميزان العدالة ومعيّارها.

وما أجمل أن نبيّن هنا - لاتّضح هذه النظرية الفقهية - كلام العلامة الشهيد

مرتضى مطهري، حيث يقول بأن «أصل العدالة من مقاييس الإسلام، حيث لا بد أن نرى ما الذي ينطبق عليه. إن العدالة تقع في سلسلة علل الأحكام لا معلولاتها، فليس ما قاله الدين هو العدل، بل ما هو عدلُ قاله الدين، وهذا معنى معيارية العدالة للدين، إذاً فلا بد من البحث: هل الدين مقياس العدالة أم العدالة مقياس الدين؟ الشكل التقديسي للأُمور أن نقول: إن الدين هو مقياس العدالة، إلا أن الحقيقة مختلفة تماماً عن ذلك، فهذا شبيه بما ساد في أبحاث المتكلمين في مسألة الحسن والقبح العقليين، فصار الشيعة والمعتزلة عدلين، أي إنهم جعلوا العدل مقياساً للدين، لا الدين مقياساً للعدل. من هنا كان العقل أحد الأدلة الشرعية، حتى قالوا: «العدل والتوحيد علويان، والجبر والتشبيه أمويان»، ففي الجاهلية كان الدين هو مقياس العدالة، ويعتبرونه معياراً للحسن والقبح؛ لهذا نقل عنهم في سورة الأعراف أنهم كانوا ينسبون كل عمل قبيح إلى الدين، وقد قال القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ (الأعراف: ٢٨، ٢٧)»^(٦٢).

والمهم في هذا المجال أن تحديد العدالة وعدم الظلم في غير التعبديات يرجع إلى العقلاء وضمن مسؤولياتهم؛ وذلك أن الشارع والمقنن الحكيم إذا أراد بيان حكم، وطالب الناس بالعمل به، فلا محالة مضطراً لسنّ قانون يفضي إلى نشر العدالة في المجتمع، ورفع ألوان الظلم والتمييز، وهذا ما يستلزم أن يرى أفراد المجتمع والعقلاء هذا القانون عادلاً.

وانطلاقاً من هذا التوضيح يمكننا القول أيضاً:

أ - إن هذا الحكم ليس مخالفاً للعدل فحسب، بل هو حكم ظالم، ومخالف للآية الشريفة: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ (فصلت: ٤٦)؛ لأن الرجل إذا أراد طلاق زوجته فهو ملزم فقط بدفع المهر لها، أما المرأة إذا أرادت الطلاق فإن بإمكان الرجل أن يطالبها بما أراد ورغب وتمنى، بل يمكنه أن يقدم مطالب ثقيلة قد تعدمها حقها في الحياة والوجود، وهي الحياة التي قدرها الشارع سبحانه واحترمها. إن هذا الاختلاف في الحكم بين شخصين، نتيجة أمر غير اختياري (الذكورة والأنوثة)، في اتفاق وعقد عقلائي، ليس سوى ظلم وإجحاف.

ب - إن هذا الحكم مخالف لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾ (الحديد: ٢٥)؛ لأن مثل هذا الحكم الظالم

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

لا يتناغم مع مطالبة الناس بإقامة العدل والقسط. كيف يمكن لأحكام يفترض أن تكون مصدراً لتعليم القسط وعدم الظلم للناس أن تغدو هي بنفسها أحكاماً تمييزية على أسس غير إرادية، مما يمتل أعلى درجات الظلم والجور؟!

ج - إن هذا الحكم مخالف لآية التسريح بإحسان أو الإمساك بالمعروف في الطلاق، قال تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً﴾ (البقرة: ٢٢٩).

وقد يشكل شخص هنا بأن هذا الذي ذكرتموه بأجمعه اجتهاداً في مقابل النص؛ ذلك أن الحكم الذي تعدونه ظالماً قد استفيد من الروايات الصحيحة التي تملك - في بعضها - دلالات نصية صريحة، ومع الأخذ بعين الاعتبار وجود هذه الروايات فلا بد لنا من التعبّد بالحكم الوارد فيها.

لكن هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك:

١ - إن أوامر المعصومين عليهم السلام ورواياتهم جعلت ملاك صحة الروايات وحجيتها عدم مخالفتها للقرآن، وقد أثبتنا في ما سبق أن هذا الحكم مخالف للأصول القرآنية المسلمة.

٢ - إن الروايات المخالفة للعقل والنقل لا يمكن أن تكون حجةً ومعتبرة، وإنما - كما قال الفقهاء -: «يردّ علمها إلى أهلها»^(٦٣)، وهذا ما يصدق على مواضع متعدّدة من رواياتنا، كالكثير من الروايات - التي يمتاز بعضها بأسانيد معتبرة - الدالة على تحريف القرآن^(٦٤)، أو الروايات المرتبطة بسهو النبي والمذكورة في الكتب الأربعة، وعددها ثمانية عشر رواية نقلها ثلاثة عشر شخصاً من المحدثين الكبار، إلا أن العلماء - غير الصدوق^(٦٥) وأستاذه - ردّوها؛ لمخالفتها لمبدأ عصمة الأنبياء، الذي هو مبدأ عقلي وعقلائي.

وبناءً عليه فصرف وجود روايات صحيحة لا يمكن أن يبرر إصدار أحكام وفتاوى؛ وذلك - أولاً - لضرورة عرضها على القرآن، حتى لا تكون مخالفةً للآيات الصريحة والمحكمة، كما أنه - ثانياً - يفترض عدم كونها مخالفةً للعقل أيضاً.

وقد أشار المحقق الأردبيلي رحمته الله في كتاب (مجمع الفائدة والبرهان) مراراً إلى هذا الأمر، وعلى سبيل المثال: ذكر في ذيل الحكم بتصنيف دية المرأة نسبةً لدية الرجل أن هذا الحكم مخالف للقواعد المنقولة والمعقولة، مع أنه هو نفسه ذكر الأخبار الصحيحة الدالة على التصنيف^(٦٦)، ويستفاد من كلامه واستدلالاته أن المقصود من العقل ليس عقل

المعصومين عليهم السلام وفهمهم، الذي هو علم ويقين؛ إذ لا سبيل لنا إليه، كما أنه ليس المراد من العقل العقلُ البرهاني القطعي الفلسفي؛ لأن تلك البراهين - كاجتماع النقيضين وغيره - تتصل بالحقائق والتكوين، لا بمجال القوانين والأحكام، التي هي مجالات اعتبار ومواضع، يضاف إلى ذلك غالبية وجود مقدّمة ظنية في مجال الأحكام الشرعية، وحيث إن النتيجة في كل برهان تتبع أحسنّ المقدمتين لهذا كانت نتيجة البرهان ظنية، ومن الواضح أن المقدمة الظنية لا يمكنها أن تكون وسيلةً لنتيجة قطعية، ولا بد من الالتفات أيضاً إلى أنه ليس المراد من العقل هو الإدراكات والأفكار والآراء المستقلة غير المرتبطة بالكتاب والسنة، وذلك أنه - أولاً - لا دليل على اعتبار حجية مثل هذه الآراء، التي هي ظنية؛ لأصالة عدم حجية الظن: ﴿...إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (النجم: ٢٨)، كما أن الأدلة القطعية دلّت - ثانياً - على حرمة وبطلان القياس والاعتبارات العقلية غير المتصلة، بل المنفصلة عن الكتاب والسنة.

لا يراد هذا كلّ من العقل، وإنما المراد ما استدلّ به في الفقه وأصوله، وطرح في موارد كثيرة من الفقه الإسلامي، وكان معتمداً عند الفقهاء، وهو الفهم والاستنتاج الذي يترأى للفقهاء من خلال نظره في الكتاب والسنة (القرآن والعترة).

وبناءً عليه فإذا عثر الفقيه على حكم مخالف لحكم العقل فلا يمكنه الإفتاء وفقه، حتى لو دلّت عليه الروايات الصحيحة، ومن الواضح أن هذه المخالفة لا سبيل لها إلى أحكام العبادات؛ لأن العقل لا يمكنه إدراك الحسن والقبح والمصالح والمفاسد في التعبدات التي هي بيد الشارع نفسه، وهذا معناه أنه لا يمكن للعقل الحكم بصواب أو عدم صواب عمل ما. وبعبارة أخرى: لا يملك العقل فهماً كاملاً للمصالح والمفاسد والحسن والقبح وسائر الجهات فيها فيمكنه تقديم حكم اطمئنان في موردها.

محاولة للتخلّص من إشكال عدم التقدير في عوض الخلع

مع الأخذ بعين الاعتبار وجود نصوص صريحة من جهة على جواز أخذ الزائد على المهر في طلاق الخلع، ومخالفة هذه الأخبار من جهة أخرى لحكم العقل والعقلاء في باب المعاوضات، ووجود شبهة الظلم في هذا الحكم، لذا يمكن رفع هذه الشبهة بالقول:

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

على المرأة أن تشرط في بداية عقد الزواج على الرجل أنه إذا أرادت أن تصبح مختلعة فلا حق للرجل بأخذ ما زاد على المهر منها، وبهذا الشرط لا تخالف عقد النكاح ومقتضياته، وفي الوقت عينه يمكن رفع شبهة الظلم المشار إليها آنفاً، والعمل بالنصوص والروايات المتقدمة.

مناقشة وتعليق

يعاني هذا الجواب من إشكال واضح، وهو أن رفع نقصان القوانين بوسيلة الشرط يدل على نقص المقتن نفسه؛ فإن العادة في التقنين أن يكون القانون عادلاً أولاً، وعماماً ثانياً، بمعنى أن هذه العدالة التي لوحظت عند تدوين القوانين موجودة حتى في حق أولئك الذين لا يلتفتون إلى القوانين؛ لأن العدالة قانون عام، وإن لم تكن كذلك، وكان غير الملتفت للقانون يجري في حقه القانون، كان الحكم حينئذ ظالماً؛ لأن القانون جرى على شخص وحده، وهو غير مطلع على وضعه، ولا على رفعه.

من الواضح أن وضع الشرط في التقنين وحكمة الإرادة أمر مربوط بذبول القانون وما يلحقه، حيث يتمكن الأفراد من الاستفادة من الشروط لتحصيل أرباح أكثر في معاملاتهم أو معاوضاتهم دون إلحاق ضرر بالطرف الآخر، ولا يجوز أن تكون هذه الشروط معارضة أو منافية لذات المعاملة والمعاوضة، وعليه فإن الشروط لم توضع كي ترفع الظلم الموجود في الأحكام، أو تجبر النقص الموجود في القوانين.

وقفه مع أدلة القائلين بجواز أخذ الزائد على المهر في الخلع

استند القائلون بجواز أخذ المال مطلقاً بلا قيد ولا شرط في طلاق الخلع - بعد ادعاء الإجماع على ذلك - إلى عموم الآية ٢٢٩ من سورة البقرة، وكذلك إلى النصوص التي وصلتنا في هذا المجال.

لكن بملاحظة ما أسلفناه من أبحاث يثبت لدينا أن هذه الروايات لا يمكن الاعتماد عليها لسببين، ولا يمكن أن تكون حجةً أو دليلاً على القول المذكور. أما في ما يخص الاستدلال بالآية الكريمة فيمكن القول:

أولاً: ليس في الآية المذكورة عموم، وإنما هي - فقط - في مقام بيان جواز أخذ الفدية من المرأة، وليست ناظرة إلى مقدار الفدية.
ثانياً: تقول الآية: ﴿...فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾ (البقرة: ٢٢٩)، أي في ما قدّمته المرأة من مال بوصفه فدية، وتحكم بجواز أخذه، ولا تقول: إن كل ما يريده الزوج يمكن أخذه، حتى لو بلغت إرادة الزوج هنا حداً يحيل على المرأة إمكانية طلاق الخلع؛ لأن الإطلاق في الآية لو تمّ لكانت الآية نفسها مانعةً عن تحقق الحكم نفسه، وهو الحكم التي هي نفسها بصدده بيانه وتشريعه؛ لأن الرجل يطلبه مبالغ مالية باهظة من المرأة، بنحو يفوق قدرتها وطاقتها، يمنع تحقق مثل هذا القانون، ومثل هذا التقنين لا يتناسب مع شأن المقتن الحكيم^(٦٧).

خلاصات ونتائج

إنطلاقاً من مبدأ تشريع طلاق الخلع في القرآن، وعدم وجود دليل معتبر من الكتاب والسنة على المنع من القول بوجوب طلاق الخلع على الرجل، إلى جانب وجود أدلة وارتكازات عقلائية في باب العقود، إضافةً إلى معيارية العدالة في الأحكام الشرعية، من ذلك كله نستنتج أنه إذا كرهت المرأة الحياة الزوجية مع زوجها، وقدّمت له المهر أو المال الذي يترضى عليه الطرفان، وطالبت بالطلاق، وجب على الرجل الطلاق حينئذٍ، فإذا استتف وامتنع رُفِع الأمر إلى المحكمة، وكان بإمكانها تطليق زوجة الممتنع من باب ولايتها في هذا المضمار.

المواشم

(١) ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ (الإسراء: ٧٠)؛ ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى...﴾ (آل عمران: ١٩٥)؛ ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً...﴾ (النحل: ٩٧).

(٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٥، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٥٠.

(٣) ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً...﴾ (الروم: ٢١).

(٤) قال عليه السلام: «النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني» (بحار الأنوار ١٠٣: ٢٢٠)؛ وفي حديث آخر: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «تزوجوا؛ فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كثيراً ما كان يقول: من كان يحب أن يتبع سنتي فليتزوج؛ فإن من سنتي التزويج، واطلبوا الولد؛ فإني أكاثر بكم الأمم غداً» (بحار الأنوار ١٠٣: ٢١٨).

(٥) وعنه، عن محمد بن الحسين، عن عبد الرحمن بن محمد، عن أبي خديجة، (عن أبي هاشم)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن الله - عز وجل - يحب البيت الذي فيه العرس ويبغض البيت الذي فيه الطلاق، وما من شيء أبغض إلى الله - عز وجل - من الطلاق». (وسائل الشيعة ٢٢: ٧، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه، باب ١، ح ٢).

(٦) موجبات الطلاق في القانون الإيراني والأقليات غير المسلمة: ٣١؛ والشاهد على هذه المحدودية الآيات المتصلة بأحكام الطلاق، مثل: الآيتين ٢٢٩ و ٢٣٠ من سورة البقرة، والتي يضع الشارع فيها أحكاماً خاصة للزوجين.

(٧) كما لو طلق رجل زوجته ثم رجع، وقاربها، ثم طلق مع توفر شروط الطلاق، وعاد ورجع إليها ثانية قبل إتمامها العدة، وقاربها، ثم طلقها ثالثة، فهنا لا يمكنه العودة إليها مرة ثالثة، إلا أن تتزوج هذه المرأة برجل آخر ويطلقها، قال تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكْفِيَ زَوْجًا غَيْرَهُ...﴾ (البقرة: ٢٣٠).

(٨) القاموس المحيط: ٦٤٢.

(٩) الصحاح ٢: ٩٢٤.

(١٠) الفيومي، المصباح المنير ١: ١٧٨.

(١١) هو إزالة قيد النكاح بفدية (قواعد الأحكام ٢: ١٥٦).

(١٢) التتقيح الرائع ٢: ٣٥٩؛ وكشف اللثام ٨: ١٨١؛ وجواهر الكلام ٣٣: ٣٢.

(١٣) إيضاح الفوائد ٣: ٣٧٥؛ والتتقيح الرائع ٣: ٣٥٩.

(١٤) طلاق الخلع من ضروريات فقه الإسلام.

(١٥) عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وحل له ما أخذ منها من مهرها وما زاد؛ وذلك قول الله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ...﴾». انظر: وسائل الشيعة ٢٢: ٢٨٢، كتاب الخلع والمباراة، باب ١، ح ٩.

- (١٦) وسائل الشريعة ٢٢: ٢٧٩، كتاب الخلع والمباراة، باب ١، ح ١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩.
- (١٧) تفسير الكشاف ١: ٢٧٤.
- (١٨) قواعد الأحكام ٣: ١٥٦.
- (١٩) شرائع الإسلام ٣: ٤١.
- (٢٠) كشف اللثام ٨: ١٨٥.
- (٢١) الحاوي الكبير ١٠: ٦.
- (٢٢) السرائر ٢: ٧٢٤.
- (٢٣) شرائع الإسلام ٣: ٤٠.
- (٢٤) كشف اللثام ٨: ١٨٧.
- (٢٥) سنن الدارقطني ٤: ٣٧، ح ١٠٣.
- (٢٦) النهاية ٢: ٤٧٠.
- (٢٧) غنية النزوع: ٣٧٥.
- (٢٨) الوسيلة: ٣٢١.
- (٢٩) الكافي: ٣٠٧.
- (٣٠) راجع: الحدائق الناضرة ٢٥: ٥٥٥.
- (٣١) طبقاً لما ذكره الشيخ الطوسي نفسه في كتاب «المبسوط»: فإن كتاب «النهاية» أُلّف على أساس متون الروايات، قال الطوسي: «وكنّت عملت على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنفاتهم وأصولها من المسائل، وفرّقوه في كتبهم». انظر: المبسوط ١: ٢. ويبدو أن الشيخ الطوسي كتب هذا الكتاب تأثراً بالصدوقين؛ لأن الشيخ الصدوق صنّف كتابيه: المنع، والهداية، على هذه الطريقة. لمزيد من التوضيح والاطلاع انظر: مقدمة كتاب الهداية الذي طبعته مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام التحقيقية.
- (٣٢) يقول صاحب الشرائع - بعد بيان أدلة عدم الوجوب - بأن هناك رواية واردة في وجوب الخلع (شرائع الإسلام ٣: ٤٠)، ويعلّق صاحب الجواهر بأنه وسائر الفقهاء لم يعثروا على مثل هذه الرواية (جواهر الكلام ٣٣: ٤٥)، كذلك يذكر الفاضل الإصفهاني بأنه لم يصادف هذه الرواية (كشف اللثام ٨: ١٨٧)، إلا أن شيخنا الأستاذ يقول في هذا المضمار: حيث إن القول بالوجوب ظهر أوّل مرة في كتاب النهاية للطوسي، وهذا الكتاب قائم على سرد متون الأخبار، بناء عليه لعلّ مقصود المحقق الحلبي أن القول بالوجوب - الذي ذكر في هذا الكتاب بهذه الخصوصية المذكورة - فيه رواية حتماً.
- (٣٣) وسائل الشريعة ٢٢: ٢٧٩، كتاب الخلع والمباراة، باب ١، ح ١، ٢، ٣، ٤، ٧.

● وجوب طلاق الخلع على الرجل، نظرية فقهية جديدة

- (٢٤) تماماً مثل الحكم باستحباب صلاة الليل التي تصبح واجبة بالندب.
- (٢٥) جاء هذا الدليل لأول مرة في كلمات العلامة الحلي في «مختلف الشيعة»، ثم ردّه (مختلف الشيعة ٧: ٢٨٢)، وقد استعرضه الفقهاء بعده، ثم سجلوا عليه إشكالاتهم، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الدليل لا وجود له في تمام كتب الفقهاء القائلين بوجوب طلاق الخلع.
- (٢٦) سنن الدارقطني ٤: ٢٧، ح ١٠٣.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) يقول صاحب المسالك في بحثه عن صحة توكيل الزوجة بطلاق نفسها، بعد استدلال الشيخ بهذه الرواية لعدم صحة الوكالة: «والخبر مع تسليم سنده لا ينافي ذلك»، وعبارة (مع تسليم سنده) تدلّ على أنه لا يرى هذه الرواية صحيحة، فانظر: مسالك الأفهام ٩: ١٥.
- (٢٩) سنن ابن ماجه: ٤٩٩، ح ٢٠٨١؛ وسنن البيهقي ١١: ٢٧.
- (٤٠) سنن الدارقطني ٤: ٢٧، ح ١٠٣.
- (٤١) عبدالله بن عقبة بن لبعبة، ويكنى أبا عبدالرحمن، وكان ضعيفاً.. (الطبقات الكبرى ٧: ٥١٦).
- (٤٢) الفضل: قال أبو حاتم: أحاديثه منكورة، يحدث بالأباطيل؛ وقال الأزدي: منكر الحديث جداً؛ وقال ابن عدي: أحاديثه منكورة، عامتها لا يتابع عليها (الذهبي، ميزان الاعتدال ٣: ٣٥٨).
- (٤٣) سنن الدارقطني ٤: ٢٧، ح ١٠٣.
- (٤٤) جواهر الكلام ٣٣: ٢.
- (٤٥) المصدر نفسه ٣٣: ٩.
- (٤٦) لكن تجدر الإشارة إلى أن هذا الجواب لا يصحّ على مبنى من يقول بأن الخلع نوع من الطلاق، ويشترطون الصيغة فيه، فيكون جواباً مبنائياً.
- (٤٧) تهذيب الأحكام ٨: ٩٧، ذيل الحديث: ٣٢٧ - ٢٢٨؛ والجوامع الفقهية: ٥٥٢، سطر: ٣٣؛ والسرائر ٢: ٧٢٦؛ وغنية النزوع ٢: ٣٧٥.
- (٤٨) وسائل الشيعة ٢٢: ٩٣، ٩٨، كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشروطه، باب ٤١، ح ٥، ٦؛ وباب ٤٢، ح ١، وأحاديث أخرى أيضاً.
- (٤٩) المصدر نفسه ٢١: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٢٩، ح ١، وقد ذكر هذه الرواية المشايخ الثلاثة.
- (٥٠) كنز العمال ٩: ٢٨٨، ح ٢٧٨٩٦.
- (٥١) جواهر الكلام ٣٣: ٢.
- (٥٢) وسائل الشيعة ٢١: ٢٨٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، باب ٢٩، ح ١.

- (٥٣) المصدر نفسه ٢٢: ٢٧٩، كتاب الخلع والمباراة، باب ١ و٣ و٤، وسوف نستعرض هذه الروايات قريباً.
- (٥٤) الوجه الاعتباري هو حيث إنه في المباراة توجد كراهة من الطرفين لم يمكن للرجل أخذ ما زاد على المهر، أما الخلع فحيث كانت كراهة من طرف المرأة فقط، وهي التي تريد قطع الصلة وتفكيك الحياة الزوجية، كان من المفترض أن أي مقدار يريده الرجل يكون له، يضاف إليه أنه عندما تقول المرأة كلمات لا تقال ولا تجوز يمكن للرجل أن يأخذ المقدار الذي يريد منها.
- (٥٥) وسائل الشريعة ٢٢: ٢٨٧، كتاب الخلع والمباراة، باب ٤، ح ١.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٢٨٩، باب ٤، ح ٦.
- (٥٧) المصدر نفسه: ٢٧٩، باب ١، ح ١.
- (٥٨) وردت هذه الرواية في التهذيب والكا في بكلمة: «ما شاء»، وذيل الحديث يشهد على صحة نسخة الكا في والتهذيب. انظر: تهذيب الأحكام ٨: ١٠١، ح ٢٤٠؛ والكا في ٦: ١٤٢، ح ٢.
- (٥٩) وسائل الشريعة ٢٢: ٢٨٧، كتاب الخلع والمباراة، باب ٤، ح ١.
- (٦٠) المصدر نفسه: ٢٨٨، ح ٤.
- (٦١) المصدر نفسه: ٢٨٧، ح ٢؛ عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث المباراة، قال: «ولا يحل لزوجها أن يأخذ منها إلا المهر فما دونه».
- (٦٢) مطهري، بررسي إجمالي مباني اقتصادي: ١٤.
- (٦٣) يقول المحقق الخوانساري في جامع المدارك ٦: ٢٠٢: «فمع جواز تخصيص الأصول والقواعد المسلمة في الفقه لا مانع من العمل بالرواية مع صحتها، ومع الإبقاء برّد علمها إلى أهلها».
- (٦٤) مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.
- (٦٥) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٣٤، باب ٤٩ (باب أحكام السهو في الصلاة)، ذيل ح ٤٨.
- (٦٦) مجمع الفائدة والبرهان ١٤: ٤٦٨، و٨: ٢٤، بل إنه يرى أن الرواية ينجر ضعفها بموافقتها للعقل: «ولا يضرّ ضعفها؛ لأنها موافقة للعقل والنقل».
- (٦٧) يشير المقدس الأردبيلي في بحث الاحتكار إلى ما يشبه ما ذكرناه أعلاه، فانظر له: مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٢٤؛ حيث يقول: «ولعلّ فيهما... وإلا لانتفى فائدة إيجاب البيع بثمن لا يقدر أحد على شرائه».

أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية

وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

السيد سعيد كاظم العذاري^(*)

مقدمة

الأمة الإسلامية بجميع مذاهبها وطوائفها أمة واحدة، فكر واحد ومنهج واحد وسلوك واحد، ومصالح واحدة، ومصير واحد، وتواجه عدواً واحداً، وحّد صفوفه وإمكاناته الفكرية والمادية والإعلامية والعسكرية لمواجهة الأمة الإسلامية بفكرها وقادتها وكيانها؛ من أجل إيقاف المسيرة الإسلامية وعرقلة حركتها التاريخية الرامية لإعادة الإسلام إلى موقعه الريادي بين الأمم.

وقد تنوعت أساليب المواجهة الاستكبارية مع الأمة الإسلامية، وفي مقدمتها إيجاد البلبلة والاضطراب في داخل مكوناتها بخلق أجواء الفتن الطائفية والمذهبية على ضوء نظرية أو شعار «فرّق تسد»، ومن هنا تكون الأمة الإسلامية في العصر الراهن أحوج ما تكون إلى الوحدة والتآزر؛ لأنها تتعرض إلى هجمة شرسة ودؤوية، وتقع على عاتق العلماء والدعاة مسؤولية إعادتها إلى موقعها الريادي بتوحيد صفوفها، وخصوصاً توحيد المواقف العملية تجاه التحديات الخطيرة.

ومن أهم وسائل تحقيق الوحدة تقريب العلاقات الراهنة بين المسلمين إلى مستوى العلاقات بين أئمة المذاهب الإسلامية، فهي علاقات تعاون وتآزر وتكاتف، ولم تكن علاقات تنافر وتدابير وتقاطع، فقد أدوا دورهم ومسؤوليتهم، كلّ حسب قراءته للإسلام ودرجة فهمه لمتبنياته وثوابته، فالاختلاف بين أئمة المذاهب كان اختلافاً نظرياً واختلافاً

(*) كاتب وباحث في الفكر الإسلامي، من العراق.

في القراءات نتيجة لاختلافهم في المستويات العقلية واختلافهم في التشبُّث الاجتماعية وفي ظروف التعلُّم والتلقِّي واختلافهم في تأثير العامل الوراثي على شخصياتهم. وفي جميع الظروف والأحوال وأجواء الاختلافات النظرية، وخصوصاً في مجال الفقه، كانوا يلتقون معاً في العمل للإسلام والحرص على مفاهيمه وقيمه وتقريرها في العقول والقلوب والمواقف العملية والسلوكية، وكانوا يواجهون تحديات واحدة من قبل الحكّام والمنحرفين في ثوابت العقيدة والشريعة، ومن قبل التيارات المنحرفة، كالزنادقة والغلاة، وكان الودّ والاحترام المتبادل حاكماً على علاقاتهم، فلا تقاطع ولا تدابر، ولا حساسية ولا خصومة، وقد تضافرت جهودهم من أجل نشر مفاهيم الإسلام، واتحدت الخطى في نطاق الأفق الأرحب، متعالين على الفواصل الجزئية التي تعاملوا معها في حدودها الضيقة، وكذلك تعامل معها أتباعهم ومريدوهم.

وعلاقات الودّ والاحترام والتآزر والتعاون ينبغي أن تكون نبراساً لنا جميعاً لتتحكم في روابطنا ومواقفنا العملية في هذه المرحلة الخطيرة التي تكالبت فيها قوى الشر والانحراف على مواجهة الأمة الإسلامية بعقيدتها ووجودها، وتلك المواجهة لا تقتصر على مذهب دون آخر ولا طائفة دون أخرى، وهي لا تفرّق بين أتباع أئمة المذاهب، فلا فرق لديها بين أتباع جعفر الصادق ومالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهم من أتباع المذاهب الأخرى، كالزيدية والأباضية.

فلتكتف وتآزر القوى والتيارات الفاعلة في الأمة لتوحيد الصفوف وتوحيد المواقف العملية؛ لإعادة الإسلام إلى موقعه الريادي في قيادة البشرية، التي جرّبت جميع التيارات فلم تحقق لها السعادة والأمان والسلام، فليكن الإسلام لها منقذاً من أزماتها المختلفة.

ثقافة الاستيعاب والذهنية التعددية: مواقف، فتاوى، وآراء

إنّ التعددية ظاهرة طبيعية ينبغي مراعاتها، فقد أقرّها الإسلام ولم يعطلها أو يلغيها، فقد أقرّ القرآن الكريم والرسول الأكرم هذه التعددية القائمة على أسس عشائرية أو قومية أو وطنية، فكان المسلمون على انتماءات وولاءات ثانوية، فهناك الأوس والخزرج والقريشيون، وهناك مهاجرون وأنصار وما شابه ذلك، وتطورت التعددية لتصبح

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

مذاهب متنوعة، ولكنّها تلتقي معاً في الأفق الأرحب. فينبغي إشاعة ثقافة الاستيعاب ومراعاة التعددية، والتعامل معها كأمر واقع لا يمكن تجاوزه، ولتقتدر بالصالحين والمصلحين من قادة الأمة، ونتخذ مواقفهم ومناهجهم نبراساً في حركتنا نحو تحقيق مفاهيم وقيم الإسلام في الواقع. وكان أئمة وفقهاء المذاهب في مقدّمة دعاة الوحدة، وكانوا يؤكدون على استيعاب الآخرين ومراعاة التعددية، ويدعون على مداراة مسامية المخالفين بالرأي والولاء والانتماء، وعدم الانعزال عن نشاطاتهم وفعاليتهم؛ حرصاً على الوحدة والاتحاد. ومن توجيهات الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «خالقوا الناس بأخلاقهم، صلّوا في مساجدهم، وعودوا مرضاهم، واشهدوا جنائزهم، وإن استطعتم أن تكونوا الأئمة والمؤذنين فافعلوا، فأنتكم إذا فعلتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، رحم الله جعفرًا ما كان أحسن ما يؤدّب أصحابه، وإذا تركتم ذلك قالوا: هؤلاء الجعفرية، فعل الله بجعفر ما كان أسوأ ما يؤدّب أصحابه»^(١).

وهذه الرواية وروايات أخرى وردت في باب التقيّة، وقد فسّر الإمام الخميني رحمته الله التقيّة بمعناها الإيجابي الذي يقصده الإمام الصادق عليه السلام، فقال: تارة تكون التقيّة خوفاً، وأخرى تكون مداراة.

والخوف قد يكون لأجل توقع الضرر على المتقيّ نفسه أو عرضه أو ماله أو ما يتعلق به؛ وقد يكون لأجل توقعه على غيره من إخوانه المؤمنين؛ وثالثة لأجل وقوع الضرر على حوزة الإسلام، بأن يخاف شتات كلمة المسلمين بتركها، ويخاف وقوع ضرر على حوزة الإسلام لأجل تفريق كلمتهم...

والمراد بالتقيّة مداراة أن يكون المطلوب فيها جمع شمل الكلمة ووحدتها؛ بتحييب المخالفين وجرّ مودتهم من غير خوف ضرر كما في التقيّة خوفاً^(٢).

وعلى ضوء ذلك، وفي ظروف التأمّر الاستكباري المتواصل على الوجود الإسلامي، يكون العمل بالتقيّة ضرورياً على كلا المعنيين، فهو ضروري للمحافظة على حوزة المسلمين، وضروري في جمع الكلمة.

وقد صدرت مجموعة من الفتاوى الدالة على ضرورة مراعاة التعددية واستيعاب القراءات المختلفة للإسلام، ومن هذه الفتاوى^(٣):

الإجتهد والتجدد - العددان الحادي والثاني عشر، السنة الثالثة، صيف وخريف ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ - ٢١٥

١ - فتوى المرجع الديني السيد علي الخامنئي

«الفرق الإسلامية بأسرها تعتبر جزءاً من الأمة الإسلامية، وتتمتع بالامتيازات الإسلامية، وإيجاد الفرقة في ما بين الطوائف الإسلامية يعد خلافاً لتعاليم القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ، كما يؤدي إلى إضعاف المسلمين وإعطاء الذريعة بأيدي أعداء الإسلام، ولذلك لا يجوز هذا الأمر قط».

٢ - فتوى المرجع الديني السيد علي السيستاني

«كلّ من يشهد الشهادتين، ولم يظهر منه ما يناه في ذلك، ولم ينصب العدا لأهل البيت، فهو مسلم».

٣ - فتوى المرجع الديني السيد محمد سعيد الحكيم

«يكفي في انطباق عنوان الإسلام على الإنسان الإقرار بالشهادتين والفرائض الضرورية في الدين، كالصلاة وغيرها، وبذلك تترتب عليه أحكام الإسلام من حرمة المال والدم وغيرها».

٤ - فتوى المرجع الديني السيد حسين إسماعيل الصدر

«إنّ المذاهب واقع إسلامي لا بدّ أن ينظر إليها بكل احترام وتقدير، ولا بدّ لأتباعها الاقتداء بها؛ وفقاً لقاعدة الإلزام».

٥ - فتوى المرجع الديني الشيخ بشير النجفي

«كلّ من يقرّ بالتوحيد، ويعتقد بنبوة محمد بن عبد الله، وأنّ رسالته خاتمة النبوات والرسالات الإلهية، وبالمعاد، ولا يرفض شيئاً مما علم وثبت أنّه من الإسلام، فهو مسلم، تشمله الأحكام الإسلامية، وهو محقون الدم والعرض والمال، ويجب على المسلمين جميعاً الدفاع عنه وعن ماله وعرضه، والله العالم».

٦- فتوى شيخ الأزهر الأسبق الشيخ محمود شلتوت

«إنَّ الإسلام لا يوجب على أحد من أتباعه اتِّباعَ مذهب معين، بل نقول: إنَّ لكلِّ مسلم الحقَّ في أن يقلِّدَ بادئ ذي بدء أي مذهب من المذاهب المنقولة نقلاً صحيحاً والمدوَّنة أحكامها في كتبها الخاصَّة، ولمن قلَّد مذهباً من هذه المذاهب أن ينتقل إلى غيره - أيِّ مذهب كان -، ولا حرج عليه في شيء من ذلك.

فينبغي للمسلمين أن يعرفوا ذلك، وأن يتخلصوا من العصبية لمذاهب معيَّنة، فما كان دين الله وما كنت شريعته بتابعة لمذهب أو مقصورة على مذهب، فالكل مجتهدون ومقبولون عند الله تعالى، يجوز لمن هو أهلٌ للنظر والاجتهاد تقليدهم والعمل بما يقرِّرونه في فقههم، ولا فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات».

٧- فتوى الشيخ يوسف القرضاوي

«من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، خالصاً من قلبه، فقد أصبح مسلماً، له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين».

٨- فتوى الشيخ أحمد كفتارو

«لا يجوز تكفير أحد من أهل القبلة متى نطق بالشهادتين؛ فإنَّ ذلك يعصم ماله ودمه».

وقد نَّبه بعض العلماء إلى خطورة الخلافات في ظل التأمير على الإسلام، ووجهوا الأنظار إلى المخاطر الحقيقية.

قال السيّد محسن الأمين: «ما زلنا نتنازع حبل الخلافة، حتى أصبح خليفتنا المفوض الفرنسي».

وقال شيخ الأزهر السابق الشيخ عبد العزيز البشري: «ما زلنا نختلف حول غسل أو مسح القدم، حتى أصبحنا لا نملك من وجه الأرض موقع قدم»^(٤).

أهمية نشر أحاديث ووقائع التعاون والتآزر بين أهل البيت وسائر الفقهاء

إنّ المصلحة الإسلامية العليا تستلزم نشر أحاديث ووقائع التعاون والتآزر، والتقليل قدر الإمكان من الأحاديث والوقائع التي يشتم منها رائحة الفرقة، وإن كانت عند البعض صحيحة السند؛ لأنها مخالفة للمصلحة الإسلامية العليا، وينبغي أن تعرض في دوائر خاصة مغلقة، أو الاعتراف بها كأخطاء واقعية لا ينبغي تحميل الجيل الراهن أو مرحلتنا المعاصرة مسؤوليتها، فإذا وجدنا رواية تدل على حسن العلاقة بين أئمة المذاهب أو فقهاء المذاهب فلا بد من التركيز عليها ونشرها، والعكس صحيح، وهذا ما سنؤكده أو نثبتته في هذه الدراسة المختصرة، وهي الكفيلة بتقريب القلوب وإنهاء مظاهر الخلافات الصاخبة والمتشنجة.

ومن الأمثلة على ذلك ما روي عن أم المؤمنين عائشة أنها قالت: «رأيت أبا بكر يكثر النظر في وجه عليّ بن أبي طالب، فقلت له: يا أبة، إنك تكثر النظر إلى عليّ بن أبي طالب، فقال لي: يا بنيّة سمعت رسول الله ﷺ يقول: «النظر إلى وجه عليّ عبادة»⁽⁶⁾.

وفي رواية أخرى: جاءت وفود أسد وخطفان وهوزان إلى أبي بكر، ثم رجعوا وأخبروا عشائرتهم بقلّة أهل المدينة وأطمعوهوم فيها، فكلف أبو بكر عليّاً بأن ينصب كميناً على أطراف المدينة، فأطاعه عليّ عليه السلام، فلم يستطيعوا الهجوم وتراجعوا؛ لأنهم وجدوا المدينة محروسة⁽⁷⁾.

وحينما خرج أبو بكر للقتال في أحد الوقائع: «أخذ عليّ بزمام ناقته، وقال: أقول لك ما قال لك رسول الله ﷺ يوم أحد: شمّ سيفك، ولا تفجعنا بنفسك، وارجع إلى المدينة»⁽⁸⁾.
ومن الروايات الواقعة في طريق التقريب أنّ عمر بن الخطاب استخلف عليّاً على المدينة في السنوات: ١٤ و ١٥ و ١٨ هجرية⁽⁹⁾.

ولم يتخلف أنصار الإمام عليّ عليه السلام عن الغزوات التي قادها عمر بن الخطاب، فاشتركوا فيها تحت إمرة من نصبه قائداً عسكرياً، فاشترك أبناء عمّه العباس فيها، واشترك أبناء إخوانه فيها، ومنهم: محمد بن جعفر الذي استشهد في تستر، واشترك عمّار بن ياسر وسلمان وحذيفة بن اليمان وجابر بن عبد الله في أغلب الغزوات والفتوحات⁽⁹⁾.

وحينما طلب منه العباس أن لا يدخل في الشورى التي عينها عمر قال: «إني أكره

الخلافة»^(١٠).

وفي عهد عثمان اشترك أبو أيوب الأنصاري وأبو ذر الغفاري في فتح أفريقية، واشترك الحسن والحسين وعبد الله بن عباس وآخرون في غزو طبرستان بإمرة سعيد بن العاص»^(١١).

وحاول الإمام عليه السلام تهدئة الأوضاع المتشنجة بين الخليفة والمعارضين له، وأصبح وسيطاً بين الطرفين لإخماد الفتنة، ونصح المعارضين بعدم قطع الماء عنه في وقت الحصار، فلم يستجيبوا له، فبعث إليه ثلاث قرب مملوءة بالماء^(١٢).

وبعث عثمان إليه فأتاه، فتعلّق به المعارضون ومنعوه، فحلّ عمامة سوداء على رأسه ورماها داخل البيت ليعلمه وقال: «اللهم لا أرضى قتله، والله لا أرضى قتله».

وأرسل الحسن والحسين للدفاع عن عثمان، فمنعوا المعارضين من الدخول إلى منزله، وقد أصابت الحسن عدّة جراحات في الدفاع عنه^(١٣).

وفي فترة الحصار رفض الإمام عليه السلام الصلاة بالمسلمين، وقال «لا أصلي بكم والإمام محصور، ولكن أصلي وحدي»^(١٤).

ولنقتد بالأمّة والمصلحين في أدب الحوار؛ لأنه يؤدي إلى تأليف القلوب وإقناعها بالرأي الأصوب، ومن ذلك ما روي أن يحيى بن أكثم سأل الإمام محمداً الجواد عليه السلام عن دلالة بعض الروايات التي يفهم منها بعض الفضائل بحق الخليفة عمر بن الخطاب - وهي مخالفة لثوابت العقيدة عند الطرفين.. فأجابه الإمام قائلاً: «لست بمنكر فضائل عمر، ولكنّ أبا بكر أفضل من عمر...»^(١٥).

فلنقتد بالإمام الخميني

ومن المصلحة الإسلامية في مرحلتنا الراهنة وجميع المراحل القادمة أن نروّض أنفسنا على ذكر محاسن الآخرين وإن اختلفنا عنهم في الانتماء والولاء؛ لأنها الكفيلة بتقريب القلوب وتأليفها، وغلغلق الثغرات أمام أعداء الإسلام للحيلولة دون تصيّد لهم لها لخلق البلبلة والاضطراب في صفوف المسلمين وإثارة الخلافات الطائفية، ولنقتد بالإمام الخميني رحمته الله في مواقفه الوجدانية، حيث كان يوجّه الأنظار إلى المواقف المشرقة الإيجابية، ولم يبغض الآخرين حقهم في التقييم الموضوعي.

ومن قوله: «لنلاحظ كيف هي معيشة الذين كانوا يدعون إلى الإسلام؟ مثلاً: نفس النبي الأكرم وبعده الخلفاء الأوائل - الذين كانوا على نحو آخر.. ثم الإمام عليّ أمير المؤمنين عليه السلام، فهل كانت حياتهم تشبه حياة ملالي البلاط»^(١٦).

ويستشهد في خطاب آخر بسيرة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، حيث يقول «عندما وصل الخليفة الثاني في أحد أسفاره قريباً من أحد البلدان التي كانت تحت سلطته إذ ذاك كان الدور لغلام الخليفة أن يركب والخليفة يمشي راجلاً، ويأخذ اللجام بيده، وعندما وردا المدينة - كما نقل - كانا في تلك الحالة، فالخليفة يمشي والغلام راكب على البعير، إذا وجدت مثل هذه الحكومة، فلا مجال لهذه الأقوال؛ لأنه في ظلّها لم تبق أنانية للإنسان»^(١٧).

وينبغي نشر الأخبار والوقائع والمواقف المشرقة التي وقفها علماء الشيعة والسنة في الدفاع عن بعضهم، وفي تلاحم بعضهم مع البعض، ومنها على سبيل المثال: وقوف علماء الشيعة في العراق إلى جنب الدولة العثمانية في صراعها مع الاستعمار، وتحريم المرجع السيد محسن الحكيم عليه السلام لقتال الأكراد في العراق، ومطالبته جمال عبد الناصر بالإفراج عن الشيخ سيد قطب، ودعم الإمام الخميني عليه السلام لحركات التحرر، وكذلك تجويز المراجع إعطاء الزكاة للفلسطينيين، وإعلان شيخ الأزهر الشيخ محمود شلتوت استنكاره للاعتداء على علماء الدين في إيران، فجاء في بيانه الذي وجهه للعالم الإسلامي: «إنّ الاعتداء على علماء الدين في إيران سابقة لا يقدم عليها إلاّ متحلّل من دينه، خارج على عقيدته، منكر لما أكّده الله تعالى في حقّ العلماء...

أشهدك اللهم أنّ الاعتداء على حملة رسالتك قد وقع، وإنّ رفع الأذى عن أوليائك فرض في رقاب المؤمنين....

إنّ العمل على إنقاذ المظلوم أمر يحتمه الإسلام، ويوجب رفع الضرر عن الناس، ويأمر به ويفرضه...، وإنّ علماء الإسلام في إيران قد تكرّر الاعتداء عليهم، ونالت ويلات السجون منهم، وتلك جريمة في حقّ الأخلاق، ووصمة عار في جبين الأمة، ويوم تهون أقدار العلماء لن تكون الكلمة إلاّ لهوى النفس الجامحة وقوى الشرّ المخربة، ألا فلينتبه المسلمون في كافة الأقطار».

وقد بعث إلى مراجع التقليد في النجف وفي إيران رسالة جاء فيها: «إنّنا نعتبر

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

الاعتداء عليكم اعتداءً على جلاله الرسالة التي تحملونها... نصركم الله»^(١٨). ونشر مثل هذه المواقف يزيد من الألفة والمحبة بين المسلمين، وقد أثبت الواقع صحة ذلك، من خلال بتعاطف علماء السنة والحركات الإسلامية السنية مع علماء الشيعة، والدفاع عنهم في بعض الفتاوى والبيانات.

المظاهر الإيجابية في العلاقات بين أهل البيت وفقهاء المذاهب

كان أئمة وفقهاء المذاهب يعملون من أجل الدعوة إلى الإسلام، وتحكيمه في العقول والقلوب والإرادات والمواقف السلوكية والعملية، ولم يمنعهم الاختلاف النظري في فهم النصوص الثابتة من اللقاء والاجتماع والتزاور، فقد كانوا يعملون مع الخلافات الناجمة عن القراءات المتعددة للإسلام في نطاقها الجزئي، ولم يحولوها إلى فواصل كلية، ولم يصدر عنهم وعن أتباعهم - باستثناء المتطرفين - أي رأي أو موقف يلغي أو يشطب على الآخرين، بتكفيرهم أو تفسيقهم أو اتهامهم بالمروق من الدين، بل كانوا ينظرون إلى الآفاق العليا وإلى المحاور المشتركة التي تجمعهم، وإذا حدثت بعض الخلافات الصاخبة فإنها كانت ظاهرة استثنائية طارئة، سرعان ما تضحل، لتعود العلاقات إلى الأصل، وهو التفاهم والانسجام والتعاون والتآزر.

وفي ما يلي نستعرض مظاهر هذه العلاقات، وأهمها: العلاقات في مجالي العمل والفقهاء، وعلاقات الاحترام والتكريم والولاء، ووحدة الموقف من السلطات الحاكمة، فلم يكونوا أعواناً لها، ولم يحسب أحدهم على حاكم من الحكام، وخصوصاً الحكام الذين خالفوا كتاب الله تعالى وسنة نبيه.

العلاقات في مجالي العمل والفقهاء

إنّ توجه أئمة المذاهب وفقهائهم إلى طلب العلم كان استجابة للتعاليم والإرشادات الإسلامية الداعية إلى التفقه في الدين والغور في مفاهيمه وقيمه بجميع جوانبها: العقائدية والتشريعية الشاملة لجميع جوانب الحياة الإنسانية، استناداً إلى ثوابت القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، ولم يبحثوا في طلب العلم عن جاه أو منصب دنيوي أو مال أو عرض من أعراض الدنيا، ولم تصدر أية فتوى من أحدهم تناصر الحكام إلا في حدود

المصلحة الإسلامية العليا والمحافظة على الوجود الإسلامي من الغزو والانهايار. ولم تكن العلاقات في مجالي العلم والفقہ علاقات انزواء وانكماش وتقوقع، وإنما كانت علاقات تفتح، انعدم فيها عنصر الأنا، والعنصر الشخصي، والنظرة السلبية مع الآخرين، فالجميع انطلقوا ضمن الأهداف المشتركة، وكانوا يأخذون العلم من مناهله ومنابعه على اختلاف مناهجها ومتبنياتها، فلا يوجد انفصال في الحياة العلمية، حيث يروي بعضهم عن بعض، ويتبنى بعضهم آراء بعض، وقد اتفق الجميع على مرجعية أئمة أهل البيت عليهم السلام العلمية؛ لأنهم أخذوا العلم عن آبائهم، وأخيراً عن علي بن أبي طالب عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد أخذوا العلم عن أهل البيت مباشرة أو بصورة غير مباشرة، وعلى رأسهم أبو حنيفة ومالك».

وكان أتباع أهل البيت عليهم السلام وأتباع أئمة المذاهب يطلبون العلم والفقہ سوياً بلا انزواء ولا تقاطع، فيدرسون عند هذا أو ذاك بغض النظر عن مذهبه ومتبنياته الفقهية والأصولية، وكان يحدث أحدهم عن الآخر أو عن إمام مذهب آخر، مثلاً: كان سفیان الثوري يحدث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، وعن الأعمش، وكان الأعمش يحدث عنهما، وكان أبان بن تغلب يحدث عنهما أيضاً، وكان الإمام أبو حنيفة يحدث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام وعن أتباعه، وهم بدورهم يحدثون عن الإمامين الصادق وأبي حنيفة.

وهكذا كانت العلاقات قائمة على قواعد الودّ والمحبة والثقة المتبادلة، وكان أهل البيت يشجعون أتباعهم على تعميق مثل هذه العلاقات، وكانوا بأنفسهم يحضرون في مجالس من هم أقل منهم علماً وشأناً؛ لكي يكونوا قدوة لأتباعهم في إزالة الحواجز والفواصل الجزئية، وعلى سبيل المثال: كان الإمام علي بن الحسين عليهما السلام يجالس قوماً دوناً ويستمع إلى حديثهم، حتى قيل له: إنك تجالس قوماً دوناً، فأجاب القائل - وهو نافع بين جبير -: إني أجالس من أنتفع بمجالسته في ديني ^(١٩).

وقال الزهري: «حدثت علي بن الحسين بحديث، فلما فرغت قال: أحسنت بارك الله فيك، هكذا سمعناه، فقلت: لا أراني حدثت حديثاً أنت أعلم به مني، قال: لا تفعل ذلك، فليس من العلم ما لم يعرف، إنما معنى العلم ما عرف» ^(٢٠).

وكان الفقهاء والعلماء يستمعون إلى نصائح أئمة أهل البيت عليهم السلام المعاصرين لهم، ويلتزمون بتوجيهاتهم وإرشاداتهم، اعترافاً منهم بمرجعيتهم العلمية، فقد روي أن الحسن

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتضارب

البصري كان يقصّ في الحج، فمرّ به الإمام علي بن الحسين، فقال له: يا شيخ، أترضى نفسك للموت؟ قال: لا، قال: فثم دار للعمل غير هذه الدار؟ قال: لا، فقال: فعملك للحساب؟ قال: لا، قال: فلم تشغل الناس عن طواف البيت؟ فما قصّ الحسن بعدها^(٢١).
فقد استجاب لتوجيهات الإمام علي بن الحسين عليه السلام، وتقبّل نصيحته، فلم يخالفه، ولم يصرّ على عمله، بل تراجع عنه.

وكان يروي أحاديث كثيرة يسندها إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام، وكذلك كان سفيان الثوري والأوزاعي وغيرهم، كما ورد في كتب الحديث المتنوعة.
وكان سفيان الثوري من تلامذة الإمام جعفر الصادق عليه السلام^(٢٢).
ووردت له عبارات عديدة يكرّر فيها القول: «حدثني جعفر بن محمد»، و«سمعت جعفرًا يقول»^(٢٣).

وكان يسأله عن كثير من مجالات العلم والمعرفة، وبالأخص مجال الفقه والأحكام الشرعية، وعن عللها^(٢٤)، ونتيجة للاختلاف في إدراك الحقائق والوقائع، والاختلاف في المتبنيات الاجتهادية، كان يعترض على بعض مواقف وممارسات الإمام الصادق عليه السلام، فكان الإمام يجيبه على اعتراضاته أو إشكالاته برحابة صدر، فقد اعترض على لباسه، فأحسر عن رदन جبته، فإذا فيها جبة صوف بيضاء يقصر الذيل، عن الذيل وقال: «لبسنا هذا لله، وهذا لكم، فما كان لله أخفيناه، وما كان لكم أبديناه»^(٢٥).

والدروس المستفادة أنّ للأمة أو للآخرين حقّ الاعتراض أو التساؤل لمعرفة الحقيقة أو تصحيح الأخطاء، فينبغي للمتصدّي أن يتقبل ذلك ويجيب عليه، لا أن يضع نفسه بعيداً عن النقد، وهذا من شأنه تقريب القلوب وتأليفها.

ولتعميم الفائدة بالاستفادة من رواية سفيان الثوري عن الإمام الصادق عليه السلام في معرفة القواعد والثواب الشرعية والفكرية نذكر نصّها كما روي أنه قال: سمعت جعفرًا يقول: «الوقوف عند كل شبهة خير من الاقتحام في الهلكة، وترك حديث لم نروه أفضل من روايتك حديثاً لم تحصه، إنّ على كل حقّ حقيقة وعلى كل صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالفه فدعوه»^(٢٦).

وما ورد بعد بمثابة ميزان ثابت تُوزن به الروايات والأحاديث لمعرفة مدى سلامتها

وصحة صدورها، وبهذا الميزان يمكن تهذيب الكثير من الأفكار والأحكام وعدم التمسك بها أو التعصب لما جاء فيها.

وقال له: لا أقوم حتى تحدّثني، فقال: «إذا أنعم الله عليك بنعمة فأحببت بقاءها ودوامها فأكثر من الحمد والشكر عليها...، وإذا استبطأت الرزق فأكثر من الاستغفار...، إذا أحزّبك أمر من السلطان أو غيره فأكثر من قول: لا حول ولا قوة إلا بالله؛ فإنها مفتاح الفرج...».

فقد سفيان بيده، وقال: «ثلاث، وأي ثلاث»^(٢٧).

وأخذ الإمام أبو حنيفة العلم عن أربعة من أئمة وفقهاء أهل البيت عليهم السلام، وهم: محمد الباقر، جعفر الصادق، وزيد بن عليّ، وعبد الله بن الحسن بن الحسن، ولهم في قلبه منزلة وإكرام، وعرفت عنه محبة واضحة لهم^(٢٨).

وكان يتقبل نصائحهم ومحاسبتهم له، فقد كان الإمام محمد الباقر عليه السلام يحاسبه على آرائه، وخصوصاً في القياس، وكان يتقبّل هذه المحاسبة، ويستمع لتوجيهاته وإرشاداته، ويتعامل معه تعامل المرؤوس مع رئيسه^(٢٩).

وقد اعترف بفضل الإمام الصادق عليه السلام عليه، في إيصاله إلى هذه الدرجة والمنزلة العملية والفقهية، فقال: «لولا السنن لهلك النعمان»، ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن هاتين السنن كانتا عندما خرج أبو حنيفة من العراق مهاجراً بدينه، فإنه أقام ببلاذ الحجاز، ولعله لازم الإمام الصادق في هذه المدة^(٣٠).

وكان الإمام الصادق يختبره في الكثير من المسائل من أجل زيادة العلم والمعرفة، فقد سأله عن محرم كسر رباعية ظبي، فقال: لا أعرف جوابها، فقال: أما تعلم أنّ الظبي لا يكون له رباعية^(٣١).

وكان يشجعه على التعليم والتدريس، وكان يحضر حلقه الدرس التي يعقدها، وهو لا يعلم به، وحينما يعلم بحضوره يقف احتراماً وإجلالاً^(٣٢).

وكان الإمام أبو حنيفة يستمع إلى إرشادات وتوجيهات الإمام العلمية والفقهية والأصولية، ففي إحدى المرات دخل القاضي عبد الله بن شبرمة والإمام أبو حنيفة على الإمام الصادق، فقال ابن شبرمة: هذا الرجل من أهل العراق له فقه وعلم، فقال الإمام:

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

لعله الذي يقيس الدين برأيه...، ثم قال له: «اتق الله، ولا تقس الدين برأيك...، اتق الله، يا عبد الله ولا تقس، نقف نحن غداً وأنت ومن خالفنا بين يدي الله عز وجل، وتقول أنت وأصحابك: سمعنا ورأينا، فيعمل بنا وبكم ما يشاء»^(٣٣).

وأخذ الإمام مالك بن أنس العلم عن جماعة، ومنهم الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ولكنه أخفى الحديث عنه في عهد الأمويين، فلم يرو عنه حتى ظهر أمر بني العباس، وكان لا يروي عنه حديثاً حتى يضمه إلى آخر^(٣٤).

وكان الإمام الصادق عليه السلام يشجع طلاب العلم للحضور في حلقة الإمام مالك الدراسية، وأخذ العلم منه؛ لإزالة الحواجز والفواصل بين المسلمين عموماً، وطلاب العلم خصوصاً، وهذا التشجيع يساهم مساهمة فعالة في تعميق أواصر الإخاء والمودة، وفي تقريب وجهات النظر لاتخاذ المواقف الواحدة تجاه الأحداث والوقائع والوجودات. ومن الأمثلة على ذلك أنّ الإمام طلب من تلميذه عنوان البصر (أن يجلس إلى مالك)^(٣٥).

والإمام الشافعي وإن لم يتلمذ على يد الإمام الصادق مباشرة إلا أنه أخذ العلم ممن أخذه من الصادق، فعن إسحاق بن إبراهيم قال: قلت للشافعي: ما حال جعفر بن محمد عندكم؟ فقال: ثقة، كتبنا عنه أربعين حديثاً^(٣٦).

ومن يتتبع مسند الإمام أحمد بن حنبل يجده ينقل العديد من الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وعن رسول الله صلى الله عليه وآله.

وكان أئمة المذاهب يتعاملون مع أئمة أهل البيت كمراجع لهم وللأمة الإسلامية، وعلى سبيل المثال لا الحصر قول الإمام الشافعي: أخذت أحكام البغاة والخوارج من مقاتلة علي لأهل الجمل وصفين^(٣٧).

وفي إثبات خبر الواحد كان يقول: وجدت علي بن الحسين - وهو أفقه أهل المدينة - يعول على أخبار الآحاد^(٣٨).

وذكر له أحدهم مسألة فأجاب عليها، فقال له: خالفت علي بن أبي طالب، فقال: أثبت لي هذا عن علي بن أبي طالب حتى أضع خدي على التراب، وأقول: قد أخطأت، وأرجع عن قولتي إلى قوله^(٣٩).

وكان الكثير من القضاة الذين يتبنون آراء بعض المذاهب يرجعون إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام لأخذ رأيهم في مختلف المسائل، وعلى سبيل المثال: كان القاضي ابن أبي ليلى لا يتنازل عن آرائه أو قراراته في القضاء لأحد باستثناء الإمام جعفر الصادق عليه السلام.^(٤٠)

علاقات الاحترام والمودة والإقرار بالفضائل

كانت العلاقة بين أئمة وفقهاء المذاهب الإسلامية قائمة على الاحترام والتكريم، والمودة والمحبة، والإقرار بفضائل بعضهم البعض، وعلى التعاون والتآزر، وعلى الإخاء والاتحاد، وكانوا يعملون من أجل إنجاح المسيرة الإسلامية وتحسين الأمة من الانحراف والانحطاط؛ لتؤدي دورها في تحمل المسؤولية في الدعوة وفي إقرار مفاهيم وقيم الإسلام في واقع الحياة، ولم تستطع الحكومات المتعاقبة بث بذور الفتنة بينهم على الرغم من ممارسة الأساليب المتنوعة، كالخداع والإغراء والترهيب، التي مارسوها من أجل خلق مظاهر التقاطع والتدابير بينهم، فبقيت علاقات الانسجام والتفاهم والتآزر والتعاون والتكاتف قائمة وحاكمة على آرائهم ومواقفهم وممارساتهم. وفي ما يلي نستعرض المواقف المشرقة في سيرة أئمة وفقهاء المذاهب:

أ - الحسن البصري والحديث عن فضائل أهل البيت عليهم السلام

قد وردت أحاديث غير معتبرة عن بغض الحسن للإمام علي عليه السلام، والظاهر أن الهدف منها إشاعة البلبلة والاضطراب في العلاقات بين المذاهب، ولكن الواقع أثبت عدم صحتها، فقد كان من الفقهاء الذين يحترمون الإمام علياً عليه السلام وأهل بيته، ويذكرون فضائلهم كما وردت.

قال رجل للحسن البصري: إنهم يزعمون أنك تبغض علياً، فبكي حتى اخضلت لحيته، ثم قال: «كان علي بن أبي طالب سهماً صائباً من مرامي الله على عدوه، ورباني هذه الأمة وذا سابقتها وذا فضلها، لم يكن بالنؤومة عن أمر الله، ولا بالملومة في حق الله، ولا بالسروقة لمال الله، أعطى القرآن عزائمه، ففاز منه برياض موقنة وأعلام بيّنة»^(٤١).

وقال الحجّاج للحسن، وعنده جماعة من التابعين، وذكر علي بن أبي طالب: ما

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

تقول أنت يا حسن؟ فقال: «ما أقول؟! هو أول من صلى إلى القبلة، فأجاب دعوة رسول الله ﷺ، وإنّ لعلّي منزلة من ربّه، وقرابة من رسوله، وقد سبقت له سوابق لا يستطيع ردها أحد» فغضب الحجاج غضباً شديداً، وقام عن سريرته فدخل بعض البيوت، وأمر الناس بالانصراف^(٤٢).

وكان يمتدح فاطمة الزهراء عليها السلام، ويذكر فضلها؛ حباً منه لأهل هذا البيت عليهم السلام وتعظيماً لأبنائها وأحفادها، وهو القائل: «ما كان في هذه الأمة أعبد من فاطمة، كانت تقوم حتى تورمت قدمها»^(٤٣).

وذكر هذه الفضائل في ظروف الإرهاب الأموي يدل دلالة واضحة على عمق الاحترام والتقدير والتكريم والولاء لأهل البيت عليهم السلام والاعتراف بفضائلهم.

ب - الإمام جعفر الصادق والإمام وسفيان الثوري

كان سفيان الثوري ملازماً للإمام الصادق، وله في قلبه حبّ وودّ، وكان يعترف بفضله وينشره وينشر فضائل أهل البيت، وقد نسب إليه أنه كان زدياً، والحقيقة أنه وإن «اشتهر عنه الزيدية، إلا أن تزيده إنما كان عبارة عن موالاته أهل البيت، وإنكاره ما كان بنو أمية عليه من الظلم، وإجلال زيد بن علي وتعظيمه، وتصويته في أحكامه وأحواله»^(٤٤). وسفيان الثوري من دعاة الوحدة بين المسلمين، وكانت له خطوات ميدانية في ذلك مع الاحتفاظ بحبه وولائه لأهل البيت، حتى قال عنه عمرو بن حسان: كان سفيان نعم المداوي؛ إذا دخل البصرة حدّث بفضائل علي، وإذا دخل الكوفة حدّث بفضائل عثمان^(٤٥). وقيل عنه: «فيه تشييع يسير»^(٤٦).

ج - الإمام الصادق وابن أبي ليلى

كان ابن أبي ليلى قاضياً في عهد الإمام الصادق عليه السلام، وكان يكن الودّ والحب لأهل البيت، وعلى رأسهم الإمام الصادق عليه السلام، ويراه أهلاً للتبجيل والاحترام، ويرى وجوب محبته وموالاته، وقد جسّد هذه الرؤية في ممارسات عملية ميدانية، فكان يتنازل عن آرائه الاجتهادية إذا علم بمخالفتها لآراء الإمام الصادق، وكان يلبي ما يريده منه، ولا

يعصي له أمراً أو يخالف له نصيحة، فحينما ردّ شهادة محمد بن مسلم الثقفي أرسل إليه الإمام رسالة جاء فيها: «ما حملك على أن رددت شهادة رجل أعرف منك بأحكام الله»، ولم يجد بذلك بأساً، وتقبل كلامه برحابة صدر وخلص نيّة، وأرسل إلى محمد بن مسلم ليشهد عنده ويجيز شهادته^(٤٧).

د - الإمام الصادق والإمام أبو حنيفة

كان الإمام أبو حنيفة يرى وجوب حبّ وموالاته أهل البيت^{عليهم السلام}، وكان يشهد لهم بالفضل والأعلمية وبإمامة المسلمين؛ إيماناً منه بتجسيد هذا الحب في ممارسات ميدانية واقعية، فحينما أجبره أبو جعفر المنصور على مناظرة الإمام الصادق ناظره مكرهاً، وفي ذلك اعترف بفضله قائلاً: «ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد، لما أقدمه المنصور الحيرة، بعث إليّ فقال: يا أبا حنيفة، إنّ الناس قد فتتوا بجعفر بن محمد، فهبيّ له من مسائلك الصعاب، فهيات له أربعين مسألة، ثم أتيت، وجعفر جالس عن يمينه، فلما بصرت بهما دخلني لجعفر من الهيبة ما لا يدخلني لأبي جعفر...، فكان يقول في المسألة: أنتم تقولون فيها كذا وكذا، وأهل المدينة يقولون كذا وكذا، ونحن نقول كذا وكذا.

أليس قد روينا أنّ أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس»^(٤٨).

وهذا المدح والثناء والاعتراف بمرجعيته العلمية يعبر عن الحب والولاء للإمام ولأهل البيت عموماً.

وكان يعترف بإمامة الإمام جعفر الصادق^{عليه السلام} اعترافاً صريحاً، فحينما سئل عن مسألة وقف المال للإمام، ومن هو المستحق؟ أجاب: «يكون المستحق جعفر الصادق؛ لأنه هو الإمام الحق»^(٤٩).

ولنا وقفة أمام هذه الرواية وأمثالها من الروايات، فهي أروع الروايات التي ينبغي فسح المجال أمامها لإزالة الحواجز النفسية بين أتباع المذاهب، ولا ينبغي فسح المجال أمام بعض الروايات غير المعتبرة أو غير تامّة السند، والتي يتناقلها بعض الخطباء المتطرفين دون دليل، مثل رواية: «خالفت جعفر بن محمد في كل شيء»، فهذه الرواية تثار بين الحين

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتضارب

والآخر في بعض المدن التي يتعايش فيها أبناء المذهبين في العراق وإيران وباكستان؛ لإثارة الفتنة، فينبغي مقابلتها بالرواية المتقدمة لتكون رداً عملياً على مثيري الفتنة.

هـ- الإمام الصادق والإمام مالك بن أنس

كانت العلاقة بين الإمامين علاقة محبة ومودة واحترام وتكريم، وكان الإمام مالك يشهد له بالفضل ويعترف بعمق العلاقة الودية.

وقد وردت مجموعة من الروايات في كتب الشيعة تشير إلى هذه العلاقة، ونكتفي بذكر اثنين منها:

قال مالك: «والله ما رأيت عيني أفضل من جعفر بن محمد زهداً وفضلاً وعبادة وورعاً، وكنت أقصده فيكرمني ويقبل عليّ»^(٥٠).

وقال: «كنت أدخل إلى الصادق جعفر بن محمد فيقدم لي مخدة ويعرف لي قدراً، ويقول: يا مالك، إني أحبك، فكنت أسرُّ بذلك، وأحمد الله عليه»^(٥١).

وكان يمتدح الإمام ويثني عليه، ويذكر جملة من فضائله ومناقبه، فيقول: «لقد كنت آتي جعفر بن محمد، وكان كثير التبسم، فإذا ذكر عنده النبي أخضرَّ واصفرَّ، ولقد اختلفت إليه زماناً فما كنت أراه إلا على إحدى ثلاث خصال: إمّا مصلياً، وإمّا صائماً، وإمّا يقرأ القرآن...، وكان من العلماء العبّاد الزهاد الذين يخشون الله»^(٥٢).

وكان يحترم جميع من له صلة قريى بأئمة أهل البيت، فقد روي عن إسماعيل بن موسى الفزاري، قال: «رأيت يحيى بن عبد الله بن الحسن جاء إلى مالك بن أنس بالمدينة، فقام له عن مجلسه، وأجلسه إلى جنبه»^(٥٣).

و- الإمام الشافعي وأهل البيت

عرف الإمام الشافعي بمحبته لأهل البيت عليهم السلام وكانت له علاقات حميمة معهم، ولكن هذه المحبة وهذه الموالاة لم تصل إلى مرحلة العمل من أجل إيصالهم إلى السلطة أو العمل على جعل الحكم في سلطانهم^(٥٤).

وكان لا يتحدث في مجلس يحضره أحد العلويين، ويقول: «لا أتكلم في مجلس يحضره أحدهم، هم أحقّ بالكلام»^(٥٥).

وكان يصرح بهذا الحبّ وهذا الولاء، ومن أشعاره ما روي عن الربيع بن سليمان قال: حججنا مع الشافعي فما ارتقى شرفاً ولا هبط وادياً إلا وهو يبكي وينشد:

يا راكباً قف بالمحصّب من منى واهتف بقاعد خيفها والنّاهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حبّ آل محمد فليشهد الثقلان أنّي رافضي^(٥٦).

وله أشعار أخرى في هذا المجال، ومنها:

نصليّ على المختار حبّ آل هاشم ونؤذي بنيه إنّ ذا لعجيب
لئن كان ذنبي حبّ آل محمد فذلك ذنب لست عنه أتوب
هم شفعائي يوم حشري وموقفي وبغضهم للشافعي ذنوب.
وأنشد أيضاً:

لو فتشوا قلبي لألفوا به سطرين قد خطا بلا كاتب
العدل والتوحيد في جانب وحبّ أهل البيت في جانب^(٥٧).

وعن الربيع بن سليمان - وهو أحد أصحاب الشافعي - قال: قيل للشافعي: إنّ أناساً لا يصبرون على سماع منقبة أو فضيلة لأهل البيت، فإذا رأوا أحداً منّا يذكرها يقولون: هذا رافضي، ويشغلون بكلام آخر، فأنشأ يقول:

إذا في مجلس ذكروا علياً وسببطيه وفاطمة الزكيّة
فأجرى بعضهم ذكراً سواهم فأيقن أنّّه سـالـقـلـقـية
إذا ذكروا علياً مع بنيه تشاغل بالروايات العليّة
وقال: تجاوزوا يا قوم عن ذا فهذا من حديث الرافضية
برئت إلى المهيمن من أناس يرون الرفض حبّ الفاطميّة^(٥٨).

وفي مقابل لم يحدثنا التاريخ أنّ أهل البيت عليهم السلام قد ذكروه بسوء.

ز - الإمام أحمد بن حنبل وأهل البيت عليهم السلام

كانت للإمام أحمد بن حنبل علاقات وديّة مع عموم العلويين، إلّا أنّ أجواء الملاحقة والمتابعة التي عاشها أهل البيت عليهم السلام وعاشها هو، حالت دون اللقاء والاجتماع، إلّا

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

أنه عرف بعلاقته مع بقية العلويين، حيث كان يتعاطف معهم ويتألم لمحنهم، حتى قيل للمتوكل: إنه يأوي العلويين، ويدعو إلى بيعتهم، وقد فتش منزله للتأكد من ذلك^(٥٩). وعلى الرغم من المحنة التي كان يعيشها من ملاحقة ومطاردة وتعذيب، إلا أنه كان لا يتردد في ذكر فضائل الإمام علي^{عليه السلام}، وخصوصاً في عهد المتوكل الذي عرف بمعاداتهم، وملاحقة من يذكر فضائلهم، فكان يقول: «إنّ الخلافة لم تزّين علياً، بل عليّ زانها»^(٦٠)؛ وكان يقول: «علي بن أبي طالب من أهل بيت لا يقاس بهم أحد»^(٦١)؛ وكان يقول: «ما جاء لأحد من الصحابة من الفضائل مثل ما لعلّي بن أبي طالب»^(٦٢).

وحدة الموقف من الحكّام المعاصرين

هنالك رأي سائد وهو أنّ فقهاء السنة يتبنون نظرية إمامة الفاسق، ويحرّمون الخروج عليه، وأنّ فقهاء الشيعة يرفضون إمامة الفاسق ويجوزون أو يوجبون الخروج عليه، وهذا الرأي قد خلق ظروفاً جعلت الخلاف متجذراً في أهم المسائل الخطيرة، وهي مسألة الإمامة، ففي ذلك كثر القيل والقال، وتوسعت دائرة الاتهام ودفع الاتهام؛ وفي مقام تقريب وجهات النظر نتابع الآراء المشتركة للفريقين ونحاول الجمع بينها؛ لتصحيح الآراء والمواقف.

فقهاء السنة يرون جواز خلافة الفاسق وليس إمامته، ويتبنون هذا الرأي على ضوء الاستسلام للأمر الواقع حينما يتصدى الفاسق للخلافة ويصبح قوة لا يمكن إزاحتها. أمّا الإمامة بمعنى إمامة الدين وإمامة الاقتداء فإنهم - كالشيعة - يؤمنون بإمامة الفقيه العادل الكفوء، وهو الرأي الذي يتبنّاه الشيعة بعد عصر المعصومين، فقد اتفق أغلب فقهاء السنة على أنّ من شروط الإمام أن يكون فقيهاً عادلاً كفوءاً، ويظهر ذلك من آرائهم وأقوالهم.

فقد حدّد الماوردي سبعة شروط للإمام، ومنها: «العدالة...، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل...، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدابير المصالح»^(٦٣). وقال النووي: «كونه عدلاً عالماً مجتهداً شجاعاً ذا رأي وكفاية»^(٦٤)، وقال التفتازاني: «وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لأبّد من إمام يحيي الدين ويقىم السنة...،

ويشترط أن يكون مسلماً عدلاً... مجتهداً شجاعاً ذا رأي وكفاية»^(٦٥).
وقال القلقشندي في تحديد شروط الإمام: «العاشر: العدالة، فلا تتعقد إمامة الفاسق...؛ لأن المراد من الإمام مراعاة النظر للمسلمين، والفاسق لم ينظر لنفسه في أمر دينه، فكيف ينظر في مصلحة غيره؟
الحادي عشر: الشجاعة والنجدة، فلا تتعقد إمامة الجبان.
الثاني عشر: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، فلا تتعقد إمامة غير العالم بذلك.

الثالث عشر: صحة الرأي والتدين، فلا تتعقد إمامة ضعيف الرأي»^(٦٦).
واشترطوا الرجوع إلى الأمة في اختيار الإمام على ضوء هذه الشروط، وأن يكون أهل الاختيار من الفقهاء الأكفاء، كما هو ظاهر في آرائهم^(٦٧).
ومن المتسالم عليه عند الطرفين عدم طاعة الحاكم في معصية الله، وهذا هو الرأي المشهور.

وهذه المتبنيات تكون أكثر وضوحاً من خلال متابعة مواقف أئمة وفقهاء الشيعة والسنة من حكام الجور والفسق الذين عاصروهم، فقد كانت مواقف سلبية إلا في مجال ونطاق محدود، وفي حدود المصلحة الإسلامية العليا، وإن ما يقال من أنهم أو بعضهم ساند الحكام لا دليل عليه ولا صحة له، وهذا ما سنثبته في هذا البحث.
فجميع أئمة المذاهب كانوا سلبيين تجاه حكام زمانهم، وكان الإمام جعفر الصادق عليه السلام رائدهم في ذلك، ففي موقف له من المنصور يثبت موقفه السلبى: حيث كتب إليه المنصور: لم لا تغشانا كما يغشانا سائر الناس؟ فأجابه: «ليس لنا ما نخافك من أجله، ولا عندك من أمر ما نرجوك له، ولا أنت في نعمة فنهنيك، ولا تراها نعمة فنعزيزك بها، فما نصنع عندك؟».

فكتب إليه: تصحبنا لتصحنا، فأجابه: «من أراد الدنيا لا ينصحك، ومن أراد الآخرة لا يصحبك».

فقال المنصور: «والله لقد ميز عندي منازل الناس، من يريد الدنيا ممن يريد الآخرة، وأنه يريد الآخرة لا الدنيا»^(٦٨).

وكان الإمام الصادق عليه السلام وغيره من أئمة وفقهاء المذاهب حريصاً على إصلاح

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

الحاكم، وكانت المصلحة الإسلامية العليا حاکمة على آرائه ومواقفه، ومن ذلك قوله للمنصور: «نحن لك أنصار وأعوان، ولملكك دعائم وأركان، ما أمرت بالمعروف والإحسان، وأمضيت في الرعية أحكام القرآن، وأرغمت بطاعتك أنف الشيطان»^(٦٩). فليس المعارضة أو سلبية العلاقة مع الحاكم هدفاً بذاتها، بل هي وسيلة للإصلاح والتغيير، فلو عاد إلى الاستقامة تنتفي المعارضة أو الموقف السلبي، وكان أئمة المذاهب معارضين لحكام عصرهم، ولكن المعارضة كانت معارضة سلمية لا تصل إلى تغييرهم بالقوة. وفي ما يلي نستعرض جملة من مواقفهم:

١ - الحسن البصري

كان الحسن البصري معارضاً لحكام زمانه، إلا أنه لا يرى وجوب الخروج عليهم، فقد استفتي في الخروج على الحجاج، فقال: «أرى أن لا تقاتلوه، فإنها إن تكن عقوبة من الله فما أنتم برادي عقوبة الله بأسيافكم، وإن يكن بلاءً فاصبروا حتى يحكم الله، وهو خير الحاكمين»^(٧٠).

فقد اكتفى بالمعارضة السلمية، وحثّ القراء وعموم الناس على مقاطعتهم، فقد وجد جمعاً من القراء على باب ابن هبيرة، فقال لهم: «ما يجلسكم ها هنا؟ تريدون الدخول على هؤلاء الخبثاء..، أما والله لو زهدتم في ما عندهم لرغبوا في ما عندكم، لكنكم رغبتم في ما عندهم فزهدوا في ما عندكم»^(٧١).

ونهى عن الدخول في الفتنة حينما خرج يزيد بن المهلب على الحاكم الأموي بعدما كان والياً له، فقبل له: والله، لكأنك راضٍ عن أهل الشام. فقال: «أهل الشام، قبحهم الله، أليس الذين أحلوا حرم رسول الله يقتلون أهله..، قد أباحوهم لأنباطهم وأقباطهم يحملون الحرائر ذوات الدين، لا يتناهون عن انتهاك حرمة...، عليهم لعنة الله وسوء الدار»^(٧٢).

وكان ينتقد السياسة الأموية، ويستعرض سيرتها المخالفة لسيرة رسول الله ﷺ، فقد انتقد سياسة مؤسس الدولة الأموية في «ادعاء زياد وقتل حجر بن عدي وأصحابه واستخلاف يزيد»^(٧٣).

وكان ينتقد الحجاج، ويقول: «ألا تعجبون من هذا الفاجر يرقى عتبات المنبر

فيتلکم بکلام الأنبياء، وينزل فيفتک فتک الجبارين، يوافق الله في قوله، ويخالفه في فعله»^(٧٤).

وحول سياسة عبد الملك بن مروان والحجاج قال: «ما لهم؟ قاتلهم الله، اتخذوا عباد الله خولاً، ومال الله دولاً، وكتاب الله دغلاً، واستحلوا الخمر والنبذ...، وإذا أقبل عدو الله ففي سرادقات محفوفة؟».

فأرسل الحجاج إليه شرطيين، فلما أدخل عليه، قال له: نعم الشيخ أنت، ولئن بلغني عنك ثانياً لأفرقن بين رأسك وجسدك^(٧٥).

وأناه رجل فقال: «إني حلفت بالطلاق أن الحجاج في النار، فما تقول؟ أقيم مع امرأتي أم أعتزلها؟»، فقال له: «قد كان الحجاج فاجراً فاسقاً، وما أقول لك»^(٧٦).

وقال يزيد الرقاشي: «إني لأرجو للحجاج»، قال له الحسن البصري: «إني لأرجو أن يخلف الله رجاءك»^(٧٧).

وكان مختفياً فسمع بمقتل سعيد بن جببر، فقال: «لعنة الله على الفاسق بن يوسف...، والله لو أن أهل المشرق والمغرب اجتمعوا على قتل سعيد لأدخلهم الله النار»^(٧٨).

وكان يراعي المصلحة الإسلامية العليا في الموقف من الحكام المعاصرين، وكان يرى وجوب طاعتهم في ما يتعلق بهذه المصلحة، فيقول: «هم يلون من أمورنا خمسة: الجمعة والجماعة والفيء والثغور والحدود، لا يستقيم الدين إلا بهم وإن جاروا وإن ظلموا، والله، لما يصلح الله بهم أكثر مما يفسدون...»^(٧٩).

٢ - الإمام سفيان الثوري

كان سفيان الثوري من المعروفين بولائهم لأهل البيت عليهم السلام، وإنكار ظلم الأمويين لهم، وإجلال أئمتهم وفقهائهم^(٨٠).

وكانت علاقته مع الحكام علاقة تدابر وتقاطع، فلم يوالهم أو يساندهم، فقد دخل ذات مرة على أبي جعفر المنصور فقال له: «اتق الله، فإنما أنزلت هذه المنزلة وصرت في هذا الموضع بسيفوف المهاجرين والأنصار، وأبناؤهم يموتون جوعاً»^(٨١).

وقال له: تبغضنا وتبغض دعوتنا؟ والثوري يقول: سلام سلام، ثم رفع رأسه فقال: «ألم تر كيف فعل ربك بعاد... إن ربك لبالمرصاد»، ثم خرج عنه^(٨٢).

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

وقال له ذات مرة: عظني، قال الثوري: «ما عملت بما علمت فأعظك بما جهلت». قال: فما يمنعك أن تأتينا؟ قال: إن الله نهى عنكم، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ (هود: ١١٣)^(٨٣).

ونتيجة لشدة معارضته للحكام كانوا يتخوفون منه، فقد حبسه المنصور في أحد المرات، لكن الوالي أطلق سراحه على أن يختفي، وفي وقت آخر بعث الخشابين حيث خرج إلى مكة وقال لهم: إن رأيتم سفیان الثوري فاصلبوه^(٨٤).

ودخل ذات مرة على المهدي العباسي وقال له معترضاً: كم أنفقت في حجتك هذه، ثم خرج وتوارى، فنودي من جاء به فله ديتة، ومن وجد في منزله فقد برئت منه الذمة^(٨٥). وقال له في موضع آخر: «قد ملأت الأرض ظلماً وجوراً فاتق الله، قال المهدي: رأيت إن لم أستطع دفعه؟ قال: تخليه وغيرك»^(٨٦).

وكان كثير الاختفاء عن أعين الحكام، وفي إحدى مراحل الاختفاء جيء به إلى المهدي، فقال: اكتبوا عهده على قضاء الكوفة على أن لا يعترض عليه في حكم، فخرج من عنده، فرمى الكتاب في دجلة، وهرب^(٨٧).

وكان يقول: «إذا لم يكن للعالم حرفة ولا عقار كان شرطياً لهؤلاء الظلمة، وإذا لم يكن للجاهل حرفة كان رسولاً للفساق»^(٨٨).

وكان يقول: إذا دعوك لتقرأ عليهم ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ فلا تأتهم^(٨٩).

ومما تقدم يظهر أن علاقته مع الحكام كانت علاقة سلبية، وكانت القطيعة هي الغالبة عليها، وإذا اقتضت الضرورة اللقاء والاجتماع كان يستثمر هذا اللقاء في أداء الواجب الشرعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان لسانه أكثر عمقاً من السيف في التأثير عليهم، فقد كان سلبياً معهم، إلا أنه لم يفت بوجوب الخروج عليهم، بل جعل الخروج مباحاً، وعلى سبيل المثال: كان أبو إسحاق الفزاري قد قتل أخوه مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، فأتى إلى سفیان فقال: «لا أمرك بالخروج ولا أنهاك»^(٩٠).

فهو يرى جواز الخروج على الحكام الجائرين، فلو كان يرى الحرمة لنهى عنه، ولكنه لا يرى الوجوب.

٣- الإمام أبو حنيفة النعمان

كان موقف الإمام أبي حنيفة مطابقاً لموقف أئمة أهل البيت من الحكّام المعاصرين، فقد كانت علاقته سلبية مع الحكّام والولاة، وكان يرى حرمة التعاون معهم، ومن آرائه: لو أردوا بناء مسجد وأرادوني على عدّ أجره لما فعلت^(٩١).

قاطع الدولة الأموية ورفض أن يتولى أيّ منصب فيها، أراد ابن هبيرة أن يكون قاضياً أيام مروان بن محمد - آخر حكام بني أمية - فرفض، فضربه مئة سوط^(٩٢).

وقال حول خروجه: «ضاهى خروجه خروج رسول الله يوم بدر» فقيل له: تخلّفت عنه؟ قال: «حبسني عنه ودائع الناس»، وقال: «لو علمت أن الناس لا يخذلونه لجاهدت معه؛ لأنه إمام حق، ولكنني أُعينه بمالي»، فبعث إليه بعشرة آلاف درهم وقال للرسول: ابسط عذري له.

وكان يساند الحركات المسلحة الخارجة على الحاكم الأموي، فقد كان «يفتي سراً بوجوب نصره زيد بن عليّ، وحمل المال، إليه والخروج على اللص المتغلب المسمى بالإمام والخليفة».

وحينما بدأ العباسيون يعدون العدة للقضاء على الحكّام الأمويين ساندهم، واشترك معهم في تحريض المسلمين وحثهم على الاشتراك في هذه الحركة^(٩٣)، وفي بداية حكومة أبي العباس السفاح اجتمع معه وأيده قائلًا: «الحمد لله الذي بلغ الحقّ من قرابة نبيه وأمات عنا جور الظلمة...، وقد بايعناك على أمر الله، والوفاء لك بعهدك إلى قيام الساعة»، وقد استمر على ولائه لبني العباس حتى نزل الأذى بآل علي^(٩٤).

فكان إنزال الأذى بأهل البيت^{عليهم السلام} هو الفاصل بين الإمام أبي حنيفة والعباسيين، ولذا كان يرفض أي لون من العلاقة بينه وبينهم، وكان يعارض سياستهم ويخالفها ما دامت لا تحكّم بكتاب الله وسنة رسول^{صلى الله عليه وآله}. والأمثلة على ذلك عديدة، ومنها: أنّ المنصور شرط على أهل الموصل إن خرجوا عليه تحلّ دماؤهم، فخرجوا، فأفتى له الفقهاء بالجواز إلاّ أبا حنيفة قال: إنهم شرطوا لك ما لا يملكون، وشرطت عليهم ما ليس لك.

ودعاه للقضاء فقال: «لا يصلح للقضاء إلاّ رجل يكون له نفس يحكم بها عليك وعلى ولدك وقوادك، وليست تلك النفس لي».

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

وظلّ يكرر عليه القضاء فيأبى، فهذا عدّبه، ثم أخرج من السجن، ومنعه من
الدرس والإفتاء، وقد مات بعد ذلك بقليل^(٩٥).

وفي رواية أكرهه على شرب سويق مسموم، فمضى به إلى السجن فمات فيه.
وتواترت الروايات أنه مات في السجن^(٩٦).

وفي رواية عن زفر بن الهذيل قال: كان أبو حنيفة يجهر بالكلام أيام إبراهيم بن
عبد الله بن الحسن جهراً شديداً، فقلت: ما أنت حتى تضع الحبال في أعناقنا، فلم يلبث
أن جاء كتاب المنصور إلى عيسى بن موسى فحملة إلى بغداد خمسة عشر يوماً، ثم
سقاه، فمات^(٩٧).

وقد تواترت الروايات على نصرته لإبراهيم، فقد جاءت إليه امرأة: فقالت: إن ابني
يريد هذا الرجل وأنا أمنعه؟ فقال: لا تمنعيه^(٩٨).

وقالت له امرأة: أشرت إلى ابني بالخروج مع إبراهيم ومحمد ابني عبد الله بن
الحسن حتى قتل، فقال: ليتني مكان ابنك^(٩٩).

وهو الذي ثبت بعض قواد المنصور عن الخروج لحرب إبراهيم، ومنهم: الحسن بن
قحطبة^(١٠٠).

وكتب إلى إبراهيم يشير عليه أن يقصد الكوفة ليعينه الزيدية، وقال له: اتتها
سراً؛ وكتب أيضاً: إذا ظفرك الله بعيسى وأصحابه فلا تسر فيهم سيرة أبيك في أهل
الجملة، فإنه لم يقتل المنهزم، ولم يأخذ الأموال، ولكن سر فيهم بسيرته يوم صفين...،
فنظر المنصور في كتابه، فسيره وأشخصه، وسقاه شربة، فمات منها^(١٠١).

وأهم من ذلك اعترافه بإمامة جعفر الصادق^{عليه السلام} كما تقدم، فإن هذا الاعتراف،
إضافة إلى تأييده لحركة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن، يعتبر جريمة في نظر العباسيين،
أودت بحياته، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على موالاته لأهل البيت^{عليهم السلام} والتعاطف
معهم والاعتراض على ما يجري عليهم وما يواجهونه من ظلم واضطهاد، ولعل رفضه
للقضاء داخل في هذا التعاطف، حيث رفض التعاون مع حاكم ظلم أهل البيت وذويهم
وأنصارهم، وإلا فإنه قادر على الدخول مع السلطان، وكان العباسيون يتوددون إليه، إلا
أنه رفض جميع المغريات، فكان موقفه كموقف أئمة أهل البيت من حكام زمانهم.

٤- الإمام مالك بن أنس

اعتزل الإمام مالك ميدان الصراع المسلح بين الحكّام والخارجين عليهم، فلم يكن مع أيّ طرف منهم^(١٠٣).

ومع ذلك كان يفتي بما يراه شرعياً، ولا يراعي مصلحة الحكّام أو أهدافهم، فقد ضُربَ وعُدّبَ في فتوى لم توافق أغراضهم^(١٠٣).

وقد اختلفت الروايات أو اختلف الباحثون في موقفه من حركة محمد ذي النفس الزكية على أقوال: بعض الروايات ترى أنّه أفتى بجواز الخروج مع محمد على المنصور، وقيل له: إنّ في أعناقنا بيعة للمنصور، فقال: إنّما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين^(١٠٤).

وإنّ هذه الفتوى شجعت الناس على الخروج، فأسرعوا إلى الالتحاق بمحمد بن عبد الله بن الحسن^(١٠٥).

ويرى الشيخ محمد أبو زهرة: أنه ضرب لتحديثه بهذا الحديث في وقت خروج محمد بن عبد الله بالمدينة، لا لأنه كان يحرض بذلك الحديث، بل الذي نعتقده أنّه حدث بهذا الحديث ورواه ونقله الناس عنه، فوجد الناس فيه ما يدل على أنه يجوز أن يتحللوا من بيعة المنصور زاعمين أنها كانت بالغلبة والإكراه، ووجد الكائدون لمالك في ذلك فرصة للكيد له، فأخبروا والي المدينة بذلك...، وهؤلاء ظنوا أنه بروايته يروّج للدعاية ضدّهم، ويمالئ بروايته في وقت خروج الخارجين^(١٠٦).

والذي نراه أنّه بروايته «ليس على مستكره يمين» أراد بالفعل تبيان حكم شرعي، وهو جواز نقض البيعة؛ لأنّ القسم لم يتم؛ لأنهم أقسموا تحت الإكراه، ولا يخفى على الإمام مالك أنّه سئل عن ذلك في أجواء حركة محمد بن عبد الله بن الحسن، وإنّ الناس سيفهمون جواز نقض البيعة، وهو ما حصل بالفعل، فالقرائن تدلّ على أنّ الناس سيفهمون جواز نقض البيعة، وهو ما حصل بالفعل، فالقرائن تدلّ على أنه كان مسانداً لهذه الحركة المسلحة، وأنّ موقفه من الحكّام كان سلبياً، أو على أقلّ التقادير أنه كان محايداً، لم يؤازرهم ولم يساندهم في صراعهم مع المعارضين.

٥- الإمام محمد بن إدريس الشافعي

صرّح الإمام الشافعي بموالاته أهل البيت في أشعاره وأقواله، وهذا التصريح بنفسه يعد معارضة للحكّام الذين أرادوا طمس معالم أهل البيت والقضاء على منهجهم، لكنهم لم يواجهوه بالعنف لتعدد الثورات في زمانه، وهنالك أخبار ترى أنه قدّم للقتل بسبب هذه الموالات، ولكن أخرج بشفاة القاضي أبي يوسف، فأفرج عنه، ولولاه لقتل^(١٠٧).

وكان موته باعتداء؛ إذ حبس الوالي أحد الأشخاص واسمه فتیان، فجاء شباب متعصبون لفتیان واعتدوا على الشافعي، فلم يزل عليلاً إلى أن مات^(١٠٨). وهذا الاعتداء، وإن لم نملك أدلة ومعلومات عن أسبابه ودوافعه والأهداف المرجوة منه، إلاّ أنّه لا يستبعد أن يكون للحكّام دور في تحريك المعتدين؛ لأنهم لم يستطيعوا استمالاته لهم، ولم يستطيعوا إقناعه أو إكراهه على التخلي عن موالاته لأهل البيت^(١٠٩)، فقد كانت أحاديثه وأشعاره دليلاً واضحاً على هذه الموالات.

٦- الإمام أحمد بن حنبل

عرف الإمام أحمد بن حنبل بموالاته لأهل البيت^(١١٠) بذكر فضائلهم، وتكريم واحترام أئمّتهم بكل تكريم، واحترام مطلق العلويين. وكتب إلى المتوكل أنه أخفى علوياً في منزله يريد أن يخرج به ويباع له، ففتشوا منزله فلم يجدوا أحداً^(١١١).

وتفتيش المنزل على أثر كتاب أو خبر يدل دلالة واضحة على أنه كان متهماً من قبل الحكّام، وإلاّ لدافعوا عنه، ولم تصل النوبة إلى تفتيش المنزل لولا وجود سوابق عنه في هذا الأمر.

ووشي به أنه يشتم آباء المتوكل ويرميهم بالزندقة^(١١٢).

ولا يستبعد منه أنّه كان يرمي حكّام بني العبّاس بالزندقة؛ لأنهم خالفوا القرآن الكريم والسنة النبوية في كثير من القضايا والوقائع، فلا بدّ أن يحكم عليهم على الأقل

بالفسق ومخالفة الثوابت الشرعية.

وسجن الإمام أحمد عدة مرات في عهد ثلاثة من حكام بني العباس، وعذب تعذيباً شديداً؛ لقوله بعدم خلق القرآن، فقد سجن في عهد المأمون ولم يخرج غلاً في عهد المعتصم، وقد عذب في عهده ثم أفرج عنه^(١١١).

ولا يعقل أن يكون سجنه بسبب قوله بعدم خلق القرآن؛ لأنّ العباسيين لا يهمهم ما قيل في القرآن، مخلوق أم قديم، بقدر ما يهمهم بقاء سلطانهم، فلعل سجنه كان بسبب معارضته لهم في مواقفهم المخالفة للشريعة، أو بسبب نشره لفضائل أهل البيت.

وفي جميع الأحوال والظروف كان موقفه سلبياً من الحكام المتعاقبين على السلطة، فقد رفض تولّي القضاء في عهد الأمين، وكان يرفض العطاء والهدايا من قبلهم، ولزم منزله لا يخرج إلى جمعة أو جماعة، وامتنع عن التحديث في خلافة المأمون والمعتصم والواثق^(١١٢).

وأراد منه المتوكل أن يقيم ليحدث الناس عوضاً عما فاتهم منه في أيام المحنة، فاعتذر أنّه عليل^(١١٣).

وسيّره المتوكل إلى ابنه المعتز، فلم يسلم عليه بالإمرة^(١١٤)، وأمره الواثق بالانعزال، وقال له: «لا تساكني بأرض ولا مدينة أنا فيها»، فاختفى في البيت حتى هلك الواثق^(١١٥).

إذاً فلم تكن علاقته مع حكام زمانه علاقة مودّة ومحبة وموالة، بل علاقة مقاطعة ومعارضة.

وعلى ضوء ما تقدم نجد أن مواقف أئمة وفقهاء المذاهب من حكام زمانهم هي مواقف واحدة، وهي عدم الولاء وعدم التعاون إلا في حدود المصلحة الإسلامية العليا، وبهذا فلا صحة لما يثار أن المذهب الفلاني يساير حكام الجور ويبرر أخطأهم أو انحرافاتهم، فمثل هذه الإشارات والإشاعات يراد منها خلق البلبلة والاضطرابات بين المسلمين؛ لينشغلوا بالقليل والقال وبالتهم ودفع التهم عن أهدافهم الكبرى.

وخلاصة القول: إنّ العلاقة بين أئمة أهل البيت عليهم السلام وأئمة المذاهب كانت علاقة ودّ وتآزر، ولم تحدث بينهم قطيعة أو تدابر، وكان أتباعهم كذلك، فكانوا يتزاورون

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتضارب

ويجتمعون معاً في المساجد وفي أماكن التجمعات الأخرى، فكانوا يعودون المرضى ويشيعون الأموات ويحضررون ولأثم الزواج والأفراح، وقد تواترت الروايات الدالة على هذا التعاون والتآزر وعلى عمق العلاقات الاجتماعية، ومن يتتبع كتب التاريخ والحديث يجد صحة ذلك، حيث يروي الرواة والمحدثون ما نصه: «دخلت على أبي عبد الله وعنده أبو حنيفة»، «دخل أبو حنيفة على جعفر الصادق»، «دخل مالك على جعفر بن محمد»، «أكل أبو حنيفة طعاماً مع الصادق»، وكذلك قول بعض أئمة المذاهب، من قبيل: «دخلت على جعفر بن محمد»، «اختلفت إليه زماناً»، وكانت له علاقات مع حريز والأعمش ومؤمن الطاق، وكان يأنس أحدهم بالآخر.

ولم يحدثنا التاريخ أنه حدث خلاف أو تنافر أو تقاطع بين أئمة أهل البيت وأئمة المذاهب أو بين أتباعهم، وجميع الخلافات حدثت بعد عصرهم، وفي مراحل متأخرة من حركة ومسيرة المسلمين، وأغلبها كان بفعل أعداء الإسلام أو من فعل الحكام المنحرفين الذين لا يقوى سلطانهم إلا بالفرقة والتمزق.

الخاتمة

في ظروف اشتداد الحملة الاستكبارية على الوجود الإسلامي واستهدافه عقائدياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً ينبغي إشاعة مفاهيم وقيم المودة والمحبة والإخاء والتعاون والتآزر، والتغالي عن التعصب باحترام الرأي الآخر، وإقرار التعددية في فهم الإسلام ومتبنياته الفكرية والتشريعية، والتحاور حول المحاور الواحدة، والانطلاق من المشتركات لمواجهة التحديات والمؤامرات بموقف عملي واحد، مع الاحتفاظ بالخصوصية المذهبية، والتخلي عن الآراء والمواقف التي تزيد من دائرة الصراع، والاحتفاظ بها دون الإعلان عنها، وخصوصاً في الإعلام المقروء والمسموع، وبالأخص في الفضائيات وفي الإنترنت، ولتُشكلُ لجان للحوار إن كان لا بدّ منه، وأن يكون مستنداً إلى القواعد العلمية دون تحامل على الآخر أو تقييده.

وينبغي للفقهاء والعلماء والمفكرين والمتقنين أن يعيدوا كتابة التاريخ بما ينسجم

● السيد سعيد كاظم العذاري

مع المصلحة الإسلامية العليا؛ لغلغ الثغرات أمام المترصين بالإسلام فكراً ووجوداً وقاعدة، وهذا يتطلب وقفة شجاعة من المصلحين؛ لإعادة النظر في الروايات المدسوسة، والتصريح بضعفها، ونشر الروايات والوقائع التي تشير إلى علاقات المؤدّة بين أئمة المذاهب وعلاقات التعاون والتآزر؛ ليتوجه أتباعهم نحو الأهداف الكبرى وإحباط المؤامرات التي تستهدفهم جميعاً؛ لانتمائهم للإسلام الذي أريد له أن يكون في الموقع الريادي لقيادة المجتمع الإنساني.

المواشم

- (١) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، جماعة المدرسين، قم ١٣٩٢هـ.
- (٢) الإمام الخميني، الرسائل العشرة: ٨٢٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤٢٧هـ.
- (٣) جمعت هذه الفتاوى في كتاب «مستقبل الفتن الطائفية»، إصدار مركز الرعاية للدراسات التربوية، بغداد ٢٠٠٧م.
- (٤) محمد علي الزغبى، لا سنة ولا شيعة: ٣٣، دار التراث الإسلامي، بيروت، ١٣٩٤هـ.
- (٥) ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق: ١٧: ٣٢٠، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (٦) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٤: ٧٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٧) السيوطي، تاريخ الخلفاء: ٥٧، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- (٨) الكامل في التاريخ ٢: ٤٥٠، ٥٠٠، ٥٦١.
- (٩) الكامل في التاريخ ٢: ٥١٢، ٥٥٠، ٩: ٣.
- (١٠) الكامل في التاريخ ٣: ٦٦.
- (١١) الكامل في التاريخ ٣: ٧٧، ٨٩، ١٠٩.
- (١٢) حسين الديار بكري، تاريخ الخميس ٢: ٢٦٢، مؤسسة شعبان، بيروت، بدون تاريخ.
- (١٣) محمد بن سعد، الطبقات الكبرى ٣: ٦٨، دار صادر، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- (١٤) البداية النهاية ٧: ١٨، تاريخ المدينة المنورة ٣: ١١٣١.
- (١٥) تاريخ الخميس ٢: ٢٦٣.
- (١٦) بحار الأنوار ٥٠: ٨١، ٨٢.
- (١٧) الكوثر ٢: ٣٩٩، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، ١٩٩٦.
- (١٨) ثقافة الدعوة الإسلامية: ٤٤١، ٤٤٢.
- (١٩) ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب ٤: ١٧٥، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (٢٠) الأردبيلي، كشف الغمة ٢: ١٠١.
- (٢١) ابن خلكان، وفيات الأعيان ٢: ٧٠، دار صادر، بيروت، ١٩٦٩م.
- (٢٢) شرح نهج البلاغة ١٥: ٢٧٤.
- (٢٣) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٨١، صفة الصفوة ٢: ١٧١.
- (٢٤) سير أعلام النبلاء ٦: ٢٦٦.
- (٢٥) الذهبي، سير أعلام النبلاء ٦: ٢٦٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- (٢٦) تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٨١.
- (٢٧) سير أعلام النبلاء ٦: ٢٦١.
- (٢٨) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٦١، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٨٩ م.
- (٢٩) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٦٨٩.
- (٣٠) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق: ٣٨.
- (٣١) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب ١: ٢٢٠، دار الآفاق الجديدة، بيروت، بدون تاريخ.
- (٣٢) عبد الحلیم الجندي، الإمام الصادق: ١٦٢، القاهرة، ١٣٩٧ هـ.
- (٣٣) الزبير بن بكّار، الأخبار الموفقيات: ٧٧، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٤١٦ هـ.
- (٣٤) العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب ٢: ٨٨، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- (٣٥) الإمام جعفر الصادق: ١٦١.
- (٣٦) الذهبي، تاريخ الإسلام: ٣٦٦ حوادث سنة ٢٠١ هـ.
- (٣٧) الذهبي، تاريخ الإسلام، حوادث سنة ٢٠١ هـ.
- (٣٨) الهيثمي، الصواعق المحرقة: ٤٠، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- (٣٩) شرح نهج البلاغة ١٥: ٢٧٤.
- (٤٠) ابن النديم، الفهرست: ٤٤١.
- (٤١) ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد ٢: ٩٥، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤ هـ.
- (٤٢) شرح نهج البلاغة ١٣: ٢٣١.
- (٤٣) الزمخشري، ربيع الأبرار ٢: ١٠٤، منشورات الرضي، قم، ١٤١٠ هـ.
- (٤٤) شرح نهج البلاغة: ٣٧١.
- (٤٥) حلية الأولياء ٧: ٢٦.
- (٤٦) سير أعلام النبلاء ٧: ٢٤١.
- (٤٧) بحار الأنوار ٤٧: ٤٠٣.
- (٤٨) سيرة أعلام النبلاء ٦: ٢٥٨.
- (٤٩) محمد أمين غالب الطويل، تاريخ العلويين: ٢٠٠.
- (٥٠) بحار الأنوار ٤٧: ٢٠، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
- (٥١) بحار الأنوار ٤٧: ١٦.
- (٥٢) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٩٧.

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

- (٥٣) مقاتل الطالبين: ٤٦٤.
- (٥٤) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤٤٢.
- (٥٥) الفهرست: ٤٤١.
- (٥٦) سير أعلام النبلاء ١٠: ٨؛ طبقات الشافعية ١: ٢٩٩.
- (٥٧) ينابيع المودة: ٣٩٩، ٥٦٨.
- (٥٨) ينابيع المودة: ٣٣٠.
- (٥٩) البداية والنهاية ١٠: ٣٣٧.
- (٦٠) المناقب: ١٦٣.
- (٦١) المناقب: ١٦٣.
- (٦٢) ينابيع المودة: ١٤٢.
- (٦٣) الماوردي، الأحكام السلطانية: ٦، مكتب الإعلام الإسلامي، طهران، ١٤٠٦ هـ.
- (٦٤) النووي، روضة الطالبين ٧: ٢٦٢، دار الكتب العملية، بيروت، بدون تاريخ.
- (٦٥) التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٣١، دار الفكر، القاهرة، ١٣٩٨ هـ.
- (٦٦) مآثر الأئمة في معالم الخلافة ١: ٢٦، ٢٧.
- (٦٧) الأحكام السلطانية: ٧؛ شرح المقاصد ٥: ٢٢٢؛ نظرية الإسلام وهدية: ٥٧؛ أحكام المعاملات الشرعية: ٢٥٦؛ الإسلام وأوضاعنا السياسية: ١٤٦؛ الإسلام بين العلماء والحكام: ٤٩؛ الحل الإسلامي: ٢٢٨.
- (٦٨) كشف الغمة ٢: ٢٠٩.
- (٦٩) بحار الأنوار ١٠: ٢١٨.
- (٧٠) الطبقات الكبرى ٧: ١٦٤.
- (٧١) حلية الأولياء ٢: ١٥١.
- (٧٢) تاريخ الطبري ٤: ٨٠.
- (٧٣) ربيع الأبرار ٢: ٤٨٦.
- (٧٤) شرح نهج البلاغة ٢: ١٠٣.
- (٧٥) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٦: ٣٤٠.
- (٧٦) وفيات الأعيان ٢: ٧٠.
- (٧٧) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ٧: ٤.
- (٧٨) المصدر السابق ٧: ١٠.

- (٧٩) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٩٤.
- (٨٠) شرح نهج البلاغة ٦: ٣٧١.
- (٨١) سير أعلام النبلاء ١: ١٠٦.
- (٨٢) الجرح والتعديل ١: ١١٤.
- (٨٣) العقد الفريد ٣: ١٠٩.
- (٨٤) سير أعلام النبلاء ٧: ٢٥١.
- (٨٥) الجرح والتعديل ١: ١٠٨.
- (٨٦) سير أعلام النبلاء ٧: ٢٦٤.
- (٨٧) ربيع الأبرار ٢: ٥٤٥.
- (٨٨) الطبقات الكبرى ٦: ٣٧٢.
- (٨٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١٣: ٣٨٥، دار الكتاب العربي - بيروت.
- (٩٠) حسين الديار بكري، تاريخ الخميس ٢: ٢٢٧، مؤسسة شعبان - بيروت.
- (٩١) وفيات الأعيان ٥: ٤٠٧.
- (٩٢) تاريخ الخميس ٢: ٣٢٧.
- (٩٣) دائرة المعارف الإسلامية: ٣٣٢.
- (٩٤) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٣٦٨.
- (٩٥) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤٧٢ - ٣٧٤.
- (٩٦) ربيع الأبرار ٣: ٦٠٥.
- (٩٧) سير أعلام النبلاء ٦: ٤٠١.
- (٩٨) تاريخ بغداد ١٣: ٣٣٠.
- (٩٩) مقاتل المطالبين: ٣٧٨.
- (١٠٠) تاريخ الخميس ٢: ٣٢٧.
- (١٠١) مناقب أبي حنيفة ٢: ٢٢.
- (١٠٢) مقاتل الطالبين: ٣٦٧.
- (١٠٣) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤١٤.
- (١٠٤) شذرات الذهب ١: ٢٩٠.
- (١٠٥) تاريخ الخلفاء: ١٠.

● أهل البيت وفقهاء المذاهب الإسلامية، وجه مشرق لعلاقة تعاون وتقارب

(١٠٦) مقاتل الطالبين: ٢٨٣.

(١٠٧) مالك بن أنس: ٥٩؛ تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤١٦.

(١٠٨) لا سنة ولا شيعة: ٥٧ عن: مناقب الشافعي للرازي: ٢٥.

(١٠٩) تاريخ المذاهب الإسلامية: ٤٥٠.

(١١٠) سير أعلام النبلاء ١١: ٢٦٧.

(١١١) البداية والنهاية ١٠: ٣٤٠.

(١١٢) سير أعلام النبلاء ١١: ٢٣٨ ، ٢٥٩.

(١١٣) البداية والنهاية ١: ٢٣٧.

(١١٤) سيرة أعلام النبلاء: ٢٧٢.

(١١٥) سير أعلام النبلاء ١١: ٢٦٧.

حضور التراث الشيعي في الدراسات الحديثة في تركيا

أ. د. محمد خيرى قيرباش أوغلو^(*)

تمهيد

الحديث عن حضور التراث الشيعي في الدراسات الحديثة في تركيا أمر يوقع الباحثين الأتراك في موقع حرج؛ لما لقيه من اهتمام ضئيل، مقابل أهميته البالغة؛ نظراً لقرب تركيا من إيران، وعلاقتها معها عبر القرون، دون ميسر بوحدة أراضيها وأمنهما. ولهذا الفراغ بين السنة والشيعية في مجال الدراسات الحديثة أسباب سياسية وثقافية وإيديولوجية تعود إلى الطرفين، ولسنا بصدد دراسة أو مناقشة هذه الأسباب، بل نحن بصدد إلقاء ضوء على الوضع الراهن في ما يتعلق بما يجرى في الجانب التركي كخطوة أولية لأعمال مشتركة في المستقبل.

عوامل غياب الدرس الحديثي الشيعي في تركيا

وسوف نكتفي بعرض الخطوط العريضة، مرتكزاً على الإشكاليات المنهجية والمعرفية؛ لمناقشتها ولتحديد خارطة الطريق للدراسات المستقبلية إن أمكن. ولا يظن الظان أن قلة الاهتمام بتراث الجار تقصير من جانب واحد، بل التقصير من الجانبين بشكل واضح، كما يدل عليه قلة الدراسات الحديثة المقارنة عند الطرفين؛ وذلك بسبب انغلاق الجامعات التركية على نفسها في السبعينات، بل وتخوفها من الثورة الإيرانية الإسلامية في بداياتها، إضافة إلى قلة عدد كليات الإلهيات آنذاك. أما في مرحلة ما بعد تأسيس ٢٤ كلية في مناطق مختلفة من تركيا بعد الثمانينيات فكانت المشكلة غياب تشجيع رسمي أو جامعي لتوجيه الدراسات الإسلامية عموماً، والدراسات

(*) عضو مؤسس لمبادرة مؤتمر الشرق، وأستاذ في كلية الإلهيات في جامعة أنقرة في تركيا.

● حضور التراث الشيعي في الدراسات الحديثية في تركيا

الحديثية خصوصاً، إلى التراث الشيعي بشكل عام. وهناك أمر آخر غريب جداً، وهو أن الباحثين في تركيا بأغليبيتهم الساحقة ليس عندهم علم بأن الدراسات الإسلامية في إيران ليست بالفارسية فقط، ولا يدرون أن اللغة العربية أكثر استعمالاً من اللغة الفارسية في مجال الدراسات الإسلامية والحديثية منها. وأما عدم توفر المصادر الشيعية والدراسات الشيعية الحديثية فكان له أثر سلبي حتى ظهور وانتشار المكتبات الإلكترونية والرقمية.

كل هذه العقبات لا تعني غياب التراث الشيعي في الدراسات الحديثية غياباً مطلقاً، بل هناك تطورات بدائية، ولكنها ضعيفة جداً؛ للأسباب الآتية الذكر. وكي نقدم لكم فكرة أوضح عن حجم وطبيعة الدراسات الحديثية التي لها علاقة بالتراث الشيعي بوجه من الوجه لا بد من النظر إلى بعض المعلومات الإحصائية، فنقول:

صدر أخيراً كتاب جديد لفهرسة جميع الدراسات الأكاديمية (الماجستير) والدكتوراه) في مجال الدراسات الإسلامية في مختلف الجامعات التركية في العقود الخمسة الأخيرة، وهي فترة ما بين ١٩٥٣ إلى ٢٠٠٧، وتغطي مرحلة تأسيس أول كلية إلهيات بجامعة أنقرة والمراحل التالية، التي بلغ عدد الكليات فيها ٢٤ كلية في مختلف الجامعات وفي مناطق ومحافظات مختلفة، وبعد دراسة المجلدين من الكتاب بشكل دقيق وجدنا أن مجموع عدد رسائل الماجستير والدكتوراه في مجال السنة والحديث يبلغ ٧١٣ رسالة في الخمسين سنة الأخيرة، والتي لها علاقة بالتراث الشيعي بشكل أو ذاك من هذا المجموع لا يتجاوز عددها ١٣ رسالة، وأغلبها في العقود الأخيرة، والذي يبدو من فهرسة هذه الرسائل أن أول رسالة في ما يتعلق بالشيعية بشكل عام هي رسالة الدكتوراه التي تمت مناقشتها عام ١٩٧٧، وهي رسالة تناولت الموضوع بشكل عام، دون الدخول في الدقائق والمناقشات والتيارات داخل الفكر الشيعي المعاصر، واثنتان فقط منها دراسة مقارنة بين الشيعة والسنة.

واللافت للنظر هو غياب التطورات المنهجية والمعرفية والمناقشات الحافلة بمقاربات جديدة تضاهي التطورات في الفكر السني - إن صح التعبير - المعاصر غياباً كاملاً؛ وذلك بسبب الجو السائد المخيف لكثير من الباحثين، والكاسر لمعنوياتهم، خاصة في مرحلة ٢٨ شباط التي يعتبرها الكثير انقلاباً عسكرياً ما بعد الحداثي، والتي تبين في الآونة

الأخيرة أنها كانت نتيجة محاولات شبكة أو عصابة (أركنه قون) لإسقاط الحكومة آنذاك، وإيقاف تصاعد الحركات الإسلامية وإضعافها، إضافة إلى صعوبة الوصول إلى المصادر الشيعية، ومن المتوقع في مثل هذا الجو تراجع كثير من الباحثين عن نيتهم لدراسة التراث الشيعي.

لا شك أن التعصب المذهبي الذي يئن الملايين من المسلمين في قبضته وتحت وطأته له الأثر السلبي الكبير في ضعف التوجه نحو التراث الشيعي، القديم منه والمعاصر؛ وذلك لأن التعليم الديني الرسمي والمدني في بلادنا كان ولا يزال معتمداً على تصنيف الشيعة مع سائر الفرق الأخرى في خانة (الفرق الضالة)، وعلى اعتبار أهل السنة فرقة ناجية وحيدة فقط، الأمر الذي منع الباحثين والدارسين إلى حد كبير من أن يعتبروا التراث الشيعي مصدراً من مصادر التراث الإسلامي الأصيل كالتراث السني تماماً، لكل منهما جوانب إيجابية وسلبية، ولكل منهما مواقف قابلة للأخذ والرد. وبالرغم من هذه الملاحظات السلبية والمستوى المنخفض والمتدن في الدراسات الأكاديمية كما وكيفا، وبالرغم من عدم قدرة الباحثين والدارسين على اعتبار التراث الشيعي تراثاً إسلامياً أصيلاً، له ما لأهل السنة من القدرة على تقديم رؤية إسلامية معاصرة اعتماداً على مقاربات واجتهادات جديدة، وعليه ما على أهل السنة من المآخذ، مثل: سيادة النزعة التقليدية، والاكتفاء بحلول وإنجازات قديمة وإعادة ما قيل وبتحصيل الحاصل، كما هو الوضع السائد في جميع أقطار العالم الإسلامي دون استثناء، هناك أمر آخر يصعب على الباحث تفسيره، وهو البعد النفساني عند الأكاديميين الأتراك من عالم الشيعة، إلى جانب وجود عدد هائل من الكتب المترجمة من الفكر الشيعي المعاصر، بدءاً من د. علي شريعتي ووصولاً إلى عبد الكريم سرروش وغيرهما؛ وذلك إما لعدم التفات الباحثين والدارسين إلى التطورات في الفكر الشيعي المعاصر؛ بسبب انغماسهم في التطورات العلمية في العالم العربي السني؛ وإما لغفلتهم عن طبيعة الفكر الشيعي المعاصر، وخاصة التويري والتجديدي منه.

إلا أن هذه الملاحظات كلها محصورة على الدراسات الحديثية في الخمسين سنة الأخيرة، ولا يجوز تعميمها على سائر مجالات العلوم الإسلامية في هذه الفترة، كما يدل على ذلك وجود عدد كبير من رسائل الماجستير والدكتوراه في مجالات أخرى، وخاصة في مجال تاريخ المذاهب والفرق الإسلامية.

التراث الزيدي والإباضي والمعتزلي في الدراسات التركبية

غير أن هذه الصورة ليست مقصورة على التراث الشيعي فقط، بل إن التراث الزيدي والأباضي والمعتزلي قد لقي أقل اهتمام من قبل الباحثين في جامعات تركيا، ولكننا نشهد في العقد الأخير تحركاً للتخلص من هذا البعد النفسي، وتوجهاً نحو التراث الزيدي والمعتزلي والأباضي، إضافة إلى التراث الشيعي، كما يدل عليه التزايد الملحوظ في عدد رسائل الماجستير والدكتوراه حول التراث الزيدي والمعتزلي والأباضي في العقد الأخير. ويعود الفضل في هذا التطور لأكاديميين من الجيل الجديد، الذين يعتبرون المذاهب والفرق والتيارات الإسلامية جزءاً لا يتجزأ من التراث الإسلامي الأصيل، ويتبنون هذا التراث ككل، دون التمييز أو التفضيل بينها. أضف إلى ذلك ظهور مشاريع علمية لتغطية جميع الإنجازات في الماضي والحاضر للإفادة منها من أجل الوصول إلى رؤى ومناهج وحلول علمية لضمان مستقبل العالم الإسلامي.

حقوق الطفل

دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدوليّة

د. علي رضا باريكلو^(*)

مقدّمة

مع توسّع نطاق حاكميّة الدولة في العصر الحديث، وتدخلها في جميع أمور شعبها، تحوّلت قضيّة حماية حقوق الإنسان إلى موضوع مهمّ ورئيسي على الصعيدين الداخلي والدولي. وفي هذا المجال تبدو رعاية حقوق الطفل ذات أهميّة أكبر من سائر أفراد البشر؛ لأنّ الطفل أعجز من غيره في إدراك واستيفاء حقوقه بالنحو المطلوب.

من هنا - ورغم وجود الوثائق الدوليّة السابقة، كمعاهدة جنيف عام ١٩٢٤ حول حقوق الطفل، أو اتفاقيّة عام ١٩٥٩ لرعاية حقوق الطفل، أو البيان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والذي خُصّصت فيه المادّتان ٢٥ و٢٦ منه لحقوق الطفل، وسائر المواثيق الدوليّة في هذا المجال - رغم كلّ هذه الوثائق والمعاهدات جاءت معاهدة حقوق الطفل (٢٠ نوفمبر ١٩٨٩)، والتي نظّمت في ٥٤ مادة، تكتسب صلاحية تنفيذها استناداً إلى المادة ٤٩ منها في الثاني من أيلول سبتمبر عام ١٩٩٠.

إنّ الدول الموقّعة على هذه المعاهدة ملزمة برعاية ما جاء فيها من الحقوق للطفل، وكذلك توفير الأرضيّة اللازمة والمناسبة لتمتّع جميع الأطفال بها.

إذا أخذنا الهدف من بعثة الرسول الأكرم محمد ﷺ بنظر الاعتبار - وهو كما قال عليه الصلاة والسلام: «إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق» -، وكذلك شموليّة الرسالة الإسلاميّة وجامعيّتها وكونها آخر الرسالات الإلهيّة وخاتمة الأديان، يحقّ لنا إثارة هذا السؤال:

(*) أستاذ مساعد في جامعة طهران.

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

هل انطوت الحقوق الإسلامية على حقوق للطفل المعاصر؟ وإلى أي مدى تتطابق حقوق الطفل في الإسلام مع الحقوق التي أقرتها المعاهدة؟ أم أنّ حقوق الطفل موضوع جديد لم تكن له سابقة في الحقوق الإسلامية، كما يدّعي البعض^(١). إنّ الحقوق الأساسية للطفل عبارة عن الحقوق الضرورية له، بحيث إنّ الشخص لو حرّم منها في سنوات الطفولة عانى في نفس المرحلة وفي المستقبل من الأزمات ومن حالات تخلف.

لا يوجد في المصادر الأساسية لحقوق الإسلام - كالقرآن والسنة - تعريف لمفهوم الطفولة والرشد، ولا ذُكرت سنُّ خاصّة باعتبارها سنّ الرشد، لكنّ أكثر علماء الإسلام ذكروا البلوغ الجنسي ملاكاً للخروج من عهد الطفولة والدخول في عالم الكبار^(٢).

ولا شكّ أنّ هناك اختلافاً زمنياً بين البلوغ الجنسي والبلوغ الفكري والعقلي، ولم يغفل القرآن الكريم هذه الحقيقة؛ فعلى سبيل المثال: عبّر عن البلوغ الجنسي في الآية ٦ من سورة النساء ببلوغ النكاح^(٣)، بينما عبّرت الآية ٣٤ من سورة الإسراء عن البلوغ الفكري والعقلي ببلوغ الأشدّ^(٤).

كما لا شكّ أنّ العلاقات الاجتماعية هي اليوم أكثر تعقيداً ممّا كانت عليه في العصور السابقة.

هذان الأمران جعلوا العلماء في المجتمعات المعاصرة يميلون في الغالب إلى اعتبار سنّ الثامنة عشرة هي سنّ الرشد والخروج من مرحلة الطفولة.

وعلى أية حال فإنّ مرحلة الطفولة في عرف أكثر المجتمعات اليوم تمتدّ حتّى سنّ الثامنة عشرة، وبعدها يعدّ الشخص راشداً، أي كبيراً؛ ولهذا فإنّ المتخصّصين يعدّون الأفراد دون الثامنة عشرة أطفالاً^(٥).

في المادة الأولى من المعاهدة أطلقت كلمة الطفل على الشخص الذي لم يبلغ الثامنة عشرة، إلاّ إذا كان القانون الخاصّ بالبلد الذي يعيش فيه الطفل قد قرّر سنّاً أخرى أصغر للرشد.

في إيران أيضاً عدّ المشرّع الأشخاص دون الثامنة عشرة أطفالاً ويافعين، ومن ثمّ شملوا برعاية خاصّة في ظلّ قانون رعاية الأطفال والناشئين المقرّر في ٢٥/٩/١٣٨١ هـ.ش،

والذي يعتبر مرحلة الطفولة والصغر ملاكاً لاستحقاق هذه الرعاية. في المادة الأولى من هذا القانون عرّف الطفل والمراهق بأنه الإنسان الذي لم يبلغ الثامنة عشرة من العمر. بناءً على هذا، وبغض النظر عن أمانة الرشد، فإن كلمة الطفل تطلق على الشخص الذي يحيا في الفترة ما بين ولادته حتى السنة الثامنة عشرة منها.

والجدير بالذكر أنّ هذه المقالة تتعرض إلى الحقوق الأساسية للطفل من الناحية الماهوية فقط؛ فإنّ الدولة هي المسؤولة عن هذه الحقوق حسب المعاهدة، أمّا من وجهة نظر الإسلام ونظامه الحقوقي فإنّ الأبوين هما المسؤولان عنها؛ لأنّ نطاق حكومة الدولة وحدود تدخلها في عصر النبي ﷺ لم تكن على الدرجة التي هي عليها اليوم، وكانت الديمقراطية مطبقة في حكومتهم ﷺ بمعناها الحقيقي، أي إنّ الناس كانوا يحكمون أنفسهم في البعد الاجتماعي.

ومن جهة أخرى فإنّ الأبوين هما أنسب الأشخاص الذين يمكنهم تحمّل المسؤولية الناشئة من حقوق الطفل، وتنفيذ ما يلتزمون به ويتعهدونه في هذا المجال بالشكل المطلوب؛ والسبب هو أنّ المسؤولية المترتبة على رعاية حقوق الطفل تختلف عن سائر التعهّدات والمسؤوليات؛ لأنّ القوّة الملزمة بتنفيذ التعهّد وتحمل المسؤولية هي قوّة حبّ وعلاقة المتعهّد (الذي يجب عليه الحق) بالمتعهّد له (صاحب الحق، أي الطفل).

وفي حال غياب هذه القوّة فإنّ الإلزام القضائي لا يمكنه أن يكون الأداة المناسبة لضمان تنفيذ حقوق الطفل.

وكما عدّ البعض أنّ السبب في إعطاء حقّ حضانة الطفل للأبوين في القوانين الدوئية (المحلية) والدوئية (الأومية) هو وجود هذه العلة الطبيعية والفطرية⁽¹⁾ كذلك يرى الإسلام أنّ المتعهّد الأصلي والمسؤول عن حقوق الطفل هم أبواه والمجتمع، خلافاً للمعاهدة التي ترى أنّ الدولة هي المخاطب الأصلي في هذا الصدد.

هذا وقد سعى الإسلام لأن يكون الاهتمام بحقوق الطفل نابعاً من داخل العائلة، وأن يشعر الأب والأمّ - بوجدانهما - بالمسؤولية إزاء رعاية حقوق طفلهما؛ وذلك لكي تتمّ المحافظة على متانة الأسرة بصفتها نواة المجتمع واللبنة الأولى فيه من كلّ جهة؛ ولكي يُخلق في الشخص - من جهة أخرى -، ومنذ بداية طفولته، الاستعداد للتأقلم مع الصعوبات الاجتماعية، ومواجهة انحرافاتهما، فيتمرنّ عبر ممارساته داخل العائلة لتكوين علاقة

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

فضلى مع مجتمعه في المستقبل، فلا يشهد المجتمع الإسلامي المشكلة التي برزت اليوم في المجتمعات الحديثة، ولا سيما في الغرب، باسم: تعارض حقوق الطفل والنظام الاجتماعي^(٧). وبناءً على هذا سنتناول في هذا المقال: الحقوق الأساسية للطفل في معاهدة ١٩٨٩ من وجهة نظر الإسلام، ومن الناحية الماهوية.

١ - حق الحياة

أحد الحقوق الأساسية للطفل التي وردت في المعاهدة هو حقه في الحياة. ففي المادة السادسة من المعاهدة عبّر عن هذا الحق بالحقّ الذاتي أو الفطري، ولعلّ المقصود من هذه التعبيرات أنّ هذا الحقّ غير قابل للسلب.

ورغم أنّ أغلب الباحثين عبّر عن الحياة والبقاء بصفتها حقاً^(٨) إلا أنّ بعضهم؛ ولإكمال بيان مقصوده، قال: إنّ هذا الحقّ هو قاعدة وأساس جميع الحقوق الإنسانية^(٩).

يبدو أنّه ليس المراد من التعبير عن الحياة بأنّها حقّ المفهوم الاصطلاحي للحقّ، بل المقصود أنّ حقّ الحياة هو الأساس الذي تبنى عليه شخصيّة الطفل؛ لأنّ الإنسان لا يعدّ شخصاً ما لم يتمتع بالحياة، ولا يمكنه والحال هذه أن يتمتع بأيّ حقّ من حقوقه أصلاً، ولهذا عبّر البعض عنه بالحقّ الفطري أو الذاتي أو الطبيعي أو الأصيل (أي الذي يتّسم به الشخص أصلاً منذ أن يولد من بطن أمّه)، أو بعبارة أخرى: إنّ الحقّ الذي يشكّل قاعدة وأساس جميع الحقوق الإنسانية^(١٠).

إذاً فليس إطلاق كلمة «الحقّ» على الحياة لأنّ أحداً لا يمكنه سلبه من الآخر، وإنّما لأنّ جميع أفراد البشر والدول والحكومات عليها أن تحترم حقوق الآخرين أيضاً. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ بإمكان الشخص نفسه (صاحب الحقّ) أن يسلب الحياة عن نفسه، أو أن يحظى بحقّ امتلاكه وعدمه على السواء، بل حتّى صاحب هذا الحقّ لا يمكنه سلبه عن نفسه، ومثل هذا الفعل ممنوع وحرام، فالحياة إنّما عدتّ حقاً لأنّ الوجود يعدّ ميزة عند جميع عقلاء العالم، ومن ثمّ يجب على جميع الأفراد أن يحترموا حقّ أنفسهم بالوجود والبقاء، فضلاً عن احترامهم حقّ الآخرين في ذلك، دون أن يعني أنّ صاحب الحقّ مخير. كما في سائر الحقوق - في أن يتخلّى عن هذا الحقّ أو يحتفظ به. ومن جهة أخرى لما كان البقاء شرطاً لوجود الشخصيّة فقد حدّد وجود أهليّة

التمتع بالحق الملازم للشخصية - في المادة ٩٥٨ من القانون المدني الإيراني - بالولادة والموت. وبناءً على هذا فإن الحياة هي قاعدة وجود الشخصية التي يمكن للإنسان على أساسها أن يتمتع بحق ما.

إن المادة السادسة للمعاهدة ظاهرة في وجوب رعاية حق الحياة للطفل بعد الولادة مباشرة. وقد حاول بعض المتتبعين أن يستفيد من عبارة الذاتي أو الأصيل، ويتوسّع بها، لتشمل مرحلة ما قبل الولادة^(١١)، بيد أن هذا الحق يقسم من وجهة النظر الحقوقية الإسلامية إلى قسمين، يولي الإسلام كليهما العناية، ويدعو إلى رعايتهما:

الأول: ويكون في المرحلة الجنينية، حيث لم يولد الطفل بعد، وما زال يعيش الحياة النباتية في رحم أمه. لقد حرم الإسلام في هذه المرحلة كل أشكال الإجهاض^(١٢).
الثاني: وتبدأ بعد الولادة، ويستمر حتى سن البلوغ، ويطلق عليها مرحلة الطفولة. وفي هذه المرحلة أيضاً دلّت العمومات الشرعية الإسلامية على حرمة قتل النفس، حتى عدّ في أحدها - وحسب الاصطلاح المعاصر - جريمة ضد الإنسانية^(١٣).

لقد صرّحت آيات خاصة في القرآن الكريم بحرمة قتل الطفل. فالآيتان المباركتان ١٥١ من سورة الأنعام و٣١ من سورة الإسراء - على سبيل المثال - نهتا الوالدين عن قتل أطفالهم خشية الإملاق وعدم القدرة على توفير لقمة العيش لهم، ورفضتا عدّ هذه السبب مسوّغاً لارتكاب هذه الجريمة البشعة، بل إن قتل الطفل ممنوع في الإسلام لأي سبب كان. ومن هنا استفاد المفسرون من هذه الآيات التحريم المطلق، ورأوا أن حرمة القتل خشية الفقر وقلة ذات اليد، أو عدم القدرة على الإنفاق، الذي ذكرته الآية الكريمة، لا خصوصية لها، بل الآية تريد القول: إن العرف السائد عند العرب أنهم كانوا يقتلون أولادهم خشية عدم القدرة على الإنفاق عليهم^(١٤).

ولكن رغم أن المبنى الذي تستند إليه فكرة لزوم حفظ حقوق الطفل من وجهة نظر الإسلام يختلف عن المبنى الذي ترتكز إليه المعاهدة اختلافاً تاماً إلا أن النظريتين تتفقان في وجوب حفظ رعاية حق الحياة بالنسبة للطفل، وعدم نقضه من قبل أي كان.

أضف إلى هذا أن حق الحياة للطفل في المرحلة الجنينية - ومن دون تخصيص - هو من مسلمّات الحقوق الإسلامية؛ لأن رعاية هذا الحق يكتسب الموضوعية من جهتين:

الأولى: الكرامة الإنسانية التي توجّ الله تعالى بها بني آدم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

(الإسراء: ٧٠)، ولا يسوغ لأي أحد أن يهين من كرمه الله تعالى، والإجهاض وسلب الحياة يعدّ إهانة عرفاً.

الثانية: إنّ رعاية حقّ الحياة تؤدّي إلى حفظ النوع البشري، وإنّ من علل إنزال العذاب على قوم لوط كون عملهم يؤدّي إلى انقراض النوع البشري، ومن ثمّ فحرمة الإجهاض وقتل الجنين، وكذلك نقض الأعراف والسنن الجاهليّة التي منها وأد البنات، هما من ضروريّات الحقوق الإسلاميّة المستغنية عن البرهان والدليل.

٢- حقّ الاسم

الحقّ الآخر الضروري للطفل بعد حقّ الحياة هو حقّ امتلاك الاسم. في الحقوق المعاصرة يعدّ الاسم أحد مميّزات الشخص؛ لأنّه يوجب تمييزه عن غيره وكلّ شخص يحمل اسماً يميّزه عن غيره يمكنه أن يستوفي حقوقه ويتمتع بها، كما أنّ هذا الاسم يحمله التزاماته وواجباته تجاه الآخرين؛ لذا عدّ بعض الحقوقيين التسمية حقاً للشخص، وتكليفاً عليه في الوقت نفسه، أي موجباً لهما^(١٥).

ومع هذا فإنّ الاسم، وبالإضافة إلى أنّه يوجب تمييز كلّ شخص عن سواه من الأشخاص، ويمكنه أن يكون معرفاً لحامله، ومن ثمّ فهو حقّ من حقوق الإنسان منذ ولادته، فإنّه ينبغي - من وجهة نظر الإسلام - أن يكون جميلاً أيضاً. وهذا حقّ للطفل يقع على عاتق أبيه خاصّة، وكما قال رسول الله ﷺ: «من حقّ الولد على الوالد أن يحسن اسمه»^(١٦). وبناءً على هذا فمن حقّ الطفل أن يحظى باسم جميل.

ومن ثمّ فرعاً عن حقّ امتلاك الطفل للاسم، وهو الحقّ الذي قرّرتّه المادة السابعة^(١٧) من المعاهدة الدوليّة الخاصّة بحقوق الطفل، وفرضت الالتزام به على الدول الموقّعة لها، إنّ رعاية هذا الحقّ عبّر عنه في الحقوق الإسلاميّة بـ «الاسم الحسن»، مع أخذ دوره التعريفي بنظر الاعتبار، وذلك لكي يُذكر الطفل باسم جميل، بالإضافة إلى امتلاكه حقّ أن يكون له اسم.

لقد اكتفت المعاهدة بذكر حقّ الاسم للطفل بصورة مطلقة، ولكن القوانين الداخليّة الموضوعية في بعض الدول، كالبندي الأوّل في المادة ٢٠ من قانون الأحوال المدنيّة في إيران، حدّد صلاحية الوالدين في تسمية أطفالهم بالأسماء المتناسبة مع جنسيّة المولود وغير

المستهجنة. أمّا من وجهة نظر الإسلام ونظامه الحقوقي فلا يكفي تجنّب الأسماء المستهجنة وغير المتناسبة مع جنس المولود، وإنّما ينبغي اختيار الأسماء الجميلة، وكما ورد في الحديث الذي ذكرناه آنفاً: «أن يحسن اسمه». ومن ثمّ فإنّ من الحقوق الأساسية للطفل من وجهة نظر الإسلام «اختيار اسم جميل له».

٣ - حقّ الهوية

من الحقوق التي تبدو ضرورية للطفل في هذا اليوم أكثر من السابق حقّ حفظ الهوية؛ لأنّه وفي ظلّ سرعة المواصلات في هذا العصر، وإمكانية نقل الشخص من مكان إلى آخر، يمكن في حال عدم ضرورة رعاية هذا الحقّ أن يصبح الطفل مادّةً للتهريب من قبل المتاجرين بكلّ شيء بحثاً عن الأرباح^(١٨). هذا من جهة، كما أنّ أزمة الهوية الموجودة في المجتمعات البشرية المعاصرة، والغزو الثقافي من قبل بعض الدول ضدّ ثقافة وهويّة الشعوب الأخرى، يشكّلان خطراً يهدّد هويّة الطفل من جهة أخرى. ومن هنا ألزمت الدول في المادة الثامنة من المعاهدة^(١٩) برعاية حقّ الهوية الوطنيّة والعائليّة والفردية للطفل، وإن كانت الهوية الشخصية في العصر الحاضر حصل فيها اختلاف من حيث المشخصات والعلامات؛ لأنّها ترتكز في الحقوق الإسلاميّة إلى العرف الذي كان سائداً في عصر صدر الإسلام، فكان انتماء الفرد يومذاك إلى قبيلته، أمّا اليوم فالانتماء إلى الدولة، وبها تحدّد تابعيّة الشخص، كما كان الشخص آنذاك يحمل اسم أبيه، أمّا اليوم فيحمل لقب العائلة. والحاصل أنّ الهوية الشخصية كانت عبارة عن اسم الشخص، واسم أبيه، والقبيلة التي ينتمي إليها وينحدر منها، بيد أنّ المهمّ في الأمر هو ماهيّة الحقّ، وقد اعترف بها الإسلام. لقد اتّخذت في الإسلام عدّة خطوات مهمّة وأساسية من أجل حفظ الهوية الشخصية للفرد، ولم تأخذ بها المجتمعات الغربية، فأصبح فيها الطفل - بصورة لا إرادية - معرضاً لتغيير الهوية. لقد اتّخذت في الحقوق الإسلاميّة الخطوات التالية من أجل حفظ هويّة الطفل أو الإنسان:

الخطوة الأولى: هي أنّ موضوع الهوية وضرورتها تُسبت في القرآن الكريم إلى الله تعالى، وأعلن أنّ وجود الهوية لكلّ إنسان حقٌّ مشروع وضروريّ. ففي الآية ١٣ من سورة الحجرات قام القرآن الكريم بتعريف الهوية الاجتماعيّة للشخص وأعلن بكلّ صراحة:

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وقد أجمع المفسرون على أنّ الاختلاف القومي والقبلي إنّما هو من أجل حفظ النظام الاجتماعي؛ لأنه لو لم تكن هذه الاختلافات لما تمايز أفراد البشر بعضهم عن بعض، ولاختلّ النظام الاجتماعي على أثر ذلك^(٢٠).

والمسألة الجديرة بالالتفات في تعريف الهوية وتشخيصها هي أنّ القرآن الكريم ينظر إلى جميع الأشخاص نظرة واحدة من حيث الهوية الإنسانية؛ لأنه ينسبهم إلى الله تعالى، وكلّ ما يصدر من الكمال المطلق فهو كامل، ولا مرجّح لأحد على آخر، ومن ثمّ لا ينبغي لأحد أن يشعر من حيث الهوية بالحقارة والنقص إزاء غيره من بني جنسه. فبسبب أصل تساوي الأشخاص في الكرامة الإنسانية، رغم اختلاف الهوية الاجتماعية والجنسية للأفراد، اعتبر القرآن جميع الناس متساوين، وعدّ الاختلافات المذكورة وسيلة للتشخيص وحفظ الاستقلال عند الأشخاص، ومن ثمّ فإحدى الخطوات المهمة في الحقوق الإسلامية لحفظ هوية الطفل تعريف هذا الاختلاف، والذي تمّ التصريح به في القرآن الكريم.

الخطوة الثانية: إنّ الإسلام؛ ومن أجل الإبقاء على هوية الشخص معلومة والحفاظ عليها، حرّم الزنا بصورة مطلقة. لم يتمّ في القرآن الكريم التصريح بتحريم الزنا والنهي عنه فقط، بل صرّح بالنهي عن الاقتراب منه أيضاً؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً﴾ (الإسراء: ٣٢)، وهذا يدلّ على مدى قبح الزنا من وجهة نظر المشرّع الإسلامي، وأهميّة تحريمه.

ويعتقد أكثر المفسرين أنّ من علل حرمة الزنا: حفظ هوية الطفل، ويقولون: إنّ من وجوه حرمة الزنا اختلاط الأنساب الموجب لحرمان الطفل من المحبة وسائر الحقوق التي تقع على عاتق الأب^(٢١).

وبناءً على هذا فإحدى الخطوات المتخذة في النظام الحقوقي الإسلامي للحيلولة دون ولادة أطفال فاقد الهوية، أو ذوي هوية مشكوكة، إعلان حرمة الزنا بشكل مطلق؛ لأنّ الطفل الذي لا هوية له، أو هويته مشكوكة، لا يحصل على رعاية آية عائلة، ويحرم من كثير من الحقوق الأساسية والضرورية.

الخطوة الثالثة: في النظام الحقوقي الإسلامي لحفظ هوية الطفل وحقوقه: إلحاق الطفل الذي هويته مشكوكة - أو ما يصطلح عليه بولد الشبهة - بالرجل والمرأة المتزوجين شرعاً، فمع أنّ الاقتراب من الزنا قبيح وممنوع شرعاً في النظام الحقوقي الإسلامي، لكن لو أنّ امرأة متزوجة أقامت علاقة جنسية مع شخص غير زوجها، ووُلد لها ولد، فإنّ هذا الولد يمكن أن يكون نتيجة العلاقة غير الشرعية، وليس من زوج المرأة، ولكنّ النظام الحقوقي الإسلامي؛ ومن أجل رعاية حقّ هوية الطفل، يعدّ هذا الاحتمال العقلائي مرفوضاً، ويقول: إنّ الطفل يلحق بزواج المرأة، وأمّا ذلك الرجل الزاني فلا يلحق به الولد، بل له الحجر، كما في النبوي الشريف: «الولد للفراش، وللعاهر الحجر»^(٣٣).

فبالرغم من أنّ البعض انتقد وجهة النظر الإسلامية لحقوق الطفل، مدّعياً أنّه لا يدافع عن حقوق الطفل المولود من الزنا^(٣٤)، إلاّ أنّنا إذا نظرنا بعين الإنصاف إلى النظام الحقوقي الإسلامي نرى أنّه يمنح المشروعية للطفل المشكوك النسب، ويعده طاهراً عندما ينسبه إلى زوج المرأة، وإن كان من المحتمل أنّه ليس أباه.

وبعبارة أخرى: إذا كان المشرّع الغربي ونظامه الحقوقي قد قبل بالطفل المتولد من الزنا بصفته اللاشرعية فإنّ النظام الحقوقي الإسلامي يسمح أولاً بالصفة اللاشرعية عن مثل هذا الطفل لو كان لأمه زوج، ثمّ يكسبه الصفة الشرعية حين يلحقه بزواج أمّه، ومن ثمّ فالإسلام؛ لكي يدافع عن الطفل ويحمي حقوقه، يلحقه بذينك الزوجين (أمّه وزوجها)، وينفي لا مشروعيته عن طريق نفي موضوعها.

الخطوة الرابعة: المتخذة في نظام الإسلام الحقوقي للدفاع عن حقّ الهوية عند الطفل: تحريمه التبني، فلقد كانت هذه السنّة الجاهلية موجودة في صدر الإسلام، حيث كان بإمكان الشخص أن يتخذ طفل شخص آخر ابناً له، ويحرمه من أبويه الأصليين، ولكن الإسلام؛ ومن أجل الدفاع عن حقّ الطفل بالهوية، عارض هذه السنّة الجاهلية بشدّة، وأعلن القرآن ذلك بوضوح في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ * ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾ (سورة

الأحزاب: ٤ - ٥).

يعتقد المفسرون أنّ القرآن الكريم عبّر عن نسبة الولد إلى أبيه الطبيعي بالعدالة^(٢٤). وبناءً على هذا فنسبة الولد إلى أبيه الطبيعي في الحقوق الإسلامية تعدّ قسطاً وعدلاً، وفي حال نُسب إلى غيره فهو ظلم، وقبح الظلم في الحقوق الإسلامية من المسلمّات. ومن هنا ألغى الإسلام التبنّي وعده أمراً غير مشروع؛ لأنّ التبنّي من وجهة نظر حقوق الإنسان يتعارض مع حقّ الهوية الشخصية، فرعاية الهوية الشخصية تستلزم أن يُنسب الطفل إلى أبويه الواقعيين، ولا يُنسب إلى غيرهما. وفي حال كان أبوا الطفل مجهولين فإنّ الإسلام يعده أماً للآخرين، ويمنحه الهوية عن هذا الطريق.

لقد طبّق النبي ﷺ شخصياً تشريع إلغاء التبنّي مع زيد بن حارثة، وكان ابنه بالتبنّي، ونسبه إلى أبويه الطبيعيين، كما أعلن في مواقف متعدّدة عن وجوب إلحاق الولد بأبيه الطبيعي، ففي حجّة الوداع، وحين جمع الحجّاج من جميع البلدان الإسلامية عند غدِير خمّ، أكّد هذا الموضوع مرّةً أخرى، فلعن من ينسب ولدًا إلى غير أبويه الواقعيّين أو ينسبه لغيرهما^(٢٥).

إذاً فحقّ الهوية الشخصية، ولزوم حفظها، من المسلمّات في الإسلام، ولا يحقّ لأحد أن يبدّل هويّة الشخص؛ لأنّ لزوم حفظها من الأمور الأكيدة التي لا يحقّ حتّى للطفل أن يغيّرها إذا بلغ.

٤ - حقّ اللعب

من الحقوق الأخرى للشخص في فترة طفولته حقّ اللعب. واللّعب هو النشاط أو الحركة التي تؤدّي من أجل اللّهُو والترويح فقط، دون أن يكون المقصود منها حصول نتيجة أخرى، أو تحقّق هدف آخر.

إنّ اللّعب، وبالإضافة إلى كونه يؤدّي إلى نموّ وتقوية بدن الطفل، ضروريّ أيضاً من أجل تنمية فكره وحصول التوازن الروحي لديه^(٢٦).

أمّا إذا كان اللّعب جماعياً فإنّه يؤدّي أيضاً إلى أن يتعلّم الطفل رعاية حقوق الآخرين، وأن يتأقلم مع المشكلات الاجتماعية في الكبر. وهكذا فإنّ حقّ اللّعب من الحقوق الضروريّة للطفل.

لهذا نرى أن رسول الإسلام ﷺ شبه هذا الحقّ بالربيع بالنسبة للطفل، وقال: ربيع الطفل التراب^(٢٧)، فشبهه ﷺ في هذا الحديث الشريف دور اللعب للصبى بالربيع بالنسبة للطبيعة والأرض، فكما أنه لولا الربيع لبقيت الأرض يابسة، وفقدت الطبيعة نضارتها، وذبلت أشجارها وماتت، فكذلك اللعب بالنسبة للطفل، لولاه لأُصيب الصبي بالكآبة والذبول.

وبعبارة أخرى: كما أن الربيع يبذل الطاقات الكامنة في الأرض من حالة القوّة إلى الفعلية فكذلك اللعب من شأنه أن يفتح مواهب الطفل ويخرجها من القوّة إلى الفعل وبصورة هائلة، وينميها بصورة مفيدة. ولهذا يرى بعض المختصّين أن اللعب مفيد ومؤثر أيضاً حتى في تربية الطفل وتعليمه وعلاجه^(٢٨).

لم يكتف النبي الأعظم ببيان أهميّة اللعب للطفل بصورة نظريّة، بل كان ﷺ يقوم بذلك عملياً، فكان يركب حفيديه الحسن والحسين ﷺ على عاتقه ويلعبهما، فكانا يقولان: نعمّ المركوب، وكان يُجيبهما ﷺ: ونعمّ الراكبان^(٢٩).

وهذا السلوك النبويّ دليل على أهميّة حقّ اللعب، ودوره الحيوي بالنسبة للطفل في نظر الإسلام.

فإذا لاحظنا أن المجتمعات الراهنة للمسلمين لا تُولي هذا الحقّ الأهميّة الكافية وبالحدّ الضروري، وأنّ الشخصيات الإسلاميّة المعاصرة ينظرون إلى الطفل بمنظارهم الخاصّ، فينبغي أن نعلم أنّ هذا المنحى الخاطئ لا يمكن أن ننسبه إلى الإسلام ونظرتة الحقوقيّة، بل إنّ النبي ﷺ أمرنا بالتصرّف مع الأطفال بأسلوب طفولي، والذي من خصائصه الأصليّة اللعب.

في المادّة (٣١) من المعاهدة اعتُبر اللعب من حقوق الطفل أيضاً، وألّزمت الدول بالاعتراف بهذا الحقّ، وإعداد الأجواء اللازمة لاستيفائه وتمتّع الأطفال به.

٥- حقّ الحبّ والاحترام

من الحقوق الأخرى المذكورة للطفل، والتي تلعب دوراً مهماً في حياته، حقّ الحنان والتكريم. والمقصود بالحنان حبّ الوالدين الكامل له من جميع الجهات، حتى حين يرتكب مخالفةً أو عملاً لا يليق. أمّا المقصود بالتكريم فهو أن ينظر الأبوان وسائر أفراد

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

المجتمع إلى مرحلة الطفولة نظرة احترام، وأن يتصرّف مع الأطفال بنحو لا يشعر معه بأقلّ احتقار.

أمّا بالنسبة للحبّ والحنان فقد صرّح الرسول ﷺ بوجود أن يكون أحدنا في تعامله مع اليتيم كالأب الرؤوف.

وإنّما عدّ اليتيم مستحقاً للحنان منّا؛ لأنّه محتاج في طفولته إلى حنان الوالدين، وحيث إنّه فقدَ والديه أو أحدهما فثمة حنان فقده؛ ومن هنا أوصى الإسلام كلّ مؤمن بأن يتعامل معه بحبّ وحنان كما لو كان أباه. وقد ضرب بالأب مثلاً؛ لأنّ الأب والأمّ هما رمز الحبّ والحنان الكاملين في التعامل مع الطفل.

وبناءً على هذا لا خصوصية لليتيم في ضرورة أن يتعامل معه بعطف وحنان وتقدير واحترام، بل إنّ هذا التعامل مطلوب مع الطفل مطلقاً، وإنّما خصّ الإسلام اليتيم بالذكر؛ لأنّ من المفروض أنّ غير اليتيم متمتع بهذا الحقّ، فالوالدين مكلفان بهذا التعامل مع أطفالهما أصلاً، وبما أنّ اليتيم محروم منه؛ بسبب فقده أبويه أو أحدهما، فقد نقل الإسلام هذه المسؤولية إلى سائر المؤمنين فأصبحت عامّة بعد أن كانت خاصّة.

وبكلمة أخرى: إنّ ذكر وجوب الالتفات إلى اليتيم بالحبّ والاحترام يحمل، بالإضافة إلى مضمونه، مفهوماً مفروغاً منه، وهو وجوب رعاية هذا الحقّ عند الأطفال بصورة عامّة.

وفي وصيّة أخرى للرسول الأكرم ﷺ يقول: «خيركم خيركم لأهله»^(٣٠). ومن الواضح أنّ النبي ﷺ بوصيّته هذه يجعل المجتمع مهيباً من الناحية الذهنيّة لحبّ الطفل، ومن ثمّ فهو يخلق الأرضيّة اللازمة بنحو ما للتعامل مع الطفل بلطف ومحبة.

كذلك؛ ومن أجل خلق الشعور بالمسؤوليّة المقرونة بالمحبة عند الوالدين إزاء أطفالهما؛ قال رسول الله ﷺ: «بيت لا صبيان فيه لا بركة فيه»^(٣١).

فلو نظرنا إلى هذا الحديث الشريف بنظرة سوسولوجيّة وسيكولوجيّة لانتضحت لنا المكانة التي يعطيها الإسلام للطفل، وكيف يهيئ الوالدين لرعاية حقوق الطفل وحرمته، ويلزمهما بذلك إلزاماً داخلياً.

فالطفل حسب هذا الحديث أساس ومنبع الخير والبركة للعائلة، وإنّ رعاية حقوقه

تؤدي بنحو ما إلى تأمين المصلحة الاجتماعية والشخصية للوالدين.
ومن الواضح أنّ مثل هذه التعابير لها أفضل الأثر في المخاطب من الناحية النفسية؛
لأنّه ثبت في محلّه أنّ القواعد الحقوقية الجافة، والتي لا روح فيها، لا يمكنها لوحدها أن
تشئ الأسرة المنشودة المفعمة بالنشاط والسرور والحيوية والطمأنينة - أو تبقيها كذلك -
دون رعاية الأخلاق ووجود المحبة والعلاقة الحميمة بين أفرادها.

لهذا نرى أنّ الرسول الأكرم ﷺ عمل بدقّة ولطف كبيرين في البحث المتعلّق
بالعائلة، فبدلاً من إصدار قواعد حقوقية جافة ألزم الآباء والأمّهات، ومن خلال تلطيف
أرواحهم إزاء أطفالهم، ألزمهم إلزاماً داخلياً (ذاتياً) برعاية حقوقهم.

في مجال حقّ الطفل بالاحترام والتكريم قال رسول الله ﷺ: «احترموا
أطفالكم»^(٣٢). وهذه الوصية النبوية، أي لزوم احترام الطفل في المجتمع مهمة جداً؛ لأنّ
عهد الطفولة عهدٌ يتّسم بالصفاء والرقة، فمن الممكن أن ينسى الطفل الإهانات الموجهة
إليه؛ أو لا يدرك بعضها، ولكنها جميعاً ستكون مؤثرة في تكوين شخصيته مستقبلاً؛
لأنّ الطفل لو أهين في محيط ما لا يمكنه أن يكون في المستقبل شخصاً محترماً فيه.

قد لا يلتفت أفراد المجتمع إلى شخصية الطفل بسبب مرحلة الطفولة، ولا يحظى
الطفل منهم بالاحترام اللازم، أو أنّ بعض أفراد المجتمع يحترم الطفل نظراً للحرمة التي
سيحظى بها في المستقبل، إلا أنّ الإسلام يرى أنّ الطفل مستحقّ للاحترام منذ ولادته،
ولذلك ينبغي أن يُنظر إليه ويُعامل معه باحترام منذ ذلك الحين.

لم يصرّح بهذا الحقّ في المعاهدة، ولكن يمكن أن يستفاد من روح الموادّ وبعض
عباراتها، فمثلاً: جاء في المقدمة: «مع الالتفات إلى أنّ الأطفال - ولكي تتفتح مواهبهم
وقابليّاتهم - بحاجة إلى امتلاك عائلة مفعمة بالحبّ والتفاهم والاحترام...»، أو تقرّر في المادة
٢٠ من المعاهدة ما يلي: «إنّ الطفل المحروم من حضن العائلة بصورة دائمية أو موقّته ينبغي
أن يحظى برعاية خاصّة».

يمكن الاستفادة من هذه العبارة أنّ العائلة يجب أن تكون في علاقتها مع الطفل
متّسمة بالحبّ والحنان والعلقة الشديدة. وبناءً على هذا فإنّ أحد الحقوق الأساسية للطفل
هو الحصول على الحنان والاحترام، وهذا الحقّ تمّ تشخيصه في الحقوق الإسلامية،
وجرى التأكيد عليه.

٦- حقّ العيش في كنف الوالدين

من الحقوق الأخرى الضرورية للطفل في مرحلة الطفولة حقّه في العيش مع أمّه وأبيه. وليس المقصود بهذا الحقّ حقّ الحضانه والمحافظة على الطفل فقط، بل إنّ ما يحظى بأهميّة أكثر هو السكون الروحي الذي يتحقّق للطفل إذا عاش في كنف والديه وحضنهما؛ لأنّه قد ثبت اليوم أنّ الطفل يأنس منذ بداية ولادته بضربات قلب أمّه، ولا يحبّ أن ينفصل عنها.

ولذا يعتقد بعض الباحثين أنّ من عوامل شعور الطفل بالنقص العاطفي السلوك غير المناسب للوالدين، ويُعدّهما عن الطفل، وقضاء أكثر أوقاتها في محيط العمل وخارج البيت^(٣٣).

بل إنّ بعضاً آخر يعتقد أنّ وجود الطفل بالقرب من الوالدين يؤثّر في نموّه الجسمي، وأنّ انفصال الطفل عن والديه لا يؤدي إلى اختلال نموّه الفكري فحسب، بل يُسبّب الخلل الجسمي لدى الطفل أيضاً^(٣٤).

والحاصل أنّ عيش الطفل مع والديه الطبيعيين هو حقّ أساسي شخصه الإسلام وعارض كلّ سلب له، ففي سبيل حثّ المسلمين على رعاية هذا الحقّ عدّ الرسول الأكرم ﷺ البقاء إلى جانب الطفل معادلاً للاعتكاف في المسجد للعبادة، بل أفضل منه، وقال ما مضمونه: إنّ بقاءك إلى جانب عائلتك أفضل من انزوائك في زاوية من المسجد للعبادة^(٣٥).

كما أعلن في حديث آخر أنّ من يتسبّب في انفصال طفل عن أمّه يفصله الله يوم القيامة عن أوليائه.

وهكذا ترى أنّ حقّ العيش إلى جانب الوالدين هو من الحقوق المسلّمة للطفل غير القابلة للسلب في الإسلام.

قد يُقال: إنّ تعاليم الإسلام أخلاقيّة تماماً، وتفقد الضمانة الحقوقية التنفيذية، إلّا أنّ هذا الإشكال غير وجيه؛ لأنّه ثبت أنّ القواعد الحقوقية الجافة لا تستطيع وحدها أن تدفع الوالدين لرعاية حقوق أطفالهم، ولهذا أظهرت التحقيقات التي قامت بها مؤسسة تُعنى بمنع إيذاء الأطفال في مدينة نيويورك أنّ (٩٢٪) من العوائل الأمريكيّة تعامل أطفالها

بسوء، وتُلحق بهم الأذى^(٣٦).

وفي المادة التاسعة من المعاهدة تتعهد الدول بعدم السماح بفصل الأطفال عن آبائهم وأمهاتهم خلافاً لرغبتهم، إلا في بعض الموارد التي يكون الانفصال فيها لصالح الطفل. وكذلك في الحالات التي ينفصل الزوجان عن بعضهما فإنّ على الدول مراعاة حق لقاء الأطفال بآبائهم أو أمهاتهم. ومن جهة أخرى ذكرت هذه المادة أنّه لو اقتضت مصلحة الطفل فإنّه يمكن فصله عن والديه رغماً عنهما، والسماح لعائلة أخرى بتبنيّه أو تكفّله بنحو ما.

إنّ المشرّع الإيراني، وفي المادة (١١٨٥ ق.م) التي شرّعها عام ١٣٨١هـ.ش، سمح بعزل الولي في صورة وجود مصلحة للطفل في ذلك، إلا أنّ هذا التشريع يخالف النظرية المشهورة في النظام الحقوقي الإسلامي؛ لأنّ المصلحة البعيدة المدى للطفل تقتضي أن لا يُفصل عن والديه بأيّة حال من الأحوال.

تكشف الإحصاءات في الولايات المتّحدة الأمريكية أنّ الأطفال الذين فُصلوا عن والديهم الطبيعيين؛ بذريعة حفظ ورعاية مصلحتهم، خضعوا للاستغلال الجنسي والبدني والروحي^(٣٧)، ومن ثمّ ففصل الطفل عن عائلته لا يتعارض مع مصلحته فحسب، بل يجعله معرضاً للخطر بشكل مضاعف^(٣٨).

في الحقوق الإسلامية لا يجوز فصل الطفل عن والديه تحت أيّ عنوان، ولكن إذا كان الوالدان يعرضان الطفل لأذى مُبرّح، بدنيّ أو نفسي، أو لا يُراعيان مصلحته، ففي مثل هذه الحالة يُضَمّ إليهما مراقب، وهذا الأسلوب يؤثّر كثيراً في تأمين مصلحة الطفل الطويلة الأمد، ولا يحمل أيّ خطر محتمل لمصالحه أيضاً.

٧ - حقّ التعلّم

حين يولد الإنسان يُولد خالي الذهن إزاء جميع المسائل والموضوعات، وبالتعلّم يصبح صاحب رأي فيها. إضافة إلى هذا، ومع توسّع العلم والتكنولوجيا في العالم المعاصر، عادّ التعليم أمراً حيويّاً، بل بمنزلة الحياة بالنسبة للإنسان؛ لأنّ من لا يملك قدرة التعلّم يكون في حكم الميت من الناحية الاجتماعية والشخصية.

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

إن رسالة الإسلام الأصلية التعليم والتعلم، وأول ما خاطب به الله تعالى رسوله الكريم خاطبه بقوله: ﴿اقْرَأْ﴾، ما يعكس أن موضوع لزوم التعلم يعدّ من الحقوق الضرورية في الإسلام. بيد أنه لبيان الموضوع ينبغي الاستناد إلى عدّة روايات عدت التعلم أحد حقوق الطفل على والديه، قال رسول الله ﷺ: «ومن حقّه على والديه أن يعلماه إذا بلغ»^(٣٩).

وكذلك قال ﷺ في حثّ الناس على طلب العلم: «ليس منّي إلا عالم أو متعلم»^(٤٠).

أضف إلى هذا قوله ﷺ في بيان أهميّة العلم ودوره: «كلمة حكمة يسمعها مؤمن ويتعلّمها خير من عبادة سنة»^(٤١).

ومن الواضح أنّ هذه الروايات تدلّ بصراحة على لزوم وضرورة التعلم من وجهة نظر الحقوق الإسلاميّة للجميع، ولا سيما الأطفال.

وفي المادة (٢٨) من المعاهدة تمّ التأكيد على ضرورة الاعتراف بهذا الحقّ من قبل الدول، وكذلك كون التعليم الابتدائي إلزامياً ومجانياً لجميع الأطفال.

كما عدّ لزاماً على الدول الموقّعة للمعاهدة أن تهَيئ كل إمكانيات التعليم في المراحل المتوسّطة والعليا لجميع الأطفال.

وبناءً على هذا فإنّ حقّ تعليم الطفل الذي صرّحت به المادة (٢٨) من المعاهدة يعدّ من وجهة نظر الحقوق الإسلاميّة من الضروريّات، إلى درجة عدّ التعلم ساعة خير من عبادة سنة.

٨- حقّ التربية

من حقوق الطفل أيضاً حقّه في التربية؛ لأنّ الطفل يوجد عنده منذ ولادته الاستعداد لعمل الخير والشرّ، فلقد ألهم الله الإنسان ومن أجل اختبارهم، الاستعداد لهما معاً: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨)، وإنّ ما يقوم به المربي وما يقدمه من مساعدات وإرشادات للطفل هي التي تعزّز لديه الاستعداد للقيام بالأعمال الصالحة، وتمنحه الفعلية لأن يكون شخصاً نافعا في المجتمع.

عرضت تعريفات مختلفة لمفهوم التربية؛ فبعض الباحثين يراه شاملاً للتعليم^(٤٢)، بيد أن المفهوم الذي يُبحث عنه في التربية أخص من التعليم، وإن كان التعليم مقدّمةً للتربية، وما لم يتحقّق التعليم لا تتحقّق تربية راسخة، ومن ثمّ فالمراد من التربية إصلاح الطفل وإعداده للاستفادة من استعداداته ومواهبه الفطريّة في حياته الشخصية، وتكّيّف سلوكه وانسجامه مع التقلّبات الاجتماعية.

لم يتمّ تعريف التربية في المعاهدة، ولكنّ المادة (٢٩) منها ذكرت الأهداف التربويّة من البُعدين الشخصي والاجتماعي؛ فالهدف من التربية من الناحية الشخصية عبارة عن تفتّح المواهب والاستعدادات الروحية والبدنية للطفل، وأمّا من الناحية الاجتماعية فهو الشعور بالاحترام إزاء حقوق البشر، والرغبة والتوجّه نحو اللغة والقيم الوطنية للموطن الأصلي، والتهيؤ للحياة الحرّة المبنية على التفاهم وتحمل عقائد الآخر، وحبّ النوع الإنساني.

وبناءً على هذا - وكما يظهر من الأهداف المرسومة في المعاهدة، وما يعتقدونه المتخصّصون في العلوم التربويّة أيضاً - فإنّ التربية ضروريّة للطفل من الناحيتين الشخصية والاجتماعية؛ لأنّها من الناحية الشخصية تؤديّ إلى تنمية وتفتّح مواهب الطفل واستعداداته؛ وأمّا من الناحية الاجتماعية فإنّ التربية الصحيحة للطفل هي الأخرى تؤديّ إلى تحقّق الأمن في المجتمع في الحاضر والمستقبل^(٤٣).

والحاصل أنّ التربية عبارة عن تنمية الطفل تنميةً يستفيد معها وبالنحو المطلوب من استعداداته الذاتية، هذا من الناحية الشخصية، أمّا من الناحية الاجتماعية فيستطيع أن يوائم نفسه مع التقلّبات والصعوبات الاجتماعية، ويتحمّل الآراء الأخرى.

إنّ التربية في البعد الاجتماعي عبّرت عنها الحقوق الإسلامية بالأدب، فالأدب في الثقافة الحقوقية الإسلامية عبارة عن احترام الآخرين، واحترام عقائدهم وثقافتهم، ورعاية حقوقهم في المجتمع.

لقد أولت الحقوق الإسلامية اهتماماً خاصاً بحقّ الطفل في التربية، فعلى سبيل المثال: ورد عن النبي ﷺ في حديث أنّه قال: «احترموا أطفالكم، وأحسنوا تربيتهم»^(٤٤). وكذلك جاء في حديث آخر أنّه: «ما نحل والدٌ ولده أفضل من أدب حسن»^(٤٥).

● حقوق الطفل، دراسة مقارنة بين الإسلام ومعاهدة عام ١٩٨٩ الدولية

لقد عرّف الرسول الأكرم ﷺ في هذين الحديثين الشريفين حقّ تربية الطفل في بُعديها الشخصي والاجتماعي، وأعلن أنّ التربية حقٌّ للطفل، وأنّ الوالدين هما المسؤولان عن أدائه.

والنقطة الجديرة بالالتفات هي أنّه كما أنّ الوالدين هما المسؤولان عن تربية الطفل في النظام الحقوقي الإسلامي فكذلك عدتّ المادة ١٨ من المعاهدة الوالدين هما المسؤولان عن تربية الطفل. ومن ثمّ فالتربية حقٌّ للطفل، والوالدان مسؤولان عن تنفيذه، والدول والحكومات مسؤولة عن تهيئة الأرضية اللازمة لذلك، حسب المعاهدة الدولية.

الاستنتاج

إنّ القلق الذي يشعر به المجتمع العالمي والعلماء إزاء حقوق الطفل جديرٌ بالشكر والثناء؛ لأنّ هذا الواقع يشير أنّ البشر قد بلغ بعد قرون من المعاناة والحرمان درجةً من النضج، بحيث استطاع تشخيص حقوق بني جنسه ولاسيما الأطفال، الذين هم أضعف ممّن سواهم، والدفاع عن هذه الحقوق ورعايتها.

ومع هذا فإنّ الحقوق الأساسية المطروحة في المعاهدة للطفل المعاصر جاء تشخيصها في الحقوق الإسلامية بنحو أكمل وأشمل. فحقّ الحياة - على سبيل المثال - يرباه الإسلام منذ انعقاد نطفة الطفل، ويُعدّ أيّ نوع من سلب الحياة، ولو من الجنين، جريمةً من وجهة نظر الإسلام.

وهكذا جاء حقّ حفظ الهوية في الحقوق الإسلامية بنحو أكمل ممّا في المعاهدة؛ لأنّ المشرّع الإسلامي ينظر إلى مصلحة الطفل على المدى البعيد، فهو - من جهة - يتّخذ خطوات في التشخيص أكيدة، ويلزم جميع الأشخاص باحترام تلك الحقوق المقرّرة، كما يقوم - من جهة أخرى - بخطوات لحفظ هويّة الطفل من خلال إعلان تحريم الزنا، وأمانة الفراش، وإلغاء الأعراف والتقاليد الجاهليّة حول الولد، ومنها وأد البنت.

كما أنّ سائر الحقوق الأساسية للطفل، كحقّ التكريم والاحترام والمحبة والحنان، وحقّ التعلّم، وحقّ العيش مع الوالدين، قد تمّ تشخيصها وتعريفها والاعتناء بها في النظام الحقوقي الإسلامي بصورة كاملة.

● د. علي رضا باريكلو

وبناءً على هذا إذا ما لوحظ وجود نقصان أو نقاط ضعف في المجتمعات الإسلامية في مجال حقوق الطفل فإنّ هذا ناجم عن بُعد المسلمين عن الحقوق الإسلامية، وإلّا فإنّ حقوق الطفل المعاصر قد تمّ تشخيصها بصورة تامّة في النظام الحقوقي الإسلامي، وأعلن عن تحريم نقضها، ولا يمكن الزعم أنّ موضوعة حقوق الطفل موضوعةٌ جديدةٌ على النظام الحقوقي في الإسلام.

المواش

- (١) سفير سيد: ١.
- (٢) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٣: ٨؛ السيد روح الله الموسوي الخميني، تحرير الوسيلة ٢: ٤٨٢.
- (٣) ﴿وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النُّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾.
- (٤) ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾.
- (٥) محمد موسوي بجنوردي: ٤١.
- (٦) محمد الهاشمي، حقوق البشر والحريات السياسية: ٥٥٧.
- (٧) راجع: ايكاميسدال، ١٩٩٨: ١ فما بعد.
- (٨) الدكتور السيد حسين صفائي والسيد مرتضى قاسم زاده، حقوق مدني (الأشخاص والمجروحين): ٣٨؛ الدكتور جابر الراوي، حماية حق الحياة في الشريعة الإسلامية: ١.
- (٩) الدكتور السيد محمد الهاشمي، حقوق البشر والحريات السياسية: ٥٥٧.
- (١٠) الدكتور إبراهيم جهان بخش، سير في حقوق البشر: ٧٦.
- (١١) غاجورل: ٤.
- (١٢) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ١٤: ٣٢٨؛ العلامة الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٥٩٤.
- (١٣) الدكتور جابر الراوي، حماية حق الحياة في الشريعة الإسلامية: ١.
- (١٤) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٧: ٥١٦ و ١٣: ١١٦.
- (١٥) الدكتور السيد حسين صفائي، حقوق مدني: ٨٩.
- (١٦) راجع: الشيخ عباس القمي، حياة محمد: ١٨٩.
- (١٧) المادة ٧: ١. يسجل الطفل بعد ولادته فوراً، ويكون له الحق منذ ولادته في اسم، والحق في اكتساب جنسية، ويكون له - قدر الإمكان - الحق في معرفة والديه وتلقّي رعايتهما.
٢. تكفل الدول الأطراف إعمال هذه الحقوق وفقاً لقانونها الوطني والتزاماتها بموجب الصكوك الدولية المتصلة بهذا الميدان، ولا سيما حيثما يعتبر الطفل عديم الجنسية في حال عدم القيام بذلك.
- (١٨) وانسا سوزان، ٢٠٠٥، ٢: ١٤.
- (١٩) المادة ٨: ١. تتعهد الدول الأطراف باحترام حق الطفل في الحفاظ على هويته بما في ذلك جنسيته، واسمه، وصلاته العائلية، على النحو الذي يقره القانون، وذلك دون تدخل غير شرعي.
- (٢٠) راجع: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٩: ٤٥٢؛ العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٤٤٨، الشيخ ناصر مكارم شيرازي، التفسير الأمثل ٢٢: ١٩.

- (٢١) راجع: الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ٦: ٤٥٢؛ العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٤٤٨، الشيخ ناصر مكارم شيرازي، التفسير الأمثل ٢٢: ١٠٢.
- (٢٢) راجع: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب النكاح: ٤٨٩ فما بعد.
- (٢٣) سفير سيد: ٣٥٩ فما بعد.
- (٢٤) راجع: الطوسي، ٥: ٣١٤ فما بعد؛ العلامة الطباطبائي، الميزان تفسير القرآن ١٦: ٤١٢؛ الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، التفسير الأمثل ١٧: ١٩٧ فما بعد.
- (٢٥) راجع: علي بن الحسين بن شعبة الحراني، تحف العقول: ٣٣.
- (٢٦) أحدي وبني جمال، علم نفس النمو: ٢٦٢.
- (٢٧) راجع: عباس القمي، حياة محمد: ٢٠٢.
- (٢٨) راجع: أحدي وبني جمال، علم نفس النمو: ٢٦٦.
- (٢٩) الميرزا محمد تقي سيهر، ناسخ التواريخ: ٧١.
- (٣٠) علي المشكيني، نصائح: ٤٣.
- (٣١) نهج الفصاحة: ٢٢٠.
- (٣٢) علي المشكيني، نصائح: ٣٣.
- (٣٣) أحدي وبني جمال، علم النفس النمو: ٢٣٤.
- (٣٤) محمد رضا شريفي، مراحل رشد وتحول الإنسان: ١١٥ فما بعد.
- (٣٥) الشيخ عباس القمي، حياة محمد: ١٨٧.
- (٣٦) راجع: شوقي رافع، ماهي حقوق الطفل؟ ومن يقوم بتحديد لها؟: ١.
- (٣٧) راجع: كلار هانتينغتون: ٦٤٤.
- (٣٨) ال. ام. كلمنتس: ٥.
- (٣٩) راجع: الشيخ عباس القمي، حياة محمد: ٢٨.
- (٤٠) راجع: المصدر نفسه: ٢١٩.
- (٤١) المصدر نفسه: ٢١٣.
- (٤٢) الدكتور علي قائمي، زمينه تربيت.
- (٤٣) قائمي، روانشناسي تربيت كودكان شاهد: ١٥١.
- (٤٤) علي المشكيني، نصائح: ٣٣.
- (٤٥) نهج الفصاحة: ٥٣٥.

زكاة النقدين

دراسة في تأثير التضخم النقدي

السيد مجتبی میردامادي^(*)

موارد تعلق الزكاة

اتَّفَق أصحاب الإمامية على أنَّ الزكاة تُجِب في تسعة أشياء، وهي عبارة عن: الإبل والبقر والغنم والذهب والفضة والحنطة والشعير والتمر والزبيب. وهذا هو كلام المفيد في جميع مُصنَّفاته وكذلك بقية علماء الإمامية.

ومن جُملة الروايات رواية عن الإمام الصادق^{عليه السلام} ذكر فيها الموارد التسعة أعلاه، وقال في آخر الرواية: وعفا رسول الله عمَّا سوى ذلك^(١). لكنَّ العامَّة لا تُعتبر اقتصار ذلك على الموارد التسعة المذكورة، ويبدو أنَّ فرقتها المتعددة تعتقد بأنَّ تنوع الأشياء مُتعلق بالزكاة. ووردَ في بعض رواياتهم أنَّها في أربعة أشياء: «إِنَّمَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ الزَّكَاةَ فِي الْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ»^(٢).

ووردَ في روايات أخرى عنهم أنَّها في خمسة أشياء: «فِي الْبُرِّ وَالشَّعِيرِ وَالْعَنْبِ وَالنَّخِيلِ وَالزَّيْتُونِ»^(٣).

ويعتقد الإمامية باستحباب ما دون الأشياء التسعة المذكورة، كمال التجارة الذي يُشترط فيه شرطان: التقديَّة وانقضاء الحول. وأمَّا مذاهب أهل السنة الأربعة فيعتبرون الأنعام الثلاثة والذهب والفضة وعروض التجارة والمعادن والزروع والثمار، يُعتبرون كلَّ ذلك من مُتعلقات الزكاة^(٤).

(*) أستاذ في الحوزة العلمية في قم.

إشارة إلى أدلة العامة حول عدم اقتصار الزكاة، وشمول الزكاة الواجبة على مال التجارة والسبائك^(٥) من الذهب والفضة

- ١- عموميّة آيات الزكاة: ﴿أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾، ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ حيث يُستفاد منها أنّ الزكاة تشمل كلّ نوع من أنواع المال.
- ٢- ما كان عنو النبي ﷺ عمّا سوى الأشياء المتعلقة بالزكاة إلاّ لأنّ تلك الأشياء لم تكن موجودة في عهده.
- ٣- إنّ فلسفة تشريع الزكاة هي لمُساعدة الفقراء والمحتاجين من مال الأغنياء، وإنّ مُتعلّقات الزكاة في الموارد التسعة المذكورة لا تُقي بسدّ حاجتهم بشكل كامل، لذلك فهي (أي الزكاة) تشمل كلّ شيء ذي قيمة، بما في ذلك أواني الذهب والفضة.
- ٤- قياس مال التجارة بالنقود، حيث إنّ المراد بالنقود هو تتميتها، ومال التجارة شأنه في ذلك شأن النقود، إذن فهي من مُتعلّقات الزكاة.

نظرية الوقوف عند الأصناف التسعة، أدلة وشواهد

- ١- إجماع الطائفة وبراءة الذمة من الأصناف الزائدة.
 - ٢- لا معنى للقول بأنّ عنو النبي ﷺ عن الأصناف الزائدة إنّما كان بسبب عدم وجود تلك الأشياء في عهده، وما أمر النبي ﷺ إلاّ بمثابة حكم فعليّ، وليس كلاماً مُتعلّقاً صرفاً لإنشاء واقعة أو قضية خارجيّة.
 - ٣- تخصيص عموم الآيات بالروايات الصحيحة التي أشارت إلى مُتعلّقات الزكاة، وهي الأصناف التسعة المذكورة.
 - ٤- عدم اعتبار القياس في تحصيل الحكم الشرعيّ؛ وذلك لأنّ الروايات الصحيحة والموثوقة اعتبرت هذا العمل موجباً لمحو الدين وإمحاقه.
- يقول السيد المرتضى في كتابه (الانتصار): «ومما ظن انفراد الإمامية به نفي الزكاة عن عروض التجارة، ودليلنا على ما ذهبنا إليه أنّه لم يقم دليل قاطع على وجوب الزكاة على ذلك، والزكاة لا تجب فيما عدا الأصناف التسعة التي عينها بعد إجماع الطائفة، وعروض التجارة خارجة عن تلك الاصناف من أن الاصل براءة الذمة^(٦)؛ ويستند «الغنية» أيضاً إلى هذا الإجماع^(٧)».

● زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي

هذا، وقد اعتبر فقهاء الإمامية، في ضوء مسألة ولاية الفقيه وخليفة الإمام المعصوم عليه السلام في عصر الغيبة، وأن الحصر والتقيّد في متعلّقات الزكاة في مجموعة روايات الحصر هو إضافي وليس حقيقياً، اعتبروا أنّ إضافة شيء ما على الأصناف التسعة هي من صلاحيّات الحاكم الإسلاميّ والفقيه الجامع للشروط بما يتناسب والظروف المختلفة للمجتمع الإسلاميّ، وسأضيف كلاماً في الختام بهذا الشأن.

الزكاة في النقود (الذهب والفضة)

أخرج الشيخ الطوسي في (المبسوط) نصاب الزكاة في النقدين بشكل مُنظّم، مُعتبراً الملك والنصاب والحول وكونهما مضروبين دنانير أو دراهم منقوشة ك شروط إجماعية على ذلك.

فأول نصاب الذهب: عشرون مثقالاً، وفيه نصف الدينار.

والثاني: كلّما زاد أربعة ففيه عُشرُ الدنانير الزائدة، بالغاً ما بلغ.

وأول نصاب الفضة: مئتا درهم، وفيه خمسة دراهم.

والثاني: كلّما زاد أربعين درهماً ففيه درهم^(٨).

فالمراد بالدينار هو المثقال الشرعي الذي هو ثلاثة أرباع المثقال الصيرفيّ، والمثقال الصيرفيّ في عصرنا أربعة وعشرون حمصة^(٩).

ولم يختلف فقهاء أهل السنة عن فقهاء الإمامية في مقدار نصاب النقدين^(١٠)، باستثناء الحنابلة الذين قالوا في النصاب الأوّل للذهب (٢٥) ديناراً وأنّ زكاة ذلك هو (٧) أو (٩) دنانير.

وهم لم يُشيروا في العادة إلى العفو الذي ذكره النبي صلى الله عليه وآله، ذاكرين نصاب الدرهم كذلك على أساس صدقة الورق.

وأما الاختلاف الموجود في زكاة النقدين فهو إهمال أهل السنة شرطيّ الـ (مضروبين) والـ (منقوشين)^(١١)، وكذلك فقد أضافوا الزكاة في الحلي والأواني الذهبية والفضية والسبائك، حيث يُمكن إدراج كلّ ذلك ضمن مال التجارة.

ما هو المقصود بالنقدین في النصوص الشریفة؟

يُشير صريح الروايات وإجماع فقهاء الإمامية إلى أن المراد بالنقدین هو الذهب والفضة المضروبين للمعاملة^(١٢)؛ وكذلك لدينا روايات أخرى تُشير إلى أن تحويل قيمة الأشياء إلى الحلبيّ والسبائك هو بمثابة الهروب من دفع الزكاة: إذا أردت ذلك فاسبكه فإنه ليس في سبائك الذهب ونقار الفضة شيء من الزكاة^(١٣). وصرح صاحب العروة الوثقى وبعض الفقهاء أيضاً أنه إذا كانت السبائك ممسوحة في الأصل فلا تجب فيهنّ الزكاة إلا إذا تمّ التعامل بهنّ^(١٤). وفي الروايات التي استخدمت كلمة (ثمن)، كرواية الحلبيّ «ما حال عليه الحول من ثمنه»^(١٥)، فإنّ المقصود بالثمن ليس النقود المتداولة، ولا إطلاق في ذلك على غير النقود. فكلمة (الثمن) في اللغة تعني ما تستحقّ به الشيء، والثمن أعني ثمن البيع، وثمن كلّ شيء قيمته. والفقهاء حين يُعبّرون في أيّ مكان بكلمة (الثمن) التي تُرادفها كلمة (القيمة) فإنّ مُرادهم هو النقود المتداولة والشائعة، وهو مأخوذ من عرف الناس.

وعلى هذا فإنّ الوصف العنوانيّ للنقدین الذهب والفضة المضروبين والمنقوشين والمتداولين في تعاملات الناس هو من مواضع ومُتعلّقات الزكاة الواجبة، ولا يُمكن الاستغناء في أيّ حال من الأحوال عن الوصف العنوانيّ المذكور بحجّة ما كانت عليه قيمة الأشياء وأثمانها.

وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أنّ الزكاة واجبة في الأوراق، كالسبائك المتداولة؛ وذلك أولاً: إنّها تُمثّل معياراً وميزاناً لتقدير قيمة البضاعة مثل الدرهم والدينار، وليس في العرف فرق بين العملة المعدنية والعملة الورقيّة. لذلك فإنّه يصدق على العملة الورقيّة بالضرورة الوصف العنوانيّ للنقود المتداولة القابلة للتعامل. وثانياً: يُمكن اعتبار الأوراق نقوداً متداولة وشائعة من خلال إلغاء الخصوصية لكلّ ما يُمثّل نقوداً متداولة.

المقصود بالمال في أحاديث زكاة المال

تُطلق لفظة (المال) في اللغة على كلّ ما يملكه الإنسان، وكذلك يُطلق هذا الاسم على أيّ شيء قيّم يُمكن للإنسان الاستفادة منه وامتلاكه في حياته، وفي الأصل فإنّ (المال) كذلك يُطلق على الذهب والفضة، وكان أكثر ما يُستخدم لفظ (المال) من قبل على الإبل التي كانت تمثّل الثروة الرئيسيّة للعرب^(١٦).

● زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي

وبعد دراسة الروايات، من أمثال: صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم والحلي، حيث يسأل الراوي فيها عن زكاة المال، فيجيبه الإمام قائلًا: «لا يُزكِّيهِ حتى يحول عليه الحول»^(١٧)، نجد أنّ إطلاق المال يتعلّق بالنقدين، يُضاف إلى هذا تصريح روايات أخرى بوجوب زكاة النقدين حتى يحول الحول، وتدلّ وحدة السياق في تلك الروايات على أنّ المراد هو النقدين.

وفي الآية الشريفة ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ يقودنا الدّهن بدءاً إلى أنّ المقصود بلفظة (المال) إنّما هو النقدين، وفي غير هذه الحالة فإنّ لفظة (مال) تُعتبر وصفاً عنوانياً عاماً وشاملاً، بحيث يُمكنها أن تشمل كلّ من مُتعلّقات الزكاة والنقدين.

ماهية النقود، هل هي مثليّة أو قيمية؟

النظرية الأولى: إنّ النقود مثليّة، والدليل على ذلك إجماع الفقهاء على ضمان المثلي بالمثل والقيميّ بالقيمة، وأنّ الضمان بالمثل هو أقرب إلى التالف، وكذلك للضمان بالمثل يُمكن اعتباره من قبيل الأقلّ والأكثر، حيث إنّ إتيانه بالأكثر يوجب براءة الذمّة. ويعتقد الشيخ الأنصاري أنّ الأصل هو في الضمان بالمثل ويقول بأنّ المثل يكون مورد الضمان في الحالات المشكوكة^(١٨)، ويعتبر النقود مثليّة^(١٩).

النظرية الثانية: إنّ النقود قيمية، وذلك لأنها مقبولة في المعاملات باعتبارها قيمة وتُمن البضاعة، على الرّغم من التأثير الذي تمتلكه خصائصها وميزاتها الفيزيائية، لكنّه لا يُمكننا اعتبار ذلك موضوعاً، فهي تمتلك قيمة تبادليّة فقط، وإذا كانت النقود هي مورد الضمان فعند تسديدها يجب الرجوع إلى القيمة، وإجراء أصل البراءة في الزائد؛ ولذلك فإنّنا نختار الأقلّ من بين الأقلّ والأكثر؛ باعتبار المثل هو الحدّ الأكثر والقيمة هي الحدّ الأقلّ، وإجراء أصل البراءة في الزائد أيضاً.

النظرية الثالثة: إنّ النقود ليست قيمية ولا مثليّة؛ لأنها لا تمتلك أيّة قيمة إلا بالغطاء الماليّ الذي يُقدّمه لها البنك المركزيّ، لذلك فإنّ الفقه يقوم بتقسيم الأشياء التي تمتلك قيمة ذاتية إلى مثليّة وقيميّة، وهذا الاختصاص خارج عن بحثنا.

النظرية الرابعة (نظرية التفصيل): بالنظر إلى تعريف المثليّ والقيميّ يقول الشيخ الأنصاري^(٢٠): إذا اعتبرنا النقد عرضاً في النوع، وهو متساوي الأجزاء من حيث القيمة،

فهو مثلي، وإذا كان غير متساوي الأجزاء في النوع والشخص فهو قيمي، وبعبارة أخرى: إذا تتاسبت قيمة الأجزاء (الأفراد) في النقد يكون النقد مثلياً، وإلا فهو قيمي: وهذا التحديد للمثلي والقيمي أورده معظم فقهاء الشيعة الإمامية.

نقد النظرية الثانية

على الرغم من أن النقود هي وسيلة التعامل في المبادلات، وهي مضمونة في قدرتها على الشراء وكونها مظهر المالية، إلا أن خصائصها الظاهرية تؤدي إلى تمايز أفرادها وتساويها في البعض الآخر. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن اعتبارها متذبذبة بين الأقل والأكثر؛ لعدم امتلاكها ميزاناً للوجود ليكون المثل أكثر والقيمة أقل، فضمن المسكوكة قيمة خمسة سنتات هي مسكوكة خمسة سنتات لا أقل ولا أكثر من المورد المضمون. لهذا، وحتى في حال وجود تذبذب ما، فهو بين التعيين والتخيير.

نقد النظرية الثالثة

على الرغم من عدم امتلاك النقود لقيمة ذاتية فإنها تمتلك قيمة ومالية في المعاملات، إضافة إلى أن الاحتفاظ بالنقود وأدخالها هو بمثابة رأسمال في العرف. وبشكل عام فإن العرف يعترف بقيمتها على الرغم من أن النقود نفسها ليست سوى أوراق عادية. وقد اعتبر الإمام الخميني رحمته الله والمحقق الخوئي رحمته الله في تعريفهما للمثل العرف ميزاناً^{(٢١)(٢٢)}. إذن فميزاننا في تقسيم المثلي والقيمي هو العرف، إضافة إلى ميزان القيمة والمالية لهما، وليس ذاتية القيمة؛ حيث لا دليل عليه.

نقد نظرية التفصيل

لا شك في كون النقود قيمية أو مثلية بالنظر إلى تعريف المثلي والقيمي؛ وذلك لأن نظرية التفصيل نفسها تؤيد كون النقود مثلية، إضافة إلى إمكانية تطبيق تساوي الأجزاء والأفراد بالتناسب في المثلي مع النقود بشكل كامل.

وخلاصة القول: إن النظرية الأولى التي تقول بمثلية النقود، والتي يؤيدها كذلك مشهور فتاوى الفقهاء، هي نظرية مقبولة على الرغم من وجود بحوث ومناقشات حول أدلة

● زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي

هذا القول. بالإضافة إلى ذلك فإنه لا وجود لأية مؤاخذه روائية على مثلية النقود وملاك ذلك هو عُرف العُقلاء. ويعتبر الشيخ الأنصاري^(٢٣) وبعض الفقهاء من بعده مثل: الإمام الخميني^(٢٤)، والمحقق الخوئي، يعتبرون هذا الأمر عرفياً تماماً، لذلك فإن الفقهاء يبحثون في مصادر ذلك، مثل: قاعدة اليد والآية الشريفة ﴿اعتدى﴾، وغيرها في تعيين المثلي والقيمي. ومهما يكن من أمر فإذا لم تُقبل المثلية في النقود؛ لأن الميزان هو العُرف، فإن المالك أو الضامن مُخَيَّر في ضمان النقود بالمثل أو القيمة، ومن ثمّ فسيكون الحاكم هو المُعيّن لحدود الضمان.

ضمان التلف وضمان انخفاض القيمة

لا بدّ هنا من الإجابة على السؤال القائل: هل أن تلف الأشياء أو انخفاض قيمتها شيء واحد أو أنهما شيئان مُختلفان؟ وعلى هذا هل يُمكن اعتبار ضمان التلف وانخفاض القيمة شيئاً واحداً؟ فالضمان في اللغة بمعنى التعهّد والإلزام^(٢٥). ويُمكن ضمان التلف في المعاملات عندما لا يقوم البائع بتسليم المبيع للمُشتري، إن عدم التسليم، سواء في العقد الصحيح أو الفاسد، يوجب قيام البائع بضمان الخسارة أو تعويضها، وقد عبّر الشيخ الأنصاري عن ذلك بقوله: «كُون تَلْفُهُ عَلَيْهِ» و«لَوْ تَلَفَ فَهُوَ مِنْ مَالِهِ»^(٢٦). ويشمل التلف أيضاً التلف التقديري^(٢٧).

ويشير العامّة كذلك إلى الضمان على أنه بمعنى كفالة الخسارة وتعويضها^(٢٨). لكنّ التعاريف الأخيرة لا تشمل ضمان الدّين إلّا إذا اعتبرنا الضمان بمعنى التعهّد والإلزام، والذي يشمل عندئذ ديون الزكاة وغيرها.

ويُقَسَّم المحقق الأصفهاني الضمان في حاشية المكاسب إلى مُعاوضة وتكفّل وغرامة، ويقول: «وقد يكون [الضمان] بجعل من الشارع أو العُرف كما في التغيرات الشرعيّة والعُرفيّة»^(٢٩).

أمّا الشيخ الأنصاري، في أقسام أسباب الضمان، فيقسّم التلف إلى حقيقيّ وحكميّ وزوال الماليّة والملكيّة^(٣٠).

أمّا زوال الماليّة الذي يُمكن أن يحدث في النقود عبر عوامل مُختلفة فهو مهمّ في زكاة النقدين.

وخلاصة الحديث أنه على الرغم من الجدل الدائر حول المثلية في ضمان التلف يُمكن البحث في مثلية النقود في ضمان الغرامة أو زوال المالية، أي انخفاض قيمة النقود أو عدمها وتطبيق قواعد الضمان على ذلك.

الشروط المؤثرة في ضمان المال

بالاستناد إلى أقوال الفقهاء يُمكن تقسيم تلك الشروط إلى سبعة أقسام، لكتنا

لن نبحت جميع تلك الأقسام:

١. قيام الغاصب بحبس المال.
٢. سقوط عين المال من القيمة.
٣. تعدّر إيصال عين المال إلى المالك.
٤. تعدّر الوصول إلى المثل.
٥. المطالبة بالقيمة مع المثل.
٦. النماتات المتصلة والمنفصلة لعين المال.
٧. النقصان في العين مع مثال المال^(٣١).

ومن بين العناوين المذكورة أعلاه فإنّ (سقوط عين المال من القيمة) و(النقصان في العين مع مثال المال) هما اللذان يتعلّقان بموضوع التّقدين. وقد ثبت قبل هذا أنّ إطلاق المال يغلب على التّقدين، وهناك عوامل كثيرة تدخل اليوم في سقوط أو نقصان قيمة التّقدين، مثل: عدم السيطرة على سعر التّقّد، وسعر النفط والمفاوضات الدولية في مجال النفط، وخارج مجال النفط أيضاً، وشحّة العملة والاقتراض من البنوك وضخّ المال إلى السوق، وارتفاع وانخفاض الإنتاج، وغير ذلك، وبعد ارتفاع أو انخفاض قيمة التّقدين كيف يتسنى للمدين بالزكاة تبرئة ضمانه؟

فمثلاً: إذا كان شخص ما مديوناً قبل (١٠) سنوات بمبلغ زكاة قدره (١٠٠٠) دولار) فهل يجب عليه دفع ذلك المبلغ نفسه، أم أنّه يجب حساب انخفاض قيمة ذلك المبلغ ودفع الزكاة بالمبلغ الذي تُساويه اليوم؟

النصوص الحديثية في ضمان المال

هناك العديد من الروايات المختلفة بهذا الشأن والواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام والتي يجدر بحثها هنا.

لدينا مجموعتان من الروايات بهذا الخصوص:

١- المجموعة الأولى

(أ) رواية الكليني عن يونس: قال كتبتُ إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لي على رجل عشرة دراهم وأنَّ السلطان أسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى، ولها اليوم وضیعة؛ فأی شيء لي عليه، الأولى التي أسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان؟ فكتب عليه السلام: لك الدراهم الأولى ^(٣٣).

(ب) رواية صفوان: سأله معاوية بن سعيد عن رجل استقرض دراهم عن رجل وسقطت تلك الدراهم أو تغيرت ولا يُباع بها شيء، أَلصاحب الدراهم الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: لصاحب الدراهم الدراهم الأولى ^(٣٣). وهاتان الروايتان هما روايتان مُعتبرتان، ولا نقاش فيهما.

وقفه مع المجموعة الأولى

البحث (١): يبدو أنَّ العلة في كَوْن الدراهم الأولى هي مورد الضمان ترجع إلى مسألة الشكل الفيزيائي للدراهم ووزنها، إضافة إلى كونها وسيلة للمعاملة، ولا شك في أنَّ قيمة الدراهم والدنانير تعود لذاتها، وكذلك يبدو أنَّهم اعتبروا القيمة في النقود حيثيةً تعليليةً، وهذا بحد ذاته موضوع ومعياري، لذلك يتوجب ضمان المثل.

البحث (٢): يُشير كلام الإمام عليه السلام إلى استلام الدراهم الأولى إلى أنَّ الدراهم في الزمن الآخر لم ترتفع أو تنخفض بشكل كبير؛ وذلك لأنَّ الإمام عليه السلام لا يُمكن له أن يوصي بأخذ الدراهم الساقطة التي لم تُعد لها أيّة قيمة؛ لأنَّ ذلك بحد ذاته موجب للضمان، إذاً لا بد لنا أن نقول: إمَّا أنَّ هذه الرواية هي خارجة عن موضوع البحث؛ لأنَّ محلَّ البحث هو الدراهم المتأثرة بالعوامل المختلفة، أي حدوث التغييرات المهمة عليها، أو أن نقول بأنَّ الإمام عليه السلام لم يوص في الحقيقة بأخذ الدراهم الأولى بالذات، بل قيمة تلك

الدراهم، كما هي الحال في رواية الحلبي التي كان فيها الراوي دائناً للدنانير، فأمره الإمام عليه السلام قائلاً: لا بأس بأن يأخذ بثمنها دراهم^(٣٤).
ولكن يبدو أنّ التبرير الأخير لا ينطبق وأمر الإمام عليه السلام.
والنتيجة أنّ انخفاض أو ارتفاع التّقيدين في هذه الروايات والروايات الأخرى لم يكن موجِباً للضمان، بل دفع الدراهم الأوليّة هو المقصود.

٢ - المجموعة الثانية

أ) عن يوسف بن أيوب - شريك إبراهيم بن ميمون - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في الرجل يكون له على رجل دراهم فيعطيه دنانير ولا يصارفه، فتصير الدنانير بزيادة أو نقصان؟ قال: له سعر يوم أعطاه^(٣٥).
وهي رواية مُعتبرة؛ لأنّ إبراهيم بن ميمون نقلها عن محمد بن مسلم ومنه نقلها علي بن رثاب.

ب) عن عبد الملك بن عتبة الهاشمي قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل يكون عنده دنانير لبعض خلطائه فيأخذ مكانها ورقاً في حوائجه، وهو يوم قبضت سبعة وسبعة ونصف ديناراً، وقد يطلب صاحب المال بعض الورق، وليست بحاضرة فيبتاعها له الصيرفي بهذا السعر ونحوه، ثم يتغير السعر قبل أن يحتسبها حتى صارت الورق اثني عشر ديناراً، هل يصلح ذلك له، وإنما هي بالسعر الأول حين قبض سبعة وسبعة ونصف ديناراً؟ قال: إذا دفع إليه الورق بقدر الدنانير فلا يضره كيف كان الصروف فلا بأس^(٣٦).

وهذه الأخرى رواية مُعتبرة أيضاً؛ لأنّ النجاشي وثق عبد الملك، ومحمد بن أبي حمزة يروي عنه، فقد اعتُبرت روايات عبد الملك بن عتبة صحيحة.

وقفه وتعليق

يوصي الإمام بدفع القرض بالقيمة الحالية، وهذا القول يتطابق كذلك مع فتوى مشهور الفقهاء، ولأنّ مهنة الصرافين تتضمّن احتساب القيمة ومعادلة التّقيدين وتسعيرهما، ولأنّ الإمام قد اعتبر تقدير وتقييم الصرافين أمراً لا بأس فيه، فإنّ هناك

● زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي

أمرين مهمين في الرواية المذكورين:

- ١- إنَّ الدَّينَ المَالِيَّ يُدْفَعُ بِسَعْرِ الصَّرْفِ الحَالِيِّ بَعْدَ مَحَاسِبَتِهِ، كَمَا هِيَ الحَالُ كذَلِكَ فِي مَوْضُوعِ الخَمْسِ؛ إِذْ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يُدْفَعَ بِالسَّعْرِ الحَالِيِّ، أَيَّ بِسَعْرِ زَمَنِ الدَّفْعِ.
- ٢- إِنَّ تَسْهِيدَ مَا فِي الذَّمَّةِ يُنْجِزُ وَفَقاً لِمَعْيَارِ العُرْفِ وَاعْتِمَادِهِ أَسَاساً إِضَافَةً إِلَى رَأْيِ أَهْلِ الخَبْرَةِ، وَعَلَيْهِ تَكُونُ النَتِيجَةُ هِيَ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ احْتِسَابِ الِارْتِفَاعِ وَالانْخِفَاضِ فِي التَّقْدِئِنِ بِالسَّعْرِ الحَالِيِّ، وَأَنَّ انْخِفَاضَهُمَا أَوْ ارْتِفَاعَهُمَا مُوجِبٌ لِلضَّمَانِ.

طرق الجمع بين المجموعات الحديثية

الأول: تمّ التركيز في المجموعة الأولى من الروايات وبشكل خاصّ على الحالة الظاهرية للنقدين، بحيث إنّ التغير في النقدين في الزمن الثاني وتسديدهما كان يوجب الضمان، وللحيلولة دون ذلك قام الإمام بالأمر بأخذ الدراهم الأولى، أمّا سؤال السائل عن العمل الذي يجب عليه القيام به فهو من حكم تكليفه.

وتؤكد المجموعة الثانية من الروايات على تسديد قيمة النقدين بالمعيار الحالي، أي أنه مهما كانت قيمة النقدين فلا بدّ من تسديدها واحتسابها بالسعر الحالي. ويمتلك النقدان في المجموعة الثانية من الروايات حيثية تقييدية، فهي بذاتها ليست معياراً أو ميزاناً، بل هي مجرد وسيلة للبيع.

والروايات في المجموعة الأولى تتطابق مع أصل المثلية، ولذلك فهي مطلقة في مقابل الروايات في المجموعة الثانية، حيث توصي بالتسديد بالسعر الحالي، فهي بذلك خاصة، لذلك، وبعد التخصيص فإنّ المعيار والميزان هو السعر الحالي، وإذا أراد شخص ما دفع الزكاة المترتبة عليه لعدة سنوات فلا بدّ له من احتساب ذلك بحسب السعر الحالي.

الثاني: إنّ وجه الجمع من قبل الشيخ الطوسي في الرواية الواردة: «يروى حديثاً في أنّ له الدراهم التي تجوز بين الناس، قال: والحديثان متفقان غير مختلفين، فمتى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلا ذلك النقد، ومتى كان له عليه دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فإنما له الدراهم التي تجوز بين الناس^(٣٧)»، وعلى الرغم من أنّ أسناد هذه الرواية غير معلومة لكنّها أشارت إلى معيار لا بدّ لنا من التحقيق حول ما إذا كان هذا المعيار مقبولاً أم لا.

فالمعيار في هذه الرواية هو نقد مُتداول وآخر غير مُتداول، ففي الحالة الأولى يتمّ التأكيد على المثل، أمّا في الحالة الثانية فالتركيز يكون على القيمة والسعر، لذلك وبقدر تعلّق الأمر ببحثنا فإنّ النقد المُتداول كان موجوداً في كلا الزمَين، وموافقاً لأصل المثليّة في النقيدين، ومؤيِّداً للروايات في المجموعة الأولى، وهي كذلك مُطلقة. وإذا كانت نسبة روايات المجموعة الثانية إلى هذه الروايات كنسبة الخاصّ إلى العامّ فإنّ الروايات الأخيرة تتّسم بالتخصيص.

الثالث: الرجوع إلى الحاكم الإسلاميّ، فبالنظر إلى صلاحيات الولي الفقيه في عصر الغيبة وعلمه وإحاطته بعلم الاقتصاد الإسلاميّ والمسائل المتعلقة بذلك هو الوحيد القادر على التبيين، كما هي الحال مع المعصوم عليه السلام الذي هو أعلم بمصلحة المسلمين في كلّ عصر، فيوصي ويأمر على أساس ذلك.

تحديد قيمة النقيدين بدليل الفحوى

بالنظر إلى الواجبات الثلاثة التي تقع على عاتق الولي الفقيه، وهي:

١. تطبيق الأحكام النظامية كالحدود والعقوبات.

٢. المرجعية في الفتوى.

٣. المرجعية القضائية والفصل في الدعاوى.

بالنظر إلى كلّ ذلك فإنّ الشيخ الأنصاري يُشير إلى كلّ تلك الواجبات (المناسب)، ومن ثمّ يثبت نسبتها جميعاً إلى الفقهاء ^(٢٨). لكنّ الفقيه، ووفقاً لأدلة أصل ولاية الفقيه، يستطيع أن يكون مبسوط اليد في جميع مراحل الزكاة (الأخذ وإيصال الأمر إلى أفراد آخرين وإعطاء المستحقين وتحديد القيمة...). يقول الشيخ المفيد في صلاحيات الحاكم: «وقد فوّضوا النظر فيه إلى فقهاء شيعتهم مع الإمكان» ^(٢٩).

وهكذا فقد ثبتت ولاية الفقيه في محلّها بالأدلة العقلية والنقلية، حيث نوصي ببحثها في أماكنها، وإضافة إلى التوسع في العمل والإباحة للشريعة في ما يخصّ الأنفال والخمس، والتي يُمكن العثور عليها في العديد من الروايات ^(٤٠)، فإنّ الفقهاء، بالاستناد إلى معايير الأحكام وعبر وحدة المعيار ومسألة الأولوية، قادرون ومالكون للصلاحيّة في

● زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي

توسيع دائرة متعلقات الزكاة، وكذلك هم قادرون ومالكون للصلاحية في تعيين كيفية تسديد النقدين.

تحتل مسألة الزكاة والرسوم المفروضة في الإسلام أهمية كبيرة في المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأن قرارات الحاكم ومن ثمّ الفقيه تتعلّق بتنظيم وترتيب النظام الماليّ للعديد من الأمور، مثل: الشؤون العسكريّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها، وذلك لقولهم: «المال طاقة يُمكن تحويلها إلى أيّة طاقة شئت». ولا شكّ في أنّ المصالح المتغيرة التي يُطلق عليها الحوادث الواقعة لا شكّ في أنّها ترتبط بالتنظيم الصحيح للأمور الماليّة، ولا يحقّ لغير الفقيه أخذ الزكاة، ولا بدّ للناس من العودة إليه^(٤١)، فهو يمتلك كذلك ولاية على تبديل الزكاة وتعيين العامل والساعي^(٤٢)، وذلك وفقاً للأدلة نفسها التي تثبت أصل ولاية الفقيه وهكذا، ولما كان ذلك من حقّ الوليّ الفقيه الجامع للشروط في مثل هذه الأمور المهمة، وحيث اعتبره الشارع مبسوط اليد، فقد ثبت بالأولويّة الحاسمة والقطعية أنّ تعيين قيمة النقدين وكيفية قيام دافع الزكاة بتسديدهما إنّما هو من صلاحيات الوليّ الفقيه. وقد استند الفقهاء إلى دليل الفحوى في العديد من الموارد كمعيار لهم، ومن جملة ذلك ما يتعلّق بمعرفة عدالة الشهود^(٤٣) وعدم وجوب غسل الجنابة للأعضاء غير المكشوفة^(٤٤)، وفي صحّة الفضوليّ في غير نكاح العبد بإذن الوليّ^(٤٥) والاستدلال على مضمون قاعدة تسلّط الناس على أموالهم لإثبات الإسقاط بعد العقد في خيار المجلس^(٤٦).

وأخيراً، وبعد بحث الروايات في المجموعتين يجب على من يرغب في دفع زكاة النقدين احتساب قيمتهما بالسعر الحاليّ وتسديدها، فارتفاع وانخفاض قيمة النقدين لهما تأثير مباشر على مقدار ما يجب أن يقوم المدين للزكاة بتسديده ودفعه. هذا، وسنقوم ببحث هذه المسألة أيضاً في باب الخمس والمضاربة، وبشكل عامّ، فإنّ أية مطالبات للحكومة الإسلاميّة على الفرد، سواء أكانت زكاة أو خمس أو أي نوع من المطالبات، ستبقى بذمته وبنفس الطريقة، وعلاوة على الروايات المذكورة أعلاه فإنّ لنا في السيرة وارتكاز العقلاء دليلين على هذه الطريقة.

القوامش

- (١) الوسائل ٥:٦ كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة.
- (٢) كنز العمال ٦:٣١٩، ح(١٥٨٣٣).
- (٣) المصدر السابق ٦:٣٢٦، ح(١٥٨٧٢).
- (٤) الفقه على المذاهب الأربعة، كتاب الزكاة.
- (٥) القرضاوي فقه الزكاة ١:١٤٣.
- (٦) الانتصار: ٢٠٧، جامعة المدرسين.
- (٧) غنية النزوع ١:١١٥، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
- (٨) المبسوط ١:٢٠٩.
- (٩) المستند في شرح العروة الوثقى ٢٣:٢٦٥.
- (١٠) معرفة السنن والآثار ٣:٢٩٢.
- (١١) الفقه على المذاهب الأربعة ١:٦٠١.
- (١٢) مُستند العروة ٢٣:٢٥٤.
- (١٣) الوسائل، باب ما تجب فيه الزكاة، باب (١) و(٨)، الأحاديث من (١) إلى (٥).
- (١٤) مُستند العروة ٢٣:٢٦٩.
- (١٥) الوسائل، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الباب ١١، ح.١.
- (١٦) المصباح المنير، النهاية لابن الأثير، لسان العرب، مادة (مال).
- (١٧) المكاسب ٣:٢٢١، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.
- (١٨) المصدر السابق.
- (١٩) المصدر السابق ٣:٢١٠، طبعة مجمع الفكر الإسلامي.
- (٢٠) المصدر السابق.
- (٢١) تحرير الوسيلة ١:٦٠١.
- (٢٢) مصباح الفقاهة ٢:١٥٢.
- (٢٣) المكاسب ٧:٢٢٣، كلانتر.
- (٢٤) تحرير الوسيلة ١:٦٠١.
- (٢٥) القاموس المحيط، مادة (ضمن).
- (٢٦) المكاسب ٧:١٤٠-١٤٧.

● زكاة النقدين، دراسة في تأثير التضخم النقدي

- (٢٧) القواعد والفوائد ١: ٣٤٧.
- (٢٨) الشرح الكبير ٢: ٣٢٩، نقلًا عن كتاب موجبات الضمان للأستاذ عميد زنجاني.
- (٢٩) حاشية المكاسب للأصفهاني، (الطبعة القديمة: ٧٦).
- (٣٠) المكاسب ٣: ٢٦١.
- (٣١) مصباح الفقه ٣: ٣١١؛ وموجبات الضمان: ٣٣٩.
- (٣٢) الوسائل، كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب (٢٠)، ح ٢.
- (٣٣) الوسائل، كتاب التجارة، أبواب الصرف، باب (٢٠)، ح ٤.
- (٣٤) الوسائل، كتاب التجارة، أبواب الصرف باب (٢)، ح ١.
- (٣٥) المصدر السابق، باب (٩)، ح ٥.
- (٣٦) المصدر السابق، باب (٩)، ح ١.
- (٣٧) المصدر السابق، باب (٢٠)، ح ٣.
- (٣٨) بيع المكاسب: ١٥٣، كتاب القضاء: ٤٧ - ٤٩.
- (٣٩) المنفعة: ٨١.
- (٤٠) المنفعة: ٢٥٢.
- (٤١) ولاية الفقيه ٤: ١١٤.
- (٤٢) الجواهر ١٥: ١١٩.
- (٤٣) بحوث في الأصول: ١٢٤.
- (٤٤) كشف اللثام ٣: ٤٦.
- (٤٥) النائني، المكاسب والبيع ٢: ٢٠.
- (٤٦) مكاسب الخيارات ٥: ٦١، مجمع الفكر الإسلامي.

الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (*)

تمهيد

تتميز حياة الرواد والمبدعين والمجددين في الغالب بالحركة، فكل أيامها مسرحٌ زمني، وكل مواطنها مسرحٌ مكاني، للقلق المعرفي والهم التجديدي، فحياتهم جميعاً يمكن تلمسها من خلال حوارات الإقناع، أو حوارات المواجهة مع المتمسكين بالسائد، والذين ربما يعجزون ذهنياً عن تلمس إشكالية عدم جدوى هذا السائد، أو يعجزون إذا أدركوا تلك الإشكالية عن وضع البدائل، بل أحياناً من فهم البدائل أو تفهمها.

والشيخ محمد رضا المظفر واحدٌ من أولئك، فقد ولد في مطلع القرن العشرين (١٩٠٤م)، وهذا التوقيت هو بدء التطلع الفقهي في النجف إلى أمور ليست في مدارج الرسائل العملية المعتادة، فالمدينة منشغلة - بعد فتوى تحريم التباك - بالاستدلالات المتقابلة بين المشروطة (الحكومة الإسلامية) والمستبدة (الملكية المطلقة)، فالجو العام للحوار العلمي في أروقة الحوزة هو جو علمي سجالي.

ومن جهة تشكيل شخصيته العلمية ونزعاته في التعامل مع المعرفة فإن أخاه الشيخ محمد حسن المظفر، المعروف بالتضلع العلمي، كان أول موجه له، وترك بصماته التجديدية عليه، وقد ساعده على تنشيط العقل التجديدي صاحب الآراء المبتكرة والعالم الأصولي البارع الشيخ آغا ضياء العراقي، ثم الشيخ البجنوردي صاحب المعقول والقواعد والأصول، ثم أخيراً الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ومن خلال هذه النخبة المتميزة من العلماء صنعت شخصية المظفر، ونزعتة نحو التعمق بالمعرفة واستخدامها للحياة، والنأي عن استخدام الجهد لأغراض معرفية صرفة، كما هي عادة الكثير ممن سبقه أو عاصره.

(*) أستاذ جامعي وكاتب بارز، من العراق.

● الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

لم يقتصر في اختيار دروسه التي يتأهل بها للريادة على الفقه والأصول والفلسفة والكلام، إنما شرع وأبدع في دراسة الرياضيات والفلك والعلوم الأخرى. نال درجة الاجتهاد وعمره أربعة وثلاثون عاماً، بيد أنه قبل ذلك بثلاث سنوات شرع عام ١٩٣٥ - مع ثلة من أصحابه - في تأسيس جمعية ثقافية سماها منتدى النشر، ممّا دلل على أنه قد أدرك أن رؤيته التجديدية لا تجد طريقها للتطبيق إلى عن طريق الوسائل المؤسسية، وبعد سنوات ثلاث انتخب سكرتيراً عاماً لها، وأيضاً يدلل ذلك على التزامه الشديد ونشاطه في العمل بالجمعية. وبالفعل افتتح من جمعية منتدى النشر (كلية) بذات الاسم؛ ليدخل تجديداً على مناهج الحوزة، وتطويراً على طريقته في نقل المعرفة، وبالضمن كان يسعى إلى تأهيل وتدريب قراء المنبر الحسيني؛ ليكون هذا المنبر إحدى أهم وسائل إعادة تشكيل العقل الشيعي.

ونظرة على مؤلفاته المنشورة تدل على طبيعة التشكل العقلي للشيخ المظفر، وتكون النزعات، فهو رجل مهتم بإعادة قراءة تاريخ الإسلام السياسي والثقافي، من خلال تحليله البارع في كتابه (السقيفة) وهامشها، وهو ذو اهتمام بالغ بالجانب العقائدي، ويظهر ذلك في كتابه (عقائد الإمامية)، وبحثه عن (علم الإمام)، ويتبع أي اهتمام بالعقائد التمكن أو امتلاك الفهم الفلسفي، ويظهر ذلك من كتابه (محاضرات في الفلسفة)، (ودراسة في فلسفة ابن سينا)، (ودراسة في فلسفة صدر المتألهين)، كما يتبع ذلك تفكير عميق في المنهج، فكان كتابه (أصول الفقه)، وكتاب (المنطق) و(دراسيته عن الشيخ الطوسي وصاحب الجواهر)، حيث تناول منهجيهما، كلٌّ على انفراد، ومثلها دراسته عن النراقي والغروي الأصفهاني، وتعليقته على رسائل الشيخ الأنصاري.

ومما تقدم يظهر لك أن عقل المظفر عقل عقائدي فلسفي منهجي تنظيري، يفهم الفقه والتاريخ والتفسير والواقع والمستقبل على أسس معيارية لذلك، اختار أن يدخل مختاراً ميدان إعادة صياغة المتون الفقهية والأصولية ومتمن الدرس المنطقي؛ ليحقق واحداً من أهدافه، وهو إصلاح برامج الدرس الحوزوي، فقد كان من أجل أهدافه أن تكون للبلد نهضة علمية، وكان اعتزازه بالنجف لا يوصف، لذلك - كما يقول عنه بعض دارسيه - كثر حساده، وقل خصماؤه، وظلّ يتلقى نقد القوى التقليدية، ويتحمل

استخدامهم لقداسة التقليد نفسه سلاحاً لإسقاط المشروع التجديدي عند المظفر. ولعل هذه الحرب (غير المتكافئة) كانت وراء كتابته لرسالة صغيرة أسماها (آراء صريحة).

آراء جزئية للشيخ المظفر

يقول عنه دارسوه: إن من أعرّأ أمانيه أن يتفاهم المسلمون في ما بينهم ويسقطوا العصبية، وقد أوجب على المتمكن منهم وجوباً شرعياً وعقلياً أن يعيد النظر والمراجعة العقلية لأصول اعتقاداته، بل ربما يجب عليه إعادة النظر حتى بالتفاصيل العقدية، كالقضاء والقدر، والرجعة، وغيرها.

ولا يرى الشيخ أن المتمكن من المراجعة وإعادة الفحص يحق له تقليد الغير حتى في التفاصيل الصغيرة، معللاً ذلك بأن مباحث القضاء والقدر مثلاً لا يدركها إلا الأوحدي من الناس؛ لذلك زلت فيها أقدام الكثير من المتكلمين.

ويرى رحمته الله أن الشيعة والسنة يشتركون في حب أهل البيت عليهم السلام وتمجيدهم. وعلى هذا المشترك فإن أتباعهم من الجميع هو المتعين اقتضاً؛ لأن الإشكال الأبرز في الخلاف المذهبي بين المكونين هو مدى قبول الأطراف باتباع منهج أهل البيت عليهم السلام.

في المجال الفقهي

- لا يرى الشيخ المظفر وجوب تقليد الأعم، ويجزي الرجوع إلى المجتهد الجامع للشرائط. ولا يرى أن تقليد الميت ابتداءً مجزٍ.
- تشعر بعض نصوصه أنه يرى للفقيه العادل الجامع للشرائط الولاية العامة.

في مجال الأصول العامة للفقهاء

- إن لكل حكم (عبادات ومعاملات) مناصباً ومرتبطاً بالمصالح والمفاسد، وإن لكل واقعة حكماً واقعياً، وإن اشتدّ عليها.
- نقد السيد المرتضى الذي يقصر الدلالة على أصالة الحقيقة، وأقر أن هذه المعالجة تصح في مجال الشك.

● الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

- نقد قاعدة الرشد في خلافهم، وأعاد تفسيرها بما يكسبها مضموناً منطقياً.
- نقد قضية اللطف وآثارها في العقيدة وعلم الأصول.
- لا يعترف الشيخ المظفر بقياس الأولوية إذا كان الأخذ به للأولوية فقط، إلا أنه مقبول إذا عدده من جزئيات فحوى الخطاب.
- يرى الشيخ أن التحديث والتطوير يحتاج إلى نزعة عقلية ومنهج نقدي.
- يدعو الشيخ المظفر بشدة وإصرار إلى اعتماد العقل والتأويل في تفسير النص القرآني متى اقتضى الحال، ويجب استخدام النظر والدليل وقواعد المجاز.

آراء صريحة، معطيات تجربة المظفر

المدخل هو وثيقة في غاية الأهمية كتبها العلامة المجدد أستاذ الجيل الشيخ المظفر، وتتكون من مقدمة؛ وعدة مباحث. والمباحث هي:

١. الصراحة؛ ٢. الأخلاق؛ ٣. التشيع والحكومات؛ ٤. العلماء والتقليد؛ ٥. التشيع وقاعدة اللطف؛ ٦. العلماء والعصر الحاضر.

جاء في المقدمة ما عبر به الشيخ عن حالة ربما لا يعرفها إلا المبدعون، وهي الكتابة للذات (الحوار الداخلي)، مقابل الكتابة للآخر (الخطاب)، والكتابة للذات في الغالب تبقى حبيسة هذه العلاقة (الذات والأنا) حتى يغب عن الوجود أحد طرفيها أو العقل المنظر لها، لذلك يقول المظفر: «أحرر هذه الآراء الصريحة لنفسي وحدي، أو لا أرضى أن يقف عليها أحد في مدة حياتي».

ويحرص الشيخ المظفر على أن لا تبقى طي الكتمان إلى أبد الأبد، فقد أجاز بعد وفاته أن يفعل بها من يتولاها ما تقتضيه الحكمة، وهذا لفظ يتسع في عموميته، فربما جاز لمن يتولاها أن ينشرها مطبوعة.

لقد برر الشيخ المظفر بقاءها (ذاتية) في حياته؛ لخوفه من أن يعسر على الناس فهمها، ويتوهمون أن فيها قصداً، فيكون منهم الجفاء، ولا سيما من سماهم (محيطننا)؛ لأنه حريص على الاندماج معهم عالماً محترماً، فهو يخشاهم على نفسه أن يسلبوا جلالة علمه وجهاده وفضيلته؛ لمجرد أنهم لم يفهموا قصده في عبارته.

لقد كان لهذا التوجس تأثيرٌ بالغٌ على الأفكار الرائدة والمبتكرة، وربما كان

ضاغطاً مروعاً لاحتباس الكثير من الإبداعات، وسيطر على المظفر كما تُفهم عبارته (قلق معرفي). هائل الثقل، فهو لم يحسم هل نشرها فائدة دينية - اجتماعية لكي يضحى لأجل تلك الفائدة للغير؟ وإذا كانت فيها فائدة فهل هو مستعد للتضحية الجسيمة من أجلها؟ لقد كان كل ذلك محل شك عند الشيخ المظفر، تلك الشخصية العملاقة المقتحمة أساساً للصعوبات. إن ثقل بقاء أفكار مهمة في السر يعجز المظفر عن حمله؛ لأنه مدافع باسل عن الحقيقة، فيحاول أن يجد لنفسه متكآت دينية للاستثناء، فيستند إلى التقية، ويصفها بأنها من ضرورات الإنسان، وهي «جزء من القانون الطبيعي الكوني الاجتماعي السنني»، كما أنها ضرورة من ضرورات الإنسان، وهي أيضاً شرط لاندماجه بمجتمعه (أي مجتمع). لذلك فهو ينقد (الآخرين) الذين أحاطوا التقية بإطار من التشويه لأغراض مذهبية، ووقعوا في تناقض صريح؛ ذلك أن الأئمة عليهم السلام هم الذين مارسوها، وهم في نفس الوقت أشخاص ورموز محترمون عند الطرفين (الشيعة والسنة)؛ لذلك جاء نقدهم للتقية مضطرباً.

ثم ينتقل المظفر إلى افتراضية أن يكون الإنسان متجرداً عن المؤثرات والمسبقات، فينكر المظفر حصول مثل هذا النموذج، ويرى أن الإنسان بطبيعته يخضع لعوامل عدة، منها: عوامل العاطفة، والتقليد، والأوهام المنسوجة بمرور الأعوام، والآراء الموروثة، جازماً أن من يظن نفسه قادراً على التجريد فهو خاطئ، وكل ما يزعمه من تكبير حر مجرد ليس حقيقة كاملة الدقة - باستثناء الأنبياء والأوصياء والمصطفين، ولا يدخل في هذه العصمة حتى المجتهدين، فالمجتهد في مسائل الدينية يخضع للموروث، وللخوف من أشياء متعددة المستويات.

رسالة «آراء صريحة»

وبهذه الأفكار ينتهي الشيخ المظفر من التمهيد الذي أسماه المقدمة للدخول إلى فصول الرسالة الخطية التي أسماها آراء صريحة:

١- الصراحة

يقول الشيخ المظفر: الصراحة هي الاعتقاد بالحقيقة، والبوح بها، والعمل بمقتضاها، وعدم اعتبار ما تجرّه، ولا يبالي به صنفان من الناس:

● الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

١. الأنبياء؛ لأنهم أخذوا على أنفسهم إصلاح البشر.
٢. عموم المصلحين مع تفاوت بينهم في مقدار التحمل.
أما غالبية الناس فتغلب عليهم المجاملة والمداراة والخداع والمكاتمة، وتختفي هذه الصراحة تحت مسمى (الحياء) و(الخجل)، ويستتج ويقر المظفر على نفسه أنه من هذا النوع المجامل بالقول: «لم أستطع أن أكون مصلحاً وإن شاء البعض أن يُسميني كذلك؛ وشاهدي القوي فرضي لكتمان هذه الآراء الصريحة».

٢- الإخلاص

أما البحث الثاني في رسالة آراء صريحة فكان عن الإخلاص، وهو عرض سريع تغلب عليه السمة القيمية والإخلاصية في مفهوم الإخلاص، والذي يعرفه بأنه «التجرد في حب شيء». ومقصد هذا المقطع هو الإشارة إلى ظهور أنموذج الوطنية مقابل الحمية الدينية أو المذهبية، تلك المرتكزة على حب الوطن والتفاني من أجله، ثم تحولت إلى تيار سياسي ومسلك إيديولوجي في عصره.

٣- التشيع، وقاعدة اللطف

أما الفصل الثالث فكان التشيع، وقاعدة اللطف، وفي هذا يظهر المنهج النقدي العقلاني؛ فإن المظفر يصرح أن عقيدة التشيع كلها تبني على قاعدة اللطف. وعلى العلماء الإجابة عن إشكالين رئيسيين:

الإشكال الأول: هل أن البشر من غير المسلمين - وهم أضعاف عدد المسلمين في العالم - قد قامت عليهم الحجة وبلغوا بالرسالة؛ بمقتضى قاعدة اللطف، ثم غادروا، فاختاروا عدم الانقياد، حتى يستحقوا العذاب والحرب، وهل كل هؤلاء سيعذبون يوم القيامة؟

ويشير إلى أن جوهر هذا السؤال ربما هو سبب نفرة رجال الدين من الجغرافيا - التي تبين عدد دول العالم وعدد سكان تلك الدول الذي يظهر أن عدد غير المسلمين أكثر بكثير من المسلمين في العالم، لكنهم تناسوا أن الصحف والإذاعات - اليوم - لم

توكل الأمر إلى كتاب جغرافيا أو درس في المدارس، إنما اتسعت المعلومة لينالها كل إنسان.

فإذا كانت قاعدة اللطف تقضي لزوم بلوغ المناشئ جميعاً حجة الإسلام، لأن من لم تبلغهم الدعوة لا يتصور إنصافاً معاقبته على دعواه، ولا سيما أن قاعدة اللطف العقلية لا يمكن أن يستثنى منها بشر عن بشر، عند ذلك يتساءل المظفر: لماذا وصلتنا الحجة ولم تصل إلى غيرنا؟

وبمقتضى قاعدة اللطف إذا فرض أن الحجة لم تصل إلى فرد واحد من الناس - وبقي على جهله - فإن اللازم على الله تعالى أن يوصل إليه الحجة بأي طريق، فهل هذا الفرض حكم يقيني؟ وهل هو حاصل عملياً؟ لذلك يرى المظفر أن على الكلاميين من علماء الشيعة أن يحلوا هذه المشكلة، وإلا ستبقى قاعدتهم مهددة، وما بيتني عليها مهدياً أيضاً.

ويصرح بأنه لم يجد في كتب الأصحاب ما يشفي الغليل في معالجة مثل هذه الفجوة بين المقدمة والنتائج. ثم يقول: «أنا أعترف بذلك، وفي قلبي ما فيه مما يحز به» حزناً على عدم التصدي لمثل هذا المشكل، فيما أن يعالج الموضوع أو يتنازلوا عن قاعدة اللطف بحدودها الشديدة، فلعلهم يستطيعون تخفيفها بما يجوز استثناءً من القاعدة - عدم الإلزام في اعتبار بعض الناس من وجوب تبليغهم دعوة الرسالة؛ إما بعنوان ثانوي ولاعتبار القاعدة (حكماً أغلبياً) أو لأي أمر آخر.

الإشكال الثاني، الذي يزلزل قاعدة اللطف: ينقله المظفر عن الآخرين، ثم يجيب عن بعض أجزائه، وهو أن مسألة اختفاء الإمام المنتظر عليه السلام هذه المدة الطويلة لا تتسجم مع قاعدة اللطف؛ إذ إنها تقتضي:

أ. إبلاغ كل أحد دعوة الإمام، وإبلاغهم الدليل على وجوده.

ب. أن ينصب إمام موجود لهداية البشر، فما الفائدة في وجوده مخفياً، لا يصل إليه أحد حتى أتباعه ومخلصيه، وكل ذلك مع وجود الضلالات والمظالم والمفاسد.

والاعتذار الذي يجدر به هذا الاختفاء كما يذكره المظفر - ناقلاً له - بأن الناس هم الذين سببوا اختفائه خوفاً، فهم الذين حرّموا أنفسهم بأنفسهم من بركاته وعطائه، وعلى تقدير أن هذا الاعتذار سليم فذلك ذنب أولئك الذين عرفوا ثم انحرفوا، فما ذنب

● الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

غيرهم من القرون المتطاولة، ولاسيما أن قاعدة العدل الكبرى تنص بأن (لا تزر وازرة وزر أخرى).

ولو قال المعتذر: إن الناس في كل القرون لو ظهر بينهم لقتلوه ولم يتبعوه فهذا تجنُّ وتحكم وتعسف، إضافة لما يحتاجه هذا الحكم من الاستناد إلى تجربة أو إلى علم غيب. ودليل مانعة الخلو يقرر: إذا كانت القاعدة تقتضي بأن هداية البشر تتم بنصب الإمام وانحصر النصب بالإمام المنتظر؛ فإما أن يهيب الله السبيل لتأمين ظهوره؛ أو يعين من يظهر في شخص غيره. إذاً القاعدة باطلة.

وكان جواب المظفر على هذا الإشكال على طوله:

١- إن القاعدة أساساً من صنع الكلاميين وتدبرهم، وإنهم أرادوا أن يطبقوا كل شي في العقيدة على قاعدة عقلية، وفي تقديره أنهم أخفقوا.

٢- إن قاعدة التعدي والتوسع من الجزء إلى الكل تحكم على الله بغير ضرورة ولا حاجة؛ لأن المخلوقات عند الله سواء من جهة الرحمة واللفظ، فإذا لطف ببعض دون بعض كان ذلك خلافاً للحكمة الإلهية والعدل.

نعم، ربما لا يمنع العقل من أن الله لا بدّ أن يلفظ بعباده، والشرائع نوع من اللطف، لكن من أين لنا أن نعلم أن إبلاغ كل أحد بالشرائع هو من جور اللطف الواجب على الله؟ ومن أين نعلم أن اللطف قد انحصر بإبلاغ الإسلام لكل من في الوجود، وأن من اللطف أن ينصب الإمام، وضرورة ظهوره في كل عصر ومصر.

لذلك فالقاعدة بنحو العموم مسلمة ضرورية، لكن الشك حاصل في صغرياتها؛ فقد يكون من اللطف بالبشر أن يجعلهم مختلفين في أديانهم، متباينين في طرائقهم، كما هو الواقع من أول الأزمان إلى عصرنا الحاضر؛ وقد يكون من اللطف أن يختفي الإمام وليس من اللطف أن يظهر.

والاستنتاج الخطير عند المظفر أن الكلاميين يريدون للدين أن يؤخذ من بوابة العقل، والدين لا يصاب بالعقول، إنما يؤخذ من التربية والتلقين والتكرار. ومسألة العقيدة في حضور وعصمة وغيبة الإمام يُكتفى فيها بالنص. كل دين إذا شددناه للمسائل العقلية والعلمية فو مهدد بخطر عظيم، كما وقع في عصر انتقال الفلسفة أول مرة إلى العالم الإسلامي، وكما يقع في عصرنا بانتقال العلوم الحديثة.

وقد وعد المظفر أن يعود إلى هذا الموضوع في فرصة أخرى، شعوراً منه بأنه لم يكتمل برهانياً.

ثم يقول في الختام: أعلن مصرحاً أنني لا أثق بقاعدة اللطف للاستدلال بها على مسائل النبوة والإمامة، وأرجو مخلصاً أن أكون مخطئاً في هذا الشك.

٣- التشيع في العراق وإيران والحكومات

في هذا الفصل يشخص الشيخ المظفر إحدى أبرز الظواهر في البنية العقائدية الشيعية، تلك هي (إشكالية الحكم)، ففي الإطار النظري للتشيع الحكومة الشرعية هي حكومة المعصوم، أو من ينوب عنه نيابة خاصة أو عامة، والتي تتم بتفويض عام، كالممنوح للمجتهد العادل المبسوط اليد، وعليه فإن كل رئيس حكومة إذا لم يكن إماماً أو نائباً معيناً من الإمام فحكومته غير شرعية ولو كان عادلاً.

وعليه فلا تصح معاملته، ولا تجب طاعته، وتعد أموال الدولة - في ولايته - مالاً مجهول المالك.

وبعد ذلك يقول المظفر: وهذا الحكم يقول به جميع العلماء الشيعة.

والأشد أن هذا الحكم يشمل الحكومات الشيعية وغير الشيعية على السواء، فالحاكم وإن كان شيعياً وعادلاً فهو مع ذلك مغتصب للمنصب، ثم يقول: إن الواقع المعاصر، وعلى الأقل في العراق وإيران، يكشف عن أنه لا يمكن للمجتهد العادل أن يرأس الحكومة، فكيف نتعامل مع هذه الحكومات غير الشرعية مع اضطرارنا إليه والحكم بحرمة المجمع عليها؟

والأشد أن الشيعة حالياً يشاركون في الحكومات غير الشرعية، ويرون أن المشاركة ضرورة للشيعة أنفسهم؛ لكي لا يغلبوا على أمرهم، ثم يقول ما نصّه: «لقد أصبح الحكم في الفقه الجعفري - والحال هذه - حكماً غير واقعي، لا يمكن تطبيقه على الحالة الموجودة، ولا يطبق إلا بظهور الإمام المنتظر».

وبالإصرار على تطبيقه - في عصر ما قبل الظهور - تتولد مشاكل كثيرة لا نهاية لها؛ لأنه لا يمكن للعلماء أن يتنازلوا عن هذا الحكم؛ إذ لا طريق فقهي لهم، والحكم مما يستحيل تطبيقه، لذلك يقع التناقض بين الواقع والتمكن من جهة وبين الحكم أو

● الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

الفتوى من جهة أخرى، وتختلف هذه الحكومات عما كانت عليه الدولة العثمانية التي كانت توسم (بالخلافة)، وعملها وإن كان عملاً غير شرعي بنظر الشيعة إلا أن هناك رخصة من الأئمة عليهم السلام بصحة المعاملات في ظل حكومة تعمل على وفق مذهب من مذاهب أهل السنة، بيد أن هذه الرخصة لا تنطبق على الحكومات الحالية؛ لأنها لا تستند حصراً على مذهب إسلامي ولو كان مذهباً سنياً.

يقول المظفر: هناك (فترات تاريخية) نصب بعض الفقهاء أنفسهم في عهد الصفويين (فقيهاً متولياً للأمر)، وجعل الفقيه السلطان نائباً عنه، يصدر كل القوانين باسم المجتهد الجامع للشرائط.

ثم يعقب بالقول: «وما أدري هل كان ذلك حقيقة أو خدعة من السلطان يومئذ؟». ومن المشكلات التي يعرض لها الشيخ أن المدنية الحديثة تقضي بضرورة استعمال أشياء لا يقرها الفقه الجعفري، كالغناء، والموسيقى، فلا العلماء يسعهم أن يتنازلوا، ولا الناس يسعهم أن يتبعوا العلماء في أقوالهم بالمنع، فكيف السبيل؟!

٥- العلماء والتقليد

أما الفصل الخامس فقد جاء بعنوان: العلماء والتقليد، وسوف لن أتناول كل ما جاء في هذا الفصل؛ لبقاء الدواعي التي لأجلها حجب المظفر هذه الرسالة، وأقتصر على البعض منها، وهي:

- من المسلم أن المجتهدين في عرف الفقه الجعفري (حكام) بشرط تحقق صفة العدالة، وهي ليست من نمط عدالة إمام الجماعة والشاهد، بل المراد العدالة بأعلى درجاتها، طبقاً لما ورد في الرواية: «تاركاً لهواه، متبعاً لأمر مولا».

والإشكال: كيف يتم التشخيص؟ فإذا سهلت معرفة الاجتهاد فليس من السهل معرفة عدالة الشخص، فكيف يتحول الحكم إلى برنامج عمل؟! وعلى هذا الأصل من العدالة يقتضي أن لا يكون هناك تنافس في الوصول إلى المنصب الرياني، وهو قيادة الأمة، من العلماء العدول الجامعين للشرائط.

ثم يذكر شواهد على التنافس، وينتهي إلى ضرورة اشتراط شرط ثالث فوق الاجتهاد والعدالة، ليس منتزعا من الروايات، إنما شرط فرضه الواقع، وهو أن يكون

المجتهد قديماً في سياسة الناس وجمع الدعاة.
فإن توفر هذا الشرط فلا ضرورة في أن يكون في أعلى درجات الاجتهاد، بل لا
يشتراط أن يكون مجتهداً حقاً، كما لا يجب أن يكون في أعلى درجات العدالة ولا حتى
عادلاً حقاً.

منشأ التفكير بكلية الفقه

في عام ١٩٥٠ كتب المظفر هذه الرسالة التي شخص فيها أن المدنية الحديثة وهشاشة
تكون شخصية إسلامية واعية ستجبر الجيل القادم على الانتماء لقيم تلك المدنية الغربية.
وهو يرى أن المدنية الغربية الحديثة دخلت العراق عام (١٩٢١م) بقيام الدولة، وبما أن كل
أربعين سنة ينقرض جيل ليوجد جيل آخر فإنه في عام (١٩٦٢م) سينتهي الجيل المخضرم
الحائد بين القديم والجديد، وسينهض جيل جديد يسقط الحيرة منه، وينتمي للدين.

ففي عام (١٩٥٠م) دق المظفر ناقوس التحذير، وقال:

- لم تبق لنا إلا فرصة (١٢) سنة للعمل لإنشاء جيل إسلامي.

- إذا بقينا سوف لن يشاهد الجيل الجديد (من يتأسى بهم).

- أية أعداد من الأميين وأشباههم والبسطاء لا قيمة لها ما دام أهل النفوذ

سيكونون مع الحداثة.

- لا يمكن أن نقوم بأي إصلاح ما لم نقض على عيوبنا.

ثم يذكر عوائق التفكير بالإصلاح:

١- اليأس المتمكن في النفوس، بل يرى الناس الإصلاح ضرباً من المحال.

٢- الخوف والجبن: أهل الدين يشعرون شعوراً عميقاً بمغلوبيتهم أمام جيوش

الحكومات الحاضرة من جهة، والدعوة الحديثة للتجدد من جهة أخرى، ولا سيما في

النجف، ولا سيما الإيرانيون وغيرهم من الوافدين باعتبارهم أجنب - بعرف الحكومة -؛

مما يوفر سبباً لإخراجهم من البلاد، كما حدث بداية تأسيس الدولة العراقية.

ثم يقول «على أن الخوف ليس من الحكومة فقط، بل بالدرجة الأولى بعضهم من

بعض، بل يخشى من يتصدى ويتدخل في الشؤون العامة أن يعتبره خصومه - من أهل العلم -

متجهداً ومنحرفاً عن الجادة، فيكون سبباً للطعن فيه عند السذج من العوام».

● الشيخ محمد رضا المظفر وآراء صريحة

٣. الشعور بالضعف؛ لأن رزق طالب العلم على الموسرين، فهو يكون عند كل واحد شعور بالضعف والمسكنة، وهذا يجبره على مجارة الناس، بل مجارة كل أحد.
٤. انعدام الثقة؛ لأسباب متعددة، تكون سوء الظن عند بعض أهل العلم ببعضهم، واتهام بعضهم للآخر بسوء القصد، حتى انعدمت الثقة، وأصبح كلٌّ ينظر للآخر بعين الريبة والشك ولاسيما للمتصدي للأموال العامة.
٥. التفرُّق.
٦. الجهل بالأوضاع الحاضرة، فإن مطالعة الجرائد والمجلات والكتب الجديدة من الأشياء المستكرة البغيضة التي لا تليق برجل الدين.
- إن الرجل منا عندما يرى من نفسه القدرة على فهم دقائق المسائل العلمية، والقوة على المحاورات والمساوولات في البحوث الفقهية، فإنه قد يظن من نفسه أنه قادر على فهم كل أمر يعرض على فكره، حتى لو كان سياسياً، وعندها يصبح جاهلاً جهلاً مركباً بالشؤون الاجتماعية.
٧. الجمود، فإن الإنسان نزع إلى التمسك بالموروث.

الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

القسم الثالث.

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

سبق أن تحدثنا حول أدلة الجهاد الدعوي في الكتاب والسنة، واستنتجنا أن هذه الأدلة لا تنهض لإثبات موثوق به لهذا النوع من الجهاد بالشكل الذي طرح في الفقه الإسلامي، وأن أهم ما عثرنا عليه في الكتاب والسنة كان إطلاق آية الجزية، ودلالة آية نفي الفتنة، إلى جانب حديث ابن عمر المشهور عن النبي ﷺ. وبقي أن نتناول بعض الأدلة الأخرى التي سيقتم في هذا المضمّن، والتي يرجع روح بعضها إلى دليل السنة، وبعضها الآخر إلى دليل العقل، ونطرحها على الشكل التالي:

٣ - ٢ - مرجعية السيرة الإسلامية في شرعنة الجهاد الدعوي

يقصد بالسيرة الإسلامية هنا سيرة النبي ﷺ والمسلمين الأوائل في مجاهدة الكافرين، فإن مراجعة حروب النبي ﷺ تؤكد ابتدائية القتال، وذلك مثل:

أ - معركة بدر الكبرى، حيث هجم المسلمون فيها على المشركين، وهم الذين فتحوا النار على قوافل قريش في طريقها بين مكة والشام.

ب - معركة خيبر، حيث هجم المسلمون فيها على حصون اليهود البعيدة جداً عن معقل المسلمين في شمال المدينة المنورة، ولم يشنّ اليهود فيها أي هجوم على ديار المسلمين وأراضيهم، حتى يدافع المسلمون عن أنفسهم.

ج - معركة مؤتة، حيث جهّز المسلمون فيها الجيش، واتجهوا شمال الجزيرة العربية، والأمر عينه يجري في بعث أسامة بن زيد^(١).

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

د - غزوة المُرسِيع أو بني المصطلق، حيث أغار النبي ﷺ فيها على بني المصطلق، وهم غارون، أي غافلون^(٢)، وهو ما لا ينسجم مع دفاعية الجهاد كما هو واضح. وبعبارة شاملة: إنّ تمام حروب النبي ﷺ - ما عدا واقعتي أحد والخندق، اللتين كان النبي ﷺ يدافع فيهما عن المدينة - كانت ابتدائية^(٣).

أما ما بعد العصر النبوي فسيرة المسلمين كانت قائمة على الابتداء بشكل أوضح من سيرة النبي نفسه، وهذا ما يشكّل دليلاً جليلاً على شرعية ذلك، ولاسيما مع سكوت أهل البيت النبوي وعامة الصحابة عن ما سمّي بعد ذلك بالفتوحات الإسلامية.

وقفات مع دليل السيرة الإسلامية

إلا أن الاستدلال بالسيرة الإسلامية يواجه عدّة مشاكل؛ وذلك:

أولاً: قد وقع خلط كبير في تحليل مسألة الجهاد في السيرة النبوية، فقد تصوّر بعض الفقهاء والباحثين - وكما أشرنا سابقاً - أنّ الجهاد الدفاعي هو التلبّس الفعلي بدفع المهاجم حالاً، ممّا جعلهم يتصوّرون أنّ العدو في حالة هجوم والمسلمين عملياً في حالة دفعه عن احتلال أراضيهم أو إبادة شعبهم أو إفناء دينهم، والحال أنّ أحداً من أهل العرف والعقلاء والمقتنين في العالم لا يفهم هذا المعنى المحدود للدفاع، فالجهاد المبادر إليه ضدّ من يحتلّ الأرض لا يسمّى ابتدائياً وإن كان بدء إطلاق النار فيه من طرف المسلمين المحتلة أراضيهم، بل هو دفاع عن المسلمين، كما هي الحال اليوم في فلسطين، ولا يُقال: إنّ هذا الجهاد ابتدائي للدعوة، أو أنه بملاك الكفر، بل هو دفاعي بملاك رفع العدوان وتحرير الأرض والإنسان.

وهذا الفهم الخاطئ لمفهوم الابتداء والدفاع في الحرب أوقع بعضهم في أخطاء؛ فمعركة بدر الكبرى كانت حرباً دفاعية^(٤)، يدافع فيها المسلمون ضدّ ظلم قريش لصالح حقهم في أموالهم وأراضيهم وعودتهم إلى ديارهم، فهل يقال: إن حروب الفرنسيين ضدّ الاحتلال الألماني في الحرب العالمية الثانية كانت ابتدائية، حتى لو انطلق المحارب من خارج أراضي بلاده التي طُرد منها ليدير المعركة ضدّ المحتل؟! وآيات القرآن واضحة الدلالة على الموضوع. والغريب أن بعض المعاصرين التفت إلى موضوع غزوة بدر لكنه أصرّ على أنّ الوضع الفعلي حال الحرب هو الذي يحدّد مقولة الدفاعية، مبتعداً عن تحليل

السياق السياسي والاجتماعي الذي أحاط معركة بدر، معتبراً إياه مجرد تحليلات⁽⁶⁾. وهكذا الحال في معركة خيبر، فإن سببها ما فعله اليهود - من بني النضير وغيرهم - من الخيانة ونقض العهد والانضمام إلى عدو المسلمين ومناصرتهم في حرب الأحزاب، فهل يقال: إن النبي لو حارب هذه المجموعة، التي كادت تقضي على دولته برمتها في معركة الأحزاب، كانت حربه لها ابتدائية أم دفاعاً عن كيان الدولة وأمنها؟! وإلى ذلك نضيف معركة مؤتة، حيث اعتدي قبلها على دعاة المسلمين في أطراف الشام فقتلوا، وقتل سفير الرسول ﷺ، أليس هذا السياق السياسي مبرراً للرد؛ للحد من هذه الاعتداءات التي تخرق الاتفاقات المدونة وغيرها، وتمنع الأمن على أطراف البلاد؟ كيف يمكن أن يكون تجهيز جيش أسامة ابتدائياً، والشواهد التاريخية تؤكد - حتى باعتراف الطرف الآخر - أن جيش الكفار كان يستعد لضرب المسلمين في تبوك وغيرها؟

وكذا الحال في غزوة بني المصطلق، حيث تذكر النصوص التاريخية أن النبي أحيط علماً بتخطيط الكافرين للهجوم، فاستبقهم إلى ذلك. وحتى لو لم يقد دليل قاطع على هذه المعلومات الواردة في مصادر التاريخ، فهي لا أقل تجعل الأمر محتملاً، ومعه لو لم نستدل بهذه الحروب على دفاعية الجهاد إلا أنه مع وجود هذه المعلومات التاريخية لا يمكن الاستدلال بها على ابتدائية. إذاً ليس المهم في الابتدائية التي تقابل الدفاعية هو من يطلق النار أولاً؟ وإنما من يخطئ - أولاً - لفتح صراع، ويحمل نوايا ضد الطرف الآخر؛ لهذا تعدّ الضربات الاستباقية للعدو شكلاً من أشكال الدفاع أحياناً.

ثانياً: إن السيرة دليل لبي لا إطلاق فيه؛ لهذا يقتصر فيه على القدر المتيقن، والمقدار المتيقن منها هو الجهاد الدفاعي، أما الابتدائي فمشكوك، فلا يستد إليها لإثباته⁽⁷⁾. وقد أورد على هذا الكلام بأننا لا نشك في ابتدائية حروب النبي ﷺ، ومعه فلماذا نفترض أن الجهاد الابتدائي يندرج ضمن المشكوك، بل هو مندرج ضمن القدر المتيقن من السيرة⁽⁸⁾.

وهذا الإيراد في محله لمن رأى أن شواهد التاريخ تؤكد له الابتدائية، فالمناقشة معه ليست في لبيّة دليل السيرة، بل - قبل ذلك - في نفس تفسير ظواهر الحروب النبوية،

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

وقد بينّا أنّ حروب النبي ﷺ كانت دفاعية في الغالب، وقد أقرّ بذلك بعض العلماء الكبار، مثل: صاحب تفسير المنار - وغيره ممّن أشرنا إليهم سابقاً - الذي اعتقد بأنّ حروب النبي كلّها كانت دفاعية^(٨).

ثالثاً: إن السيرة دليلٌ لبي، ومعه لو سلّمنا بأن حروب النبي ﷺ والصدر الأوّل من المسلمين كانت حروباً ابتدائية فنحن نحتمل احتمالاً معقولاً أن تكون شرعية الجهاد الابتدائي الذي قاموا به منطلقاً من أحد عاملين أو مجموعهما:

١ - السياسة التوسّعية التي كانت مهيمنة على آية دولة ذات مشروع في تلك الفترة تجعل هذا النوع من الحروب متعارفاً، تماماً كما قيل في ظاهرة الاسترقاق، حيث كان عرفاً سائداً في الحروب آنذاك فجاء الإسلام وأمضى هذا العرف على قانون المعاملة بالمثل، فاحتمال أعمال النبي ﷺ هذه السياسة - كونها عرفاً سائداً من الأعراف الدولية آنذاك - واردٌ.

٢ - وهو الأهم؛ إذ ثمة احتمال وجيه أيضاً في أن يكون تشريع الجهاد الابتدائي تلك الفترة راجعاً إلى أن الديانة الإسلامية كانت ديانة فتية صغيرة في منطقة لا تمثل عصب الحياة في العالم، وحيث أريد لهذا الدين أن ينتشر، ولا تسمح الدول الأخرى بنشره، وحتى لا يموت في مهده، اتخذت سياسة التوسّع العسكري؛ لتحقيق التكوين الأوّلي المحمي للدولة الإسلامية بحيث يؤمن عليها، فمرحلة الانطلاق لتكوين أمة قد تستدعي سياسة تختلف عن مرحلة التبلور والاستقرار، فعمل سياسة التوسّع انطلقت من هذه الناحية، ولاسيما بعد ضمّ عدم وجود حريّات دينية آنذاك تسمح بنشر الإسلام دون ممارسة القوّة على الدولة الأخرى.

ولا برهان قاطع لدينا عن هذه الصورة، لكنها ذات احتمال معقول، وحيث لا يفسّر العمل نفسه، بل هو دليل صامت، يبقى دليل السيرة هنا مشوباً بشيء من الإجمال، مما يُعجزنا عن الاستناد إليه.

رسائل الرسول ﷺ إلى الملوك والزعماء

تشكّل رسائل الرسول ﷺ التي أرسلها في النصف الثاني من العقد الهجري الأوّل إلى الملوك والزعماء في الجزيرة العربية وخارجها مستنداً لإثبات ذهنيّة التوسّع في الإسلام؛

وذلك أنّ هذه الرسائل والمكاتيب كانت قد احتوت على الرّبط بين الإسلام والسلامة، «أسلم تسلم»، وهذا معناه أنّ الرسول ﷺ كان يعلن الحرب على الكافرين عندما لا يسلمون، وأنّهم إذا لم يسلموا فسوف يكون السيف هو الحَكَمَ بينه وبينهم؛ نشرّاً للحق وتقويةً للدين.

ظاهرة الكتب النبوية تستدعي رصدها، ويدرستها لها وجدناها على أنواع:

الأول: الرسائل والكتب التي لم تحو أكثر من الدعوة إلى الإسلام، وأنّه إذا أسلم هذا الزعيم أو ذاك فقد سلم، نذكر على سبيل المثال:

أ - كتابه ﷺ إلى كسرى ملك الفرس، حيث جاء فيه: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم الفرس، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله إلى الناس كافة، لينذر من كان حياً، أسلم تسلم، فإن أبيت فعليك إثم المجوس»^(٩).

ب - كتابه ﷺ إلى المقوقس عظيم القبط: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى المقوقس عظيم القبط، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، يؤتك الله أجرك مرتين، فإن تولّيت فإنما عليك إثم القبط، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون»^(١٠).

ج - كتابه ﷺ إلى قيصر ملك الروم: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد بن عبد الله ورسوله، إلى هرقل عظيم الروم، سلام على من اتبع الهدى، أمّا بعد، فإنّي أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن تولّيت فإنما عليك إثم الأريسيين (الأريسيين)، ويا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون»^(١١).

د - كتابه ﷺ إلى النجاشي الأول: «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد رسول الله إلى النجاشي الأصحم ملك الحبشة، سلام عليك، فإنّي أحمد إليك الله الملك القدوس المؤمن المهيم، وأشهد أنّ عيسى ابن مريم روح الله وكلمته ألقاها إلى مريم البتول الطيبة الحسنية، فحملت بعيسى، فخلقه من روحه ونفخه كما خلق آدم بيده

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

ونفخه، وإني أدعوك إلى الله وحده لا شريك له، والموالاتة على طاعته، وأن تتبني فتؤمن بي وبالذي جاءني؛ فإني رسول الله، وقد بعثت إليكم ابن عمي جعفرًا ومعه نفر من المسلمين، فإذا جاؤوك فأقرّ، ودع التجبر، وإني أدعوك وجنودك إلى الله عز وجل، وقد بلغت ونصحت، فاقبلوا، والسلام على من اتبع الهدى»^(١٢).

هـ - كتابه ﷺ إلى النجاشي الثاني: «هذا كتاب من النبي إلى النجاشي عظيم الحبشة، سلام على من اتبع الهدى وآمن بالله ورسوله، وشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا، وأن محمدًا عبده ورسوله، وأدعوك بدعاية الله، فإني (أنا) رسوله، فأسلم تسلم، يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله فإن تولّوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون، فإن أبيت فعليكم إثم النصارى من قومك»^(١٣).

ومثل هذه الكتب كتبه ﷺ إلى ابن أبي شمر^(١٤)، وبكر بن وائل^(١٥)، وإلى الهرمزان عامل كسرى^(١٦).

هذا النوع من الكتب لا يفيد في إثبات شيء هنا؛ لأنها كتب دعوة إلى الإسلام، وليس فيها أي حديث عن الحرب أو الجزية أو غير ذلك، ويعزز هذا الأمر بكتاب النبي إلى النجاشي الأول عظيم الحبشة، فإنّ هذا الكتاب قد أرسله النبي قبل الهجرة، بحيث لا يوجد أي احتمال في أن يكون الهدف منه شيئًا آخر غير الجانب الدعوي؛ لعدم الإذن بالقتال في ذلك الحين، أي عند هجرة جعفر بن أبي طالب وأصحابه إلى الحبشة، مع بُعد احتمال أن يكون مراده السلامة فيما بعد - أي بعد أكثر من عشر سنين - حين سنصبح أقوىاء.

وأما جملة «أسلم تسلم» الواردة في هذه الكتب، فلا دلالة واضحة فيها على السلامة الدنيوية من الحرب والقتل، بحيث يهدد النبي بشنّ الحرب على تقدير عدم الإسلام، فكيف كان يمكن للنبي أن يرسل رسائل بهذه القوة بعد الهجرة إلى كل هذه الدول ويهددها بأنه سوف يشنّ حروباً عليها لو لم تسلم؟ وهل كان بمقدوره ذلك حقاً؟ ولو أراد ذلك فلماذا لم يرسل الكتب بالتدرّج حيث يمكنه خوض مثل هذه الحروب؟ علماً أنّ هناك خلافاً بين المؤرخين في تاريخ إرسال هذه الكتب؛ فعلى قول: إنّ ذلك كان في السنة السادسة للهجرة؛ وعلى قول آخر: إنّهُ كان في السنة السابعة؛ وعلى قول: إنّهُ

كان بعد الحديبية^(١٧)، وهذه الفترات لا تصلح لأن يهدد النبي فيها بالحروب مع دول عظمى على مختلف أطراف العالم، بل لو وقع ذلك بعد صلح الحديبية لكان الأنسب - بحسب السياسة العامة التي انتهجها المسلمون آنذاك في فترة الصلح - أن يكون الهدف دعواً فقط، وليس فيه جانب عسكري.

والذي يهون الخطب أن هذه الجملة تعني - في المقدار المؤكد من دلالتها - أنك بالإسلام تسلم من النار وغضب العزيز الجبار، وإن لم تفعل ذلك فسوف تتحمل عصيان قومك؛ لأنك لم تدعهم إلى الدين، ولم تسمح لهم بذلك.

والذي وضع في المخيلة الإسلامية هذه الصورة العكسية عن هذا المعنى هو تصوّر أن هذه الكتب هي كتب فتوحات، مع أنه لا دليل على ذلك من ظاهر اللفظ، وليس هناك إطلاق في هذا النص كما هو واضح.

ولا يستهان بقيمة هذه الكتب على المستوى الدعوي، فقد تركت بعض التأثير على هؤلاء الزعماء وشعوبهم، فبعضهم لم يستجب، مثل: كسرى، لكن بعضهم الآخر استجاب - ولو بشكل جزئي - حسب ما تورده المصادر التاريخية، حيث أسلم ضغاطر أسقف الروم علناً بعد قراءته لهذا الكتاب، وكان من تعليقات المقوقس بعض ما فيه إنصاف للنبي وتأثر إيجابي بدعوته، وقد استجاب المنذر ملك ساوى للكتاب وأسلم، وكذلك ملوك حمير ونجران، وبعض عمال فارس في البحرين، وغير ذلك من التأثير^(١٨).

إذاً فهذا النوع من الرسائل غير واضح في دلالة نصّه على البعد العسكري في القضية، وكذلك بحسب سياقه التاريخي والعقلاني.

الثاني: الرسائل والكتب التي احتوت حديثاً عن الحرب أو الجزية أو الذمة أو

الأمان، وهي عديدة، نذكر منها:

أ - كتابه إلى كسرى بن هرمزد، بحسب بعض المصادر، وقد جاء كالتالي: «من محمد رسول الله إلى كسرى بن هرمزد، أما بعد، فأسلم تسلم، وإلا فاذن بحرب من الله ورسوله، والسلام على من اتبع الهدى»^(١٩).

ب - كتابه إلى كسرى عظيم فارس أيضاً: «من محمد رسول الله إلى كسرى عظيم فارس أن أسلم تسلم، من شهد شهادتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فله ذمة الله وذمة رسوله»^(٢٠).

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

ج - رسالته إلى المقوقس صاحب مصر - حسب نقل الواقي (٢٠٧هـ) -: «بسم الله الرحمن الرحيم، من عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إلى صاحب مصر. أما بعد ، فإنّ الله أرسلني رسولاً وأنزل عليّ كتاباً قرآناً مبيناً ، وأمرني بالإنذار والإعذار ومقاتلة الكفار ، حتى يدينوا بديني ويدخل الناس فيه ، وقد دعوتك إلى الإقرار بوحدانية الله تعالى ، فإن أنت فعلت سعدت ، وإن أنت أبيت شقيت. والسلام»^(٢١).

وقد تناقش هذه الرسائل بأنّ الرسالة التي أرسلت إلى كسرى عظيم الفرس نقلت في أغلب المصادر التاريخية بالشكل الذي نقلناه سابقاً خالية من الجزية والذمة وما أشبه ذلك ، وقد تفرّد الخطيب البغدادي تارةً؛ وابن شهر آشوب أخرى ، بنقل هذا النص ، وفي المصدرين يوجد إرسال؛ فلا سند في مناقب ابن شهر آشوب (٥٨٨هـ) ، وفي سند الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) إرسال في آخره عن بعض المشيخة ، فتتعيّن الرواية الأشهر في مثل هذه الحال؛ لاستبعاد أن يكون النبي قد أرسل رسالة تهديد إلى كسرى؛ وسبب ذلك أنّ هذه الرسالة إما بعثت قبل نزول آية الجزية في العام التاسع من الهجرة أو بعد ذلك ، فإذا أخذنا بالاحتمال الأوّل كان بعيداً؛ لأنّ ظروف النبي ﷺ لم تكن تسمح بوضع من هذا القبيل في أن يهدّد إمبراطوريات ، مثل: الفرس ، والروم ، وغيرهما ، وأمّا إذا اخترنا الاحتمال الثاني فهو وإن كان ممكناً إلا أنّ المذكور في التاريخ أنّ ملك الفرس توفّي قبل العام التاسع من الهجرة ، فهذه النصوص يشوبها التباس ، كما ألمح إلى هذا الأمر العلامة المتتبع الشيخ علي الأحمدي الميانجي ، الذي علّق أيضاً على ما ذكره بعضهم ، مثل: السيد ابن طاووس (٦٦٤هـ) ، بأنّ عادة النبي جرت على الدعوة إلى الإسلام ، فإنّ أبوأ طالبهم بالجزية في رسائله للملوك ، بأنّ مثل هذه الرسائل لم تصل إلينا^(٢٢).

كما أنّ الرسالة إلى مقوقس مصر التي نقلها الواقي - مع مخالفتها لسائر الرسائل المنقولة - غير تامّة السند؛ لأنّها منقولة عن أبي إسحاق صاحب المغازي ، ولم يذكر السند منه إلى الحادثة؛ مضافاً لضعف سند الواقي بإهمال عبد الواحد بن عوف؛ إذ لم يذكره أحد في مصادر الرجال ، لا الشيعية ولا السنيّة.

لكن الحقّ أنّ الدراسة الموضوعية المستوعبة تضعنا أمام ثلاث حقائق تاريخية:

الحقيقة الأولى: إنّ التتبع في كتب التاريخ والحديث والسيرة يفضي إلى العثور على عدد من الرسائل النبوية الواضحة في أنّه لو لم يسلموا لحقتهم الجزية أو فليأذنوا بالحرب القادمة عليهم ، مثل: رسالته إلى كل من: أهل عمان ، وملك اليمامة ، والمنذر بن ساوى ،

ورفاعة بن زيد الجذامي، وجيفر وعبد ابني الجلندي، ويحنة بن رؤبة وسروات أهل ايلة، وأسقف نجران، وزمل بن عمرو بن عذرة، وأشباههم.

والذي لاحظته من تتبّع الرسائل ومطالعتها رسالةً رسالةً أن هذا الجوّ كان موجوداً في رسائل النبي إلى أهل الجزيرة العربية وأطرافها من القبائل والتجمّعات الصغيرة، أمّا الملوك في الحبشة ومصر والروم والفرس وغير ذلك فلم تحوِ الرسائل الموجّهة إليهم مثل هذا اللون من الخطاب.

الحقيقة الثانية: إنّ رسائل النبي ﷺ إلى الملوك والزعماء خارج الجزيرة العربية لا تحوي خطاباً من هذا النوع، بل هي رسائل دعوية بامتياز.

الحقيقة الثالثة: إنّ بعض الرسائل الموجّهة إلى داخل الجزيرة العربية لم تكن تحوي أيضاً هذا اللون من الخطاب، وهي كثيرة، بل كان خطابها يشبه خطاب تلك الرسائل الموجّهة للملوك الكبار.

أمّا هذه المعطيات الثلاث نقدّم تفسيرات لها ، أهمّها :

التفسير الأوّل: أن يكون الأصل هو وجوب الجهاد الدعوي، لكن لم تحوِ رسائل النبي للملوك ولبعض الزعماء الداخليين مثل هذا الخطاب؛ لمصالح وقتية.

التفسير الثاني: أن يكون الجهاد الدعوي مشروعاً، وليس بواجب، ويكون أمره بيد الحاكم، والنبي ﷺ رأى ضرورة ممارسة الخطاب الجهادي الدعوي مع بعض الفئات دون بعض؛ بوصفه حاكماً للمجتمع الإسلامي.

التفسير الثالث: أن لا يكون هناك جهاد ابتدائي دعوي في الإسلام أساساً، وإنّما ضمنّ النبي ﷺ بعض رسائله هذا اللون من الخطاب لمصالح وقتية فرضتها الضرورات؛ لأنّه كان يريد بناء الدولة الإسلامية القادرة على الاستمرار؛ فقد علم أنّه لا يمكن بناء دولة مستقرّة في مناخ القبائل العربية المتناثرة، فلا بدّ من توحيد هذه القبائل في الجزيرة العربية كي تتكوّن منها دولة تقدر على الاستمرار، لهذا احتوت رسائله لبعض من في الداخل هذا اللون من التعاطي؛ تأميناً لبناء الدولة الفتية، ونحن نعرف أنّ العقل القبلي كان يوشك على الإطاحة بالدولة حتى بعد كلّ هذه الفتوحات الإسلامية الكبرى التي حصلت في عهد الخلفاء الأوائل، وتناحر المسلمون في حروب قد يعود الكثير منها إلى النزعات القبلية مع الأسف الشديد، فإذا كانت هذه هي الحال بعد بناء الدولة الإسلامية العظمى فماذا كان سيكون عليه الوضع لو أنّ النبي ترك المدينة المنورة فقط وبقعاً

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

متأثرة من أجزاء الجزيرة العربية!

وهذا يعني أنّ العنوان الثانوي والضرورة الطارئة هي التي فرضت استخدام القوة استثنائياً ضد هؤلاء، ونحن نعرف أنّ أكثرهم لم يحاربه النبي ﷺ؛ لأنّه خضع له؛ فإما أسلم نتيجة هذه الرسائل؛ أو دفع الجزية وظلّ خاضعاً لنفوذ الدولة القويّة. والذي حصل أنّ المسلمين من الصحابة تصوّروا أنّ الأصل في سنّة النبيّ وسيرته هو الحرب مع غير المسلم، فوسّعوا دائرة هذه التجربة النبوية، معتقدين أنّ المفترض هو هذا، وأسّتعيرنا تعبيراً استخدمه الشيخ محمد أبو زهرة (١٣٩٤هـ) عند حديثه عن العلاقات الدولية في الإسلام، حيث اعتبر أنّ المسلمين أخذوا مثل هذه المقولات من الواقع، ولم يأخذوها من النصوص^(٢٣)، وهذا يعني أنّهم التبس عليهم الأمر في تفسير التجربة النبويّة. وأمام هذه الاحتمالات يصعب الجزم بترجيح احتمال على آخر؛ لأنّ علماء أصول الفقه يعتقدون بأنّ العمل دليل صامت، والفعل النبوي هنا غير واضح بالنسبة إلينا من حيث منطلقاته ودوافعه وحدود حركته ﷺ لو كتبت له الحياة الأطول، وبهذا لا يمكننا الاستناد إلى هذه التجربة النبوية للاستدلال بها على شرعية الجهاد الابتدائي بوصفه حكماً أولياً، لا حكومياً يرجع فيه للمصالح الزمنية، فضلاً عن أن تكون التجربة النبوية دليلاً على الوجوب.

موقف أهل البيت ﷺ من الفتوحات الإسلامية

ما تقدّم كان - كلّه - بصرف النظر عن الاعتقاد الشيعي بإمامة أهل البيت النبوي، وأمّا إذا أضفنا هذا الاعتقاد فسوف نرى أنّ الخلفاء الأوائل مارسوا الفتوحات الإسلامية خارج إطار الجزيرة العربية، وذلك بمرأى من أهل البيت النبوي، ولم نجد انتقاداً يسجّله أهل البيت على عمل الخلفاء في هذا الموضوع، بل الملفت أنّهم كان يشيرون وينصحون الخلفاء في بعض المناسبات، فهذا دليل واضح وحاسم على شرعية الجهاد الابتدائي، وأنّ ما فهمه الصحابة والمسلمون الأوائل من التجربة النبوية كان صحيحاً. ويشهد لذلك أنّ الإمام عليّاً كان يتحدّث عن أنّ الخليفة الثاني كان يشاوره في مهمّات الأمور، ففي رواية جابر الجعفي، عن أبي جعفر ﷺ - في حوار الإمام علي مع رأس اليهود - جاء: «وأما الرابعة يا أخا اليهود، فإنّ القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد

الأمر، فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها، فيمضيها عن رأيي، لا أعلم أحداً - ولا يعلمه أصحابي - يناظره في ذلك غيري، ولا يطمع في الأمر بعده سواي، فلما (أن) أتته منيته على فجأة بلا مرض..»^(٢٤)، فهي تدلّ على كمال التشاور والتسيق بينهما، فلا يحتمل أن موضوعاً مثل الفتوحات لا يخضع لهذا الإطار العام الذي تحدّث عنه الإمام علي. يضاف إلى ذلك ما ورد عن الإمام علي من تقديمه النصائح للخليفة الثاني، مثل: قوله له عندما كان عازماً على غزو الروم - كما جاء في الرواية -: «قد توكلّ الله لأهل هذا الدين بإعزاز الحوزة، وستر العورة. والذي نصرهم، والذي نصرهم، وهم قليل لا ينتصرون، ومنعهم، وهم قليل لا يمتنعون، حيّ لا يموت. إنك متى تسير إلى هذا العدو بنفسك، فتلقهم بشخصك، فتتكب، لا تكن للمسلمين كافة دون أقصى بلادهم. ليس بعدك مرجع يرجعون إليه. فابعث إليهم رجلاً محرباً، واحض معه أهل البلاء والنصيحة، فإن أظهر الله فذاك ما تحب، وإن تكن الأخرى كنت رداءً للناس ومثابة للمسلمين»^(٢٥).

وعندما استشاره عمر بن الخطاب في الشخصوخ لقتال الفرس بنفسه، قال: «إنّ هذا الأمر لم يكن نصره ولا خذلانه بكثرة ولا قلة، وهو دين الله الذي أظهره، وجنده الذي أعده وأمه، حتى بلغ ما بلغ، وطلع حيث طلع. ونحن على موعود من الله، والله منجز وعده، وناصر جنده. ومكان القيم بالأمر مكان النظام من الخرز يجمعه ويضمّه، فإن انقطع النظام تفرّق وذهب، ثم لم يجتمع بحذافيره أبداً. والعرب اليوم - وإن كانوا قليلاً - فهم كثيرون بالإسلام، وعزيزون بالاجتماع، فكن قطباً، واستدر الرحي بالعرب، وأصلهم دونك نار الحرب، فإنك إن شخصت من هذه الأرض انتقضت عليك العرب من أطرافها وأقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك من العورات أهمّ إليك مما بين يديك. إنّ الأعاجم إن ينظروا إليك غداً يقولوا: هذا أصل العرب، فإذا قطعتموه استرحتم، فيكون ذلك أشدّ لكلبهم عليك وطمعهم فيك. فأما ما ذكرت من مسير القوم إلى قتال المسلمين فإنّ الله سبحانه هو أكره لمسيرهم منك، وهو أقدر على تغيير ما يكره. وأما ما ذكرت من عددهم فإنّنا لم نكن نقاتل في ما مضى بالكثرة، وإنما كنا نقاتل بالنصر والمعونة»^(٢٦).

ولست أريد هنا أن أعلّق على هذه النصوص التي ينصح فيها الإمام علي بن أبي طالب الخليفة عمر بن الخطاب في قضايا تمسّ إدارة عملية الجهاد؛ لأنها قابلة للمجدد التاريخي جداً، فهي محدودة للغاية، ولا سند لها أساساً حتى يجري تقييم سندها، ومجرد ورودها في نهج البلاغة لا يصحّحها كما هو واضح، فلا يمكن الوثوق بصدورها.

● **الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية**

وأما رواية جابر الجعفي المتقدمة فهي ضعيفة السند جداً، كما أقرّ بذلك غير واحدٍ من العلماء، كما أنّ سكوت الإمام علي عليه السلام عن فعل الخلفاء ربما يكون لعدم وجود مصلحة في النقاش حول هذا الموضوع - كغيره من الموضوعات - وفق العقيدة الشيعية، وكذلك الحال في جري الإمام علي في أرض العراق بسنة من كان قبله؛ فإنّ عدم القدرة على تغيير بعض العادات والأعراف قبله - كبعض العبادات - يشهد على أنّ تغيير سنن مالية بهذه السعة قد يكون صعباً جداً.

من هنا قد يصعب الجزم - وفاقاً للمحقق الإصفهاني (١٣٦١هـ)، وظاهر السيد الخوئي (١٤١٣هـ)^(٢٧) - برضا أهل البيت عن الفتوحات الإسلامية بهذه الطريقة، فربما كان لهم رأي آخر.

لكنّ الصحيح عكس ذلك، لا للأدلة السابقة التي يمكن النقاش فيها جميعاً؛ وإنما لأنّ موضوعاً بهذه الخطورة والأهمية، ويشكل معلماً من معالم تجربة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، لو لم يكن محلّ الرضا والقبول من أهل البيت إلى زمان الإمام العسكري - وبالأخص بعد الإمام علي، الذي ربما يقال بأنّ له ظروفه الخاصة - لتّم انتقاده جداً؛ فقد تتبّع الشيعة كل عثرات الخلفاء الأوائل وخلفاء بني أمية والعباس، وروايات المثالب كثيرة عندهم، وهذا معلم تاريخي كبير يفتخر به المسلمون من غير الشيعة بحق هؤلاء الخلفاء الكبار، فكيف لم تتسرّب - حتى في الداخل الشيعي الخاصّ - آية رواية، ولو ضعيفة السند، تنتقد هذه التجربة، أو تشير إلى أنّ خطأً استراتيجياً وقع فيها؟! إنّ هذا يشرف بنا على الوثوق بأنّهم ما كانوا يرون هذه الفتوحات مرفوضة، ويدعم ذلك بسائر الشواهد التي ذكرت، وإن كانت في نفسها قد تقبل النقاش على مستوى الإثبات التاريخي والمدلول، مثل ما تقدّم، ومثل مشاركة خواصّ الإمام علي عليه السلام في الفتوحات في عهد الخلفاء الأوائل.

فرضا أهل البيت النبوي عن الفتوحات التي قام بها الخلفاء الأوائل يمكن دعوى الاطمئنان به، لكن غاية ما يفيد في استنتاج الموقف الفقهي أنّ الخليفة آنذاك كان يمكنه إذا رأى مصلحة أن يقوم بفعل الجهاد الابتدائي نتيجة ضرورات، ومن الممكن أن تكون الثقافة العامّة آنذاك ترشد إلى ضرورة القيام بتوسعة جغرافية لنطاق الدولة الإسلامية الفتية؛ إذ بهذا يصبح الإسلام ديناً عالمياً محمياً من التعرّض للاندثار بسقوطه في جغرافية صغيرة، وغير محدود ببقعة جغرافية لا تمثل موقعاً إستراتيجياً في حياة البشر، فضرورات

مرحلة الانطلاق والتأسيس تستدعي سياسة من هذا النوع في عالم كانت هذه هي نظمه. ولعلّ ما يعزّز مثل هذه الاحتمالات ما مال إليه بعض المستشرقين من أنّ الجزيرة العربية كانت تشهد قبيل ظهور الإسلام ظاهرة تصحّر، وأن هذه الظاهرة هي التي دفعت المسلمين للتفكير في الفتوحات خارج نطاق جزيرة العرب، فإذا صحّ هذا التحليل، الذي بُني على النظرية الجغرافية حول الجزيرة العربية، والتي طرحها العالم هوغو فنكلير، واستفاد منها المستشرق الإيطالي ليوني كاتياني، في تفسير ظهور الإسلام. بصرف النظر عن صحّة مقولاته. فإنّ احتمال الضرورات الزمنية يمكن أن يكون قوياً لصالح التفسير التاريخي لظاهرة الفتوحات دون التفسير النصّي الديني الصرف.

والذي يدفعنا لمثل هذه الفرضيات، التي لا دليل حاسم عليها، وإنّما هي احتمال منطقي يمكن فرضه، أنّنا نتعامل مع أفعال تارة؛ ومع سكوت عن أفعال تارة أخرى، والفعل مفتوح على احتمالات، وإذا كان أحدها هو المنصرف لأذهاننا فلأنّ الثقافة الفقهية السائدة قد أنست به؛ نتيجة اشتهار القول بالجهاد الابتدائي، وإلا فلا دافع لتلك الاحتمالات إلا بإقامة الدليل على نفي جميعها، كي يتعيّن تفسير الفعل أو السكوت عنه بفريضة الجهاد الابتدائي بالعنوان الأوّلي.

ونتيجة الكلام حول دليل السيرة النبوية والإسلامية ورسائل النبي ﷺ وكتبه أنّها على أبعد تقدير تؤكد الجهاد الابتدائي تاريخياً، لكنّها لا تستدعيه فقهيّاً بوصفه حكماً أولياً في الشريعة، وإنّما هو حكم قابل للتشريع الزمني نتيجة ضرورات، ومن المعروف أنّ نظام المهم والأهم ونظام الضرورات يجريان في الشريعة الإسلامية بمختلف أحكامها تقريباً، وليس هنا فقط.

٤ - ٢ - الاستناد إلى الإجماع الإسلامي لإثبات الجهاد الابتدائي

يُستند لإثبات الجهاد الابتدائي - بعد الكتاب والسنة - إلى دليل الإجماع، على أساس اتفاق فقهاء المذاهب والفرق الإسلاميّة على شرعية هذا الجهاد ووجوبه، وأنّ مقاتلة الكافرين بملاك الكفر، لا فقط بملاك الدفاع وردّ العدوان، وكلمات الفقهاء في هذا المجال كثيرة، ولا داعي لاستعراضها، فالإجماع المحصّل والمنقول تامّان، ولا أقلّ من الشهرة الفتوائية الواسعة. وحيث يكون الإجماع دليلاً كاشفاً عن الموقف الشرعي فإنّ هذا الإجماع القويّ جدّاً هنا يغدو كذلك تلقائياً.

وقفات نقدية مع دليل الإجماع

لكن هذا الإجماع قابلٌ للمناقشة، وذلك:

أولاً: إن زهاب مشهور الفقهاء إلى ما قيل أمرٌ لا يصحّ إنكاره، إلا أن بعض الفقهاء لا وضوح لكلماتهم في ما يعطي دلالةً على مثل هذا الجهاد، وإنما يتحدثون عن أصل وجوب الجهاد، دون إشارة إلى نوعيته، وعلى سبيل المثال: نلاحظ نصّ الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) في كتاب «الهداية»، حيث يقول: «الجهاد فريضة واجبة من الله عز وجل على خلقه، بالنفس والمال، مع إمامٍ عادل؛ فمن لم يقدر على الجهاد معه بالنفس والمال فليخرج بماله من يجاهد عنه، ومن لم يقدر على المال، وكان قوياً ليست له علة تمنعه، فعليه أن يجاهد بنفسه، والجهاد على أربعة أوجه - وساق رواية فضيل بن عياض المتقدم -، وقد روي أن الكادّ على عياله من حلال كالمجاهد في سبيل الله، وروي أنّ جهاد المرأة حُسن التبعل، وروي أنّ الحج جهاد كلّ ضعيف»^(٢٨)، وبهذا انتهى كتاب الجهاد عنده، فأية دلالة في هذا الكتاب على الجهاد الابتدائي، مع احتمال كون مراده هو خصوص الدفاعي؟! والكلمات التي من هذا القبيل ليست بالنادرة، ولاسيما عند القدماء.

ثانياً: إنّه لو انعقد الإجماع صغروباً فهو معلوم المدركية أو مطمأن بها، ولا أقلّ من احتمال كونه مدركياً، حيث الآيات الدالة أو القرينية الدلالة موجودة، وكذا ظاهر بعض الروايات كما أسلفنا، ومعه كيف يكون إجماعاً كاشفاً عن الحكم الشرعي؟! ثالثاً: لو استُدل بالشهرة فالجواب أوضح، وهو أنه لا حجية للشهرة الفتوائية في حدّ نفسها - كما قرّر في علم أصول الفقه - إلا إذا حصلت يقيناً، وهو صعبٌ هنا، ولاسيما بعد سريان مسألة المدركية إلى الشهرة أيضاً؛ لأن المدركية لو أسقطت كاشفية الإجماع فهي مسقطه لكاشفية الشهرة بطريقٍ أولى، بعد عدم كون الشهرة دليلاً تعبدياً بنفسه. فالإنصاف أن الاستدلال بالإجماع أو الشهرة في مثل هذا الباب الوفير بالأدلة في غير محلّه. نعم، هو حسنٌ من باب التأييد.

٥ - ٢ - اعتماد دليل العقل في تشريع جهاد الدعوة

إنّ تطهير الأرض من الكفر أمرٌ حسن، وكذلك نشر التوحيد والعدل، وحيث يتوقف تحقيق ذلك على الجهاد الابتدائي فيكون حسناً، بل واجباً.

يظهر هذا الدليل في كلمات العديد من الباحثين، ضمن صياغات مختلفة، وإن لم يطرحوه بوصفه دليلاً اجتهادياً.

إلا أن هذا الوجه وأمثاله واضح الدفع، فالغاية لا شك في حُسنها، بل وجوبها، إنما الكلام في الوسيلة، وشرعية الغاية لا تبرر شرعية الوسيلة دائماً، ولا سيما أن الوسيلة فيها قتلٌ ودمٌ وحروبٌ يذهب ضحيتها بعض المسلمين أيضاً، كما أنه من غير المعلوم أن تنتهي بمئات السنين، فمثل هذه الوسيلة يصعب القول بأن الغاية تبررها. يضاف إلى ذلك أنه من غير المعلوم أن الله يريد إبادة غير الإسلام من العالم؛ وذلك بدليل القبول القرآني بنظام الذمة، فلا ينبغي الاستعجال في رسم صورة الغاية المنشودة قبل مراجعة المصادر الاجتهادية الأخرى، فهذا الوجه ضعيفٌ أيضاً.

خلاصة واستنتاج

وبهذا يتم الكلام في أدلة شرعية ووجوب الجهاد الابتدائي، وقد تبين أنها لا تنهض لإثبات هذا الجهاد بالعنوان الأولي بشكل حاسم؛ حيث إنه بعد مراجعة مجمل الوقفات لا يحصل لنا اطمئنان ووثوق بتشريع هذا الجهاد. نعم، توجد له بعض الشواهد الجديرة، التي ينبغي وضعها أمام أدلة نفي هذا الجهاد، وإجراء مقارنات ومقاربات بين أدلة النظريتين، وقد توصلنا هناك إلى أن بعض الأدلة الأقوى للجهاد الابتدائي، مثل: إطلاق آية الجزية وحديث ابن عمر المشهور، وسيرة المسلمين بعد النبي ﷺ، ولا سيما مع ضم سكوت أهل البيت، لا تنهض لمواجهة أدلة نفي الجهاد الابتدائي من نصوص الكتاب والسنة.

فالأصل في العلاقات الدولية في الإسلام هو السلم، والحرب إما دفاعية بالمعنى الذي شرحناه للدفاعية؛ أو اضطرارية، تفرضها ظروف طارئة يرجع فيها إلى قيادة الدولة الإسلامية الشرعية. والله العالم.

الموامش

- (١) الأصفى، الجهاد: ٣٠ - ٣١.
- (٢) انظر حول الغزوات أيضاً: عبد الله البرّاك، ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: ١٣٢ - ١٣٤.
- (٣) شمس الدين، جهاد الأمة: ٢٠٠.
- (٤) يشكك ابن قرناس في صحّة الحادثة المروية في التاريخ الإسلامي عن هجوم المسلمين على قافلة المشركين، الأمر الذي تسبّب بحرب بدر، ويقول بأنّ قريشاً كان لها رحلتان: الأولى في الصيف إلى الشام؛ والثانية في الشتاء إلى اليمن، ومعركة بدر وقعت في شهر رمضان من العام الثاني للهجرة، وهو الموافق لشهر مارس/آذار من عام ٦٢٤م، وهو تاريخ لا يتطابق مع تاريخ الرحلة المعهودة إلى الشام، فانظر: ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ - ١٢٠.
- (٥) الأصفى، الجهاد: ٣١ - ٣٢.
- (٦) المصدر نفسه: ٣١.
- (٧) المصدر نفسه.
- (٨) تفسير المنار ٤: ٦٢.
- (٩) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٥ - والبداية والنهاية ٦: ٣٣٨؛ والمبسوط ٨: ١٢٣.
- (١٠) انظر: السيرة الحلبية ٣: ٢٩٥ - ٢٩٦؛ وأعيان الشيعة ١: ٢٤٤.
- (١١) انظر: مسند أحمد ١: ٢٦٣؛ وصحيح البخاري ١: ٦٠، و١٦٩: ٥؛ وصحيح مسلم ٥: ١٦٥ - ١٦٦؛ والذهبي، تاريخ الإسلام ٢: ٥٠٤.
- (١٢) انظر: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٤؛ وسبل الهدى والرشاد ٢: ٣٩٤.
- (١٣) انظر: سيرة ابن إسحاق ٤: ٢١٠؛ والبداية والنهاية ٣: ١٠٤.
- (١٤) السيرة الحلبية ٣: ٣٠٤.
- (١٥) الطبقات الكبرى ١: ٢٨١؛ وأسد الغابة ٤: ٣٤٤.
- (١٦) الإصابة ٦: ٤٤٨.
- (١٧) انظر: الأحمدي، مكاتيب الرسول ١: ٣٠ - ٣١.
- (١٨) انظر: المصدر نفسه ١: ٣٣ - ٣٤.
- (١٩) مناقب آل أبي طالب ١: ٧٠.
- (٢٠) تاريخ بغداد ١: ١٤٢؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٨.
- (٢١) الواقدي، فتوح الشام ٢: ٣٩ - ٤٠، دار الجيل، بيروت.

● الشيخ حيدر حب الله

-
- (٢٢) مكاتيب الرسول ١: ٩٧، ١١٤.
- (٢٣) محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام: ٥١، دار الفكر العربي.
- (٢٤) الصدوق، الخصال: ٣٧٤.
- (٢٥) نهج البلاغة ٢: ١٨.
- (٢٦) المصدر نفسه ٢: ٣٠.
- (٢٧) الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ٤٢ - ٤٥؛ والخوئي، مصباح الفقاهة ١: ٨٤١ - ٨٤٣.
- (٢٨) الصدوق، الهداية: ٥٧ - ٦٠.

الجهاد والقتال في القرآن

دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

د. كاظم قاضي زاده

د. محمد علي مهدوي راد

د. محمد علي لساني فشاركي

أ. علي رضا حسني^(*)

مقدمة

من بين الطرق المختلفة التي استفاد منها القرآن في دعوته، أعم من الدعوة والموعظة والجدل والبرهان والجهاد في مقابل التيارات غير التوحيدية - المشركين والمنافقين والكفار من أهل الكتاب اليهود والمسيحيين - يتمتع الجهاد بمكانة خاصة، سواء في مبدأ اللجوء إليه والاستفادة منه أم في طريقة استفادة النبي والمسلمين منه، وقد ترافق ذلك مع أسئلة وشبهات متعددة طرحت في المقام بين مؤيدة ومعارضة. و نتناول في هذا البحث أهم شبهات وإشكالات المستشرقين باختصار، وخصوصاً تلك الناظرة إلى أصل الجهاد، ونجيب عليها اعتماداً على آيات القرآن نفسها.

آراء المستشرقين وشبهاتهم

أكثر المستشرقين، ضمن الأبحاث التي قاموا بها حول الإسلام وقاموا بدراساتها، أعم من السيرة والروايات والفقه وغيرها، من تعرضهم؛ بغرض وبعيداً عن التحقيق، للقرآن الكريم، ومن البديهي أن هذا بالنظر لكون القرآن يتمتع بمكانة خاصة؛ باعتباره المصدر الأساس للإسلام والتعاليم الإسلامية.

(*) أساتذة مساعدون في جامعة تربيت مدرّس.

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

وكان القرآن محلاً لدراسة المستشرقين من جوانب متعددة، وقام الاستشراق بدراسة كثير من الأشياء حول القرآن تفوق العد والحصر.

وهذه الدراسات نفسها هي بحد ذاتها دليل على الاهتمام الخاص لهم بهذا الكتاب، وهو الاهتمام الذي لم يحصل بدافع المعرفة الحقيقية بمقدار ما كان بدافع الهجوم على القرآن.

ترجم الاستشراق القرآن الكريم إلى اللغات الأوروبية المختلفة ترجمات بعيدة كثيراً عن الأصل العربي للقرآن، فضلاً عن عدد من الحواشي والهوامش التي تتضمن توجيهات غير منصفة ومضللة أحياناً أخرى. ولم يكتف الاستشراق بهذا، بل قام بالتأليف حول كل ما يتعلق بالقرآن وأصله ومعانيه وتاريخه واللغة التي جاء فيها والعلوم والأحكام والتفسير ورسم الخط التي تتعلق به^(١).

ثم إنَّ التعرض بالدراسة لكل واحدة من هذه المسائل قضية خارجة عن عهدة هذا البحث، وقد كتبت كتب متعددة في هذا المجال سنشير إلى بعضها في خلال البحث، ولكن سنكتفي هنا بالتعرض لموضوع الجهاد.

درست إشكالات وشبهات المستشرقين حول الجهاد في الإسلام من خلال البحث عن الآيات والسور المكية والمدنية أو القرآن المكي والقرآن المدني - على حد تعبيرهم -، وذكر خصوصيات ومميزات كل واحدة منها، ودراسة شخصية النبي ﷺ بشكل مباشر وغير مباشر، وبالطبع هناك أبحاث مستقلة أحياناً حول الموضوع، كما يمكن مشاهدة التعرض له في مطاوي بعض الأبحاث الأخرى. ونشير هنا إلى بعض هذه الآراء:

وصل الخبير في علم النفس والمستشرق الغربي «بي جي فاتيكويتيس» (P.J. Vatikiotis) إلى نظرية مهمة في علم النفس، وتعرف نظريته بـ «تاقض التفكير الثوري مع وداعة الروح الانسانية وتكوينها العقلاني».

وهاجم في نظريته هذه الإسلام بشكل مباشر، وهاجم بشكل غير مباشر أصل الجهاد في سبيل الله في الدين الإسلامي.

وفي مقالة له في كتاب «الثورة في الشرق الأوسط»، الذي طبع في عام ١٩٧٢م تحت إشراف مدرسة الدراسات الشرقية والآسيوية، قال: «كل إيديولوجية ثورية هي في تضاد مباشر، بل تهاجم مباشرة، مع التكوين العقلاني والبيولوجي والروحي للبشر».

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

والإيديولوجية الثورية تركز الى تغيير مفاجئ مبدت على أسلوب وطريقة تطلب من أنصارها التعصب والعصبية التامة للعقيدة. بالنسبة لشخص ثوري السياسة ليست مجرد مسألة اعتقادية أو بديلة عن الاعتقاد الديني؛ بل يجب أن لا تكون الوضع الذي كانت عليه دوماً، أي نوعاً من النشاط المناسب والمتوافق مع الزمن من أجل البقاء. الثورة نفسها حالة من الخوف والهلع وتتمايز عن الطبيعة الملموسة والتمايزة الإنسانية والاشتغالات الذهنية للحياة السياسية. والثوري كل جهده يبذل من أجل المسائل الانتزاعية والمجردة التي تميل إلى البطولة والمثالية. وجميع القيم الملموسة والمحسوسة تابعة لقيمة متعالية، وهي إعداد الإنسان والتاريخ في مسيرة مشروع عظيم لتحرير البشرية. الثورة لا ترضى بالسياسات الإنسانية - بقيودها المزعجة - بل هي بصدد خلق عالم جديد، وبالطبع ليس من خلال التعديل والتوافق أو الاحتياط، أي بشكل إنساني، بل من خلال عمل مخيف ويطولي ونصف إلهي. فكرة أن تكون السياسة في خدمة الإنسان غير مقبولة من جهة المنظرين الثوريين، بل في المقابل الهدف الوجودي للبشر هو أن يكون خاضعاً لنظام عنف تام».

ولـ «برنالد لوئيس» في هذا الكتاب «الثورة في الشرق الأوسط» مقالة تحت عنوان: المفاهيم الإسلامية للثورة. وقد تتبع فيه جذر كلمة «الثورة»، والتي هي اللفظة المشهورة في عالم الجهاد والثوريين في الإسلام، وكأنها في كتب اللغة قد «أُشريت معاني الحيوانية لا العقلانية، والتسرع وعدم الاستمرار والاختفاء، فكتب يقول: «في البلاد العربية تستعمل كلمة أخرى أي «ثورة». وجذرها «ثور» وهي في العربية القديمة كانت بمعنى الطول والرفع (مثلاً البعير). والحركة والبهجان، وبالخصوص في الاستعمال المغربي بمعنى الطغيان والفوضى. هذه اللفظة تستعمل غالباً في معنى تأسيس حكومة صغيرة ومستقلة. وفي توضيح هذه اللفظة في القاموس والصحاح جاءت عبارة «انتظر حتى تسكن هذه الثورة».

وقد طبع «لوئيس» هذا نفسه، الذي استمر في مهمته الاستشراقية الإمبريالية طيلة عمره، مقالة أخرى تحت عنوان «ثورة الإسلام / The Revolute of Islam» في العام ١٩٦٤م. و بعد اثنتي عشرة سنة طبع المقالة نفسها في مجلة «دراسات» بعنوان جديد هو: «الرجوع إلى الإسلام»، اشتكى فيها من قيام المصريين ١٩٤٥م ضد الصهاينة ووعدهم بلفور، وهو ما كشف عن السبب الحقيقي لانزعاجه القديم من التفكير الثوري

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

والإسلام الثوري، ويتبعه قضية الجهاد في الإسلام^(٣).

وكتب ويليام موئيه، وهو مستشرق معروف، ومؤلف كتاب «حياة محمد / The Life of Mohamed»، و«الخلافة: ظهورها وسقوطها / Caliphate, Its Rise, Decline»، وهو يعتبر المدنية الغربية وثقافة الديمقراطية والحرية الغربية التي تعرف الحقيقة كلها في مقابل ثقافة الإسلام والجهاد، التي تتبلور في القرآن والسيف، يحذر الغربيين: سيف محمد والقرآن أخطر أعداء المدنية والحرية والحقيقة.

وكتب ريون فايرستون صاحب مقالة «الحرب والقتال» في «دائرة معارف القرآن ليدن» حول الجهاد يقول: «الحرب مبارزة بدنية خشنة من أجل النصر، والحرب من خصال العرب قبل الإسلام، والذين كانوا يحرمون الحرب في أزمنة وأماكن خاصة. وينهى القرآن الناس في بعض الآيات عن الحرب، ولكنه يجيز الحرب دفاعاً عن النفس، وفي بعض الآيات الأخرى يجيز الحرب في ظروف خاصة، وفي بعض الآيات جاءت آيات الجهاد مطلقة دون قيد أو شرط، مثل الآية ٢١٦ من سورة البقرة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُدُّوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥).

وكتب ريزوي فايزر صاحب مقالة «الجوش والمعارك» في دائرة المعارف السابقة نفسها بعد الحديث عن عدد الألفاظ التي جاءت في القرآن حول الحرب: «وفقاً للإسلام فإنّ محمداً أحد الأنبياء الكثر الذين حضهم الله على أساس عقائده على الحرب، فالقرآن يقول: إنّ الإسلام والتوحيد اتسع نطاقه على أثر الجهاد والقتال»^(٣).

وقسم بلاشر الفرنسي مجموع السور النازلة طيلة الثلاث والعشرين سنة من دعوة النبي إلى أربعة أقسام: ثلاث مراحل في مكة، والمرحلة الرابعة كلها في المدينة، وأثناء الحديث عن خصائص ومميزات ووجوه تمايز السور المكية والمدنية بحسب أجواء كل من مكة والمدينة كتب حول جو المدينة يقول: «واختلف دور محمد في هذه المرحلة بحيث لم يعد ذلك النبي الذي اصطفاه الله لنشر رسالته في الصحراء، ولكنه أصبح رئيساً لجماعة دينية فرضت عليها الظروف المحيطة بها أن تتميز في مظهرها وسلوكها وعبادتها. هذه الجماعة

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

التي عليها مواجهة ليس المشركين فحسب، ولكن ثلاث قبائل يهودية منظمة تنظيماً دقيقاً في المدينة، وخلقت لنبيها العديد من المشاكل الدينية والدينية على حد سواء. كما أنّ علاقة هذه الجماعة مع مشركي مكة لم تلبث أن تحولت إلى نزاع مسلح كان النصر فيه حليفها أولاً، ثم كانت الهزيمة من نصيبها في معركة أحد، ثم توالى الحروب سجلاً إلى أن انتهت إلى غايتها، وهي عودة النبي إلى مسقط رأسه فاتحاً مكللاً بالغار».

وفي نهاية البحث عن السور المدنية كتب يقول: «تمتاز النصوص القرآنية المدنية بمحاولة التفاهم مع اليهود ومجادلتهم مع النصارى والتي هي أحسن، إلا أنّ الجدل والنقاش قد احتدم بين الطرفين عندما يئس كل طرف من اجتذاب الآخر إلى عقيدته، وتحول الجدل والخصام الديني والعقدي والثقافي إلى خصام حربي بلغ أقصى مداه، وذلك بانتصار الجماعة الإسلامية على اليهود وطردهم من الجزيرة العربية نهائياً. وقد صور لنا القرآن هذا الصراع الفكري والعسكري أروع تصوير في العديد من سوره وآياته.

كانت العلاقة بين الجماعة الإسلامية الناشئة وبين نصارى الجزيرة العربية جيدة في بدايتها، ولم تسجل الفترة الأولى من هذه المرحلة أي عداً بينهما، بالرغم من إنكار القرآن لألوهية المسيح، وعبادة التثليث. ولكن عندما اصطدمت هذه الجماعة بالإمبراطورية البيزنطية، وخاصة بعد موقعة «مؤتة»، واندلع بينهما ذلك النزاع المسلح الذي انتهى هو الآخر إلى غايته بعد حين»^(٤).

هنا يشاهد بوضوح كيف أنّ بلاشر يعتبر الوجه الغالب للسور المدنية هو الاشتباكات المسلحة مع المشركين واليهود.

ويتحدث رودنسون، أحد هؤلاء المستشرقين، الذي قدم صورة تخيلية عن مراحل دعوة النبي في مكة، والتي تشبه إلى حد بعيد ما كتبه بلاشر، ولكن دون الإشارة إلى تقسيمه لسور القرآن، عن أجواء مكة والمدينة قائلاً: «وتتحدث النصوص القرآنية في هذه الفترة عن ذلك الصراع الفكري والإيديولوجي بين النبي واليهود المقيمين بالمدينة، خاصة بعد أن حاول كلا الطرفين جذب الآخر إلى دينه وفشلهما في ذلك، فانتسعت الهوة بينهما، واندلع ذلك الصراع الفكري والثقافي بينهما طبقاً لما نصت عليه الآيات بالخصوص. كما نظمت النصوص القرآنية الجهاد الإسلامي وشرائطه، وكيفية تطبيقه والتزام المؤمنين به، وكانت هذه التعليمات والأوامر العسكرية صدىً واسعاً للمعارك الحربية التي

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

خاضتها الجماعة الإسلامية ضد مشركي مكة، وضد اليهود بالمدينة، وضد الأعراب المتحالفين معهما»^(٥).

ويشير لامانس، وفي سياق الحديث عن تفاوت السور المكية والمدنية من حيث الفصاحة والبلاغة، إلى أنّ المجادلة مع الكفار في المدينة قلّت، وبدلاً عنها جاءت الأوامر العسكرية: «إنه من السهل التعرف إليها وتمييزها عن السور المكية في عهدها، سواء من حيث الشكل أو الموضوع، فمن حيث الشكل أصبح أسلوبها يقترب إلى النثر العادي، كما أنّ النغم قد تغير عما كان عليه بمكة، فأصبح أكثر ثقة وأكثر تناسقاً، كما أصبحت مجادلة الكفار نادرة، إلا أنّ الهجوم قد انصب في هذه الفترة على اليهود والمنافقين والذين في قلوبهم مرض، كما أصبحت الخطب والأوامر العسكرية تحتل مكاناً بارزاً»^(٦).

و هو ما جاء أيضاً بصيغة أخرى: «إنّ القرآن الكريم بقسميه المكي والمدني تأثر في المواقف الحربية مع الأمم الأخرى، وخاصة اليهود والنصارى والوثنيين، مما جعله أكثر تطوراً حتى بالنسبة لألفاظه ومفاهيمه ونصوصه»^(٧).

و طرح جولدزيهر الألماني المجري الأصل أكثر الأراء خطورة، ففي كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» ذهب إلى أنّ النبي في المدينة تحول إلى إنسان مجاهد ومحارب، وقال: «وفي بدء رسالته كانت تأملاته تأخذ طريقها إلى الخارج في شكل أمثال مضروبة للحياة الأخرى، فكانت تفرض نفسها على مخيلته بقوة تزداد يوماً بعد يوم. وهذه التأمّلات هي التي كونت الفكرة الأساسية التي بنى عليها تبشيره، ولكن إذا كان محمد في حالته الجديدة قد استمر في الشعور برسالته وبوجوب تأديتها فإنّ تبشيره قد اتخذ إلى جانب هذا اتجاهاً جديداً، فلم يصبح حديثه حديث من استولت عليه الرؤى المشبعة بالدار الآخرة وما يكون فيها، بل إنّ تلك الحالة الجديدة جعلت منه أيضاً مجاهداً غازياً ورجل دولة ومنظم جماعات جديدة أصبحت تتسع وتنمو شيئاً فشيئاً»^(٨).

و ذهب إلى أنّ محمداً في مكة كاليهود والمسيحيين، كان دينه ديناً فردياً تماماً، ولكن في المدينة فإنه - كما يقول - بدأ يقرع طبول الحرب، وتحول من شخص مضحّ وصابر إلى قائد عسكري وحربي: «الوحي الذي نشره محمد في أرض مكة لم يكن ليشير إلى دين جديد؛ فقد كانت تعاليم واستعدادات دينية ناهها في جماعة صغيرة، لقد

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

كان يطلب من المسلمين أن يكونوا من المتقين، لكن هذه التقوى كانت تبدو في شكل شعائر عملية زهدية، كما كان الحال كذلك لدى اليهود ولدى المسيحيين. في المدينة فقط ظهر الإسلام نظاماً له طابع خاص، وله في الوقت نفسه صورة الهيئة المكافحة. في المدينة قرعت طبول الحرب التي تردد صداها في جميع أزمئة التاريخ. ووعاها التاريخ في ما وعى. في المدينة صار الرجل الذي كان بالأمس ضحية صابرة، والذي كان يدعو لله ودينه في وسط فريق صغير من أتباعه، والذي شرّد عن الوسط الذي يسوده أشرف مكة، والذي كان خاضعاً مسلماً، صار هذا الرجل. وتلك حالته. ينظم أعمالاً حديثة، كما ينظم طريقة توزيع الغنائم والأسلاب»^(٩).

ويذكر بأن النبي الذي كان يؤيد في السابق عقائد اليهود والمسيحيين فجأة بدأ يجادلها ويعدها عدواً له: «والجدل ضد اليهود والمسيحيين شغل مكاناً كبيراً في الوحي المدني، لقد كان في ما مضى يعترف بأن الصوامع والبيع والصلوات تعتبر أمكنة عبادة حقيقية. ﴿وَكُلُوا دَفْعَ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠)، لكن الأمر تغير بعد هذا، كما صار رهبان المسيحيين وأحبار اليهود موضع مهاجمة له، فالسنوات العشر بالمدينة كانت عصر دفاع وهجوم بالسيف واللسان»^(١٠).

ويستمر الكاتب إلى أن يصل الأمر به إلى حد التعبير عن نبي الرحمة بنبي الحرب وسفك الدماء الذي ينفخ في بوق الحرب باستمرار: «إنه من الواضح أننا لا نستطيع أن نطبق في العصر المدني على عمل محمد المثل القائل: «الكلمة أقوى من السيف»، فمنذ تركه مكة تغير الزمن، ولم يصر واجباً بعد الإعراض عن المشركين: ﴿فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: ٤٠)، أو دعوتهم كما يقول القرآن بالحكمة والموعظة الحسنة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (النحل: ١٢٥)، بل حان الوقت لتتخذ كلمته لهجة أخرى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبة: ٥)، و﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٤٤).

فهو الآن يحمل السيف في العلانية، ولا يكتفي بـ«عصاه التي يضرب بها الأرض»،

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

ولا بنفثات شفثيه لإبادة الكفرة، بل هو نفير الحرب الذي كان ينفخ فيه، وهو السيف الدامي الذي رفعه لإقامة مملكته، إنه حمل اللقب الذي ورد في التوراة، وهو «نبي القتال والحرب».

ثم يقول: «والنتيجة أنه لم يكن عنده أي إيثار للسلم ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ * فَلَا تَهْتُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ (محمد: ٣٥، ٣٤). ويجب الجهاد حتى تكون «كلمة الله هي العليا»، ومن قعد عن الجهاد من المؤمنين اعتبر كأنه لا يأبه بإرادة الله، ومسالمة الوثنيين الذين يصدون عن سبيل الله لا يمكن أن تكون فضيلة: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ * دَرَجَاتٍ مِنْهُ وَمَغْفِرَةً وَرَحْمَةً وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ (النساء: ٩٦، ٩٥).

و في آخر حديثه أيضاً استشهاد بكلام نولدكه يقوم على أساس أن النبي لم يكتف بشبه الجزيرة العربية، بل تعدى ذلك للتفكير في فتح بلدان العالم الأخرى: «وكما يقول نولدكه: إن خططه كانت ترنو إلى ميادين أوسع؛ إذ كان على يقين من الالتقاء بالروم خصوصاً له، وكان آخر ما أوصى به المجاهدين منهجاً إلى غزو أو فتح الإمبراطورية البيزنطية»^(١١).

و في ما سبق أمران مهمان يلفتان الانتباه:

الأمر الأول: إن حملة أكثر المستشرقين - إذا لم نقل جميعهم - توجهت إزاء قضية الجهاد في الإسلام، وأما ما هو سبب هذا الهجوم؟ وماذا يمكن أن تكون دوافعه؟ هناك احتمالات يمكن ذكرها، وفي المقام يمكن أن نذكر كلاماً مهماً للمستشرق المسيحي المنصف إدوارد سعيد، حيث يقدم لنا سر هذه الهجمة الواسعة ضد الإسلام وفكرة الجهاد في الإسلام كما يلي: وما يكمن خلف جميع هذه الصور والوجوه هو تهديد الجهاد، وفي النتيجة الخوف من أن يسيطر المسلمون (أو العرب) على العالم كله^(١٢).

ويقول لورانس براون Lawrence Brown أيضاً: الخطر الحقيقي يكمن في النظام الإسلامي. القوة التي يتمتع بها الإسلام للتوسع والاستيعاب هي في حيوية الدين الإسلامي.

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

الإسلام هو المانع والجدار الكبير الوحيد في مقابل الاستعمار الأوروبي^(١٣).
الأمر الثاني: الوجه المشترك بين جميع الآراء تقريباً هو أنها تريد القول: إن سبب توسع وتطور الإسلام، سواء في عصر النزول - خصوصاً في المدينة - أم في القرون التالية، هو عنصر الجهاد والسيف - على حد تعبيرهم -، وهذه الشبهة كما قال البعض هي أكثر الشبهات رواجاً على ألسنة معارضي الإسلام والقرآن^(١٤).
ولما كانت الإجابة على جميع الآراء السابقة خارجة عن نطاق هذا البحث القرآني نكتفي في ما يأتي بذكر ثلاث نقاط كلية حول الحل القرآني لهذه الشبهات، كما أننا نشير في حدود ما يسمح به البحث إلى الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع^(١٥).

وقفات نقدية مع آراء المستشرقين ١- الجهاد والحل الأخير

من بين طرق الدعوة والموعظة والبرهان والجدل والجهاد التي استفاد منها القرآن في مواجهة التيارات المعارضة، فإن الجهاد هو آخر طريق يلجأ إليه. وهذا الموضوع يمكن إثباته من خلال طرق عديدة، وأنسبها دراسة هذه الطرق في مسيرة نزول السور القرآنية، وهو ما نأتي بخلاصة له في ما يلي:

لتحديد طريقة استفادة القرآن من الطرق المختلفة التي لجأ إليها في مواجهة التيارات المعارضة، وخصوصاً ما يتعلق بترتيبها. من البديهي قبل كل شيء ترتيب نزول الآيات والسور القرآنية، ثم بعد ذلك دراسة الطرق التي تناولها بالدراسة اعتماداً على ترتيب النزول، ونظراً إلى اختلاف وجهات النظر في ما يتعلق بترتيب السور والآيات بحسب نزولها^(١٦) فإننا نعتمد هنا الترتيب الذي اعتمده صاحب التفسير الحديث محمد عزت دروزه؛ لأنه المفسر الوحيد الذي فسر القرآن الكريم على أساس هذا الترتيب، وضمن تفسيره تحدث عن المراحل التاريخية المختلفة لدعوة النبي ﷺ، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن سائر الجهود المبذولة في ترتيب النزول، خصوصاً من قبل الباحثين المتأخرين تختلف قليلاً مع هذا الترتيب^(١٧)، ومن جهة ثالثة فإن الاختلافات في ترتيب النزول بين العلماء ليس لها أثر على بحثنا كما سيأتي لاحقاً.

ترتيب نزول السور المكية: الحمد، العلق، القلم، المزمل، المدثر، المسد، التكوير، الأعلى، الليل، الفجر، الضحى، الانشراح، العصر، العاديات، الكوثر،

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

التكاثر، الماعون، الكافرون، الفيل، الفلق، الناس، الإخلاص، النجم، عبس، القدر، الشمس، البروج، التين، قريش، القارعة، القيامة، الهزرة، المرسلات، ق، البلد، الطارق، القمر، ص، الأعراف، الجن، يس، الفرقان، فاطر، مريم، طه، الواقعة، الشعراء، النمل، القصص، الإسراء، يونس، هود، يوسف، الحجر، الأنعام، الصافات، لقمان، سبأ، الزمر، غافر، فصلت، الشورى، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، الذاريات، الغاشية، الكهف، النحل، نوح، إبراهيم، الأنبياء، المؤمنون، السجدة، الطور، الملك، الحاقة، المعارج، النبأ، النازعات، الانفطار، الانشقاق، الروم، العنكبوت، المطففين، الرعد، الحج، الرحمن، الإنسان، الزلزلة^(١٨).

ترتيب نزول السور المدنية: البقرة، الأنفال، آل عمران، الحشر، الجمعة، الأحزاب، النساء، محمد، الطلاق، البينة، النور، المنافقون، المجادلة، الحجرات، التحريم، التغابن، الصف، الفتح، المائدة، الممتحنة، الحديد، التوبة، النصر^(١٩).

وبعد نظرة عابرة على ما يعتبره المفسرون عموماً الغرض والمحتوى الكلي لسور القرآن يبين المدعى السابق جيداً، وهو ما نستعرضه على أساس رأي العلامة الطباطبائي في تفسيره القيم «الميزان»، ورأي محمد عزت دروزه في تفسيره القيم «التفسير الحديث».

أجواء سور السنوات الأوائل للبعثة بحيث إن المشركين قاموا بمعارضة دعوة النبي ﷺ بألسنتهم وإفتراءاتهم

- في سورة العلق (٢) إشارة إلى أن المشركين كانوا يمنعون النبي عن إقامة الصلاة: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى * عَبْدًا إِذَا صَلَّى﴾، وفي مقابل هذا النهي في البداية كان يقول: ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ عَلَى الْهُدَى * أَوْ أَمَرَ بِالتَّقْوَى﴾، وبعد نهيه عن هذا العمل ﴿أَرَأَيْتَ إِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ يأتي التهديد بالعذاب الإلهي: ﴿كَأَلَّا لَنْ لَمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَنَّ بِالنَّاصِيَةِ * نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ * فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ * سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾.

- في سورة القلم (٣) - كما يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله - تسلياً للنبي صلوات الله عليه في مقابل التهم الظالمة التي وجهت للنبي صلوات الله عليه، فإن غرض السورة أن «تعزي النبي صلوات الله عليه إثر ما رماه المشركون بالجنون، وتأمرة أمراً أكيداً بالصبر لحكم ربه»^(٢٠).

- في سور السنة الثانية للبعثة بينت الخطوط الأصلية للسور، وقررت الاعتقادات الإسلامية، وفي طليعتها سورة الإخلاص (٢٢)، وهو الشعار الأصلي للإسلام، أي

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

التوحيد: «تقرير العقيدة الإسلامية بذات الله بأسلوب حاسم وقطعي ووجيز»^(٢١)، أو «السورة تصفه تعالي بأحدية الذات ورجوع ما سواه إليه في جميع حوائج الوجودية من دون أن يشاركه شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، والتوحيد القرآني الذي يختص به القرآن الكريم ويبني عليه جميع المعارف الإسلامية»^(٢٢).

- في سورة النجم (٢٣) جاءت الأصول الأساسية الثلاثة في الإسلام: « غرض السورة التذكير بالأصول الثلاثة: فتبدأ بالنبوة، ثم تتعرض للوحدانية، ثم تصف انتهاء الخلق والتدبير إليه تعالي من إحياء وإماتة...، وتختتم الكلام بالإشارة إلى المعاد»^(٢٣).

- في سورة البروج (٢٧) جاء وعيد شديد موجه للمشركين الذين يؤذون المؤمنين بالنبوي ﷺ: «سورة إنذار وتبشير، فيها وعيد شديد للذين يفتنون المؤمنين والمؤمنات لإيمانهم بالله، كما كان المشركون من أهل مكة يفعلون ذلك بالذين آمنوا بالنبوي ﷺ، فيعذبونهم ليرجعوا إلى شركهم السابق»^(٢٤).

- في سورة ق (٣٤) حديث عن القيامة، وطرحت واحدة من أهم شبهات المشركين في إنكار القيامة وتجبب عنها: «السورة تذكر الدعوة وتشير إلى ما فيها من الإنذار بالمعاد وجحد المشركين به واستعجابهم، ذلك بأن الموت يستعقب بطلان الشخصية الإنسانية بصيرورته تراباً لا يبقى معه أثر مما كان عليه، فكيف يرجع ثانياً إلى ما كان عليه قبل الموت، فتدفع ما أظهوره من التعجب والاستبعاد بأن العلم الإلهي محيط بهم، وعنده الكتاب الحفيظ الذي لا يعزب عنه شيء مما دق وجل من أحوال خلقه»^(٢٥).

- في سورة الأعراف (٣٩) انتقدت بعض عادات وأفكار عرب الجاهليين، فضلاً عن إقامة الدليل على المعاد والتوحيد، بل: « فيها صور عما كان عليه العرب من أفكار وعادات وتقاليد، وعن مواقف العناد والمكابرة التي كان يقفها الجاحدون المكذبون من النبي ﷺ، وفيها حملات علي المشركين وتقنيد لتقاليدهم وعقائدهم، وفيها تقييدات عن مشاهد قدرة الله في كونه للبرهنة على البعث وربوبية الله ووحدانيته»^(٢٦).

- في سورة طه (٤٥) أقيمت مجموعة من البراهين على التوحيد: «وتضمنت حججاً بيينة تلزم العقول على توحيده تعالي والإجابة لدعوة الحق»^(٢٧).

- سورة يونس (٥١) التي نزلت في بداية السنة السابعة للبعثة أكدت على التوحيد من خلال ذكر آيات الله في السماء والأرض، عن طريق الإنذار والتبشير: «غرض السورة

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

وهو الذي أنزلت لأجل بيانه تأكيد القول في التوحيد من طريق الإنذار والتبشير كأنها أنزلت عقيب إنكار المشركين الوحي...، وإن الذي يتضمنه من معارف التوحيد كوحديته تعالى وعلمه وقدرته وانتهاء الخلقة إليه وعجائب سننه وخلقه ورجوعهم جميعاً.. كل ذلك مما تدل عليه السماء والأرض ويهتدي إليه العقل السليم، فهي معاني حقة ولا يدل على مثلها إلا كلام حكيم لا سحر مزوق باطل»^(٢٨).

- في سورة الأنعام (٥٥)، وفي سياق الاحتجاج على المشركين بالتوحيد والنبوة والمعاد^(٢٩)، جاء عدد من مناظرات النبي ﷺ والمشركين: «فصول ومشاهد متنوعة عما كان يقع بين النبي ﷺ والكفار من مناظرات فيها فصول وصور عن عقائد العرب ونذورهم وتقاليدهم في الأنعام والحرث وقتل الأولاد والذبائح، وحجاج في صدها بين النبي ﷺ وبين الكفار»^(٣٠).

و هكذا يمكن القول: بعد أساليب الدعوة والبرهان يصل الدور إلى أسلوب المجادلة، مع أن بعضها موجود أيضاً في السور المتأخرة.

- في سورة سبأ (٥٨) كما يصرح العلامة الطباطبائي ﷺ استعملت الحكمة والموعظة والمجادلة: «تتكلم السورة حول الأصول الثلاثة، أعني الوحدانية والنبوة والبعث، فتذكرها وتتذمر مما منكرها من الاعتراض فيها، والشبهات التي ألقوها، ثم تدفعها بوجوه الدفع من حكمة وموعظة ومجادلة حسنة»^(٣١).

- في سورة الأحقاف (٦٦) الجدل الأحسن للنبي ﷺ مع المشركين: «حكاية لمواقف وأقوال الكفار وصور من الجدل والمناظرة بينهم وبين النبي ﷺ، ردود تنديدية وحجج مفحمة في سياقها وتدل على قدرة الله على بعث الموتى»^(٣٢).

- في سورة المؤمنون (٧٤) أيضاً طرحت أسئلة وأجوبة: «حملة على الكفار حكاية لبعض أقوالهم في إنكار البعث، وردود قوية عليهم من مشاهد قدرة الله وملكوته واعترافهم بذلك»^(٣٣).

- واستمر هذا النهج إلى آخر العهد المكي كما جاء في الغرض من سورة الروم (٨٤): «تفتتح السورة بوعد من الله ثم تنتقل منه إلى ذكر ميعاد أكبر، وهو الوعد بيوم يرجع الجميع فيه إلى الله، وتقيم الحجة على المعاد، فغرض السورة هو الوعد القطعي منه تعالى بنصرة دينه، وقد قدم عليه نصر الروم على الفرس؛ ليستدل بإنجاز هذا الوعد على إنجاز

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

ذلك الوعد ، وكذا يحتج به - ومن طريق العقل - على أنه سينجز وعده بيوم القيامة لا ريب فيه^(٣٤) ، وفي سورة العنكبوت (٨٥) أيضاً طرح الجدل والمناظرة: «حكاية لمواقف جدل ومناظرة بين النبي ﷺ والكفار وأهل الكتاب في صدد القرآن..، تنديد بالمشركين لما يبدو منهم من تناقض في عقائدهم بالله ومواقفهم من الدعوة إليه»^(٣٥).

ومما سبق ذكره يتبين أن كل هم القرآن في أجواء مكة هو مواجهة المشركين بأساليب الدعوة والبرهان والجدال والتي هي أحسن والحكمة وأمثالها ، ولا أثر مطلقاً للخيار العسكري في دعوة النبي والمسلمين ، وهو ما يشاهد أيضاً استمراره في السنوات الأولى في المدينة ، وهو ما سنشير له أيضاً لاحقاً.

ويلاحظ أيضاً في سورة العنكبوت مجادلة ومناظرة النبي ﷺ لأهل الكتاب؛ وهو ما لا يشاهد في غيرها من السور المكية وفي حالات معدودة مجرد ذكر لأسماء أشخاص وعلماء دخلوا في الإسلام.

وبناءً على هذا يجب القول إن مواجهة القرآن لأهل الكتاب بدأت في أواخر العهد المكي ، وفي هذه المواجهة أيضاً كانت إستراتيجية النبي ﷺ في مكة ثقافية ، وهي ما تشاهد أيضاً في السور المدنية التي نذكرها تالياً:

- سورة الرعد (٨٧) استمرار لذات أسلوب السور المكية تقريباً: « فصول من المشاهد الجدلية التي كانت تقوم بين النبي ﷺ والمشركين ، وفيها صور من أقوالهم وتحديدهم ومكابرتهم وإنكارهم رسالة النبي ﷺ والآخرة ، وطلبهم الآيات منه ، وردود عليهم فيها إفحام وإنذار وتسفيه وتمثيل ومقايسة بين الصالحين وذوي النيات الحسنة والعقول السليمة والأشرار ذوي العقول الغليظة والسرائر الخبيثة ، وتمثيل للحق والباطل وتقرير بقاء الحق ، وإشارة إلى موقف أهل الكتاب المؤيد للرسالة النبوية والوحي القرآني»^(٣٦). وهنا يشاهد الإشارة إلى أهل الكتاب.

- في سورة الإنسان (٩٠) أيضاً - مثل سور أخرى في أواخر العهد المكي - سياق تهديد وإنذار من العذاب الإلهي للكفار ، وفي المقابل ذكرت ألواناً من النعمة للأبرار^(٣٧). وصورّت مصير الفريقين واختلافه في الآخرة^(٣٨).

- بعد إشارات متعددة لأهل الكتاب في السور السابقة ، نرى في سوره البقرة (٩٢) مناقشة وتقريعاً لأهل الكتاب ، وبالتحديد اليهود ، إزاء بعض اعتقاداتهم وأعمالهم^(٣٩).

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

- في سورة الأنفال (٩٢) إشارة لغزوة بدر والقتال مع المشركين، وهو ما سنتحدث عنه أكثر لاحقاً.

- سورة آل عمران (٩٤) فيها ثلاثة فصول طويلة: اثنان منها يرتبطان تماماً بأهل الكتاب والجدال معهم؛ ف«الفصل الأول في صدد مناظرة بين النبي ﷺ وأهل الكتاب؛ والفصل الثاني في صدد مواقف اليهود ومكائدهم»^(٤٠).

- الفصل الأول من فصلي سورة الجمعة (٩٦) في سياق الجدل مع عقائد اليهود: «تديد باليهود بسبب تفاخرهم باختصاص الله إياهم بالفضل على غيرهم وتكذيبهم وتحذ لهم»^(٤١).

- آيات من سورة النساء (٩٨) المتعلقة بطريقة ارتباط المسلمين بغيرهم وأجوبة لليهود والنصارى: «تنظيم العلاقات السياسية بين المسلمين وغير المسلمين من حياديين ومعاهدين ومحاربين، وبيان حقيقة أمر عيسى عليه السلام، وردود على اليهود والنصارى في شأنه»^(٤٢).

- مواضع مهمة من سورة المائدة (١١٠) اختصت بأهل الكتاب ودعوتهم ومحاجبتهم: «وفيها كذلك فصول عديدة في النصارى واليهود، احتوت دعوتهم إلى الإسلام، وإيدانهم برسالة النبي ﷺ إليهم، وكون القرآن جاء مصداقاً لما قبله من الكتب ومهيماً عليه، وتديداً بأعمال ودسائس اليهود ومكرهم، وربط حاضر أخلاقهم ومواقفهم بماضي أخلاق آبائهم ومواقفهم، وحكاية تعجيزهم لموسى عليه السلام في صدد دخول الأرض المقدسة، وحكاية قتل أحد بني آدم لأخيه وما احتوته شريعة اليهود من أحكام الجرائم..، وتقرير كون اليهود والمشركين أشد الناس عداوة للمسلمين، وتحذيراً منهم، ونهياً عن موالاتة اليهود والنصارى الذين يعادون المسلمين ويسخرون من دينهم..، وتديداً بعقيدة النصارى بالمسيح وأمه، وتقريراً ببطولانها لذاتها وعلى لسان السيد المسيح، ومشهداً من مشاهد إيمان بعض النصارى، وتقرير كون النصارى هم أقرب الناس مودة للمسلمين، وفصلاً عن رسالة المسح لبني إسرائيل»^(٤٣).

- في سورة التوبة (١١٣) بحوث متعددة، تتعلق بالتيارات غير التوحيدية، وسنشير إليها لاحقاً.

ومما سبق يتضح جيداً أنّ الدعوة والبرهان والجدل والحكمة وضرب الأمثال هي أول الأساليب في تعامل القرآن، والجهاد يأتي في المرحلة الأخيرة.

٢- اختلاف القتال عن الجهاد

في دراسة الجهاد يجب الالتفات إلى نقطة مهمة وأساسية، وغالباً ما يغفل عنها، وهي التدقيق والتأمل في استعمال لفظتي الجهاد والقتال في القرآن، حيث إنَّ الجهاد ليس دوماً بمعنى القتال؛ بل المراد من استعمال لفظة الجهاد في القرآن غالباً ما يكون هو الجهاد الثقافى أكثر مما هو الجهاد العسكري، ولفظة القتال وحدها هي التي تعني الحرب والمعركة والتعامل العسكري، وهو مصداق من مصاديق الجهاد، بحيث يمكن القول: إن أكثر الشبهات التي طرحت في المقام موجهة للقتال، وليست موجهة للجهاد بمعناه الدقيق.

و هذا ما سنوضحه من خلال دراسة استعمال هاتين اللفظتين في القرآن الكريم: مادة «جهد» جاءت في القرآن الكريم إحدى وأربعين مرة، وفي تسع عشرة سورة من سور القرآن^(٤٤)، وفي هذه الموارد أربع وثلاثون مرة تتعلق بشكل أو بآخر بالجهاد، وبعض الموارد، مثل آية ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾ (العنكبوت: ٨)، خارجة عن بحث الجهاد.

أصل مادة «جهد» بمعنى القدرة والطاقة. «المجاهدة» و«الجهاد» أيضاً يعني بذل نهاية الطاقة والقوة في القيام بعمل ما^(٤٥)، وعلى هذا الأساس «الجهاد» بمعنى «القتال» أي بذل الوسع والطاقة في الحرب. هذا المعنى استعمل أيضاً في سائر استعمالات هذه اللفظة في القرآن غير الجهاد، وأشارنا إلى بعضها سابقاً.

بناءً على هذا، ومع الالتفات من جهة إلى أن أصل مادة «جهد» ليس بمعنى القتال، ومن جهة أخرى استعملت في القرآن في غير معنى القتال، لا دليل على أن لفظة جهاد في الاستعمالات محل البحث بمعنى القتال والحرب.

ولكن توجد موارد استعملت فيها هذه المادة نفسها في معانٍ ظاهرة في القتال، حيث يوجد شواهد وقرائن تظهر أن الجهاد ليس بالضرورة بمعنى المواجهة العسكرية والقتالية، وهي:

١- في بعض الموارد التي أمر فيها المسلمون بالجهاد، أو حضوا عليه بشكل ما، جاء التعبير كما تقول الآية: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ﴿ (النساء: ٩٥)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (الأنفال: ٢٧)^(٤٦). وكما يلاحظ في الحالات المذكورة في البداية حديث عن الجهاد بالمال ثم الجهاد بالنفس بما يتناسب أكثر مع غير القتال في سبيل الله، ولو كانت الآيات تريد معنى القتال من البداية لوجب أن تتحدث بعد ذلك عن الجهاد بالسيف وما شابه في حين أنها لم تفعل.

٢ - في موردين مشابهين تماماً يأمر الله تعالى رسوله ﷺ بالجهاد: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ﴾ (التوبة: ٧٣؛ التحريم: ٩). كما يشاهد في الآيتين أَنَّ الله تعالى يأمر النبي بجهاد المنافقين، في حين أَنَّ حياة النبي قاطبة وطيلة الدعوة الإسلامية لم تشهد أي اشتباك عسكري بين المسلمين والمنافقين، لذا يجب القول: إِنَّ مراد الآية الشريفة ليس الجهاد العسكري؛ لأنه في هذه الحالة يجب الالتزام بالقول: إِنَّ النبي ﷺ لم يمتثل الأمر الإلهي. ولهذا قال بعض المفسرين «أي جاهد الكفار بالسيف والمنافقين بالحجة»، وأيضاً عن صادق آل محمد ﷺ: «هل سمعتم أَنَّ رسول الله قاتل منافقاً؟ إنما كان يتألفهم»^(٤٧).

٣ - من مجموع ثلاثة وثلاثين مورداً ذكرناها سابقاً هناك ست حالات استعملت فيها هذه اللفظة في السور المكية: موردان منها في الآية ٥٢ من سورة الفرقان يخاطبان النبي ﷺ؛ ومورد آخر في الآية ١١٠ من سورة النحل؛ وثلاثة موارد في الآيتين ٦ و٦٩ من سورة العنكبوت.

سورة الفرقان كما ذكرنا سابقاً نزلت في السنة الرابعة، وسورة النحل في السنة الحادية عشرة، وسورة العنكبوت في السنة الثالثة عشرة للبعثة؛ والحال أن الحقبة المكية لم تشهد أية مواجهة عسكرية بين المسلمين وأي تيار آخر، وبالطبع سياق جميع الآيات المكية لا يؤيد الاحتمال المذكور في معنى الجهاد، وليس فيه أي دليل على وجود معنى الاشتباك العسكري.

بناءً على هذا ومع الأخذ بعين الاعتبار الشواهد والقرائن والأدلة التي ذكرناها، فإنَّ الحق هو القول بأنَّ الغالب في استعمال لفظة الجهاد في القرآن هو الجهاد الثقافي أكثر مما هو الجهاد العسكري.

٣- القتال في ظروف خاصة

ذكرت مادته «قتل» ١٧١ مرة في القرآن، ومن هذا المجموع حدود ٩٣ مرة ترتبط نوعاً ما بالحرب والقتال، وبالتالي يبحثنا^(٤٨).

والتدقيق في سياق هذا القبيل من الآيات والآيات التي في سياقها يظهر أن قتال التيارات المعارضة هو استمرار للإستراتيجية الثقافية للنبي ﷺ؛ وصولاً للأهداف السامية للدين الإسلامي في مسير الفطرة الإلهية للبشر، وليس إستراتيجية مستقلة، ويلجأ إليه مباشرة، بحيث لا يوجد آية أمر فيها بالقتال بشكل مطلق وبدون أي شرط أو قيد.

ففي حدود عشرين مورداً جاءت هذه اللفظة بصيغة الأمر، وبالطبع جميعها في السور المدنية، ونحن نبحتها، إضافة إلى بعض الموارد الأخرى، حسب ترتيب نزول السور:

- في سورة الحج (٨٨) وللمرة الأولى أُجيز الجهاد^(٤٩) وحكمته: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: ٤٠، ٣٩).

- في سورة البقرة (٩٢) جاء أول أمر بالجهاد: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: ١٩٠)؛ ولكن يشاهد التأكيد على قتال الذين «يقاتلونكم»: ثم النهي عن العدوان على الآخرين، والآيات الثلاث التي بعد الآية: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ * فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ٩١-٩٣). ويلاحظ وضع ضوابط وحدود للجهاد وحكمته في الرؤية الكونية الإسلامية.

في الآية ٢٤٤ من نفس السورة أمر آخر بالجهاد: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، وبعد ذلك ضمن بيان قصة طالوت وجالوت وفرض القتال على قوم طالوت بناءً على طلبهم ولمواجهة تعدي قوم جالوت: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

بَعْدَ مُوسَى إِذِ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ائْتِنَا بِآيَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ نَزْلًا مِّمَّنْ بَدَأَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَعَلَّ نَحْنُ مُوقِنُونَ ﴿٢٥١﴾
القصة وانتصار قوم طالوت بعد قتل داود عليه السلام لجالوت، إشارة جديدة إلى حكمة الجهاد
﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى
الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة: ٢٥١).

- وفي سورة الأنفال (٩٣) جاء أمر آخر بالجهاد: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ
وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * وَإِن تَوَلَّوْا فاعلموا أَنَّ
اللَّهَ مَوْلَاكُمْ نِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ﴾ (الأنفال: ٤٠-٣٩)، وبعد أمر «قاتلوا» كما حصل
في سورة البقرة أشير إلى حكمة القتال أنها ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ
لِلَّهِ﴾، وبعد ذلك لوح بأنهم إذا انتهوا عن ذلك فلا تعترضوا سبيلهم، وإذا لم ينتهوا
فقاتلوهم والله ناصركم. في الآيات السابقة أيضاً جاءت موارد متعددة تظهر جيداً حكمة
الأمر بالجهاد: في صدد قتل النبي ﷺ: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ
يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠)؛ من
باب العناد واللجاجة وضمن إنكار الحق الذي يعترفون به يتمنون نزول العذاب: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ
عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ * وَإِذْ قَالُوا
اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ ائْتِنَا بِعَذَابٍ
أَلِيمٍ﴾ (الأنفال: ٣٢-٣١)؛ ليس فقط أنهم يسخرون من مناسك الحج، بل ويسعون بكل
شكل ممكن إلى الوقوف في وجه إقامة مناسك الحج: ﴿وَمَا لَهُمْ آلَا يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ وَهُمْ
يَصُدُّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ
لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدُّوا عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ فَسَيُنْفِقُونَهَا ثُمَّ
تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: ٣٤-٣٦)؛
وفي النهاية أيضاً، وقبل الأمر بالجهاد، يطلب منهم النبي ﷺ التوقف عن
ممارسة أعمالهم، وفي غير هذه الحالة فإن السنة الإلهية هي الجهاد، كما هو الحال مع
غيرهم من الأقوام والأمم: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا
فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنفال: ٣٨).

في مكان آخر من هذه السورة هناك أولاً إشارة إلى عدم وفاء الكفار بعهودهم
وتسميتهم بأنهم شر الدواب: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ *
الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ (الأنفال: ٥٥-٥٦)،

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

وبعد الأمر بالإعداد والتهيؤ ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠)، في البداية يقول بأن هؤلاء إذا جنحوا للسلم فسالموهم: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: ٦١)، وإذا أرادوا الخداع: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدِكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنفال: ٦٢)، عندها يطلب الله من النبي ﷺ تحريض المؤمنين على القتال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ (الأنفال: ٦٥).

- في سورة الأحزاب (٩٧) جاء مورد آخر من موارد الأمر بالقتال: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُؤَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا * مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا أَخْدُوا وَقَتُلُوا قَتْلًا * سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٠-٦٢).

- وهناك أمر آخر بالجهاد في موردين من سورة النساء (٩٨). في المرة الأولى طلب من الذين يبيعون الآخرة الجهاد في سبيل الله: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ٧٤)؛ وفي الآية الثانية يوبخ بعض الذين لم يمتثلوا هذا الأمر، وهو في حد نفسه أمر آخر بالجهاد: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا﴾ (النساء: ٧٥)، وهو ما اعتبر قتالاً في سبيل الله والدفاع عن المظلومين، وليس لغرض آخر. وفي سياق هذه الآيات يؤمر النبي ﷺ بالقتال ويطلب منه ترغيب المسلمين أيضاً به: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ويرفقه بذكر السبب، وهو منع الفتنة: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِ بِأَسَ النَّزِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ (النساء: ٨٤)، وهي الأمر الأشد من القتل: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: ٢١٧).

وهناك مورد آخر مربوط بقتال المنافقين، وذكر فيه أيضاً عدة أسباب وشروط واستثناءات: ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُؤَافِقِينَ فِتْنِينَ.. وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * إِلَّا الَّذِينَ

يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَرَفُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا * سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلْمَ وَيَكْفُوا أَيَدِيَهُمْ فَخُدُّوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَضُّهُمْهُمُ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿النساء: ٩١٨٨﴾.

- في سورة الحجرات (١٠٥) جاء أمر بالقتال، ولكن ليس ضدّ المشرك أو اليهودي وأمثالهم؛ بل قتال ضدّ مجموعة تتصف بوصف الإيمان: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَت إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ مَا قَاتَلْتُمَا لِلَّذِينَ عَاتَلُوا مِنَ اللَّهِ يَوْمَ تُصْرَفُونَ﴾ (الحجرات: ٩)، وهذا من جهة يظهر جيداً أهداف الإسلام الحكيمة والسامية من الجهاد، ومثله مرّ في سورة البقرة، وهو القضاء على الفتنة؛ ومن جهة أخرى يبين أنّ الإسلام ليس بصدد طرح الجهاد مع خصوص التيارات غير التوحيدية، بحيث يكون فيه ذريعة للقول بأنه ليس بصدد عمل ثقافي، بل هو مجرد عنف وإرهاب؛ بل حتى إذا كان هناك مجموعة من المؤمنين تريد الخروج عن جادة الحق والصواب فيجب مواجهتهم والوقوف في وجههم وإعادة لهم للحق.

- في سورة المائدة (١١٠) ورد أشدّ أنواع المواجهة: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣). كما يلاحظ في هذه الآية أنه لا يوجد بحث عن القتال والحرب؛ ولكن من جهة استعمال لفظ «قتل» فيها رأينا من المناسب أن نتعرض لها ضمن البحث عن القتال. ومن الضروري هنا توضيح ثلاث نقاط:

أولاً: ما طرح هنا في هذه الآية بعنوان جزاء هو للذين يحاربون الله ورسوله والذين يفسدون في الأرض، ومن البديهي أنه لا يمكن طرح أية شبهة في مثل هذا الرد القاسي ﴿أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ مع الأشخاص الذين يواجهون الله وعباد الله.

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

ثانياً: في الآية التالية أعطي هؤلاء مهلة للتوبة، وعندها لن ينالهم العقاب، وسوف يغفر لهم: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٤).

ثالثاً: قبل هذه الآية محل البحث طرحت قضية من أهم القضايا في نظر الإسلام، وهي حرمة قتل النفس، حيث إن قتل نفس واحدة يعادل قتل الناس جميعاً: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢).

- آخر موارد الأمر بالقتال جاء في سورة التوبة (١١٣). والأمر بالقتال في سياق هذه السورة يظهر جيداً أن الاستفادة من هذا الطريق في الرؤية الكونية القرآنية الإسلامية هو فقط كوسيلة للوصول إلى أهداف ثقافية، وذلك بعد إتمام الحجة من خلال طي مراحل الدعوة والبرهان والجدل والحكمة. وسورة التوبة من أواخر السور النازلة من الوحي.

وهناك شهادة مهمة أخرى في تأييد الفكرة السابقة هي أنه في بداية السورة إعلان لبراءة الله ورسوله من المشركين وضمنها دعوة لقبول الإسلام: ﴿بِرَاءةٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ * وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبة: ١-٣)،

وبالطبع طلب من المسلمين الوفاء بالعهد للمشركين الذين يلتزمون بعهودهم ومواثيقهم: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُواكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وبعدها جاء الأمر بقتل المشركين: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُواهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ واقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة: ٥)، وبالطبع يشاهد هنا أيضاً التذكير بأن قبول هؤلاء للإسلام لا يجوز أن يرفض. كما جاء في الآية التالية بعدها لو أراد أحد من المشركين أن يحقق ويبعث عن الحق فيجاء ويؤمن في أمن إلى أن يسمع ويتحقق: ﴿وَإِنْ

أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلغَهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿التوبة: ٦﴾. وبقية الآيات أيضاً جديرة بالتأمل ولا تحتاج إلى تعليق: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ * كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضَوْنَكُم بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ * اسْتَرَوْا بِآيَاتِ اللَّهِ تَمَنَّا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ * لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ * فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ١١.٧).

وفي سياقها هناك أيضاً أمر بالقتال، وهو هنا أيضاً بسبب عدم الوفاء بالعهد وإخراج النبي ﷺ، والأهم من كل ذلك هو البدء بالإساءة: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَتِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ * أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ * قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١٣.١٢).

وفي الآية ٢٩ أمر المسلمون بقتال أهل الكتاب الذين ذكر لهم خصوصيات معينة، وهذا هو السبب في التعامل معهم بهذا الشكل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. وفي سياق اعتقادات المشركين أدلة أخرى على هذا التصرف: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ * اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ (التوبة: ٣٠.٣١).

وفي الآية ٣٦ طرح مبدأ الجهاد الدفاعي في الإسلام مرة أخرى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٢٣﴾

و آخر مورد للأمر بالقتال جاء في الآية ١٢٣: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غُلُظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾، وهو ما جاء توضيحه في آخر الآية جيداً بأنه في سياق التقوى، وليس في سياق التعدي والظلم.

نتيجة البحث

مما ذكر في الصفحات السابقة الأعم من شبهات المستشرقين حول مسألة الجهاد في الإسلام والقرآن والأجوبة القرآنية عليها يمكن استنتاج ما يلي:

١ - الدافع الأصلي للمستشرقين في هجمتهم الشرسة على مبدأ الجهاد في الإسلام هو في سياق السياسات الاستعمارية الظالمة والأهداف غير النزيهة الناشئة من خوف الغرب من جاذبية الإسلام وتأثيره على العالم.

٢ - شبهات المستشرقين حول الجهاد تتركز بشكل أساسي حول رغبتهم في إلقاء فكرة أنّ السبب الأساسي لانتشار الإسلام ونفوذ - سواء في عصر النزول، ولا سيما في المدينة، أم في القرون التالية - هو عنصر الجهاد، وبتعبيرهم قوة السيف، وهذه أكثر الشبهات رواجاً وانتشاراً.

٣ - يجب الالتفات إلى أنّ من بين الطرق المختلفة التي استفاد منها القرآن في مواجهة التيارات غير التوحيدية هي الدعوة والموعظة والبرهان والجدل والتي هي أحسن، ويأتي الجهاد في المرتبة الأخيرة كجزء من إستراتيجية تقوم على عمل ثقافي يقوم به النبي ﷺ، وبعد عدم تأثير الطرق الأخرى على إثر العناد والاستكبار من قبل المعارضين وفي ظروف خاصة وبشروط محددة.

٤ - دراسة استعمال لفظة جهاد في القرآن تظهر أنّ الجهاد غير القتال، وغالباً ما يكون المراد منه هو الجهاد الثقافي في سبيل الله، ويجب القول: إنّ الشبهات التي طرحت غالباً ما كانت ناظرة إلى القتال، وليس الجهاد بالمعنى الدقيق للكلمة.

٥ - لا يوجد حالة واحدة من الحالات السابقة جاء فيها الأمر بالقتال بشكل مطلق ومن دون قيد أو شرط، كما ادّعاها بعض المستشرقين. كما يمكن الادّعاء - وبحق - أنّ

● د. كاظم قاضي زاده/ د. محمد علي مهدي راد/ د. محمد علي لساني فشاركي/ أ. علي رضا حسني

القرآن جُوزَ القتال مع التيارات المعارضة الفعالة والنشيطة والتي تقف عملياً في وجه انتشار دعوة الحق وبعد إتمام الحجة عليها.

٦ - في القرآن لم يطرح الجهاد مع التيارات غير التوحيدية فقط؛ بل في مورد الآية ٩ من سورة الحجرات أمر بقتال المؤمنين الطاغين والباغين، وهو مؤيد آخر على أن تشريع القرآن للقتال هو كواحدة من الوسائل لتحقيق الأهداف الثقافية والسامية للإسلام وليس شيئاً آخر.

المواشم

- (١) محمد الدسوقي، سير تاريخي وارزيابي انديشه شرق شناسي: ١٣٦-١٥١، ترجمة: محمود رضا افتخار زاده؛ تهران، نشر هزاران، ط ١، ١٣٧٦ ش.
- (٢) محمد حسن زماني؛ نقد وبررسي آراء مستشرقان درباره قرآن: ٢٤٣-٢٤٥ قم، مؤسسه بوستان كتاب، ط ١، ١٣٨٥ ش.
- (٣) محمد حسن زماني؛ المصدر السابق: ٤٢٥-٤٢٧.
- (٤) ساسي سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية ١: ٣٥٦-٣٥٠، بيروت، دار المدار الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- (٥) المصدر السابق: ٣٦٢-٣٦٣.
- (٦) المصدر السابق: ٣٤٩-٣٥٠.
- (٧) غازي عنايت، شبهات حول القرآن وتفنيدها: ١٠٧؛ بيروت، دار ومكتبة الهلال، ١٤٢١ ق-٢٠٠٠ م.
- (٨) أنغناطوس جولدزيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي: ١٦١-٤، ترجمة: محمد يوسف موسى وعلي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثني ببغداد، ط ٢.
- (٩) المصدر السابق: ١٧-١٨.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٠-٢١.
- (١١) المصدر السابق: ٣٤-٤٠.
- (١٢) إدوارد سعيد الاستشراق: ٥١١، ترجمة: عبد الرحيم گواهي؛ دفتر نشر فرهنگ اسلامي، ط ١، ١٣٧١ ش.
- (١٣) محمد حسن زماني، المصدر السابق: ٤٢٥.
- (١٤) عبد الصبور مرزوق وآخرون، حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين: ٤٠٨، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٣ ق-٢٠٠٢ م.
- (١٥) دونت كتب مستقلة أخرى أيضاً في هذا المجال. ومن جملتها كتاب حول محاكمة جولدزيهر الصهيوني، لمحمد الغزالي المصري، وترجمه إلى الفارسية صدر البلاغي، حيث تعرض بالتفصيل لنقد ودراسة كتاب «العقيدة والشريعة في الإسلام» لجولدزيهر، وكتب أخرى من قبيل: «شبهات حول القرآن وتفنيدها»، للدكتور غازي عنايت، و«حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين» لمحمود حمدي زقزوق، و«نقد الخطاب الاستشراقي» للدكتور ساسي سالم الحاج، و«سير تاريخي وارزيابي انديشه شرق شناسي»، للدكتور محمد دسوقي، و«الاستشراق»، لإدوارد سعيد، و«نقد وبررسي آراء مستشرقان درباره قرآن» و«شرق شناسي واسلام

شناسي غربيان تاريخچه، اهداف، مكاتب وگستره فعاليت مستشرقان»، لمحمد حسن زماني، و«دفاع عن القرآن ضد منتقديه»، للدكتور عبد الرحمن بدوي، وباستثناء الموردين الأخيرين استفدنا من جميع الموارد السابقة.

(١٦) للاطلاع على آراء متعددة أخرى في السير التاريخي للبحث يراجع: سيد علي موسوي دارابي، نصوص في علوم القرآن ٢: ٥١٧-٧١٧، إشراف: محمد واعظ زاده خراساني؛ مشهد، بنياد پژوهشهاي اسلامي آستان قدس رضوي، ط ١، ١٤٢٤ق-١٣٨٢ش.

(١٧) محمد هادي معرفت، التمهيد في علوم القرآن ١: ١٣٥-١٣٨، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ق. جعفر نكو نام؛ درآمدي بر تاريخ كذري قرآن؛ تهران، هستي نما، ط ١، خريف ١٣٨٠ش. محمد مهدي جعفري، سير تحول قرآن: ٢٤، چاپ فاروس ايران.

(١٨) آورد دروزه هذه السور الخمس في آخر السور المكية نظراً لتناسبها أكثر معها، ونحن نذكرها في ابتداء السور المدنية.

(١٩) محمد عزت دروزه؛ التفسير الحديث ترتيب السور حسب النزول ١: ١٤، دار الغرب الإسلامي، ط ٢، ١٤٢١ق-٢٠٠٠م.

(٢٠) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٩: ٣٨٣.

(٢١) محمد عزت دروزه، المصدر السابق ٢: ٦٨.

(٢٢) محمد حسين الطباطبائي، المصدر السابق ٢٠: ٤٤٨.

(٢٣) المصدر السابق ١٩: ٢٦.

(٢٤) الميزان ٢٠: ٢٧٨.

(٢٥) الميزان ١٨: ٢٤١.

(٢٦) الحديث ٢: ٣٦١.

(٢٧) الميزان ١٤: ١١٧.

(٢٨) الميزان ١٠: ٦-٧.

(٢٩) الميزان ٧: ٥.

(٣٠) الحديث ٤: ٦٣.

(٣١) الميزان ١٦: ٢٦٤.

(٣٢) التفسير الحديث ٥: ٧.

(٣٣) التفسير الحديث ٥: ٣٠٠.

● الجهاد والقتال في القرآن، دراسة في أهم شبهات المستشرقين وأجوبتها القرآنية

- (٣٤) الميزان ١٦: ١٥٩.
- (٣٥) التفسير الحديث ٤: ٤٦٥.
- (٣٦) التفسير الحديث ٥: ٥١٥.
- (٣٧) الميزان ٢٠: ١٣١.
- (٣٨) التفسير الحديث ٦: ١٠٥.
- (٣٩) الميزان ١: ٤٦. الحديث ٦: ١٢٣.
- (٤٠) التفسير الحديث ٧: ١٠٥.
- (٤١) التفسير الحديث ٧: ٣٢٨.
- (٤٢) التفسير الحديث ٨: ٧.
- (٤٣) الحديث ٩: ٧-٨.
- (٤٤) المعجم في فقه لغة القرآن ١٠: ٢٠٥، تأليف وتحقيق: قسم القرآن لمجمع البحوث الإسلامية، إشراف: محمد واعظ زاده خراساني، مشهد، بنياد پژوهشهاي اسلامي آستان قدس رضوي، ط ١، ١٤٢٦ق - ١٣٨٤ش؛ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة «جهد».
- (٤٥) الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين ٣: ٣٨٦ القرن الثاني، انتشارات هجرت، قم، ١٤١٠ق؛ وابن منظور، لسان العرب، بيروت، صادر، ١٤١٤ق؛ والجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية ٢: ٤٦٠، تحقيق: أحمد بن عبد الله الغفور عطار، الناشر دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٤٠٧، المطبعة دار العلم للملايين؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٢٢٧، بيروت، دار الفكر، حققه: شهاب الدين أبو عمر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- (٤٦) موارد أخرى: التوبة: ٢٠ و ٤٤ و ٨١ و ٨٨.
- (٤٧) الطبرسي؛ جوامع الجامع ٢: ٨٠.
- (٤٨) محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ ذيل مادة «قتل».
- (٤٩) المقصود من الجهاد في هذه العبارات المعنى الرائج، أي القتال.

وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي

تطبيقات معاصرة

الشيخ حسين أحمد الخشن^(*)

تمهيداً للبحث عن وقف المنافع والحقوق أرى من الضروري التطرق لبعض المقدمات؛ لما لها من أهمية.

المقدمة الأولى: مشروعية الوقف وعموماته

١- مشروعية الوقف

أجمع المسلمون على مشروعية الوقف واستحبابه؛ مستدلين على ذلك:

أ. بالسيرة العملية للمسلمين، المستمرة منذ زمن رسول الله ﷺ إل يومنا هذا، وهي قائمة على وقف الأملاك من العقارات والبساتين والأبنية وغيرها، وقد روي أن أول صدقة موقوفة في الإسلام هي أراضي مخيريق^(١)، التي أوصى بها إلى النبي ﷺ، فوقفها النبي ﷺ^(٢). وروى عمر بن شعبة عن عمرو بن سعد بن معاذ قال: سألنا عن أول حبس في الإسلام، فقال المهاجرون: صدقة عمر، وقال الأنصار: صدقة رسول الله ﷺ^(٣).

وثمة روايات كثيرة حول أوقاف رسول الله ﷺ وعلي وفاطمة وبعض الأئمة من أهل البيت عليهم السلام^(٤).

ب. السيرة القولية أيضاً، فقد روي عن رسول الله ﷺ: «إذا مات الإنسان انقطع عن عمله إلا من ثلاثة صدقة جارية؛ أو علم ينتفع به؛ أو ولد صالح يدعو له»^(٥). وفي صحيح معاوية بن عمار: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الإمام الصادق: ما يلحق الرجل بعد موته؟

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وكاتب بارز في الفقه الإسلامي، له مساهمات عدة في قضايا إشكالية في الفقه،

كالارتداد والبيئة و...، من لبنان.

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

فقال: سُنَّةٌ يعمل بها بعد موته، فيكون له مثل أجر من عمل بها، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، والصدقة الجارية تجري بعده، والولد الطيب يدعو لوالديه بعد موتهما، ويحج ويتصدق عنهما، ويعتق ويصوم ويصلي عنهما...»^(٦).
فإن الصدقة الجارية الواردة في الروايات هي عبارة أخرى عن الوقف، وقد عرّف بعض الفقهاء الوقف بالصدقة الجارية^(٧).

ويمكن إثبات مشروعية الوقف ببعض العمومات والإطلاقات القرآنية، التي تحث وتشجع على فعل الخير وعمل البر، وترغب في الإنفاق في سبيل الله، كما في قوله تعالى: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران: ٩٢)، أو قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ يَوْمٌ لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (البقرة: ٢٥٤)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في هذا السياق، فإن الوقف في حقيقته مصداق من مصاديق الإنفاق في وجوه الخير والبر، فيكون مشمولاً للعمومات والإطلاقات القرآنية المذكورة.

قول متروك

نُسب إلى بعض الفقهاء أن الوقف غير مشروع في الشريعة الإسلامية، وأنه منافعٍ لمبادئها، إلا فيما كان مسجداً^(٨).

لكنه قول مهجر، ولا دليل عليه، بل الدليل يبطله.

وربما نسب المنع إلى أبي حنيفة، لكنها نسبة غير صحيحة؛ لأن خلاف أبي حنيفة ليس في مشروعية الوقف، بل في لزومه، وفي خروج العين الموقوفة عن ملك الواقف، قال السرخسي: «وظنَّ بعض أصحابنا (رحمهم الله) أنه غير جائز على قول أبا حنيفة، وإليه يشير في ظاهر الرواية، فنقول: أما أبو حنيفة فكان لا يجيز ذلك، ومراده: أن لا يجعله لازماً، فأما أصل الجواز فتأبث عنده؛ لأنه يجعل الواقف حابساً للعين على ملكه، صارفاً للمنفعة إلى الجهة التي سماها، فيكون بمنزلة العارية، والعارية جائزة غير لازمة»^(٩).

٢- عمومات الوقف

بعد الفراغ عن مشروعية الوقف يرد السؤال التالي، هل يتوفر لدينا عموم لفظي في المقام يكون مرجعاً في حالات الشك أو أن المدرك هو السيرة العملية المشار إليها، والسيرة - كما يقول الأصوليون - دليل يُبَيِّقْتصر فيها على القدر المتيقن؟
والصحيح أنه وعلى الرغم من أن عنوان «الوقف» وارد في كلمات الفقهاء، ولم يرد التعبير به في القرآن الكريم إطلاقاً، ولا في السنة إلا نادراً، وإنما التعبير الشائع عنه في السنة هو الصدقة الجارية، لكن ما ورد يكفي لتكوين عمومات تمثل مرجعيات نصية، ولعل أهم هذه العمومات - مضافاً إلى ما ورد بشأن الصدقة الجارية المفسرة بالوقف - ما ورد عن رسول الله ﷺ في ما رواه ابن عمر أن عمر ملك مائة سهم من خيبر اشتراها، فأتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إني أصبت مالاً لم أصب مثله قط، وقد أردت أن أتقرب به إلى الله تعالى؟ فقال: «حبس الأصل، وسبب الثمرة»^(١٠).
وأيضاً ما روي عن محمد بن يحيى في الصحيح، قال: كتب بعض أصحابنا إلى أبي محمد العسكري عليه السلام في الوقف وما روي فيه، فوقع: «الوقوف على حسب ما يقفها أهلها»^(١١).

إن هذه العمومات تمثل نصوصاً مرجعية يتمسك بها في حالات الشك، ولا مجال معها لأصالة الفساد في العقود والإيقاعات.

المقدمة الثانية: أهمية الوقف وآثاره الإيجابية

إن نظام الوقف هو ابتكار إسلامي، لم يكن معروفاً في الجزيرة العربية قبل الإسلام، ولم يعرفه العالم الغربي إلا في فترة متأخرة (مطلع القرن الثالث عشر للميلاد)، قال الإمام الشافعي: «لم يحبس أهل الجاهلية - في ما علمته - داراً ولا أرضاً، وإنما حبس أهل الإسلام»^(١٢)، وقد هدف النظام المذكور إلى تحقيق الكثير من الفوائد والمصالح العامة، وكان له العديد من الإيجابيات، سواء على المستوى الديني أم الاجتماعي أو العمراني أو الثقافي أو الاقتصادي...

فعلى المستوى الديني شكّل نظام الوقف عنصراً مهماً في حفظ الإسلام وحمايته ونشر الرسالة الإسلامية؛ وذلك من خلال وقف المساجد، ودور العبادة، والمعاهد والمدارس

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

الدينية، أو الأوقاف التي يعود ريعها لدور العبادة والعلم، أو نشر القرآن وتفسيره وعلومه، أو كتب الحديث والعقائد والفقه، أو غيرها...

وعلى المستوى الاقتصادي فقد ساهم نظام الوقف في تعزيز الثروات الإسلامية العامة، وحفظها عن الانتقال إلى أيدي الآخرين بالبيع أو غيره من أشكال النقل، وهذا الأمر بالغ الخطورة؛ لأن أعداء قد يعمدون إلى شراء أراضي المسلمين طمعاً بثرواتها أو لغير ذلك من الأغراض، ثم يعمدون إلى تهجير أهلها منها، كما فعل اليهود في فلسطين عندما حاولوا شراء الأراضي من الفلسطينيين مقدمة لتهجيرهم.

فنظام الوقف يشكل حاجزاً وحائلاً دون ذلك، ويساعد على تثبيت المسلمين في أرضهم؛ لأنه يمنحها ويضفي عليها قدسية معينة.

كما أنه على المستوى العمراني فإن الوقف كان منشأً لقيام مدن كبيرة وحواضر علمية ذات طابع تاريخي وعمراني خاص، كما هو الحال في مدن كالقروان، وعكا، وقم، والنجف، وغيرها.

بإزاء هذه الإيجابيات وغيرها برزت مجموعة من السلبيات أساءت إلى نظام الوقف، وفسحت في المجال أمام بعض الأصوات التي تدعوا إلى إلغائه، مع أن هذه السلبيات ليست ناجمة عن النظام المذكور، بل عن سوء استغلال الأوقاف، وعدم حمايتها ومواكبتها بالرعاية التنظيمية والإدارية من قبل المعنيين، الأمر الذي أدى إلى شيوع ظاهرة التعدي على الأوقاف، حتى صار مال الوقف مضرباً للأمثال في الإهمال والتسيب، ثم إننا ابتلينا بالفوضى والعشوائية في تشييد وبناء الأوقاف، مما زاد في الطين بلة، وصرنا نجد في القرية الصغيرة أكثر من مسجد، أو أكثر من نادي حسيني، مع عدم حاجة الناس إليها، وهو الأمر الذي قد خلق مشاكل جمّة، وانقسامات بين الناس، ولا سيما عندما يتعصب جماعة لهذا المسجد وجماعة للمسجد الآخر!...

وخلاصة القول: إن الضياع والتبديد العشوائية هي سمة الوقف في الكثير من البلدان الإسلامية، «فالأوقاف الخيرية العامة ألعوبة في أيدي المتنفذين يستغلونها لمآربهم الخاصة، والأوقاف الخاصة الذرية صارت من أقوى أسباب الفتن والبغضاء، ومن أشدّ دواعي تقاطع الأرحام، بل كثيراً ما ينجر الأمر إلى خراب الوقف واضمحلاله، فضلاً عما يترتب عليه من تلف الأموال، بل والنفوس، وإثارة الدعاوى والخصومات»^(١٣).

الوقف بين التنظيم والترشيد

إن هذا الواقع الميرير يفرض على الحكومات الإسلامية والمرجعيات الدينية والمنظمات الإسلامية العمل بجد وإخلاص وأمانة في سبيل تنظيم الأوقاف وحمايتها، من خلال سلة أو مجموعة من القوانين والإجراءات التي تمنع التعدي وتوقف الهدر والسرقة، وتتخذ الأوقاف الإسلامية من أيدي اللصوص، وبخاصة أولئك الذين يتولون شؤونها ويسيون إدارتها، أو يتصرفون في ريعها وفق رغباتهم وأهدافهم الخاصة.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من الضروري أن يواكب عملية التنظيم هذه جهد آخر توعوي، يعمل على توجيه الواقفين وإرشادهم إلى الأولويات في مسائل الوقف؛ ليتجهوا -وبدلاً من وقف ما لا حاجة ماسة له، ولو كان مسجداً- إلى الوقف والتصدق على العناوين التي تلامس حاجات الناس الدينية والثقافية والحياتية والخدماتية. ما أوجنا إلى أوقاف ترعى العمل الصحي، وتساهم في التخفيف من أوجاع المعدّين وآلامهم، وكذلك ما أوجنا إلى أوقاف تساهم في الحد من التلوث البيئي، كوقف المنتزهات، والحدائق العامة...، أو أوقاف ترعى العمل الثقافي التبليغي الهادف إلى نشر الإسلام بصورته النقية، التي يعمل الكثيرون على تشويهها حقداً أو جهلاً.

المقدمة الثالثة: الوقف والحبس

قد أفاض الفقهاء في الحديث عن ماهية الوقف وبيان شروطه وأركانه وأنواعه ومثبتاته، ولست بصدد الخوض في ذلك إلا بمقدار ما له علاقة في موضوع البحث، فيمكن للمهتم الرجوع إلى المصادر الفقهية المتنوعة التي أسهبت في الحديث عن ذلك، وإنما يهمني في هذه المقدمة تحديد مصطلحين يتكرر ذكرهما في كتاب الوقف، ومن الضروري أن نميّز بينهما؛ دفعاً للخلط والاشتباه؛ ولأهميتهما الخاصة في بحثنا، وهذان المصطلحان هما: «الوقف» و«الحبس».

- ١- الوقف: وهو المصطلح المعهود والمعروف عند عامة المسلمين، وقد عُرّف بأنه «تحبس الأصل، وتسبيل الثمرة»^(١٤)، وهو تعريف تمّ استقاؤه حرفياً من الحديث النبوي المتقدم: «حبس الأصل، وسبب الثمرة»، وقد استبدل بعضهم كلمة «تسبيل» بـ «إطلاق»^(١٥).
- ٢- الحبس: رغم أنهم استخدموا لفظ الحبس في تعريف الوقف فإن عدداً من

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

فقهاء الشيعة قد ألحقوا بالوقف بحثاً اصطلاحاً على تسميته الحبس، أو التحبيس، فما المراد به؟ وما فرقه عن الوقف؟

التحبيس: هو حبس المالك منفعة العين على شخص أو أشخاص محصورين أو جهة معينة يصح الوقف عليها، كالفقراء، والحجاج، والزوار، والعلماء، وسبيل الله، من دون إخراج العين عن ملك المحبّس، كما لو حبس سيارته وبذلها لخدمة الحجاج مدة من الزمن، أو حبس كتبه على طلاب الحوزة العلمية كذلك، ولو كانت العين المحبوسة داراً للسكن فقد اصطلاحوا عليها بـ «السكنى»؛ فإن كانت مدة تحبيس الدار مدى العمر اصطلاحوا عليها بـ «العمري»؛ وإن كانت لما دون ذلك فهي «الرقبي»، فالسكنى والعمري والرقبي هي من متفرقات التحبيس، ولذا عبّروا عن ذلك بـ «الحبس وأخواته»^(١٦)، ولا يخفى أن مصطلحي العمري والرقبي مطروحان لدى مختلف المذاهب الإسلامية، وقد ورد فيهما بعض النصوص عن رسول الله ﷺ، فلترجع.

وفي حين يشترك التحبيس مع الوقف في أصل الحبس، وفي كونهما من مصاديق التبرع والعمل الخيري، فإنه يختلف ويفترق عنه في أمور، أهمها اثنان:

١. عدم ابتناء التحبيس على إخراج العين عن ملك صاحبها، على عكس الحال في الوقف، بل تبقى العين على ملك الحابس، وتكون موروثه لورثته مع انتهاء مدة الحبس.
٢. عدم ابتناء الحبس على التأبيد، خلافاً لما هو المشهور في الوقف من اشتراطه بالتأبيد، فإذا حبس ملكه على شخص مدة معينة لزم في المدة المذكورة حتى لو كانت أزيد من عمر الحابس، وليس له الرجوع قبلها، وإذا مات قبل مضيها ليس لورثته الرجوع فيه، فإذا مضت المدة رجع له أو لورثته، وأما إذا أطلق التحبيس، ولم يحدد مدة معينة، ففي لزومه إلى موت الحابس، وبعد موته يرجع ميراثاً؛ أو جوازه فيجوز له الرجوع فيه متى شاء، قولان للفقهاء^(١٧).

وما اصطلاح عليه فقهاء الشيعة بالحبس هو الوقف بعينه عند المالكية، فقد عرفوا الوقف بأنه «جعل المالك منفعة مملوكة، ولو كان مملوكاً بأجرة، أو جعل غلته - كدراهم - لمستحق، بصيغة، مدة ما يراه المحبّس، أي إن المالك يحبس العين عن أي تصرف تحليلي، ويتبرع بريعتها لجهة خيرية تبرعاً لازماً، مع بقاء العين على الملك الواقف، مدة معينة من الزمان، فلا يشترط فيه التأبيد»^(١٨).

المقدمة الرابع: في تحقيق شرطي الوقف

ما الدليل على ابتناء الوقف على الشرطين المذكورين، وهما: التأييد؛ وخروج العين عن ملك الواقف؟

إن تحقيق هذا الأمر غاية في الأهمية؛ لابتناء القول ببطلان وقف المنافع على الشرطين المذكورين، بحيث أن إثبات بطلانها أو عدم تماميتهما يفتح الباب واسعاً أمام القول بصحة وقف الحقوق والمنافع.

الوقف والتأيد

رأى جمهور الفقهاء، ما عدا المالكية، أن التأييد شرط في صحة الوقف، فلا يجوز توقيته بمدة، واختار ذلك فقهاء المذهب الجعفري، فلو وقته بمدة معينة بطل وقفاً حتماً، ويصح حبساً إذا قصد الحبس، وإلا بطل وقفاً وحبساً^(١٩)، وقد التبس الأمر على الشيخ أبي زهرة رحمته الله، فنسب إلى الإمامية القول بأن الوقف يجوز أن يكون مؤبداً؛ وأن يكون مؤقتاً، والصحيح أن الوقف عندهم لا يكون إلا مؤبداً^(٢٠).

وأظنه وقع في التباس المصطلح، فلم يميّز بين الوقف والحبس؛ فإن الذي يصح مؤقتاً هو الحبس كما أسلفنا، أجل إن بعض فقهاء المذهب الجعفري ناقش في شرط التأييد؛ لناحية عدم وجود دليل يعضده، مفترضاً أن العمدة في المسألة هو الإجماع لو تم^(٢١).

والظاهر أن ما يمكن الاستدلال به لشرط التأييد والاستمرار أمور:

- ١- النبوي المتقدم: «حبس الأصل، وسبب الثمرة»، وفي الرواية الأخرى: «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها»، بتقريب أن التحبيس ظاهر في الدوام، ولا يتلاءم والتوقيت.
- ٢- إن التأييد معتبر في مفهومه، ولذا جعلوا لفظ «وقفت» صريحاً في إرادة الوقف، بخلاف سائر الألفاظ؛ فإنها تدل عليه بضميمة القرائن^(٢٢).

ويلاحظ عليه: إن ذلك أول الكلام، بل إن ذلك أشبه بالمصادرة، وسيأتي في مناقشة دعوى الإجماع بعض الأمثلة الفقهية التي تنفي اعتبار التأييد في مفهوم الوقف.

- ٣- صيغة وقوف الأئمة من أهل البيت، وكذا الصحابة؛ فإنها متضمنة لشرط

التأييد^(٢٣).

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

ويلاحظ عليه: شرعية التأييد واستحبابه، لا لزومه وتقوم الوقف به.

٤- إن الوقف صدقة، ولا شيء من الصدقة يجوز الرجوع فيها^(٢٤)؛ لأن ما كان لله لا يصح الرجوع فيه.

ويلاحظ عليه: إن عدم جواز الرجوع في الصدقة؛ لتقومها بنية القرية، هو حكم الصدقة بالمعنى الأخص، وكون الوقف كذلك محل إشكال، بل منع، ثم لو سلمنا أنه لا يجوز الرجوع في الصدقة، ومنها: الوقف، نقول: إن التوقيت ليس رجوعاً، بل هو تضييق لزمن الصدقة من أول الأمر.

٥- الإجماع، وقد استدل به غير واحد من الفقهاء.

بيد أن الإجماع المدعى - مضافاً إلى كونه مدركياً، أو محتمل المدركية، أي إنه مستند إلى الوجوه المتقدمة، فلا تزيد قيمته عن قيمته تلك الوجوه - غير متحقق، لا على المستوى الإسلامي العام؛ لمخالفة المالكية، ولا على المستوى الشيعي، كما يشهد به ذهاب أكثر الفقهاء إلى أنه إذا وقف وشرط عوده إليه عند حاجته صح الشرط وكان وقفاً، فإن احتاجه عاد إلى ملكه، بل ادعى السيد المرتضى الإجماع على صحته، وهكذا ذهبوا إلى صحة الوقف على من ينقرض غالباً، واستدل للصحة بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقوله ﷺ: «الوقوف على حسب ما يقفها أهلها». قال السيد اليزدي في مسألة اشتراط الواقف عود الوقف إليه - بعد استدلاله لصحة الشرط المذكور -: «فيكون نظير الوقف على من ينقرض غالباً، فهو وقف إلى غاية محتملة الحصول، ولا مانع منه بعد عدم اشتراط التأييد في صحة الوقف، كما لا مانع من قوله: وقفت على أولادي ما داموا فقراء...»^(٢٥).

٦- إن الوقف هو الصدقة الجارية كما سلف، فيشترط فيه التأييد؛ لأن توقيته بمدة لا ينسجم وجريان الصدقة.

ولعل هذا الوجه مضافاً إلى الوجه الأول هما العمدة في شرطية التأييد، مضافاً إلى السيرة المستمرة منذ صدر الإسلام إلى الآن على وقف الأموال في وجوه الخير، ومنع العود فيها، والتصرف فيها من الواقف وغيره^(٢٦).

خروج العين عن ملك الواقف

لا شك أن العين الموقوفة وقبل التلفظ بصيغة الوقف ملك لصاحبها، ولا وقف إلا في ملك، وأما بعد الوقف فهل تبقى على ملكه، غاية الأمر أنها تكون مسلوية بالمنفعة بالقياس إليه، أو تنتقل إلى الموقوف عليهم، أو تصبح بلا مالك، وهو ما يعبر عنه بفك الملك؟ ذهب المالكية إلى بقائها على ملك الواقف، لكنه يمنع من التصرف فيها، فالوقف عندهم لا يقطع حق الملكية في العين الموقوفة، وإنما يقطع حق التصرف فيها^(٢٧)، ونسب القول ببقاء العين على ملك الواقف إلى أبي حنيفة، لكنه لا يمنع من تصرف الواقف في العين الموقوفة؛ لأن الوقف عنده جائز، كالعارية، فيجوز الرجوع فيه^(٢٨). وذهب الشافعية إلى انتقالها عن ملك الواقف، قال في المغني: «إن الوقف إذا صح زال به ملك الواقف عنه في الصحيح من المذهب، وهو المشهور من مذهب الشافعي، ومذهب أبي حنيفة، وعن أحمد: لا يزول ملكه، وهو قول مالك، وحكي قولاً للشافعي»^(٢٩). وهذا هو مختار الإمامية، وأما ما نسبته الشيخ أبو زهرة إليهم في كتاب الوقف من القول ببقاء العين على ملك الواقف، وقال: «هذا القول هو الراجح عند الإمامية»^(٣٠) فهو اشتباه أيضاً، وخطأ بين الحبس والوقف؛ فإن المعروف عند الإمامية الخروج العين عن ملك الواقف، قال في الجواهر، وهو من أهم المصادر الفقهية لدى الشيعة الإمامية: «الوقف إذا تم زال ملك الواقف عند الأكثر، بل عن المشهور، بل في محكي الغنية والسرائر الإجماع عليه»^(٣١)، ولم يخالف في ذلك إلا الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، قال رحمته الله: «والتحقيق عندنا أن الوقف ليس إخراجاً عن الملك، ولا تملكاً للغير، بل هو تقييد الإنسان ملكيته المطلقة، فأنت حين تملك دارك تملكها ملكية مطلقة صالحة للنقل والانتقال سبب إرادتك، فتبيعه أو تهبها وتفعل ما تشاء، وحين أوقفها أو وقفها قيّدت ملكيتك، فلا تقدر على بيعها، ولا رهنها، ولا أي تصرف يتعلق بربقتها، فهذه ملكية واقفة مقيّدة، وتلك متحرّكة مطلقة، لأن المالك قيّد نفسه ومنعها بالوقف عن التصرف فيها من حيث النقل، لا أنه أخرجها عن ملكه. نعم، ملك منافعها لغيره، فالوقف من هذه الجهة مثل التحبّيس وأنواعه، وهذا المعنى هو المطابق تماماً لما في الحديث النبوي: حبس الأصل، وسبب المنفعة»^(٣٢)، ويظهر من السيد اليزدي التشكيك في شرطية الخروج عن الملك في الوقف، قال رحمته الله: «إن الخروج عن الملك ليس من مقتضى الوقف بما هو وقف، بل

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

إنه يجيء من قبل التأييد»^(٣٣)، وقد مرّ أنه ﷺ شكك في شرطية التأييد، قائلاً: «إن العمدة على ذلك هو الإجماع إن تم»^(٣٤).

والعمدة في المقام هو الدليل، والمطالب بالدليل - في ما أرى - هو القائل ببقاء العين على ملك الواقف؛ لأنّ الرأي الآخر يكفيه التمسك بالسيرة المستمرة للمتشرعة في الوقف المبني على خروج العين الموقوفة عن ملك الواقف، ما يجعل من ذلك قدراً متيقناً، وغيره بحاجة إلى دليل، وما يمكن أن يستدل به القول ببقاء العين على ملك الواقف، الذي تبناه المالكية، والشيخ كاشف الغطاء من الإمامية:

١- الحديث المروي عن رسول الله ﷺ «حبس الأصل، وسبب الثمرة»، ونحوه الحديث الآخر: «إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها».

٢- ما روي عنه ﷺ أيضاً: «لا حبس عن فرائض الله»، وقد استدل به لقول أبي حنيفة: «لأنه لو كان الوقف يخرج المال الموقوف عن ملك الواقف لكان حبساً عن فرائض الله؛ لأنه يحول بين الورثة وبين أخذ نصيبهم المفروض».

ورُد: «بأن الحديث - مع ضعفه - لا يدل على مقصود الإمام؛ لأنّ المراد به إبطال عادة الجاهلية بقصر الإرث على الذكور الكبار دون الإناث والصغار»^(٣٥).

فالعمدة هو الوجه الأول، فهل تتم دلالتها، ويُستظهر من «تحبیس الأصل» بقاء العين على ملك المالك؟

الإنصاف أنه لا يخلو من إشعار بذلك، لكن الإشعار غير كافٍ إن لم يرق إلى مستوى الظهور.

وخلاصة الكلام: إن الشرطين المذكورين، وهما: التأييد وخروج العين الموقوفة عن ملك الواقف، تامان وفق ما ذهب إليه غالبية فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

وجهة نظر

ولنا أن نطرح في المقام وجهة نظر قريبة إلى الاعتبار، ويساعدها الدليل، ومفادها أن التصديق أو الوقف تارة يتحقق بتملك العين؛ وأخرى بتملك المنفعة، وتملك العين أو المنفعة تارة يكون مؤقتاً؛ وأخرى مؤبداً، ولئن اصطُح على تسمية بعض هذه الصور بالوقف، وتسمية بعضها الآخر بالحبس، فإن هذه مجرد اصطلاحات وتسميات تقوم بدور

صياغي تنظيمي، والصور المذكورة برمتها في المشروعية سواء؛ لانطباق مفهوم الصدقة على الجميع، كما أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «الوقوف على حسب ما يقفها أهلها» شاملٌ لها جميعاً. ما قلناه هو ما اختاره الفقيه الإمامي أبو الصلاح الحلبي، الذي لم يعقد في كتابه الفقهي باباً بعنوان الوقف، وإنما أدرج أحكام الوقف في باب الصدقة، قال رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: الصدقة وجهٌ لتحريم التصرف على المتصدق وإباحته للمتصدق عليه، وإنما يكون كذلك بأن يقع بما يصح التصرف فيه بملكٍ أو إذنٍ، على ما تصح القرية فيه، بشرط القبض أو ما يقوم مقامه، وإيقاعها للوجه الذي له شرعت مخلصاً بها لله تعالى، فإذا تكاملت هذه الشروط فهي صدقة ماضية، لا يجوز الرجوع فيها، وإن اختلف فيها شرط فهي ملك المتصدق.

ويضيف قائلاً: وهي على ضربين: أحدهما: يقتضي تملك الرقبة؛ والثاني: إباحة المنافع، فالأول أن يتصدق المرء بما يصح تصرفه من الأعراض والأموال أو الحيوان أو الرباع أو الأرض قاصداً إلى تملك الرقبة من غير شرط، فتقبض أو يرتفع الحظر ويقبل، فيخرج عن ملك المتصدق إلى ملك المتصدق عليه، إن شاء أمسك، وإن شاء باع أو وهب، والثاني: على ضربين: مشترط: ومؤيد. والمشروط على ضروب، منها: أن يتصدق بمنافع داره، أو أرضه، أو دابته، على شخص معين مدة معلومة، ثم ذلك راجع إلى ملكه أو إلى جهة من الجهات، فهي على شروطها.

أو يتصدق على أقاربه أو غيرهم بذلك مطلقاً، ويجعل إليهم بيع الرقبة عند الحاجة أو عند خرابها، دون حالتها الغنى وعمارتها. أو يتصدق بمنافع الدار والأرض على قوم بشرط أن لا يفسقوا في الجملة أو فسقاً مخصوصاً، أو ينتقلوا عن بلد أو مذهب، فمتى اختلف الشرط رجعت الصدقة ملكاً أو انتقلت إلى جهة، إلى غير ذلك من وجوه الاشتراط، فالحكم إيقاف الصدقة على ما شرط المتصدق.

والمؤيد: أن يحبس الرقبة ويجعل منافعها لموجود معين من نسله، أو غيره من الأقارب أو الأجانب، وعلى من ينحدر من ولده وولد ولده أبداً ما تناسلوا...، إلى أن يقول: ويؤيدها، ويحرم بيعها ونقلها عن جهاتها وتغيير شروطها، فإذا أوقعت الصدقة على هذا الوجه وجب إمضاؤها على شروطها، وحرمت تغيير شيء منها»^(٣٦).

وبعد هذه المقدمات الضرورية لبحثنا نشرع في الحديث عن وقف المنافع والحقوق.

وقف المنافع، الحقيقة والحكم

ما المراد بوقف المنافع؟

إن الملكية أو الإباحة تارة تتعلق بالعين؛ وأخرى بالمنفعة؛ وثالثة بالانتفاع؛ ورابعة بالحق، وإليك شرح هذه المصطلحات:

١- ملكية العين: وهي الملكية المتعلقة برقبة المال، وهي غنية عن البيان، وأسبابها كثيرة ومعروفة، كالمعوضة، أو الميراث، أو الحيازة. أجل، تارة يملك المرء العين مع منافعها؛ وأخرى يملكها مسلوبة المنفعة، كملكية المؤجر للعين المستأجرة.

٢- ملكية المنفعة: وهي الملكية المتعلقة بنفس المنفعة، دون العين، كملكية المستأجر منفعة العين المستأجرة.

٣- ملكية الانتفاع: وهي الملكية المتعلقة بالانتفاع، دون العين والمنفعة، كملكية المستعير حق الانتفاع بالعين المستعارة.

والفرق بين ملكية المنفعة وملكية الانتفاع أن ملكية المنفعة تمنحه حق المعوضة عليها، ولا يملك ذلك في ملكية الانتفاع.

٤- ملكية الحق: وسيأتي الحديث عنها.

وباتضح هذه الأقسام يصبح معلوماً أن مصب الكلام هو في وقف المنفعة المقابلة للعين والانتفاع والحق.

استعراض لآراء المذاهب الإسلامية

ذهبت غالبية المذاهب الإسلامية إلى المنع من وقف المنفعة، مشترطين في الموقوف أن يكون عيناً^(٣٧).

قال العلامة الحلبي: «لا يصح وقف المنفعة من دون العين، ولا يجوز وقف المنافع، فمن ملك منافع الأعيان دون رقابها، كالمستأجر، والموقوف عليه، فوقف تلك المنافع لم يصح، سواء ملك المنفعة مؤقتاً، كالمستأجر، أو مؤبداً، كالموصى له بالخدمة والمنفعة؛ لأن ملك الوقف يشبه التحرير، وملك المنفعة لا يفيد ولاية التحرير؛ لأن من شرط الوقف الدوام، والمنافع لا دوام لها؛ فإنها تحدث شيئاً فشيئاً، وتفضى كذلك، فهي كالشيء الذي

يسرع إليه الفساد»^(٣٨).

وقال الشرييني الشافعي في «مغني المحتاج»: «ولا يصح وقف المنفعة دون الرقبة، مؤقتة كانت، كالإجارة، أو مؤبدة، كالوصية؛ لأن الرقبة أصل والمنفعة فرع، والفرع يتبع الأصل»^(٣٩).

إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء من مختلف المذاهب الإسلامية، وهي مجمعة على المنع من وقف المنفعة، ولم يخالف في ذلك إلا المالكية، فجوزوا وقف المنفعة، كأن «يستأجر داراً أو أرضاً مدة معينة، ثم يقف منفعتها لمستحق آخر في تلك المدة»^(٤٠).

حبس المنفعة

قبل أن نستعرض أدلة المانعين من وقف المنفعة نقول: إنه وبناء على ما تقدم في المقدمة الثالثة من الفرق بين الحبس والوقف لو لم تثبت صحة القول بوقف المنفعة فإن ذلك لا يضر؛ لإمكان الحكم بشرعية ذلك بعنوان الحبس. وطبقاً لما جاء في المقدمة المذكورة أيضاً فإن وقف المنفعة هو المشروع من الوقف بنظر المالكية والشيخ كاشف الغطاء من الإمامية. لكن مع غض النظر عن ذلك هل يمكن تصحيح وقف المنافع؟ وما المانع من صحتها؟

نظرية المنع عن وقف المنافع، الأدلة والنصوص

يمكن أن يذكر للقول بمنع ذلك ما يلي:

١- إن وقف المنفعة لا يتلاءم مع مفهوم الوقف؛ فإنه تحبیس الأصل وتسبیل المنفعة، والحبس لا يتصور في المنفعة؛ فإن الانتفاع بها إنما يكون بإتلافها شيئاً فشيئاً، فلا يتصور فيها تحبیس الأصل؛ إذ الأصل حينئذٍ هي المنفعة^(٤١).

وربما يناقش في ذلك بما أفاده أبو الصلاح الحلبي من كفاية تسبيل المنفعة وعدم اعتبار التحبیس في الوقف.

ورده صاحب الجواهر «بظهور النص والفتوى بخلافه، بل يمكن دعوى ضرورة المذهب أو الدين على ذلك»^(٤٢).

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

ويقصد بالنص ما ورد في الحديث النبوي: «حَبَسُ الْأَصْلُ وَسَبَلُ الثَّمَرَةِ».

٢- منافاته مع التأبيد ، ولذا فإن المالكية - وبناء على أصلهم في عدم اشتراط التأبيد - أجازوا وقف المنافع^(٤٣).

ويلاحظ على ذلك: إذا لم يكن ثمة مانع آخر من وقف المنفعة فإن مجرد منافاته للتأبيد غير ضار ، على الأقل بنظر بعض الفقهاء؛ لما عرفت من أنه لا دليل على تقوّم الوقف بالتأبيد سوى دعوى الإجماع ، وهي لا تخلو من تأمل.

٣- «جواز التصرف في العين؛ لأنها لم يتعلق بها الوقف ، فتتبعها المنفعة ، فيفوت الغرض من الوقف» ، كما ذكر البحراني^(٤٤).

ويلاحظ عليه بمنع المالك من التصرف في العين تصرفاً يفوّت حق الموقوف عليهم ، تماماً كما لا يصح للمؤجر أن يتصرف في العين المستأجرة تصرفاً يناه في حق المستأجر ، وهذا ما التزم به المالكية القائلين ببقاء العين على ملك الواقف.

وقد يقال: ما الفائدة من بقاء العين على ملك الواقف ما دام ممنوعاً من التصرف

فيها؟

والجواب: إنه تظهر الفائدة في حال انقراض الموقوف عليهم ، أو في حال أتلف العين متلف ، فإنه يضمن للواقف ثمن العين مسلوبة المنافع ، كما يضمن للموقوف عليهم عوض ما فوّته عليهم.

٤- إن الوقف يقتضي نقل الموقوف عليه ، فيجب الوقوف فيه على ما علم من الشارع كونه ناقلاً ، وما علم كونه قابلاً للانتقال ، ولم يعلم من الأخبار تعلق الوقف بالمنفعة ونقلها به ، والأصل العدم إلى أن يثبت بالدليل^(٤٥) ، وكأنه يريد القول: إن الإشكال ليس في وجود المانع من وقف المنافع ، بل في عدم مقتضي لذلك.

ويلاحظ عليه: إن إطلاقات الصدقة الجارية - المفسرة بالوقف - كافية في المقام ، ولا يشترط في شرعية أمر أن يُنصَّ عليه بخصوصه في الكتاب أو السنة ، وإنما يكفي أن يكون مشمولاً للعمومات والإطلاقات ، وهي متوفرة كما عرفت ، بل ربما يقال: إن ثمة نصوصاً خاصة يصلح الاستدلال بها في المقام ، ومنها:

ما ورد في جواز بيع منفعة الدار ، كموثقة إسحاق بن عمار عن الإمام الكاظم^{عليه السلام} : عن رجل في يده دار ليست له ، ولم تزل في يده ويد آبائه ، قد أعلمه من

مضى من آباته أنها ليست لهم، ولا يدرون لمن هي، فبييعها ويأخذ ثمنها؟ قال عليه السلام: «ما أحب أن يبيع ما ليس له»، فسأله الراوي عن بيع سكنائها، بأن يقول للمشتري: «أبيع سكنائي، وتكون في يدك كما هي في يدي؟ قال: نعم، يبيعه على هذا الوجه»^(٤٦).

ومنها: ما ورد في جواز بيع خدمة العبد المدبر، وهي مروية من طريق الفريقين، كخبر السكوني، عن جعفر بن محمد، عن علي عليه السلام قال: «باع رسول الله صلى الله عليه وآله خدمة المدبر، ولم يبيع رقبتة»^(٤٧).

وتقريب الاستدلال بهذه الروايات أن إذا أجاز بيع سكنى الدار أو خدمة المدبر جاز وقفهما، لا لأن كل ما جاز بيعه جاز وقفه؛ إذ إن هذه الكلية ممنوعة؛ فإنه يصح بيع ما يتلف بالانتفاع به، كالمأكولات، لكن لا يصح وقفه؛ بل لعدم الخصوصية للبيع في المقام بعد كون السكنى في الدار أو الخدمة في المدبر قابلة للاستمرار.

أجل، إن بيع السكنى أو الخدمة - وعلى الرغم من ورود هذه الروايات بشأنه - محل جدل، بل منع، من قبل الفقهاء؛ لبعض الوجوه المذكورة في محلها، الأمر الذي دفعهم إلى حمل الأخبار المذكورة الواردة في بيع المنفعة أو نحوها على التجوز في الاستعمال؛ لأنه أعم من الحقيقة، فتأمل.

وخلاصة القول: إنه لا دليل على منع وقف المنافع سوى شبهة منافاته للتأيد، فلو تمت المطلقات الواردة في الصدقة الجارية، ولم يناقش فيها، فيكون القول بجواز وقف المنافع قريباً، والذي يهون الخطب أن صدقة المنفعة، إن لم نقل بشرعيتها بعنوان الوقف، فلا شك في شرعيتها بعنوان الحبس كما أسلفنا.

وقف الحقوق، الماهية والحكم

ما المراد بالحق؟ وما هو فرقه عن الحكم والملك؟

تعريف الحق

اختلف الفقهاء في تعريف الحق على عدة أقوال، نشير إلى بعضها:

١- الحق سلطنة اعتبارية تمنح صاحبها أولوية التصرف، وهو مقابل الملك، كما

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

عن الشيخ الأنصاري رحمته الله (٤٨).

وأورد عليه: بأن السلطنة من آثار الحق، كما أنها من آثار الملك، وليس عينه.
٢- ورأى بعضهم أنه لا مقابلة بين الحق والملك، فالحق نحو ملك، بل هو ملك، وكونه في مقابله اصطلاح خاص.

ويلاحظ عليه: إن الحق يتعلق بأمر غير مملوكة، كحق التحجير، أو حق الاختصاص، ومثال الأول: أولوية الإنسان بالأرض المباحة التي حجرها دون أن يحييها، فإن التحجير لا يملك العين؛ لأنها لا تملك إلا بالإحياء، لكن ذلك يكسبه حق الأولوية فيها.

ومثال الثاني: انقلاب الخل خمرًا، فإن الخمر لا تملك، ولا مالية لها شرعًا، لكن لصاحب الخمر المنقلبة عن الخل إبقاؤها، ليحوله خلًا مجددًا، ولا تصح مزاحمته في ذلك. وبسبب هذه الملاحظة اقترح المحقق النائيني تعريفًا آخر، وهو:

٣- إن الحق مرتبة ضعيفة من الملك، وسلطنة ضعيفة على المال، والسلطنة على المنفعة أقوى منها، والأقوى منهما السلطنة على العين، والجامع بين الملك والحق هو الإضافة الحاصلة من جعل المالك الحقيقي لذي الإضافة المعبر عنها بالواجدية، وكون زمام أمر الشيء بيد من جعل له، وكونه ذا سلطنة وقدرة... (٤٩).

٤- وقد عرفه الأستاذ مصطفى الزرقاء بأنه اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفًا (٥٠). وهو، وإن كان تعريفًا شاملاً لمختلف الحقوق، سواءً الدينية أو المدنية أو الأدبية أو الحقوق المالية وغير المالية، لكنه لا يبدي فارقاً بين الحق والملك، بل يجعل الملك من مصاديق الحق، فإن الملك أيضاً نوع اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفًا. وكيف كان فإن ثمة جدلاً فقهيًا مستفيضاً حول التعريفات المتقدمة للحق، كما أن هناك كلاماً في تفاصيل الحقوق، ولا نرى ضرورة للخوض فيه، فليراجع في مظانّه (٥١).

الفرق بين الحق والملك

بناءً على ما ذكره المحقق النائيني في تعريف الحق يكون الفرق بين الحق والملك تشكيكياً، فكلاهما عبارة عن الاختصاص بالشيء، ولكن الملك أقوى مرتبة من

الحق في هذا الاختصاص.

وأما فرقه عن الحكم فواضح ولا غبار عليه؛ فإن زمام الحكم بيد الشارع رفعاً ووضعاً، لا يحق لأحد - سواه - رفعه ونسخه، وأما الحق فزمامه بيد المكلف، وبإمكانه إسقاطه، على الأقل في غالبية الحقوق كما سنرى.

أقسام الحق

قسم فقهاء الشرع والقانون الحق باعتبارات متعددة، منها: تقسيمه باعتبار صاحب الحق إلى: حق الله؛ وحق الإنسان؛ وحق اجتماع فيه الحقان. ومنها: تقسيمه باعتبار محل الحق: إلى حق مالي؛ وغير مالي، وحق شخصي؛ وآخر نوعي؛ وحق مجرد؛ وآخر غير مجرد. ويهمني من هذه التقسيمات الإشارة إلى نوعين:

التقسيم الأول

تقسيمه بلحاظ قابليته للإسقاط والنقل والمعاوضة إلى عدة أقسام:

- ١- ما لا يقبل الإسقاط، ولا النقل، ولا المعاوضة، كحق الأبوة، أو الولاية للأب، فلو أسقطه لا يسقط، ولا يصح نقله إلى الغير، أو المعاوضة عليه.
- ٢- ما يقبل الإسقاط، دون النقل والمعاوضة، كحق الأم في الحضانه، فإن لها إسقاطه، دون نقله إلى غيرها، وكذلك حق المغتاب - بالفتح - عل من اغتابه في الاستحلال منه، بناءً على ثبوت هذا الحق.
- ٣- ما يقبل الإسقاط والانتقال، دون المعاوضة، كحق القصاص، فإن لصاحبه إسقاطه، كما أنه ينتقل إلى الورثة، لكنه لا يُباع، وكذا حق الشفعة، فإنه على المشهور يقبل الإسقاط والانتقال، دون المعاوضة عليه.
- ٤- ما يقبل الإسقاط والانتقال والمعاوضة، كحق التحجير المشار إليه.

التقسيم الثاني: الحق الشخصي والحق العيني

تعرف في فقه القانون^(٥٢) تقسيم الحقوق المالية إلى قسمين:

- ١- الحق الشخصي: وهو ما يكون قائماً بين شخصين، ويمارس صاحب الحق

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

بموجبه سلطنة على ما يريد بواسطة الشخص الآخر، أي بمطالبته إياه بإعطاء ما يستحقه من دين أو عمل، أو الامتناع عن عمل، من قبيل: حق الدائن المقرض على المدين المقترض، وحق المستأجر على الأجير.

٢. الحق النوعي: وهو ما يكون قائماً بين صاحب الحق والشيء المستحق، ويكون ذو الحق مسلطاً بموجبه على ذلك الشيء مباشرة، ومن دون وساطة شخص آخر في ممارسة سلطته، كحق الملكية، وحق السكنى، وحق الانتفاع، وغير ذلك.

مصدر الحق

إن منشأ الحق - في الإسلام - هو الشريعة، فهي مصدر شرعية الحقوق، غاية الأمر أن الشرع قد ينشئ الحق مباشرة ومن غير توقف على أسباب أخرى، وقد يُنشئه بشكل غير مباشر ومرتبباً على أسباب أخرى.

وعلى ضوء ذلك فكل ما يطرح من حقوق في التشريعات القانونية الحديثة لا بد من إضفاء التشريع الإسلامي له عند من يؤمن بمرجعية الشريعة الإسلامية.

حقوق الملكية الفكرية

تشير الملكية الفكرية - كما تعرفها المنظمة العالمية للحقوق الفكرية - «إلى أعمال الفكر الإبداعية، أي الاختراعات والمصنفات الأدبية الفنية، والرموز والأسماء والصور والنماذج الصناعية»، وتتقسم حقوق الملكية الفكرية إلى قسمين رئيسيين:

١. حق الملكية الأدبية والفنية (حق المؤلف)، والحقوق المرتبطة بها.

٢. حق الملكية الصناعية (حق الاختراع)، والحقوق المرتبطة بها.

حق المؤلف

أما حق المؤلف فهو مصطلح يصف الحقوق الممنوحة للمبدعين في مصنفاتهم الأدبية والعلمية الفنية، ويشمل حق المؤلف كل المصنفات الأدبية والعلمية، مثل: الروايات، وقصائد الشعر، والمسرحيات، والمصنفات المرجعية، والصحف.... ويتمتع المؤلف بنوعين من الحقوق:

١- الحقوق المعنوية أو الشخصية: وهي الحقوق للصيقة بشخصية المؤلف، وهي حقوق دائمة وغير قابلة للتنازل عنها، وغير قابلة للسقوط بالتقادم، وذلك كحقه في نشر مصنّفه، ومنع التعدي عليه حذفاً أو تغييراً أو تزويراً، وأن يوضع اسمه عليه، وكذلك حقه في سحبه من التداول، أو تعديله، أو ترجمته...

٢- الحقوق المالية: وهي حقه في استغلال مصنّفاته على أية صورة، ويتم ذلك عن طريق نقله إلى الجمهور بطريق مباشر أو غير مباشر، فاستغلال المصنّف مالياً حقٌّ لمؤلفه، ولا يجوز لغيره مباشرة هذا الحق، ويتمتع صاحب الحق بالحماية طوال حياته، وتنتقل الحماية إلى من آل أو يؤول إليهم الحق بالإرث أو بالناقل القانوني، ومدّة هذه الحماية تقدر في الغالب بخمسين سنة، وجعلها التشريع الأمريكي سبعين سنة.

حق الاختراع

الاختراع هو كل إبداع أو ابتكار جديد في أي مجال من الأنشطة، فهو يمثل ابتكاراً جديداً لمنتج، أو طريقة، أو تركيبة لشيء جديد، وتُعطى لصاحب الحق براءة اختراع، كمستند على أنه قد استوفى الشروط الموضوعية والشكلية للحصول على البراءة، وتمنحه البراءة حماية قانونية.

التبرير الشرعي لحق التأليف والاختراع

بما أن شرعية الحق مستمدة من الشريعة الإسلامية، ولا يكفي - برأينا كمسلمين - تعارف الناس عليها ما لم يمض الشارع هذا العرف بشكل أو بآخر، يأتي السؤال عن الدليل على هذه الحقوق المستجدة؟ وهو جملة أمور:

١- وجّه بعضهم^(٥٢) شرعية هذه الحقوق على أساس قاعد الاستصلاح أو المصلحة المرسلة، وهي الأوصاف التي تلائم تصرفات الشرع ومقاصده، دون أن يشهد لها دليل معين من الشرع اعتباراً أو إلغاءً، ويحصل من ربط الحكم بها جلب مصلحة أو دفع مفسدة عن الناس.

وفي المقام فإن المؤلف - مثلاً - «بذل جهداً كبيراً في إعداد مؤلّف، فيكون أحق الناس به، سواءً في ما يمثل الجانب المادي، وهو الفائدة المادية التي يستفيد منها من عمله؛ أو

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

الجانب المعنوي، وهو نسبة العمل إليه، ويظل هذا الحق خالصاً دائماً له، ثم لورثته»^(٥٤). وقد أورد^(٥٥) بعض العلماء على هذا الاستدلال بمناقشة المبنى والمبدأ الذي قام عليه، وهو قاعدة «الاستصلاح» أو «المصالح المرسله»، واستعاض عن ذلك بمبدأ ولاية الفقيه؛ فإن له وفق ما يرى ويشخص من المصلحة الاجتماعية أن يلزم المجتمع برعاية هذه الحقوق.

لكن هذا التخريج لا يتم إلا عند القائلين بالولاية العامة للفقيه^(٥٦).

٢. إن ملكية الإنسان لأعماله ونتائج أعماله وذممه هي ملكية تكوينية، فلسنا بحاجة إلى جعل السلطة الاعتبارية في هذه الموارد، وهذه الملكية التكوينية موضوعة لحق الاختصاص، وأولوية الإنسان على تلك الأعمال؛ لما ورد في الروايات من عدم جواز التصرف في مال الغير بغير إذنه، من قبيل: ما روي عن رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه»^(٥٧).

فإذا ثبتت أولوية الإنسان بنتائج أعماله نقول: إن الكتاب بوجوده المعنوي يكون من نتائج مؤلفه، فهو ملك له ملكية تكوينية، لا اعتبارية، والتصرف فيه بالطباعة دون إذن مالكه هو تصرف في مال الغير، وهو منهي عنه^(٥٨).

٣. إن المعاملات الواقعة على تلك الحقوق هي معاملات عقلائية، فتكون مشمولة لإطلاق قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ (المائدة: ١).

٤. قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، باعتبار أن استغلال نتيجة عمل المؤلف أو الفنان إضرار به، وهو منفي بحديث «لا ضرر».

٥. الارتكاز العقلائي الدال على امتلاك هذه الحقوق.

لكن المستدل بهذه الوجوه الأربعة الأخيرة ناقشها بأجمعها^(٥٩).

ومع غض النظر عما قد يرد على بعض مناقشاته لهذه الوجوه فإن الأقرب إلى الصواب هو اعتبار هذه الحقوق، ليس على أساس مبدأ الولاية، بل لما أفاده بعض الفقهاء بشأن هذه الحقوق، قال حفظه الله^(٦٠): «لا يجوز الطبع من دون إذن المؤلف - بلحاظ حق التأليف - ومن دون إذن الناشر - بلحاظ حق الناشر -؛ لأن للكتاب - بمعناه العام - اعتباراً مالياً يختلف عن الاعتبار السابق، فإن الاعتبار القديم كان يرى المالية للجانب الشخصي للكتاب، ولذلك فإنه لا يرى في الطبع على النسخة التي يملكها إلا النسخة الموجودة

لديه، أمّا الاعتبار العقلاني الجديد فيرى المالية للجانب النوعي للكتاب، بحيث يرى أنّ التصرّف بطبع الكتاب هو اعتداء على المؤلف أو الناشر؛ لأنّه تصرّف في ماله من دون رضاه، ولذلك يصدق عليه عنوان السارق والغاصب والمعتدي. وهكذا الحال في كلّ ما يعتبره العقلاء مالاّ بنوعيته لا بشخصه، كالاختراع، وغيره. وهذا كلّه ينطلق من قاعدة ثابتة، وهي أنّ مالية المال تختلف حسب اختلاف الاعتبار العقلاني، الذي يتطوّر في نظريته إلى الأمور حسب تطوّر الأوضاع الاقتصادية في حاجاتها العامّة اعتبارات جديدة، ولا دليل على ضرورة الجمود على الطريقة المتعارفة في الواقع الاعتباري السابق؛ لأنّ مسألة مالية الأموال تتطوّر حسب تطوّر الحاجات التي تتحرّك من خلالها الاعتبارات، فقد يتحوّل ما لا مالية له إلى مال، كالأوراق النقدية، وقد يتحوّل المال إلى عدمه إذا فقد الاعتبار السابق، كالعملات الساقطة.

حكم وقف الحقوق

بعد التسليم بشرعية هذه الحقوق، وقابليتها للمعاوضة؛ بحكم ماليتها، يأتي السؤال عن حكم وقفها؟
والظاهر أن حق التأليف أو الاختراع بما أن لها مالية عرفية، وفوائد مادية يستحقها المؤلف أو المخترع، ولذا فإنه يأخذ نسبة من الربح من الشركات والمؤسسات التي تتولى طباعة كتابه أو تصنيع اختراعه وإنتاجه، فله أن يقف حقه على جهة معينة.
وعدم تعارف هذا النوع من الوقف لا يضر؛ لأن عدم تعارف هذه الحقوق في السابق، مع أنه يكفي في شرعية وقفها شمول إطلاقات الوقف أو الصدقة لها.
وأما اشتراط أن يكون الموقوف عيناً، كما ينص الفقهاء، فهو أيضاً لا يقدح بصحة وقف الحقوق المشار إليها؛ لأننا لا نملك نصاً ورد فيه عنوان «العين»، وإنما دليل هذا الشرط هو أحد الوجوه الأربعة المتقدمة في الحديث عن وقف المنافع.
وهذه الوجوه المذكورة لو تمت في المنفعة فإنها لا تتم في الحقوق، باستثناء الوجه الثاني، وهو التأييد.

أما الوجه الأول، وهو أن تحبيس الأصل مأخوذ في مفهوم الوقف، فهو إذا لم يكن متوفراً في وقف المنفعة؛ لأنها تلتف شيئاً فشيئاً بالانتفاع بها، فهو متوفرٌ وحاصل في وقف

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

حق الابتكار أو التأليف؛ لأن الحق المذكور يتصور فيه تحبب أصله، حتى لو لم يكن الأصل فيه أصلاً مادياً صرفاً، كما هو الحال في وقف العين.
وأما الوجه الثالث فهو لا يجري في الحق أيضاً؛ لأن التصرف في العين إذا كان يسقط المنفعة فيفوت الغرض من وقفها فلا معنى للتصرف في عين الحق بعد وقفه؛ لأنه بالوقف تزول سلطنة المالك على التصرف في الحق، فلا يحق له التصرف فيه؛ لخروجه عن ملكه بالوقف.

وأما الوجه الرابع، وهو أن يقال: إنه لم يُعلم من الأخبار تعلق الوقف بالحقوق؛ لأنها مستحدثة، كما قيل في المنافع، فيردّه: إن إطلاقات الوقف والصدقة كافية في المقام.
ويبقى الوجه الثاني، وهو شرطية التأيد، فإن هذه الحقوق إنما يملكها صاحبها - كما تنص القوانين الوضعية - مدة معينة، وقد عرفت أنها خمسون عاماً أو سبعون عاماً على أبعد التقادير في حق المؤلف، فلا يتحقق التأيد في وقفها، فإذا تم ذلك، ولم نجد وجهاً لإقرار هذه الحقوق مؤبداً لأصحابها وورثتهم، فيشكل الأمر في وقفها بناءً على اشتراط التأيد، وقد عرفت ما فيه، والذي يهون الخطب أنه إذا لم يمكن وقف هذه الحقوق فلا مانع ظاهراً من تحببها، كما ذكرنا في المنافع، والله العالم بحقائق أحكامه.

المواشم

- (١) هو رجل يهودي أسلم، وأوصى بأمواله إلى النبي ﷺ.
 - (٢) نيل الأوطار للشوكاني ٦: ١٢٩؛ وفتح الباري ٥: ٣٠١.
 - (٣) المصدر نفسه.
 - (٤) راجع: وسائل الشريعة ١٩: ١٣٧، كتاب الوقوف والصدقات؛ وتهذيب الأحكام، ج ٩، كتاب الوقوف والصدقات.
 - (٥) صحيح مسلم ٥: ٧٣؛ مسند أحمد ٢: ٣٧٢.
 - (٦) الكافي ٧: ٧٥ باب ما يلحق الميت بعد موته، الحديث ٤.
 - (٧) التقيح الرائع في شرح الشرائع ٢: ٢٩٩.
 - (٨) الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٣٥٧.
 - (٩) المبسوط ١٢: ٢٧.
 - (١٠) السنن للبيهقي ٦: ٣٦٢؛ وكتاب المسند للشافعي: ٣٠٨.
- وهذه الرواية رغم أنه لا وجود لها في المصادر الحديثية للمسلمين الشيعة، وإنما مصدرها هو كتب الحديث السنية، إلا أنهم - أقصد فقهاء الشيعة - اعتمدوا عليها في كتبهم الفقهية بشكل ملحوظ، وأرسلوها إرسال المسلمين، وهذه ليس حالة يتيمة أو شاذة، بل إنها تمثل ظاهرة يلاحظها المتتبع والناظر في الكتب الفقهية لعلماء الشيعة، ولاسيما المتقدمين، وقد رصدنا في هذا المجال عشرات الروايات التي اعتمدها فقهاء الشيعة، وهي مأخوذة من المصادر السنية (راجع: كتاب الشريعة تواكب الحياة: ١٩٤).
- (١١) رواه المشايخ الثلاثة: الكليني، الصدوق، الطوسي، راجع: الوسائل ١٩: ١٧٥، الباب ٢ من أبواب الوقوف والصفات، الحديث ٢.
 - (١٢) كتاب الأم للشافعي ٤: ٤٥.
 - (١٣) تحرير المجلة للشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ٥: ٩٦.
 - (١٤) المبسوط للطوسي ٣: ٢٨٦؛ السرائر ٣: ١٥؛ شرائع الإسلام ٢: ٤٤٢؛ المغني الشرح الكبير ٦: ٢٠٦.
 - (١٥) فقه السنة ٣: ٥١٥؛ وجواهر الكلام ٢: ٢٨.
 - (١٦) راجع: تحرير الوسيلة ٢: ٨٧؛ منهاج الصالحين ٢: ٢٥٣.
 - (١٧) راجع: منهاج الصالحين للسيد الخوئي ٢: ٢٥٣.
 - (١٨) الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٢٠٦٧.
 - (١٩) جامع المقاصد ٩: ١٦؛ القواعد ١: ٢٦٧؛ النهاية للطوسي: ٥٩٥؛ الفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٢٥٨.
 - (٢٠) انظر: المبسوط للطوسي ٨: ٢٩١؛ السرائر ٣: ١٥٥؛ المهذب البارع ٣: ٢٠٠٥.

● وقف المنافع والحقوق في الفقه الإسلامي، تطبيقات معاصرة

- (٢١) العروة الوثقى ٦: ٢٩١؛ جامع المدارك للخوانساري ٨: ٣.
- (٢٢) العروة الوثقى ٦: ٢٩١.
- (٢٣) الوسائل ١٩: ١٧٣، كتاب الوقوف والصدقات؛ صحيح البخاري ٣: ١٩٦.
- (٢٤) التنقيح الرائع ٢: ٣٠٥.
- (٢٥) العروة الوثقى ٦: ٣٠٥.
- (٢٦) راجع: الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦٠٢.
- (٢٧) الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦٠٢.
- (٢٨) الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦٠٠، ٧٥٩٩.
- (٢٩) المغني والشرح الكبير ١٠: ٢٠٩.
- (٣٠) كتاب الوقف لأبي زهرة: ٤٩، ١٠٦.
- (٣١) جواهر الكلام ٢٨: ٨٨؛ والفقه على المذاهب الخمسة ٢: ٣٦٢.
- (٣٢) هكذا، والصحيح «الثمرة»، تحرير المجلة ٥: ٧١٠٧.
- (٣٣) العروة الوثقى ٥: ٢٩٢.
- (٣٤) المصدر نفسه ٦: ٢٩١.
- (٣٥) الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦٠٠.
- (٣٦) الكافي: ٣٢٥، ٣٢٤.
- (٣٧) راجع الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦١٥.
- (٣٨) تذكرة الفقهاء ٢: ٤٣٢ (ط قديمة).
- (٣٩) مغني المحتاج ٢: ٣٧٨.
- (٤٠) الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦٠٢.
- (٤١) العروة الوثقى ٦: ٣٠٩؛ فقه الصادق ٢٠: ٣٢٨.
- (٤٢) جواهر الكلام ٢٨: ١٦.
- (٤٣) الفقه الإسلامي وأدلته ١٠: ٧٦١٥.
- (٤٤) الحدائق الناضرة ٢٢: ١٧٦.
- (٤٥) الحدائق ٢٢: ١٧٦.
- (٤٦) الوسائل ١٧: ٣٣٦، الباب ١ من أبواب عقد البيع وشروطه، الحديث ٥.
- (٤٧) الوسائل ٢٣: ١٢٠، الباب ٣ من أبواب التدبير، الحديث ٤؛ ونحوه ما رواه البيهقي في السنن الكبرى ١٠: ٣١٢،

- عن أبي جعفر الباقر، عن رسول الله ﷺ.
- (٤٨) راجع: المكاسب للإمام الخميني ١: ٤٠.
- (٤٩) راجع: منية الطالب ١: ٤١.
- (٥٠) المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه: ١٠.
- (٥١) راجع: حاشية الأصفهاني على المكاسب، فإن له رسالة في حقيقة الحق؛ وراجع: فقه العقود للسيد الحائري ١: ١١١-١٧٣.
- (٥٢) راجع: الوسيط ج ٨٥٢، الفقرة ٩٩٩٤، والفقه الإسلامي بثوبه الجديد، ج ٣، الفقرة ١٤٥.
- (٥٣) الفقه الإسلامي وأدلته ٤: ٢٨٦١.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) فقه العقود ١: ١٥٩.
- (٥٦) المصدر نفسه ١: ١٦٢.
- (٥٧) وسائل الشيعة ٣: ٤٢٤، الباب ٣ من أبواب مكان المصلي، الحديث ١.
- (٥٨) فقه العقود ١: ١٦٣.
- (٥٩) راجع: فقه العقود ١: ١٦٠ - ١٦٥.
- (٦٠) راجع: فقه الحياة.

روايات الطب الإسلامي

تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

الشيخ مهدي مهريزي (*)

ترجمة: مرتضى الساعدي

مقدمة

تشكل الأحاديث المتعلقة بالطب كما لافتاً للنظر من مجموع التراث الحديثي الإسلامي، بعض هذه الأحاديث يتضمن توصيات للوقاية والصحة، بينما يتعرض البعض الآخر لأدوية الأمراض وعلاجها، وقد اهتم المحدثون منذ بدايات عصر التدوين للكتب الحديثية، فخصصوا فصولاً لها في مؤلفاتهم أو أنهم ألفوا كتباً مخصصة لهذا الموضوع، وحدثت اختلافات في وجهات النظر في ما بينهم منذ العصور القديمة، أوجدها اختلافهم في التعامل مع هذه الأحاديث وكيفية الاستفادة منها، فبعض هؤلاء المحدثين لم يعرھا اهتماماً واسعاً، وحمل كثيراً منها على الظروف المزاجية والمناخية، بينما دافع البعض الآخر عن هذه الأحاديث جميعاً، وذكر شروطاً لا بد من توفرها لكي تؤثر هذه التوصيات الطبية أثرها المرجو اليوم، وقد توسع علم الطب من جهة، ومن جهة أخرى طرح بعض الأطباء المسلمين نظرية العودة إلى الطبيعة في العلاج، ومن ثم العودة إلى التراث الإسلامي القديم، فطرحت هذه الخلافات القديمة بشكل أكثر وضوحاً وصارت مجالاً للدراسة والتتبع أكثر من ذي قبل.

ولكي نفهم طريقة التعامل مع هذه الأحاديث لا بد من تقديم بعض التساؤلات من

قبيل:

١- هل يمكن اعتبار الأحاديث الطبية كالأحاديث التي تتعرض للأحكام

(*) أستاذ جامعي متخصص في علوم الحديث، ورئيس تحرير مجلة علوم الحديث الفارسية، من أبرز المساهمين في

مشروع فلسفة الفقه، له مؤلفات عدة في الفقه والحديث و...

الشرعية، والتي لها جذور عميقة مرتبطة بالوحي الإلهي، بلا فرق بينهما؟
٢- وإذا كان الرد بالإيجاب، فما هي الأسس والمعايير التي يجب الاستناد إليها لفهم هذه الروايات؟
٣- وأما إذا كان الرد بالنفي، فما قيمة هذه الروايات؟ وكيف ينبغي لنا التعامل معها؟

السطور الآتية ستعرض المصادر الحديثية التي تطرقت للقضية الطبية وتناقش في مدى ارتباط الطب والأحاديث الطبية بالوحي الإلهي، كما تشير - على نحو الإجمال إلى الآراء المختلفة وأدلة أصحابها، مع تحليل مختصر لكل واحد منها.
ونحن في هذه المقالة سنطرح السؤال الأول للبحث من مجموع هذه الأسئلة الثلاث ونرجئ السؤالين الآخرين إلى مقالات قادمة.

وبناءً على هذا تنقسم مباحث هذه المقالة إلى قسمين:

- ١- المصادر الروائية للأحاديث الطبية.
- ٢- كون هذه الأحاديث الطبية مأخوذة من الوحي.

١- المصادر الروائية للأحاديث الطبية

ذكرنا قبل قليل أنّ المحدثين المسلمين بذلوا جهوداً في الاهتمام بالأحاديث الطبية، فكتبوا فيها كتباً خاصة، أو خصصوا لها فصولاً من كتبهم الأخرى، وسنتعرض لهذه الجهود المبذولة عند كلٍّ من الشيعة والسنة:

أ- المصادر الحديثية عند الشيعة

كتب الحديث عند الشيعة التي خصصت فصولاً منها لعرض الروايات الطبية،

هي:

- ١- فقه الرضا، المنسوب للإمام الرضا عليه السلام (٢٠٢هـ)، باب الطب، ص ٣٤٠-٣٤١.
- ٢- دعائم الإسلام، للنعمان بن محمد بن حيان (٣٦٣هـ)، كتاب الطب، ج ٢، ص ١٣٥.

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

٣- السرائر، لمحمد بن أحمد بن إدريس (٥٤٣-٥٩٨هـ)، كتاب الطب، ج ٢، ص ١٣٧.

٤- المهذب، لابن البراج (٤٠٠-٤٨١هـ)، كتاب الطب، ج ٢، ص ٤٤٤-٤٥٢.

٥- الفصول المهمة في أصول الأئمة، لمحمد بن الحسن المعروف بالحر العاملي (١٠٣٢-١١٠٤هـ).

(ومما يجدر ذكره أنّ مؤسسة آل البيت عليه السلام بطبعتها الأخيرة لهذا الكتاب وفي المجلد الثالث قامت بطبع فصل مستقل لهذه الروايات هو (الطب والنوادر)، وعدد الروايات فيه ٣٤٢ رواية).

٦- بحار الأنوار، لمحمد باقر المجلسي (١١١هـ)، كتاب الطب، ج ٥٩، وج ٩٥، ص ١٨٣، باب الزكام.

المصادر الحديثية عند الشيعة التي تختص بذكر الأحاديث الطبية هي ^(١):

١- طب الرضا أو الرسالة الذهبية، للإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام (١٥٣-٢٠٢هـ).

(وقد نقل العلامة المجلسي هذه الرسالة عن عدة طرق ^(٢) في «بحار الأنوار» ^(٣)).

وقد ذكر في قصة تدوين هذه الرسالة أنّ الخليفة المأمون كان قد أقام مجلساً في نيشابور، ودعا له الأطباء والفلاسفة، وكان الإمام الرضا أيضاً حاضراً في ذلك المجلس، فجرى حديث حول الطب، ولكن الإمام عليه السلام كان ساكناً ولم يشارك، حتى توجه إليه الخليفة المأمون وسأله أن يبدي رأيه، فأجابه الإمام عليه السلام، وقد كان الخليفة المأمون قاصداً مدينة (بلخ)، بينما كان الإمام الرضا عليه السلام باقياً في نيسابور، ولذلك كتب رسالة للإمام يدعوه فيها أن يدون هذه المسائل الطبية، فكتب الإمام له هذه الرسالة، وأرسلها له، فلما أطلع عليها المأمون سُرَّ بها، وأمر أن تكتب بماء الذهب، ولذلك اشتهرت بـ «الرسالة الذهبية».

وقد اهتم علماء الفريقين بهذه الرسالة، وكتبت عليها شروح كثيرة، كما ترجمت أكثر من مرة إلى لغات أخرى ^(٤).

٢- طب الأئمة، لابن بسطام (٣٤١هـ)، شرح وتعليق: محسن عقيل، بيروت، دار المحجة البيضاء، دار الرسول الأكرم، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ٧٦٧.

وقد جمعت روايات الأئمة الطيبة في هذا الكتاب مع ذكر سلسلة السند، ولكن بدون أي شرح أو توضيح، كما لا نلاحظ أي تبويب أو تصنيف لمواضيعها. قام محسن عقيل (محقق الكتاب) بإضافة هوامش وتعليقات نقلاً عن الكتب الطبية مما سبب زيادة حجم الكتاب.

كما قام السيد محمد مهدي الخرسان بكتابة مقدمة للكتاب، أشار فيها إلى أهميته في قائمة الكتب الطبية عند الشيعة، وأضاف إليها مقدمة حول ابني بسطام. والجدير بالذكر أننا لم نعرف النسخة التي اعتمد عليها شارح الكتاب، والملق حينما طبع الكتاب، والجدير بالذكر أننا توصلنا إلى النسخ التالية للكتاب:

١- الإلهيات، مشهد، بتاريخ ٩٧٢هـ.

٢- المدرسة العلوية، بتاريخ ١٠٥٥هـ.

٣- المرعشي، مؤرخ بتاريخ ١٠٥٥هـ.

وقد طبع هذا الكتاب طبعات متعددة سابقاً:

١- طهران، ١٣٧٧هـ، ضمن مجموعة يعتبر هذا الكتاب هو القسم الثالث منها،

وقد كتب المرحوم البروجردي مقدمة له.

٢- الهند، وعدد رواياته ٤٠٩ حديثاً^(٥).

٣- طب النبي، لأبي العباس جعفر المستغفري (٤٣٢هـ)، النجف الأشرف - المكتبة

الحيدرية، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م.

وقد أورد العلامة المجلسي هذه الرسالة كاملة في كتاب بحار الأنوار، ج ٩،

ص ٢٩٠-٣٠١، وحكم هذه الرسالة صغير، وخصصت له الصفحات ١٠ - ٣٤.

ويبدأ الكتاب بمقدمة للسيد محمد مهدي الخرسان في خمسة صفحات،

وكذلك مقالتين أخريين أدرجتا مع الكتاب تحت عنوان: (أول مجتمع وآخر رسول)،

للشهيد باك نجاد؛ (لماذا اخترت الدين الإسلامي)، لأحمد أمين النجفي.

والقسم الأساسي من الكتاب - والذي هو روايات الطب النبوي - يقع في ٢٤

صفحة، وعدد رواياته ١٥٧ رواية.

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

وقد ذكرت الروايات فيه بدون ذكر مصادرها وخالية من الإسناد وبلا تبويب، كما أنّ كاتب المقدمة أيضاً لم يذكر النسخة التي اعتمد عليها الكاتب ولا كيفية طبع الكتاب، وإنما اكتفى بنقل وصية الشيخ نصير الدين الطوسي بقراءة هذا الكتاب، وكلام العلامة المجلسي حول هذا الكتاب في (بحار الأنوار)، وتوجد الآن في مكتبات إيران ١٦ نسخة خطية لهذا الكتاب، وهي كما يلي:

- ١- مكتبة الفيضية، ١٩٩٥، بتاريخ ٩٧١هـ.
- ٢- الأستاذي، فهرست النسخ الخطية، تحت الرقم ١٦٠، ص ٥٦، ش ٢، بتاريخ ١٠٨٢هـ.
- ٣- مكتبة (الأستانه الرضوية المقدسة)، ش ٦٧٧٩، بتاريخ ١٠٨٤هـ.
- ٤- مكتبة (الأستانه الرضوية المقدسة)، بتاريخ ١٠٧٠هـ.
- ٥- مكتبة المسجد الأعظم، ترجع إلى الحادي عشر الهجري.
- ٦- مكتبة (ملك)، ترجع إلى القرن الحادي عشر.
- وفي المصادر الثلاثة الأخيرة أشير لها باسم (طب النبي لأبي الوزير بن أحمد الأبهري)، ولكن المقصود كتاب المستغفري.
- ٧- مكتبة دار الحديث، ١٤٧/٥/٧/ج/٢ط.
- ٨- مكتبة المرعشي، ش ٢٦٤٤.
- ٩- مكتبة (الأستانه المقدسة الرضوية)، ش ٩٧٧٩.
- ١٠- مكتبة (أستانه حضرت معصومة)، ش ٥٨٦١.
- ١١- مكتبة (آية الله كلبايكاني)، ش ٥٧٩٧/٢٩/١٣٧.
- ١٢- مكتبة (آية الله كلبايكاني)، ش ٣٣٤٧/١٧/١٢٧ مكتوبة في ١٢٨٥هـ.
- ١٣- مكتبة (آية الله كلبايكاني)، ش ١٥٨٧/٩/١٢٧، مكتوبة في ١٣٠٤هـ.
- ١٤- مكتبة (آية الله كلبايكاني)، ش ٥٥١٤/٢٧/١٨٤، ترجع إلى القرن الحادي عشر.
- ١٥- المكتبة الشخصية لجواد شريف في محلة (خوي)، ش ٢٤.
- ١٦- المكتبة الوطنية، ش ٤/١٣٨٠، ترجع إلى القرن الحادي عشر.

● الشيخ مهدي مهريزي

وتوجد ترجمتان لهذا الكتاب باللغة الفارسية: الأولى ترجمة السيد محمود الموسوي الزرندي، والتي طبعت في سنة ١٣٢٨ شمسي، والثانية ترجمة محمود المراغي، المطبوعة في سنة ١٣٧٩ شمسي. وكذلك طبعت بصور متعددة^(٦) (جيبى وحجري وغيره) في الأعوام ١٢٩٣/١٢٨١ هـ/١٣٠٤/١٣١٨ هـ.

٤- طب الأئمة، للسيد عبد الله شبر (١١٨٨-١٢٤٢ هـ)، بيروت، الإرشاد للطباعة والنشر.

والسيد شبر مع اعتقاده بأن الطب له جذور من الوحي، ويجب الإقبال عليه، جمع الروايات الواردة عن النبي والأئمة عليهم السلام المرتبطة بالطب والأدوية، ولكن أسلوب الكتاب لا يرتبط بالموضوع، بل إن العنوان يختلف عن المعنون، فلا تجد أي شرح أو تعليق من المؤلف حول هذه الروايات، ولم تذكر مصادر هذه الروايات، ولا سلسلة الإسناد^(٧).

ب - مصادر أهل السنة

مصادر أهل السنة التي يختص البعض منها بالأحاديث الطبية هي:

- ١- صحيح البخاري (٢٥٦١ هـ)، ١٢٠ حديثاً، كتاب الطب، ج٧، ص٢، كتاب المرض والطب، ج٧، ص١١^(٨).
 - ٢- صحيح مسلم (٢٦١ هـ)، ج٧، ص١٣^(٩).
 - ٣- سنن ابن ماجة (٢٧٣ هـ)، كتاب الطب، ج٢، ص١١٣٧.
 - ٤- سنن أبي داود (٢٧٥ هـ)، كتاب الطب ج٢، ص٢١٩.
 - ٥- السنن الكبرى، للنسائي (٣٠٣ هـ)، كتاب الطب، ج٦، ص٣٥١.
 - ٦- المستدرک، للحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ)، كتاب الطب، ج٥، ص٨٤.
 - ٧- مجمع الزوائد، للهيثمي (٨٠٧ هـ)، كتاب الطب، ج٥، ص٨٤.
 - ٨- شرح مسلم، للنووي، باب الطب والمرض، ج٤١، ص١٦٩.
 - ٩- المصنف، لابن أبي شيبة، كتاب الطب، ج٥، ص٤٢١.
- وأما المصادر الحديثية المستقلة لأهل السنة فهي:

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

١- الطب النبوي، لأبي نعيم الأصبهاني (٣٣٦-٤٣٠ أو ٤٣٢هـ)، تحقيق: عمر رجب، ألمانيا marbury-lahn، جامعة فيليبس، ١٩٦٩م، ١٨٩ صفحة^(١٠).
وقريباً أيضاً تم تحقيق هذا الكتاب بعنوان رسالة دكتوراه، وطبع بهذا العنوان، دراسة وتحقيق: مصطفى خضر دونمز التركي، جزءان، بيروت، دار بن حزم، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

وتوجد صورة نسخة لهذا لكتاب في مكتبة المرعشي العامة، تحت الرقم ٩٠٢هـ، في ٤١ صفحة، والتي سقطت من آخرها بعض الأجزاء^(١١).

٢- الطب النبوي، لموفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٧٧-٦٢٩هـ)، تحقيق: يوسف علي بدوي، دمشق- بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، عربي، ٣١٤ صفحة.
وطبع أيضاً هذا الكتاب أيضاً بتصحيح: عبد المعطي أمين القلعة جي. ويوصف عبد اللطيف البغدادي بأنه عالم كثير التصنيف العلمي في مجالات الطب والأدب، وقد جمع المؤلف كتابه مستنداً إلى معلوماته الطبية، بالإضافة إلى الروايات المختلفة عن النبي الأكرم ﷺ، ولذلك لا يعتبر هذا الكتاب كتاب حديثاً خالصاً؛ لأنه اشتمل على تحليل وشروح كثيرة من المؤلف بالإضافة إلى الأحاديث.

وقد قسم البغدادي كتابه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: خصصه المؤلف للأصول والقواعد العلمية والعملية للطب.

القسم الثاني: جعله تحت عنوان (الأدوية والأغذية)، ويتناول المأكولات وآثارها العلاجية، وكذلك الأدوية المركبة.

وأما القسم الثالث: فهو مختص بعلاج الأمراض.

وقد قام محقق الكتاب علي بديوي بتقديم ترجمة إجمالية عن البغدادي، وكذلك أخرج عشرين مرجعاً ومصدراً حديثاً للكتاب.
وقد تم تصحيح هذا الكتاب اعتماداً على إحدى النسخ الموجودة في المكتبة الظاهرية.

٣- الشفاء في الطب المسند عن السيد المصطفى، لأحمد بن يوسف التيفاشي (٥٨٠-٦٥١هـ)، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٨هـ -

ولد المؤلف في مدينة (قفصة)، إحدى المدن الأفريقية، وبدأ تعليمه الابتدائي في مسقط رأسه، ثم انتقل إلى مصر، وهناك تعرف على أبي يوسف البغدادي، وكذلك سافر إلى دمشق وتلمذ على تاج الدين الكندي.

ذكر في المقدمة أنّ أبا نعيم الأصبهاني جمع الروايات الطبية المنقولة عن النبي ﷺ في كتاب (طب النبي)، ولكنها جاءت بأسانيد مختلفة وأحياناً متكررة، ولذلك قام المؤلف بحذف الأسانيد والروايات المتكررة، واستثنى من ذلك أسانيد أبي نعيم والصحابي الذي ينقل مباشرة عن النبي ﷺ، وتم تقسيم الكتاب على أساس كتاب أبي نعيم في سبع مقالات كالتالي:

١- فضل صناعة الطب وما جاء في تعلمه.

٢- معرفة ترتيب البدن وترتب الصحة.

٣- أنواع العلل ومعرفة علاج كل نوع منها.

٤- معرفة العقاقير ومنافعها.

٥- الحمية ومعرفة قوى الأغذية.

٦- الفواكه.

٧- اللحمان.

٤- الطب النبوي، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (٦٧٣-٧٤٨هـ)، تحقيق

وشرح وتعليق: أحمد رفعت البدرابي، بيروت، دار أحياء العلوم، ١٤٠٦ - ١٩٨٦م.

اعتبر الذهبي في مقدمته للكتاب أنّ من أهم الواجبات المفروضة على المسلمين بعد التقرب إلى الله تعالى بأداء الطاعات واجتناب المعاصي هو عبارة عن الالتفات إلى صحة البدن وعلاج الأمراض التي تطرأ عليه، وانطلاقاً من هذه النظرية أقدم على جمع الروايات المتعلقة بالمحافظة على الصحة وعلاج الأمراض، ودونها في هذا الكتاب.

ويتكون الكتاب من ثلاثة فنون:

الفن الأول: في قواعد الطب: علمه وعمله.

الفن الثاني: في الأدوية والأغذية.

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

الفن الثالث: في علاج الأمراض.

وقد جمع الذهبي إلى جانب الروايات الطبية شروحاً وتعليقات حول هذه الروايات، ونقل جملة من كلمات الحكماء بهذا الخصوص.

٥- الطب النبوي، لابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١)، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، بيروت، دار الفكر، ١٣٧٧ - ١٩٥٧؛ ودار الندوة الجديدة، (نسخة مصورة)، تحقيق: سيد إبراهيم، القاهرة؛ دار الحديث، ١٤١١ - ١٩٩١م، تحقيق: د. السيد الجميلي؛ دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ - ١٩٨٦م، ج ١، ١٤١٢/١٩٩٢م، ج ٢.

جمع ابن القيم الروايات المتعلقة بالطب والصحة والعقاقير في ١٢٥ فصلاً، وتشاهد بعض التعليقات والتوضيحات في ثانيا الروايات. وفي الفصول الأخيرة لكتاب الأدوية والأطعمة قام بترتيبها وفقاً لحروف الهجاء.

٦- طب النبي المعروف بـ(المنهج السوي والمنهل الروي في الطب النبوي)، لجلال الدين السيوطي (٨٨٠-٩١١هـ)، تحقيق وتخريج: حسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت، مؤسسة الفكر الثقافية، ج ١، ص ٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ج ٢، ٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص ٥٠٢. قدم المحقق تحقيقه لهذا الكتاب بعنوان رسالة مقدمة لدورة الماجستير، وقد قابله بأربع نسخ، علماً بأنه يعرف بالنسخ الثمانية لهذا الكتاب في مكتبات العالم^(١٢).

يذكر السيوطي ما مضمونه: (جمعت في هذا الكتاب الأخبار والآثار الأعم من الصحيحة والحسنة والضعيفة، ويشكل مجموعة هذه الأخبار ٦٦٧ رواية، وقد نقل في هذا الكتاب روايات متعددة عن الإمام علي^{عليه السلام} والإمام الباقر^{عليه السلام}، وقد ألحق بالكتاب شروح وتعليقات مأخوذة من بعض الكتب، ككتاب «القانون» لابن سينا).

وقد قام إبراهيم مجمل جميل ونشأت المصري بتصحيح مختصر لهذا الكتاب، حيث طبع في مكتبة القرآن بالقاهرة.

٧- المنهل الروي في الطب النبوي، لمحمد بن أحمد بن علي بن طولون الدمشقي (٨٨٠-٩٥٣هـ)، مراجعة وتعليق: الشيخ زهير عثمان الجعيد، بيروت، دار ابن زيدون، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ٢٩٤ صفحة، يقول ابن طولون في المقدمة ما مضمونه: اهتم المحدثون منذ القدم بجمع الروايات الطبية، بعض منهم يذكرون هذه الروايات مع الإسناد، كابن

نعيم الأصفهاني، وأبي المحاسن بن عبد الهادي، وبعضهم ذكر تلك الروايات ولكن بدون إسناد، كالذهبي والسيوطي. ثم يضيف: «أعددت الكتاب متبعاً الطريقة الأولى (مع السند)، ولكنني شعرت بميل إلى الطريقة الثانية، لذلك وضعت كتاب (المنهل الروي)». وقد حذا حذو السيوطي في مقدمته فقال: «وقد أدرجت الأحاديث الأعم من الصحيحة والحسنة والضعيفة، وكذلك الآثار الموقوفة والمقطوعة». وكذلك قام المؤلف بشرح الأحاديث، ولكن لم تعرف الخطة المتبعة في تنظيم الكتاب. كما أنه ليس معروفاً على أية نسخة اعتمد في طبع الكتاب، واكتفى بمقدمة في صفتين تضمنت ترجمة لابن طولون^(١٣).

٢- ارتباط الروايات الطبية بالوحي

هل للطب جذور في الوحي؟ وهل تعد معالجة الأمراض الجسدية جزءاً من رسالة الأنبياء؟ تختلف آراء المفكرين الإسلاميين في هذا المجال؛ فبعضهم يدعي أن هذه الروايات على الإطلاق مأخوذة عن الوحي، ويدافع عن هذا الرأي؛ بينما يرى البعض الآخر عكس ذلك مطلقاً، واختار بعض آخر منهم طريقاً وسطاً، وذهبوا إلى القول بأن بعض هذه الروايات له جذور في الوحي بينما بعضها الآخر ليس كذلك. ونحن هنا سنلقي الضوء على هذه الآراء الثلاثة:

أ- نظرية الجذور الوحيانية للروايات الطبية

ومن الذين صرحوا بهذا الرأي:

١- مؤلف كتاب (دعائم الإسلام) النعمان بن محمد (٣٦٣هـ)، حيث خصص قسماً من كتابه للروايات الطبية، فقد ذكر: «روينا عن رسول الله ﷺ وعن الأئمة الصادقين من أهل بيته ﷺ آثاراً في التعالج والتداوي وما يحل من ذلك وما يحرم. وفي ما جاء عنهم ﷺ لمن تلقاه بالقبول وأخذه بالتصديق بركة وشفاء إن شاء الله تعالى، لا لمن يصدق في ذلك وأخذه على وجه التجربة»^(١٤).

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

٢. ويكتب الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣هـ) بهذا الخصوص: «الطب صحيح، والعلم به ثابت، وطريقه الوحي، وإنما أخذه العلماء عن الأنبياء ﷺ، وذلك أنه لا طريق إلى علم حقيقة الداء إلا بالسمع، ولا سبيل إلى معرفة الدواء إلا بالتوقف، فثبت أن طريق ذلك هو السمع عن العالم بالخفيات تعالى، والأخبار الواردة عن الصادقين ﷺ، مفسرة بقول أمير المؤمنين ﷺ: «المعدة بيت الأدواء والحمية رأس الدواء» و«عود كل بدن ما اعتاد»، وقد ينجع في بعض البلاد، من الدواء من مرض يعرض لهم ما يهلك من استعمله لذلك المرض من غير أهل تلك البلاد، ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم في العادة، وكان الصادقون ﷺ يأمرهم بعض أصحاب الأمراض باستعمال ما يضر بمن كان به المرض، فلا يضرهم؛ وذلك لعلمهم ﷺ بانقطاع سبب المرض، فإذا استعمل الإنسان ما يستعمله كان مستعملاً له من الصحة من حيث لا يشعر بذلك، كان علمهم بذلك من قبل الله تعالى على سبيل المعجزة لهم والبرهان لتخصيصهم به وخرق العادة بمعناه، فظن قوم أنّ ذلك الاستعمال إذا حصل مع مادة المرض نفع، فغلطوا فيه، واستضرخوا به، وهذا قسم لم يورده أبو جعفر، وهو معتمد في هذا الباب والوجوه التي ذكرها من بعد، فهي على ما ذكره، والأحاديث محتملة لما وصفه حسب ما ذكرناه»^(١٥).

٣- ويوافق ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) الشيخ المفيد، ولذلك كتب قائلاً: «وليس طبه ﷺ كطب الأطباء، فإنّ طب النبي ﷺ متيقن قطعي إلهي صادر عن الوحي ومشكاة النبوة وكمال العقل، وطب غيره أكثره حدس وظنون وتجارب، ولا ينكر عدم انتفاع كثير من المرضى بطب النبوة، فإنه إنما ينتفع به من تلقاه بالقبول واعتقاد الشفاء به وكمال التلقي له بالإيمان والإذعان، فهذا القرآن الذي هو شفاء لما في الصدور - أن يلتق هذا الملتقى - لم يحصل به شفاء الصدور من أدوائها، بل لا يزيد المنافقين إلا رجساً إلى رجسهم ومرضاً إلى مرضهم، وأين يقع طب الأبدان منه؟ فطب النبوة لا يناسب إلا الأبدان الطيبة، كما أنّ شفاء القرآن لا يناسب إلا الأرواح الطيبة، القلوب الحية، فإعراض الناس عن طب النبوة كإعراضهم عن الاستشفاء بالقرآن، الذي هو شفاء نافع، وليس ذلك لقصور في الدواء، ولكن لخبث الطبيعة وفساد المحل وعدم قبوله»^(١٦).

٤- ويذكر السيد عبد الله شبر (١١٨٨ - ١٢٤٢هـ) في كتابه (طب الأئمة) حول دم

إهمال الروايات الطبية ما نصه: «قد ورد عنهم عليه السلام في أنواع المداواة والمعالجات، وحفظ الصحة، واستدفاع البليات والأمراض والمضرات بالأدوية والأغذية والأذكار والأدعية، أخبار متكاثرة وروايات متضافرة، أجلّ من أن تحصى، وأوسع من أن تستقصى.

ولكن في زماننا هذا وما ضاهاه قد أقبل الناس على المفضول، وتركوا أحاديث أهل بيت الرسول، وأمسى علم الحديث في زماننا مهجوراً، وأصبح كأن لم يكن شيئاً مذكوراً؛ بروج العلوم الباطلة بين الجهال المدعين للفضل والكمال، مع اعتراضهم بأن زلال العلم لا ينفع إلا إذا أخذ من ينابيع الوحي والإلهام، وأن الحكمة لا تتجع إذا لم تؤخذ من نواميس الدين ومعقل الأنام، كما في النبوي: (أنا مدينة العلم وعلي بابها، أنا مدينة الحكمة وعلي بابها، فمن أراد المدينة فيأتها من بابها).

والعجب من اعتناء جمع من العلماء الأعلام والفضلاء الكرام بالكتب الطبية، والرجوع إليها، والتعويل عليها، وعدم الاعتناء بما ورد عن أئمة الأنام عليهم السلام، وما خطر في بعض الأوهام وعرض لأرباب الإفهام الكاسدة من أن الوارد في ذلك لو كان حقاً لما تخلف، مع أنه كثيراً ما يتخلف، حتى أولوا الأخبار في ذلك بتأويلات بعيدة، وحملوها على محامل غير سديدة، فهو جهل محض، ومحض جهل، لا يخفى على من له أدنى فهم وعقل، كما أوضحناه في جملة من كتبنا، سيما (مصاييح الأنوار في حل مشكلات الأخبار) ^(١٧).

٥- ويذهب محمد أبو شهبه أيضاً إلى هذا الرأي، ويفرق بين الأحاديث الطبية وبعض الأحاديث المتعلقة بالحياة العادية، وقد ذكر في الشأن: «وفرقت كبير في الأسلوب بين هذين الحديثين. يقصد به حديث الذبابة وحديث تمر العجوة. وأمثالها من أحاديث الطب وبين قصة تأبير النحل؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله لم يسقها مساق القطع واليقين، وإنما ساقها مساق الرجاء: (لعلكم لو لم تفعلوا كان خيراً). ومعظم أحاديث الطب - إن لم تكن كلها - إنما ساقها النبي صلى الله عليه وآله مساق القطع واليقين، مما يدل على أنها بوحي من الله سبحانه وتعالى» ^(١٨).

٦- ويذهب علي رضا قره بلوط، مؤلف كتاب (موسوعة طب النبي)، إلى هذا الرأي أيضاً، فقد ذكر «أنّ النبي صلى الله عليه وآله الذي كان دائماً تحت رقابة الوحي وإرشاده لم

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

يرسل ليعلم الشريعة فقط، إنه قد شكل أحسن نموذج في المواضيع الدنيوية، ولا سيما المواضيع الطبية؛ لأن النبي ﷺ قام بتطبيق ما كان يطبقه من الأوامر التي تلقاها عن طريق الوحي، فبدأ كمعجزة بطب جديد، وقام ببيانات وتطبيقات نالت اهتمام طب يومنا الحاضر في مواضيع كثيرة، وقد تأسى به الصحابة والتابعون بعد عهده في المواضيع الدينية والطبية على حد سواء، وبعد هذه التوضيحات عدّ مصادر الطب النبوي كما يلي: القرآن الكريم؛ والأحاديث الشريفة المستندة إلى الوحي والقياس والتجربة؛ التعديل والتصحيح»^(١٩).

٧- ويبين شاكر شعب أحد الكتاب المعاصرين، مع تبنيه لهذا الرأي، شروط تأثير هذا الطب على الشكل الآتي: «إنّ للمعالجة والتداوي وفق المنهج الطبي المروي عن أهل البيت ﷺ شروطاً وإضافات روحية؛ إذ ينبغي للمريض أن يتعاطاها بخلوص نية وصدق اعتقاد نابع من عزائم القلب وصميمه، وأن لا يتسرب إلى نفسه الشك في الإطار العام لهذا المنهج وسائله المادية والروحية»^(٢٠).

وقد تمسك بخصوص شروط هذا التأثير برواية نقلها العلامة المجلسي في بحار الأنوار، وهي: «وقد روينا عن جعفر بن محمد عليه السلام أنه حضر يوماً عند محمد بن خالد أمير المدينة، فشكا محمد إليه وجعاً يجده في جوفه، فقال: حدثني أبي عن أبيه عن جده عن علي عليه السلام أن رجلاً شكاً إلى رسول الله ﷺ أن وجعاً يجده في جوفه، فقال: خذ شربة عسل وألق فيها ثلاث حبات شونيز أو خمساً أو سبعاً، واشربه، تبرأ بإذن الله، ففعل ذلك الرجل، وبرئ، فخذ أنت ذلك، فاعترض عليه رجل من أهل المدينة كان حاضراً، فقال: يا أبا عبد الله، قد بلغنا هذا وفعلناه فلم ينفعنا، فغضب أبو عبد الله عليه السلام وقال: إنما ينفع الله بهذا أهل الإيمان به والتصديق لرسوله، ولا ينتفع به أهل النفاق ومن أخذه على غير تصديق منه للرسول، فأطرق الرجل»^(٢١).

ب - نظرية بشرية الروايات الطبية

ينتصر عدة من أصحاب الرأي من المسلمين لنفي ارتباط الطب بالوحي، وقد صرحوا بنظريتهم هذه، ونذكر رأيين من جملة هذه الآراء:

١- يعتقد ابن خلدون بأن «للبادية من أهل العمران طب منحوه في غالب الأمر تجرية قاصرة على بعض الأشخاص، متوارثة عن مشايخ الحي، ربما يصح في البعض إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا موافقة المزاج، وكان في العرب أطباء من هذا القبيل معروفون، كالحارث بن كلدة وغيره، والطب المنقول في الشرعيات من هذا القبيل، وليس من الوحي في شيء، وإنما هو أمر كان عادياً عند العرب»^(٢٢).

٢- ويذهب شاه ولي الله أيضاً إلى هذا الرأي، ولكنّه عبر بتعابير تختلف عن تعابير ابن خلدون، يقول: «فالسنة المروية عن النبي ﷺ المدونة تنقسم إلى قسمين: أولاهما: هي السنة المأمورة، وهي داخلة في مجال تبليغ الرسالة، فلا بد من تصنيف الأحاديث المتعلقة بالاعتقاد والعبادات تحت هذا القسم. أما ثانيتهما فهي السنة التي هي ليست مأمورة، وغير داخلة في مجال تبليغ الرسالة، ولإشارة إلى هذا النوع من السنة فقد قال النبي ﷺ: إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر. فالأحاديث المتعلقة بالطب داخلة في هذا النوع من السنة»^(٢٣).

ج - النظرية التليفية

مرّ بنا أنّ جمعاً من علماء المسلمين يعتقدون بأنّ قسماً من التراث المأثور في مجال الطب له ارتباط بالوحي بينما القسم الآخر مأخوذ من الطب التجريبي، وقد صرح بذلك بعضهم، كما صرح به البعض الآخر بشكل غير مباشر، ومن الذين ينتمون إلى هذا الفريق:

١- الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، حيث يذكر في كتابه: (الاعتقادات): «اعتقادنا في الأخبار الواردة في الطب أنها على وجوه: منها ما قيل على هواء مكة والمدينة، فلا يجوز استعماله في سائر الأهوية، ومنها ما أخبر به العالم ﷺ على ما عرف من طبع السائل ولم يتعدّ موضعه؛ إذ كان أعرف بطبعه منه، ومنها ما دلّسه المخالفون في الكتب لتقبيح صورة المذهب عند الناس، ومنها ما وقع فيه سهو من ناقله، ومنها ما حفظ بعضه ونسي بعضه، وما روي في العسل أنه شفاء من كل داء فهو صحيح، ومعناه أنه شفاء من كل داء بارد؛ وما روي في الاستتجاء بالماء البارد لصاحب البواسير فإنّ ذلك إذا كان بواسيره

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

من حرارة؛ وما روي في الباذنجان من الشفاء فإنه في وقت أدراك الرطب لمن يأكل الرطب دون غيره من سائر الأوقات، وأما أدوية العلل الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام فهي آيات القرآن وسوره والأدعية على حسب ما وردت به الآثار بالأسانيد القوية والطرق الصحيحة.

وقال الصادق عليه السلام: (كان في ما مضى يسمى الطبيب المعالج، فقال موسى عليه السلام: يا رب ممن الداء؟ فقال: مني يا موسى، فقال: يا رب فممن الدواء؟ فقال: مني. قال: فما يصنع الناس في المعالج؟ فقال: يطيب أنفسهم بذلك، فسمي الطبيب طبيباً لذلك، وأصل الطب التداوي، وكان داود عليه السلام تبتت في محرابه في كل يوم حشيشة فتقول: خذني، فإني أصلح لكذا وكذا، فرأى آخر عمره حشيشة نبتت في محرابه فقال لها: ما اسمك؟ فقالت: أنا الخروبية، فقال داود: خرب المحراب، فلم ينبت فيه شيء بعد ذلك. وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: (من لم تشفه (الحمد لله) فلا شفاه الله تعالى) ^(٢٤).

٢- ويرى أبو سليمان الخطابي (٣٨٨هـ)، وهو من شراح الحديث في العصور الأولى أن «الطب على نوعين: الطب القياسي، وهو طب اليونانيين، والذي يستعمله أكثر الناس في أوسط بلدان أقاليم الأرض؛ وطب العرب والهند، وهو الطب التجاربي، وإذا تأملت أكثر ما يصفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الدواء إنما هو على مذهب العرب، إلا ما خص به من العلم النبوي الذي طريقه الوحي، فإن ذلك فوق كل ما يدركه الأطباء أو يحيط به حكمة الحكماء والألباء، وقد يكون بعض تلك الأشفية من ناحية التبرك بدعائه وتعويدته ونفته، وكل ما قاله من ذلك هو فعل صواب وحسن جميل يعصمه الله أن يقول إلا صدقاً وأن يفعل إلا حقاً» ^(٢٥).

٣- وقد خصص أبو إسحاق الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتابه (المواقفات) فصلاً لعلوم ومعارف العرب، وقال: «فصحت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، وبيّنت منافع ما ينفع من ذلك، ومضار ما يضر منه» ^(٢٦).

وهنا يتعرض لبعض العلوم، كالنجوم والتاريخ حتى يصل إلى علم الطب، حيث يقول عنه: «ومنها علم الطب، فقد كان في العرب منه شيء لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجارب الأميين، غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون، وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، لكن على وجه جامع شاف قليل يطلع منه على كثير، فقال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾، وجاء في الحديث التعريف ببعض الأدوية لبعض

الأدواء، وأبطل من ذلك ما هو باطل، كالتداوي بالخمير والرقى التي اشتملت على ما لا يجوز شرعاً»^(٢٧).

٤- وينقل العلامة المجلسي (١١١١هـ) مطلباً عن بعض المحققين وعن الخطاب في موضعين من كتابه، ولم ينتقد رأيهما، ولذلك يغلب الظن بأنه موافق لهم، ولكن هناك أيضاً شواهد أخرى في كلامه على عكس ذلك، حيث يقول: «قال بعض المحققين: الطبيب الحاذق في كل شيء، وخص المعالج به عرفاً، والطب نوعان: نوع طب جسد، وهو المراد هنا؛ وطب قلب، ومعالجته خاصة بما جاء به رسول الله عن ربه تعالى، وأما طب الجسد فمنه ما جاء في المنقول عنه عليه السلام؛ ومنه ما جاء عن غيره، وغالبه راجع إلى التجربة، ثم هو نوعان: نوع لا يحتاج إلى فكر ونظر، بل فطر الله عليه الحيوانات، مثل ما يدفع الجوع والعطش؛ ونوع يحتاج إلى الفكر والنظر، كدفع ما يحدث في البدن مما يخرج عن الاعتدال، وهو إما إلى حرارة أو برودة، وكل منهما إما إلى رطوبة أو يبوسة أو إلى ما يتركب منهما، والدفع قد يقع من خارج البدن؛ وقد يقع من داخله، وهو أعسرهما، والطريق إلى معرفته لتحقيق السبب والعلامة، والطبيب الحاذق هو الذي يسعى في تفريق ما يضر بالبدن جمعه أو عكسه، وفي تقويض ما يضر بالبدن زيادته أو عكسه، ومدار ذلك على ثلاثة أشياء: حفظ الصحة؛ والاحتماء عن المؤذي؛ واستفراغ المادة الفاسدة، وقد أُشير إلى الثلاثة في القرآن: فالأول من قوله تعالى في القرآن: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾؛ وذلك أن السفر مظنة النصب، وهو من مغيرات الصحة، فإذا وقع فيه الصيام ازداد، فأبيح الفطر إبقاء على الجسد، وكذلك القول في المرض؛ والثاني: وهو الحمية، من قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾، وقد استنبط منه جواز التيمم عند خوف استعمال الماء البارد؛ والثالث: من قوله: ﴿أَوْ بِهِ أَذَى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ﴾، وقد أُشير بذلك إلى جواز حلق الرأس الذي منع منه المحرم؛ لاستفراغ الأذى الحاصل من البخار المحتقن في الرأس»^(٢٨).

وقد تعرضنا سابقاً لكلام الخطابي.

٥- ويرى الدكتور ناظم النسيمي في كتابه (الطب النبوي والعلم الحديث) أنّ الروايات المنقولة في مجال الطب تتنوع إلى أربعة أنواع:

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

أولاً: الطب الوقائي، أي الروايات التي توصي بحفظ الصحة البدنية وسلامة البيئة والوقاية من الأمراض، فهو يعتقد وفرة المعلومات والمسائل المتعلقة بالطب في التراث الإسلامي؛ باعتبار أنّ المناهج العامة للصحة وإطلاع الناس على الصحة العامة إنما هو من وظيفة الدولة، والنبى ﷺ هو المؤسس الأول لأول دولة إسلامية، وبعض هذه المسائل الطبية وردت في القرآن الكريم والبعض الآخر على لسان النبي ﷺ.

ثانياً: قسّم النسيمي مباحث الطب العلاجي إلى خمسة أقسام:

١- مشروعية المعالجة بالأدوية الطبيعية، وعدم تعارض ذلك مع مفاهيم التوكل والإيمان بالله والتوحيد.

٢- العلاج الروحي بالقرآن الكريم والرقى.

٣- محاربة الإشاعات المنتشرة بين الناس حول المجال الطبي.

ويرى المؤلف أنّ بيان هذه الأقسام الثلاثة إنما هو من وظيفة الرسول ﷺ لأنه القائد الروحي والديني للأمة.

٤- الحمية (الرجيم).

٥- المعالجة بالأدوية العادية والطبيعية.

ولا يرى أنّ هاذين القسمين الأخيرين من وظيفة الأنبياء، بل هي موكولة إلى تجارب المختصين.

ثالثاً: المسائل المتعلقة بالجنيين وجنسه (ذكر أو أنثى) والوراثة.

رابعاً: العمل الطبي.

ولم يُبدِ المؤلف رأياً حول هذين النوعين الأخيرين، هذا بالإضافة إلى الغموض الذي يلف آراءه السابقة؛ لأنه يعتبر الطب الوقائي من وظائف الدولة، وثلاثة أقسام من الطب العلاجي من وظائف الدين والدولة، وبالنتيجة لم يبين بوضوح أيّ الأقسام من وظيفة الدين والأنبياء^(٢٩).

٦- ويقول صاحب كتاب (موسوعة الأحاديث الطبية)، بعد تقييمه العام للأحاديث الطبية: «إنّ علم الطب منذ بدايته الأولى إنما هو وليد الوحي، وتجارب البشر هي التي ساعدت في اتساعه، ولذلك لا يمكن القول بأنّ الوحي هو الطريق الوحيد للحصول على

علم الطب، ومن جهة أخرى فإنّ النبي الأكرم ﷺ والأئمة عليهم السلام يمتلكون معارف واسعة، ومن ضمنها علم الطب، ولكنهم لم يظهروا أنفسهم بعنوان أطباء، وهذا في حد ذاته دليل على انفصال الدين عن الطب، وعلى هذا الأساس كان إقدام الأئمة على المسائل الطبية نادراً، ويعد نوعاً من بعض الكرامات لهم عليهم السلام^(٣٠).

وفي معرض تقييمه للروايات الطبية، وبعد أن ينقل كلام الشيخ الصدوق، يضيف قائلاً: «مع أنّ هذا الكلام مقبول على الإجمال، ولكن هذا سيؤدي إلى حرمان الناس من تراث أهل البيت عليهم السلام».

وعلى هذا الأساس يصنفون الروايات الطبية إلى ثلاثة أصناف:

١- ما صدر عنهم عليهم السلام بعنوان المعجزة لعلاج الأمراض والعاهات.

٢- الروايات المتعلقة بالوقاية والطب الوقائي.

٣- الروايات المتعلقة بالعلاج، وتنقسم هي الأخرى إلى قسمين: العلاج بالقرآن

والرقى؛ والعلاج بالأدوية الطبيعية.

وبالنسبة إلى الروايات التي تتضمن الإعجاز والكرامات فهي مختصة بالأئمة عليهم السلام،

ولذا فهي خارجة عن مفهوم الروايات الطبية.

وكذلك الروايات المتعلقة بالوقاية يمكن عرضها على الناس، وهي متناسبة غالباً

مع المعايير العلمية، وتلحق بها كذلك روايات العلاج بالقرآن والرقى. ويعتقد الكاتب فيما

يخص روايات العلاج بالأدوية الطبيعية أنها أفضل وسيلة لتتصب حولها الأبحاث

والاختبارات العلمية، والذي صار اليوم أمراً شائعاً^(٣١).

٧- ويذهب الدكتور مصطفى خضر دونمز، محقق كتاب (أبو نعيم)، أيضاً إلى

نفس الرأي، حيث يقول: «وخلاصة القول أنّ بعض الأدوية التي أوصى بها النبي لبعض

الأمراض أتت عن معرفته وتجربته الشخصيتين، ولم تنشأ من المعلومات التي هي وليدة

الوحي، فليست ملزمة إلزاماً شرعياً، وأما الأحاديث المتعلقة بمبادئ الطب وما يدخل في

مجال الحكم الشرعي فهي حصيلة الوحي^(٣٢).

وبعد عرض تقرير حول هذه الآراء الثلاثة التي دارت حول الروايات الطبية

ومكانتها يمكننا القول بأن الطريق الصحيح للتحليل والتقويم هو أن تتم أولاً دراسة

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

الأدلة والشواهد الخاصة بالطب، ومن ثم دراسة الأدلة العامة والشاملة، أي أهداف الرسالة ومقاصد الشريعة، حتى نستطيع على ضوءها تبني رأي معين. وفي ثنايا الروايات الطبية رواية تؤيد الرأي الأول، أي تعتبر الشؤون الطبية جزءاً من شؤون الأنبياء عليهم السلام، وفي مقابل ذلك توجد رواية أخرى تعتبر الطب علماً بشرياً محضاً، فهل يمكننا الوصول إلى نتيجة نهائية انطلاقاً من هاتين الروايتين؟ لا بدّ أولاً من أن نعرض متن هاتين الروايتين:

أ- الروايات الدالة على ارتباط الأحاديث الطبية بالوحي

١- في علل الشرائع: عن الربيع صاحب المنصور: «حضر أبو عبد الله مجلس المنصور يوماً، وعنده رجل من الهند يقرأ كتب الطب، فجعل أبو عبد الله ينصت لقراءته، فلما فرغ الهندي قال له: يا أبا عبد الله، أتريد مما معي شيئاً؟ قال: لا، فإنّ ما معي خير مما معك، قال: وما هو؟ قال: أدوي الحار بالبارد، والبارد بالحار، والرطب باليابس، واليابس بالرطب، وأرد الأمر كله إلى الله، وأستعمل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، وأعلم أنّ المعدة بين الداء وأنّ الحمية هي الدواء، وأعوّد البدن ما اعتاد. فقال الهندي: وهل الطب إلاّ هذا؟ فقال الصادق عليه السلام: أفتراني من كتب الطب أخذت؟ قال: نعم، قال: لا والله، ما أخذت إلاّ عن الله سبحانه، فأخبرني أنا أعلم بالطب أم أنت؟ فقال الهندي: من أين لك هذا العلم؟ فقال: أخذته عن آبائي عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عليه السلام عن رب العالمين (جل جلاله) الذي خلق الأجساد والأرواح، فقال الهندي: صدقت، وأنا أشهد أنّ لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله وعبده، وأنك أعلم أهل زمانه»^(٣٣).

٢- عن الإمام علي عليه السلام، وسئل فقيل: إنّ في القرآن كل علم إلاّ الطب، فقال: أما إنّ في القرآن لآية تجمع الطب كله: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا﴾^(٣٤).

٣- وروى السيد في كتاب (النجوم) عن رسالة أبي إسحاق الطرسوسي: «إنّ الله أهبط آدم من الجنة، وعرفه علم كل شيء، فكان مما عرفه النجوم والطب»^(٣٥).

٤- قال الأصمغ بن نباتة: «سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول لابنه الحسين عليه السلام: يا بني، ألا أعلمك أربع كلمات تستغني بها عن الطب؟ فقال: بلى»^(٣٦).

ب - الروايات الدالة على كون علم الطب علماً بشرياً

١- تم تقسيم العلوم في الروايات إلى قسمين: علم الأديان؛ وعلم الأبدان، بمعنى أنّ علم الطب وضع في مقابل علم الدين: قال مولانا الصادق عليه السلام: «لا يستغني أهل كل بلد عن ثلاثة، يفزعون إليها في أمور دنياهم وآخرتهم، فإن عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع، وأمين خير مطاع، وطبيب بصير ثقة»^(٣٧)، ومثل هذه الرواية: «العلم علمان: علم الأديان؛ وعلم الأبدان»^(٣٨).

٢- كان الأئمة عليهم السلام يرجعون الناس إلى الأطباء، وهم أنفسهم كانوا يرجعون إلى الأطباء، روي أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عاد مريضاً، وسأله: «ألا ندعو لك طبيباً؟ فقال: وأنت تأمر بهذا يا رسول الله؟ قال: نعم، إن الله لم ينزل داءً إلا وقد أنزل له دواءً»^(٣٩). وروي أنّ رجلاً جرح على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: ادعوا له الطبيب، فقالوا: يا رسول الله، وهل يغني الطبيب من شيء؟ فقال: نعم، ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاءً»^(٤٠).

ونقل أيضاً عن نبي الله موسى عليه السلام أنه مرض، وامتنع عن مراجعة الطبيب، وطال مرضه، حتى أوحى إليه: «لا أبرأتك حتى تتداوى بما ذكره لك»^(٤١).

وقال سعد بن أبي وقاص: مرضت فعادني النبي صلى الله عليه وآله، فوضع يده بين ثديي، حتى وجدت بردها في فؤادي، فقال: إنك رجل مفؤود، أتت الحارث بن كلدة أخا ثقيف؛ فإنه رجل يتطبب، فليأخذ سبع تمرات من عجوة المدينة فليجأهن بنواهن ثم ليلدك بهن»^(٤٢).

٣- كان الأئمة عليهم السلام يبينون للناس طب زمانهم، ف«عن إبراهيم بن عبد الرحمن، عن إسحاق بن حسان، عن عيسى بن بشير الواسطي، عن ابن مسكان وزرارة، قالوا: قال أبو جعفر عليه السلام طب في ثلاث: شرطة الحجامة، والحقنة، وآخر الدواء الكي.

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: طب العرب في خمسة: شرطة الحجامة، والحقنة، والسعوط، والقيء، والحمام، وآخر الدواء الكي.

وعن أبي جعفر الباقر عليه السلام: طب العرب في سبعة: شرطة الحجامة، والحقنة والحمام، والسعوط، والقيء، وشربة عسل، وآخر الدواء الكي، وربما تزداد فيه النورة»^(٤٣).

وفي الكافي: عن إسماعيل بن حسن المتطبب: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إني رجل من العرب ولي بالطب بصر، وطبي طب عربي، ولست آخذ عليه صفداً؟ فقال: لا بأس قلت:

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

أن نبط الجرح ونكوي بالنار؟ قال: لا بأس، قلت: ونسقي هذه السموم الاسميحون، والغاريقون؟ قال: لا بأس، قلت: إنه ربما مات؟ قال: وإن مات»^(٤٤).

٤- السماح بمراجعة الأطباء اليهود والنصارى: «وعنه (جعفر بن محمد) عليه السلام: إن قوماً من الأنصار قالوا له: يا رسول الله، إن لنا جاراً اشتكى بطنه، أفتأذن لنا نداويه؟ قال: بماذا تداوونه؟ قالوا: يهودي ها هنا يعالج من هذه العلة، قال: بماذا؟ قالوا: بشق البطن فيستخرج منه شيئاً، فكره ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، فعادوه مرتين أو ثلاثاً، فقال: افعلوا ما شئتم، فدعوا لليهودي، فشق بطنه، ونزع منه رجراً كثيراً، ثم غسل بطنه، ثم خاطه وداواه فصح، وأخبر النبي صلى الله عليه وآله فقال: إن الذي خلق الأدوية جعل لها دواءً، وإن خير الدواء الحجامة والفضاد والحبة السوداء - يعني الشونيز -»^(٤٥).

وعن جعفر بن محمد عليه السلام: أنه سئل عن الرجل يداويه اليهودي والنصراني؟ قال: لا بأس، إنما الشفاء بيد الله»^(٤٦).

٥. كلمات الإمام الرضا عليه السلام في كتاب (الرسالة الذهبية): «فقال أبو الحسن عليه السلام: عندي من ذلك ما جربته وعرفت صحته بالاختبار ومرور الأيام، مع ما وقفني عليه من مضي من السلف».

وقال كذلك: «فإنه وصل إليّ كتاب أمير المؤمنين في ما أمرني من توقيفه على ما يحتاج إليه مما جربته وما سمعته في الأطعمة والأشربة و...»^(٤٧)، ويغلب الظن أنه مع جمع كلتا الطائفتين من الروايات، مع الالتفات إلى العناوين الكلية التي وردت في الكتاب والسنة في باب أهداف الرسالة ومقاصد الشريعة، يمكننا ترجيح الرأي الثالث، وهناك روايات لها جذور في الوحي في ثنايا الروايات، وهناك أيضاً بعض الروايات تضمنت تجارب الأئمة عليهم السلام، أو منقولة عن تجارب الآخرين، ولكن كيفية تمييز هاتين الطائفتين من الروايات، وكيفية التعامل معها، تتطلب بحثاً مستقلاً.

العوامش

- (١) عدّد بعض الكتّاب أربعين رسالة وكتاب حول الروايات الطبية، راجع: كتاب (پژوهش حوزه، ش ١٧-١٨، ص ١١٥-١٢٢).
- (٢) نقل العلامة المجلسي هذا الحديث في (بحار الأنوار) على شكل إجازة عن طريقين: أحدهما بخط نور الدين علي بن عبد العالي الكركي؛ والآخر ورد في مؤلفات بعض الأفاضل، وهذا أيضاً له سند.
- (٣) بحار الأنوار ٥٩: ٣٠٦-٣٢٨ (متن الحديث)، و ٣٥٦-٣٢٨ (شرح الحديث).
- (٤) هناك أكثر من عشرين ترجمة وشرحاً لهذه الرسالة، وقد طبع بعضها، راجع طب الإمام الرضا، لباقر شريف القرشي: ١٨-٢٠ فصلنامه پژوهش حوزه، ش ١٧، ص ١١١-١١٢. أقدم نسخة خطية لهذه الرسالة موجودة في مكتبة السيد الحكيم في النجف، والمرقمة بالرقم ٣٧، وقد كتبت في سنة ١٣١٥هـ.
- (٥) الذريعة، ١٥: ١٣٩.
- (٦) راجع آخر تحقيق لهذا الكتاب قام به حيدر الوائلي: ٢٨-٣٤.
- (٧) ومما يجدر ذكره أنه منذ ذلك الحين إلى اليوم ألفت كتب عديدة لجمع الروايات الطبية، وهذه بعض عناوينها:
- ١- طب الإمام الكاظم، لشاكر شيع (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).
 - ٢- طب الإمام موسى الكاظم، لعبد الحسين الجواهري.
 - ٣- طب المعصومين، للبيب بيضون.
 - ٤- طب الإمام علي، لمحسن عقيل.
 - ٥- طب الرضا وطب الصادق، للعلامة العسكري.
 - ٦- طب الوحي، لده سرخي.
 - ٧- موسوعة الأحاديث الطبية، لمحمد الري شهري.
- (٨) عدد الروايات المتعلقة بالطب في صحيح البخاري ١٢٠ رواية، كما تشير الإحصائيات (فتح الباري، ١٠: ٢٥٢).
- (٩) عدد الروايات المتعلقة بالطب في صحيح مسلم ١٢٠ رواية، بناءً على الإحصائيات (فتح الباري، ١٠: ٢٥٢).
- (١٠) المعجم الشامل للتراث العربي المطبوع، لمحمد عيسى الصالحية ٥: ٢٥٣.
- (١١) دائرة المعارف (بزرگ إسلامي) ٦: ٣٣٦.
- (١٢) الطب النبوي: ٥٥، و ٦٢-٦٤.
- (١٣) ورد في بعض كتب الفهارس عند أهل السنة أسماء بعض الكتب الأخرى التي لم تطبع إلى اليوم أو أنها مفقودة أساساً، ومن جملة مؤلفي هذه الكتب:
- ١- ابن السني (٣٦٤هـ).
 - ٢- ابن أبي عاصم (٢٧٨هـ).

● روايات الطب الإسلامي، تقويم ودراسة في المواقف والاتجاهات

- ٣- ابن طرخان (٧٢٠هـ).
- ٤- عبد الملك بن حبيب (٢٣٨هـ).
- ٥- ابن ساعد (٧٤٩هـ).
- ٦- المقدسي الحنبلي.
- ٧- ضياء الدين المقدسي (٦٤٢هـ).
- ٨- حبيب النيسابوري.
- ٩- الصفطي الزيني.
- ١٠- القسطلاني.
- ١١- ابن حزم (٤٥٦هـ).
- ١٢- السخاوي (٩٠٢هـ).
- ١٣- يوسف بن محمد الرمدي (٧٧٦هـ).
- ١٤- شمس الدين البعلبي (٧٠٩هـ).
- ١٥- داود بن فرج.
- ١٦- حسن بن محمد النيسابوري (٤٠٦هـ): نجم الدين محمد بن محمد الغزي (١٠٦١هـ).
- ١٧- ابن التلميذ (٥٦٠هـ).
- ١٨- خضر بن محمود العطوي (٩٤٨هـ).
- ١٩- صالح بن عبد العزيز المارديني (ق١٢). راجع: الشفاء في الطب، أحمد بن يوسف التيفاشي: ١٩-٢٠، الطب النبوي، لعبد اللطيف البغدادي: ١٥-١٣، الطب النبوي، للسيوطي: ٣٧-٢٩.
- (١٤) دعائم الإسلام: ٢: ١٣٥، ح ٤٥٧.
- (١٥) تصحيح الاعتقاد: ١٢١-١٢٢، بحار الأنوار: ٥٩: ٧٥.
- (١٦) زاد المعاد: ٤: ٣٦-٣٥.
- (١٧) طب الأئمة: ١٥-١٦.
- (١٨) دفاع عن السنة، ص ٢٤٢.
- (١٩) موسوعة الطب النبوي ١: ١٤.
- (٢٠) طب الإمام الكاظم عليه السلام: ٢٥.
- (٢١) بحار الأنوار: ٥٩: ٧٢-٧٣، ح ٢٨.
- (٢٢) مقدمة ابن خلدون: ٢: ١١٧٢.
- (٢٣) حجة الله البالغة: ١: ١٢٨.
- (٢٤) الاعتقادات: ٩١-٨٩، بحار الأنوار: ٥٩: ٧٤.

- (٢٥) أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري ٢: ١٠٨: فتح الباري ١٠: ١٧٠: بحار الأنوار ٥٩: ١٣٧.
- (٢٦) الموافقات ٢: ٥٠.
- (٢٧) نفس المصدر: ٥٢.
- (٢٨) بحار الأنوار ٥٩: ٧٨.
- (٢٩) الطب النبوي والعلم الحديث ١: ١١٢-١١٨.
- (٣٠) موسوعة الأحاديث الطبية ١: ١٥-١٩.
- (٣١) نفس المصدر ١: ٢٠-٢١.
- (٣٢) موسوعة الطب النبوي ١: ١١٥.
- (٣٣) علل الشرائع: ٩٩، ح ١: الخصال: ٥١٢، ح ٣: بحار الأنوار ١٠: ٢٠٥، ح ٩.
- (٣٤) الدعوات: ٧٥، ح ١٧٤، بحار الأنوار ٦٢: ٢٦٧، ح ٤٢.
- (٣٥) سفينة البحار ٢: ٧٨.
- (٣٦) بحار الأنوار ٥٩: ٢٦٧، ح ٤٢، سفينة البحار ٢: ٧٩.
- (٣٧) تحف العقول: ٣٢١.
- (٣٨) كنز الفوائد ٢: ١٠٧: معدن الجواهر: ٢٥، الرواشح السماوية: ٢٠٢، بحار الأنوار ١: ٢٢٠، ح ٥٢.
- (٣٩) تاريخ بغداد ١٤: ٢٤٨.
- (٤٠) بحار الأنوار ٥٩: ٧٠-٧٢، ح ٢٥.
- (٤١) إحياء علوم الدين ٤: ٤١٣.
- (٤٢) سنن أبي داود ٢: ٢٢٣، كتاب الطب، ح ٣٨٧٥.
- (٤٣) بحار الأنوار ٦٢: ٢٦٢، ح ٢٠-٢٢.
- (٤٤) الكافي ٨: ١٩٣، ح ٢٢٩: بحار الأنوار ٦٢: ٦٦، ح ١٦.
- (٤٥) بحار الأنوار ٥٩: ٧٣، ح ٣٠.
- (٤٦) نفس المصدر، ح ٣١.
- (٤٧) نفس المصدر: ٣٠٨.

إمامة المرأة

في صلاتي الجمعة والجماعة

الشيخ عبد الله أميدي فرد^(*)

مقدمة

من القضايا التي يجب البحث وإعادة النظر فيها مجدداً قضية شرط الذكورة في إمامة الجماعة والجمعة، فحين إثبات عدم وجوب هذا الشرط لربما تتهيأ الظروف الملائمة لعدد أكبر من المؤمنين لأداء هذه الفريضة المقدسة.

شرط الذكورة في كلمات الفقهاء

قال ابن إدريس الحلّي: ولا يجوز إمامة المرأة للرجال على وجه...^(١). وجاء عن العلامة الحلّي^(٢)، والشهيد الأول^(٣)، والمحقق الأردبيلي^(٤)، والمحقق الحلّي في الاعتبار: ولا تؤمّ امرأة رجلاً ولا خنثى؛ لاحتمال كونه رجلاً، وعليه اتّفاق العلماء، ولقوله^(٥): «أخروهنّ من حيث أخرنّ الله»؛ ولأنّ المرأة مأمورة بالخفاء والاستتار والإمام بالظهور والاشتهار، ويلزم من الاحتمال المذكور أن لا يؤمّ الخنثى رجلاً...^(٥).

وقد جعل المرحوم النراقي شرط الذكورة سادس شرط من شروط إمام الجماعة، وقال: السادس: الذكوريّة، إذا كان الإمام ذكراً أو أنثى، فلا يجوز إمامة المرأة لرجلٍ باتّفاق العلماء كما عن الاعتبار، بل الإجماع المحقّق المحكي في التذكرة والمفاتيح وشرحه، وعن المنتهى والروضة والذكري وغيرها، وهو الدليل عليه، مضافاً إلى التأييد بالنبوي المشهور والمرتضوي المروي في الدعائم اللذين ضعفهما بالعمل مجبور، لا تؤمّ المرأة

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

رجلاً، وإثماً جعلناهما مؤيدين لاحتمال الجملة المنفية غير الصريحة في التحريم^(٧).
وأما صاحب الجواهر فبعد أن نقل عبارة الشرائع، قال: يشترط في الإمام الذكورة
إذا كان المأموم ذكراناً، أو ذكراناً وإناثاً، فلا يجوز إمامة المرأة لهم، بلا خلاف أجده
فيه نقلاً وتحصيلاً، بل في الخلاف والمنتهى والتذكرة والذكري والروضة، وعن غيرها،
الإجماع عليه^(٨).

بناءً على ما تمّ ذكره من كلام الفقهاء، حيث اقتبسنا مقدراً يسيراً من
آرائهم^(٨)، نلاحظ أنّ علماء الإسلام قد اتفقت آراؤهم على كون إمام الجماعة رجلاً إذا
كان المأمومون رجالاً أو رجالاً ونساءً معاً.

أدلة اشتراط الذكورة في إمام الجماعة أ- أصالة الاشتغال وقاعدة الاحتياط

أصالة الاشتغال وقاعدة الاحتياط، اللتان مجراهما الشكّ بالمكلف به، نجرهما
بعد العلم بالتكليف، أي أنّ الشكّ يكون في مقام سقوط التكليف، على عكس إجراء
قاعدة البراءة التي يكون الشكّ فيها ناشئاً عن ثبوت التكليف؛ وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان
عندما يكون متيقناً من أصل التكليف والإلزام فإنّه يشكّ في المكلف به، أي إنّّه يشكّ
في ما أُلزم على فعله (الوجوب) أو في ما نهي عن فعله (الحرمة)، بناءً على هذا الأصل فإنّ
المكلف يجب أن يعمل على تحصيل اليقين من خلال أدائه للتكليف، حيث إنّ الاشتغال
اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني.

والاشتغال هو عبارة عن حكم الشارع أو العقل بلزوم أداء أو ترك جميع احتمالات
التكليف حين الشكّ فيه، أي اشتغال ذمة الإنسان بالتكليف المحتمل؛ وبعبارة أخرى: إنّّه
حينما يكون الإنسان متيقناً من أصل التكليف والإلزام، ولكنّه مردّد بين وجوب هذا
التكليف وحرمة، فإنّه استناداً إلى هذا الأصل يتوجّب عليه أداء هذا التكليف ما لم
يحصل له اليقين بسقوطه.

وأما أصالة الاحتياط فيجريها المكلف في مورد الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي،
وبلا شكّ فإنّ الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وبما أنّ الصلاة واجبة على
المكلف المسلم فإنّنا لا نعلم بأنّ القراءة أثناء الصلاة، والتي هي جزء منها، تسقط من

● إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

عهدة المكلف حين إقامة صلاة الجماعة بإمامة المرأة أو لا؟
وطبقاً لما تقتضيه أصالة الاشتغال وقاعدة الاحتياط يمكن القول بأن الأصل هو
عدم سقوط قراءة فاتحة الكتاب.

تحليل ونقد

١ - تكون لهذا الاستدلال ثمرة عملية إذا ما تمّ إثبات شرط الذكورية بالدليل
القطعي أولاً، ولكن عندما لا يتحقق مثل هذا القطع فإن الاستناد على هذا الدليل يعتبر
مصادرة للمطلوب.

٢ - يعتبر هذا الأصل معارضاً لأصل آخر، أي إنّه معارض لأصل عدم اشتراط
الذكورة، وتوضيحه يكون على هذا النحو: إنّنا نشكّ بأنّ الذكورة شرط في إمام
الجماعة أو لا؟ والأصل هو عدم اشتراطها، وبناءً عليه، واستناداً على هذا الأصل، فإنّه لا
يبقى لدينا شكّ في ثبوت التكليف (قراءة سورة الفاتحة) بالنسبة لإمام الجماعة غير
الرجل، وحينها لا نحتاج إلى إجراء أصالة الاشتغال.

٣ - بما أنّنا لا نعلم بوجود ثبوت شرط الذكورة في إمام الجماعة، ومن جهة أخرى
فإنّ جواز أو عدم جواز اقتداء الرجال بالنساء في صلاة الجماعة منوط بهذا الشرط،
لذلك باستطاعتنا القول: إنّه تزول شرطية الذكورة؛ استناداً لـ «رُفِع...ما لا يعلمون»، حيث
نقدّم هذا على أصل الاشتراط؛ لأنّه أعمّ من المؤاخذه، لذلك فإنّ أيّ تكليف لا نعلم حاله
يتمّ رفعه عن ذمّة المكلف بالاستناد إلى حديث الرفع؛ لأنّ عدم التكليف ظاهر من الشرع.

٤ - عند الشكّ بين الأقل والأكثر في مسألة ما فإنّ آراء الفقهاء مختلفة حينها،
ولكن رأي المشهور هو إجراء أصالة البراءة في مورد الأكثر؛ وهنا أيضاً يمكننا القول:
هل أنّ جزءاً آخر من أجزاء الصلاة، مثل قراءة الفاتحة، هو جزء من صلاة المأموم أو لا؟
والأصل هو البراءة، فتكون جزئية الفاتحة في الصلاة بالنسبة للمؤتمّ بالمرأة مرتفعة، ولا
يوجد مورد حينها لإجراء قاعدتي الاشتغال والاحتياط هنا، وإنّ الشكّ في وجوب القراءة أو
عدمه عند الاقتداء بالمرأة ناشئ عن اشتراط أو عدم اشتراط الذكورية في إمام الجماعة،
فعند إجراء الأصل في السبب فإنّه لا يبقى مجال لإجرائه في المسبّب، أي إنّه لا تصل النوبة
إلى إجراء أصالة الاشتغال؛ لأنّ الأصل السببي مقدّم على الأصل المسببي.

٥ - نجري أصالة الاشتغال حينما لا يكون لدينا دليل على سقوط التكليف، بينما في هذه المسألة يوجد لدينا دليل على سقوط التكليف، والأصل لا يعارضه، لأنه عند وجود الأمانة لا يبقى لدينا مجال لإجراء الأصل العملي؛ فقد وردت رواية تشير إلى أنّ الرسول الأكرم ﷺ أمر أم ورقة أن تؤم أهلها في صلاة الجماعة؛ وبما أنّ كلمة (أهل) تشمل الذكور والإناث على حد سواء فيكون من المعلوم حينها أنّ المرأة يمكن أن تكون إماماً للجماعة، بما فيهم الرجال، وتزول أصالة الاشتغال حينها.

٦ - الإطلاقات والعمومات الموجودة في الأدلة، والتي تمسك بها الفقهاء في باب صلاة الجماعة واستحبابها.

٧ - اشتراك الرجل والمرأة في الأحكام الشرعية يمكن اعتباره هنا دليلاً على ما ندعي؛ لأنّ الأصل العملي (الاشتغال) لا يمكن إعماله في الموارد التي توجد أمانة عليها.

ب - الحديث النبوي: «أخروهنّ من حيث أخرنّ الله»

قال في الحقائق: الثالث: «إنّه لا خلاف في أنّه لا يجوز أن تؤمّ المرأة الرجل، نقل ذلك غير واحد من الأصحاب، واستدلّوا عليه بما روي عن النبي ﷺ قال: «لا تؤمّ المرأة رجلاً»، وعنه ﷺ أنّه قال: «أخروهنّ من حيث أخرنّ الله...»^(٩).
وأما المرحوم الأصفهاني فقد قال: «...منها: الذكورة إذا كان في المأمومين رجل، ومدرك الاعتبار أخباراً ضعافاً منجبراً باستناد المشهور إليها والاستدلال بها في كتبهم...»^(١٠).

تحليل ونقد

١ - هذه الرواية فيها ضعف من ناحية السند والمضمون، فمضمونها يُعتبر مخالفاً للضوابط ومخالفاً لدليل الاشتراك في الأحكام بين الرجل والمرأة، علاوة على كونه مخالفاً للآيات القرآنية التي تُثبت أنّ الرجل والمرأة من جنس واحد.
٢ - بغض النظر عن سند ومضمون الرواية، ففي هذه الحالة يكون التمسك بالدليل في مورد الشبهة المصدقية مخصّصاً لها؛ لأنّ كون المكلف إمام جماعة متقدّم رتبةً وكونه مأموماً متأخراً رتبةً هو أوّل البحث، ولذا فإننا لا نستطيع أن نستدلّ بهذه الرواية على شرط الذكورية في إمام الجماعة.

● إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

ج - حديث «لا تؤمّ المرأة الرجال، وتصلّي بالنساء وتتقدّم وسطهنّ»^(١١)

والاستدلال بهذه الرواية يكون بهذا الشكل: «لا تؤمّ» عبارة عن نهي، أي إنّ الشارع، وحسب منطوق الرواية، يمنع المرأة من أن تؤمّ الرجال.

تحليل ونقد

١ - يوجد في هذه الرواية احتمالان:

الأول: «لا تؤمّ» يفيد النهي.

الثاني: «لا تؤمّ» يفيد النفي، وليس نهياً.

وفي مثل هذا المورد هناك مبانٍ مختلفة يتبنّاها العلماء، حيث قال صاحب الكفاية:

إذا وعد الشارع المكلف بالثواب، فهذا لا يدلّ على الإلزام.

٢ - إذا ما سلّمنا بكون «لا» هنا للنهي، حينها يوجد احتمالان لهذا النهي، وهما

الحرمة أو الكراهة.

٣ - احتمال كون عبارة «لا تؤمّ» للنفي قويّ، وفي هذه الحالة فإنّ أقصى ما يمكن

استنتاجه من الرواية هو كون إمامة المرأة للرجال أمراً مرجوحاً، وليس كونه أمراً غير مشروع؛ وذلك لأنّ الجمل الصريحة في النهي هي التي تكون ظاهرة في الحرمة وعدم الجواز، وليس الجمل المنفية، وبالنسبة إلى ما نقل عن الآخوند الخراساني وغيره من كون دلالة ظاهر النفي على الحرمة أكد فبحسب اعتقادنا - وطبقاً للذوق العرفي - فالنفي لا يؤكّد الحرمة، بل إنّه لا يستفاد منه أكثر من الرجحان والمرجوحية.

٤ - هذه الرواية لم تكن معتمدة في كتبنا الفقهية، وحتى استناد الأصحاب إليها

لم يكن ثابتاً، بل الواضح أنّ الاصحاب لم يستندوا إليها، حيث إنّه قبل عهد الشيخ الطوسي، والذي ذكرها في كتابه الخلاف، لم يتعرّض لها أحد، لذا فإنّه ليس من الممكن جبران ضعفها بعمل الأصحاب بها.

د - رجحان الاستتار للمرأة والاحتجاب

نحن نجد أرجحية أو مطلوبية الاستتار للمرأة وكونها مأمورة بذلك، بينما نجد

عكس ذلك في إمام الجماعة، أي إنّ الاشتهار يعتبر من صفاته، وهذان الأمران (الاستتار

والاشتهار) متضادان.

هذا الكلام ورد في كتب عددٍ من الفقهاء والأصحاب، كالمحقق الحلي في المعبر، والفاضل النراقي في المستند، والسبزواري في الذخيرة، وصاحب الجواهر الذي قال: يستفاد من ذوق الشارع ومن بعض الروايات في أبوابها المختلفة أنّ الشارع أراد من المرأة أن تكون مستورةً وأن تشتغل في أمور منزلها، لذلك فإننا لا نجد حكماً في الإسلام يستدعي عدم ستر المرأة وخروجها من المنزل واتصالها بالرجال، كتولي منصب القضاء والمرجعية وإمامة الجماعة وغير ذلك.

وأما السيد الخوئي، الذي هو من الفقهاء المعاصرين، فقد بين هذا الدليل ووسّع نطاقه، وقال: ولم يُرضَ بإمامتها للرجال في صلاة الجماعة، فما ظنك بكونها قائمةً بأموهم ومديرة لشؤون المجتمع ومتصدية لزعامته الكبرى^(١٢)!

تحليل ونقد

- ١ - ما ورد في الأدلة المشار إليها هو بخصوص الحجاب وعفاف النساء، وإذا ما وجد دليل آخر في هذا المضمار فهو متعلق بكيفية الملابس الخاص بهنّ، ولا علاقة له بخروجهنّ من المنزل؛ ولا نجد في ديننا الاسلامي دليلاً على كون المرأة سجينه الرجل في البيت، وكونها محرماً عليها الحضور في التجمّعات، والتحدّث مع سائر أبناء المجتمع.
- ٢ - لا يوجد لدينا حكم في الدين الإسلامي يدلّ على أنّ أداء الوظائف المنزلية تقع على عاتق المرأة، ولم يُضتِ أيُّ فقيهٍ بوجود ذلك عليها، وكذلك فإنّ المرأة بإمكانها أن تمتنع عن أداء هذه الأمور، بل وبإمكانها أن تمتنع عن إرضاع الطفل مجاناً، ولها الحقّ في طلب الأجرة على ذلك من الزوج، وكذلك فإن باستطاعتها أن تمتنع عن أداء بعض الأمور إلّا ما يتعلّق بالاستمتاع، وفي جميع هذه الموارد لا تعتبر المرأة ناشزاً.
- ٣ - إذا ما وُجد دليلٌ على ذلك فإنّه يمكن أن يكون من باب الاستحباب، ويختصّ فيه ولا يتعداه، أي إنّه لا يكون أمراً إلزامياً وواجباً حتى يمكنه أن يسدّ الطريق على أدلّة الاشتراك.
- ٤ - أضيف إلى ذلك أنّ مثل هذا الاستنتاج من الأحكام الإسلامية يعتبر مخالفاً

● إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

لكتاب الله عز وجل؛ وبما في ذلك قصة النبي موسى عليه السلام مع بنتي شعيب وزواجه من احدهما، وكذلك قصة ملكة سبأ التي أشار إليها القرآن الكريم ولم يذمها، وبما أن القرآن الكريم ليس كتاباً قصصياً، بل هو كتاب هداية للمؤمنين وصراف للمهتدين، فإنه حين وجود أمرٍ مستقبِحٍ في حدثٍ يذكره يشير إليه كي يجتنبه الناس.

٥ - نستوحي من الشرع والأحكام الشرعية بأن الأمر بالستر لا يمكنه أن يكون مانعاً من أداء الأحكام التي لا تتلاءم مع الستر، مثل: إحرام النساء في الحج، وعدم وجوب ستروجهن، وطوافهن مع الرجال في المسجد الحرام، ووقوفهن في منى وعرفات، وكذلك عندما كنّ يحضرن صلاة الجماعة في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، وجواز نيابتهن في بعض الأمور، كالحج، والذي يستلزم خروجهن من المنزل؛ ولم يقل أحدٌ بأن هذه الأمور مستحبةٌ للنساء أو أنها غير واجبة، لذلك فإنه لا يمكن سلب هذه الأمور عن النساء بذريعة المستوربة.

٦ - علاوة على ذلك فإن الشواهد التاريخية تؤيد ما ذكرنا، حيث إن التاريخ يذكر لنا أن فاطمة الزهراء عليها السلام كانت معلّمةً، وأنها كانت تخرج أيام الاثنين والخميس لزيارة مرقد أبيها رسول الله صلى الله عليه وآله، ولم يذكر لنا التاريخ أن الأئمة عليهم السلام ذكروا في حديثٍ معتبرٍ أنه ليس على النساء القضاء والفتوى، أو يحرم عليهنّ الحضور في صلاة الجمعة أو الجماعة.

٧ - الروايات الواردة في جواز حجّ المرأة نيابة عن الرجل، كقوله صلى الله عليه وآله: «ربّ امرأةٍ أفتح من رجلٍ»^(١٣)، وكذلك الإطلاقات والعمومات المستفادة من الأحاديث والآيات، والتي تشير إلى عدم وجود مخصّص بكون هذه الأحكام مختصة بالرجال دون النساء، مثل قوله جلّ وعلا: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾، وقوله صلى الله عليه وآله: «علماء أمّتي أفضل من أنبياء بني إسرائيل»، وقول المعصوم عليه السلام: «أنظروا إلى من روى أحاديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»، وما إلى ذلك.

هـ- نصوص ناهية عن تقدّم المرأة في الصلاة

الروايات التي تنهى عن تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة أو وقوفها في محاذاته أو أمامه، فعن القاسم بن الوليد قال: «سألته عن الرجل يصلّي مع الرجل الواحد معهما

● الشيخ عبد الله أمبيدي فرد

النساء؟ قال عليه السلام: «يقوم الرجلُ إلى جنبِ الرجلِ، ويتخلفنَ النساءُ خلفهما»^(١٤).
وكذلك مارواه الشيخ في الصحيح عن فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد
الله عليه السلام: أُصلي المكتوبة بأُمّ علي، قال عليه السلام: «نعم، تكون عن يمينك، يكون سجودها
بحذاء قدميك»^(١٥).

تحليل وتقد

- ١ - تذكر هاتان الروايتان، وما شاكلها من روايات، قضية تقدّم المرأة على الرجل من حيث المكان عندما تكون مأمومةً، بينما النقاش يدور حول تقدّم المرأة من حيث كونها إمام جماعة، وكذلك فإنّ بعض هذه الروايات ناظرة إلى الصلاة فرادى، والكلام حول صلاة الجماعة.
 - ٢ - الاختلافات بين هذه الروايات موجودة بشكلٍ كبيرٍ، وقلّما نرى مثل هذه الاختلافات في موارد أخرى.
 - ٣ - هذه الروايات يمكن أن تُحمل على كونها تشير إلى الكراهة وقلّة الثواب، وإذا ما صارت المرأة إماماً للجماعة فإنّ الثواب عندئذٍ يكون أقلّ من إمامة الرجل، أي إنّه مثل الفرق بين صلاة المسافر وصلاة الحاضر، والتي لا مانع منها.
 - ٤ - عدم جواز تقدّم المرأة في هذا المورد لم يُفتّ به جميع العلماء، وغالباً ما يذكرون كراهية ذلك.
- لذلك فإنّ هذه الروايات لا يمكنها أن تكون شرطاً لكون إمام الجماعة ذكراً، بل إنّها تشير إلى التقدّم المكاني، فإنّنا نرى في رحاب بيت الله الحرام، وعندما يزدحم الناس، فإنّهم يقولون: «لا بأس به»، وإنّه عند وجود حائلٍ يمكن أن تكون المرأة إماماً للجماعة، وأنّ تتقدم على الرجل^(١٦).

و - عدم كون الأذان مجزياً إذا ما أدّته امرأة

استدلّوا على ذلك بهذا الشكل: بما أنّه لا يجوز للمرأة أن تؤدّن فكذلك لا يجوز لها أن تكون إماماً للجماعة.

تحليل ونقد

في ما يخصّ عدم إجزاء أذان المرأة بالنسبة للرجال يقول الشيخ الطوسي: إن أذنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدوا به ويقيموا؛ لأنه لا مانع منه^(١٧).
وصاحب الجواهر أيضاً له نفس الرأي في هذا المضمار، حيث تمسك بإطلاقات الأدلة، ويكون سماع صوت الرجل من قبل المرأة وسماع صوت المرأة من قبل الرجل ليس حراماً^(١٨).
وكذلك فإنه يمكن تبرير النهي عن قيام المرأة بالأذان بسبب ظروف ذلك الزمان وعدم استساغة الناس آنذاك له.

ز - عدم اشتهاار إمامة النساء في صلاة الجماعة في عهد الرسول

وقد استدلوا بهذا المدعى على عدم قيام المرأة بإمامة الناس في صلاة الجماعة، وقالوا: لو أُجيز لامرأة إمامة الناس في صلاة الجماعة، ولو في يوم واحد، لكان ذلك معلوماً لدينا مثل علمنا بوجود الشمس في وضوح النهار، لذلك مادامت المرأة لم تتصّب لأداء هذه الوظيفة فإن الذكورة شرط في إمام الجماعة.

تحليل ونقد

بما أنه في عهد رسول الله ﷺ كان جميع المسلمين تقريباً يشاركون في صلاة الجماعة، وفي أيام حياته صلوات الله عليه لم يكن من الصحيح أن تقوم بناته مثلاً، ومن ضمنهن السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، بإمامة الناس في صلاة جماعة مستقلة، لذلك فإن التمسك بهذه السيرة، بكونها ذات صفة استمرارية في كل زمان، ليس صحيحاً.
إضافة إلى ذلك فإن المجتمع آنذاك لم يكن يتفاعل مع مثل هذا الأمر، أي قيام النساء بإمامة الناس جماعةً، وعليه يتضح ضعف رأي صاحب مفتاح الكرامة^(١٩).

ح - انحصار التساؤلات المتشرعية في إمامة المرأة لمثلها

جميع الأسئلة التي طرحت على الأئمة عليهم السلام، تخصّ إمامة المرأة للمرأة، وهذا بحد ذاته دليل على عدم استطاعة المرأة أن تؤمّ الرجال، كما ورد عن علي بن يقطين عن أبي

الحسن الماضي عليه السلام قال: سألته عن المرأة تؤمّ النساء، ما حدّ رفع صوتها بالقراءة والتكبير؟ فقال عليه السلام: «بقدر ما تُسمع»^(٢٠).

تحليل ونقد

١ - مجرد كون الأسئلة تدور حول إمامة النساء للنساء لا يمكن اعتباره دليلاً على عدم جواز إمامة المرأة للرجال؛ لأنّ السؤال في الرواية كان يدور حول ما إذا كانت المرأة إماماً للجماعة في أيّ حدّ تستطيع أن ترفع صوتها؟ وكان جواب المعصوم عليه السلام أنّها تستطيع ذلك إلى الحدّ الذي تُسمع صوتها من يصلي خلفها من النساء، والسؤال هنا عن أصل صلاة الجماعة.

٢ - محتوى بعض الروايات عبارة عن أنّه بإمكان المرأة أن تؤمّ النساء أو لا؟ فعند عدم السؤال عن إمامة المرأة للرجال لا يمكن الاستنتاج بعدم صحّة ذلك، أي إنّ الروايات التي سُئل فيها المعصوم عليه السلام عن جواز إمامة المرأة للنساء لا تعتبر دليلاً نستنتج منه عدم جواز إمامتها للرجال، أي إنّ الناس لم يسألوا المعصوم عن إمامة المرأة للرجال؛ لأنّه كان ثابتاً لديهم أنّه غير جائز، فهذا الاستنتاج باطلٌ ولا صحّة له.

٣ - من الممكن أن يكون عدم السؤال عن هذا المورد في ذلك الزمان هو عدم الابتلاء به حينها، مثل: عدم سؤالهم عن جواز إمامة الخنثى للجماعة، ولا يمكن الادّعاء أنّ منع ذلك كان يجول في ذهنهم؛ لأنّه ربّما كان العكس هو الصحيح، أي أنّه يجول في ذهنهم جواز ذلك.

٤ - ربّما كان عدم سؤالهم بسبب التقيّة والخوف.

٥ - قد جاء النفي والإثبات في الروايات في هذا المورد، فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أمّ ورقة أن تؤمّ أهلها، وكلمة أهل تشمل الرجال والنساء على حدّ سواء، لذلك فإنّ هذه القضية كانت متداولة حينذاك، ولم يكن الحال أنّ الحرمة هي التي تجول في ذهن الجميع.

وهناك رواية ذكرت في دعائم الإسلام أشارت إلى عدم جواز ذلك؛ وعند تعارض الروايتين فإنّهما تسقطان، ونرجع إلى الإطلاقات والعمومات.

● إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

٦ - يمكن الإجابة على الروايات المانعة بالقول: استناداً إلى الاطلاق المقامي للروايات، فإنّ الذكورة ليست شرطاً؛ وذلك أنه ذكر في الرواية «خمسة لا يؤمن...»^(٢١)، ولم تذكر المرأة بين هؤلاء الخمسة، والرواية في مقام بيان من لا يجوز تصديهم لإمامة الناس في صلاة الجماعة.

٧ - إلغاء الخصوصية والاشترائك في الحكم، أي إنّه لا يوجد فرق بين الرجل والمرأة، بحيث إنّه إذا كان الرجل عادلاً فبإمكانه أن يؤمّ الناس، وكذلك هو الحال بالنسبة للمرأة، غاية ما في الأمر أنّه ينبغي للمرأة الاستتار ولازمة إمام الجماعة هو الاشتهار، وهذا أيضاً لا يستد إلى دليل خاص.

ط - دليل الإجماع

ذكروا أنّ الإجماع دليلٌ على عدم جواز إمامة المرأة للرجال.

تحليل ونقد

لا يمكن الاستناد إلى هذا الدليل لأسباب، منها:

- ١ - بما أنّ هذه القضية ذات وجوه واعتبارات مختلفة فإنّه ليس بإمكاننا أن نجعل هذا الإجماع دليلاً كاشفاً عن الحكم التبعدي هنا.
- ٢ - لم يكن هذا الإجماع متحققاً عند الإمامية ولا في الروايات، والشيخ الطوسي لم يستطع أن يحصل في هذا المورد على فتاوى القدماء، مثل ابن أبي عمير ووزارة وغيرهم، لذلك فإنّه يتوجّب علينا الرجوع إلى النصوص الفقهية في بطون الكتب، كالمقنع والهداية ورسالة ابن بابويه وما شاكلها، لكي يتحصّل لنا العلم بأنّ هذه المسألة قد ذكرت فيها أو لا.
- ٣ - يمكن أن يكون هذا الإجماع مستوحىً من وجوه اعتبارية، كاستتار المرأة، لذلك لا يمكننا الاعتماد عليه.

إمامة المرأة في صلاة الجمعة

البحث في مورد إمامة الجمعة يتمحور في نظريتين:

النظرية الأولى: مبنى من جعل صلاة الجمعة مختصةً بزمان حضور الإمام

المعصوم عليه السلام ، وفي أثناء غيبته فإنه لا شرعية لها ، بناءً على أنّ الحاكمية قد جعلت للإمام المعصوم عليه السلام ، واختصت به دون غيره ، حتى وإن قلتم بجواز حكومة الفقهاء ، مثل: الأمر بالطاعة الذي ورد في الآية الشريفة: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ ، فهذه الطاعة من مختصات الائمة المعصومين عليهم السلام ، ولا تتعدى إلى من سواهم ، وكذا إمامة الناس في صلاة الجمعة من حقوق الحاكمية ، وإنّ الحاكمية غير ثابتة للفقهاء ، لذلك فإنّ صلاة الجمعة في زمان الغيبة غير مشروعة ، ففي هذه الموارد يكون البحث والتحليل عديم الثمرة أساساً؛ لأنّ صلاة الجمعة من مختصات عصر الظهور ، والبحث في كون إمام الجمعة رجلاً أو امرأة لا فائدة منه ، وهذا من مختصات إمام العصر عليه السلام ، كما هو الحال في باب الحدود إذا قلتم: إنّها من مختصات إمام العصر عليه السلام ، كما تنبأه السيد أحمد الخوانساري رحمته الله (٢٢).

النظرية الثانية: مبنى من اعتقد بكون صلاة الجمعة واجباً تخييراً ، أو من اعتقد بكونها واجباً عينياً ، كالشهيد الثاني (٢٣) والفيض الكاشاني ، لذلك فإنّ البحث هنا عن ثبوت شرط الذكورة أو عدم ثبوته في إمام الجمعة تكون له ثمرة وفائدة.

قال صاحب الجواهر وآخرون: إنّ اشتراط الذكورة في إمام الجمعة يُستند إليه بأدلة إمام الجماعة ، ولا يوجد لدينا دليل آخر بخصوص إمام الجمعة ، أي إنّ لم يتمّ البحث فيه بشكل مستقل؛ وبناءً عليه يمكننا القول: إنّ من يشترط الذكورة في إمام الجماعة فهو أيضاً يشترطها في إمام الجمعة.

نتيجة البحث

عند التأمّل في الأدلة المذكورة يمكننا الاستنتاج أنّ شرط الذكورة في صلاتي الجمعة والجماعة لا يستند إلى دليل قطعي ، وعليه فإنّ المرأة بإمكانها أن تؤمّ الرجال جمعةً وجماعةً ، واستدلال ورأي الفقيه ومرجع التقليد الشيخ صانعي يؤيد هذا الرأي حينما تعرّض للتعليق على شروط إمام الجماعة في تحرير الوسيلة ، فقد ورد في تحرير الوسيلة: ويشترط فيه أمور: الإيمان وطهارة المولد والعقل والبلوغ... والذكورة إذا كان المأموم ذكراً ، بل مطلقاً على الأحوط... (٢٤) ، وقد قال الشيخ صانعي معلقاً عليه: وإن كان

● إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

جواز إمامة المرأة لمثلها لا تخلو عن قوّة، بل وجواز إمامتها للرجال أيضاً؛ لقاعدة الاشتراك، وإطلاق أخبار الجماعة وعمومها الدالّ على استحباب الجماعة مطلقاً، بل وبعض الأخبار الناهية عن الصلاة إلّا خلف من تثق به مثلاً، ممّا تدلّ على أنّ الشرط في صحّة الجماعة كون الإمام موثقاً به، فإنّه المناط في الصحّة، رجلاً كان أو امرأة، مثل قوله عليه السلام: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»^(٢٥)، هذا مضافاً إلى أنّ الموضوع فيه أيضاً كلمة الموصول الشاملة للمذكّر والمؤنث جميعاً، هذا مع ما في النبوي أنه صلى الله عليه وآله أمر أمّ ورقة أن تؤمّ أهل دارها، وجعل لها مؤدّناً^(٢٦)، وهو المروي في كتب الفروع لأصحابنا^(٢٧)، مستدلّين به لجواز إمامة المرأة لمثلها، والظاهر أنّ الأهل أعمّ من المرأة.

ولا يخفى عليك أنّ ما استدّلوا به لعدم جواز إمامتها للرجال من الوجوه الكثيرة كلّها مورد للمناقشة والإشكال، وغير قابلة للاستدلال^(٢٨).

العوامش

- (١) ابن إدريس الحلبي، السرائر ١: ٢٨١.
- (٢) العلامة الحلبي، تذكرة الفقهاء ٤: ٢٨٥، قال: يشترط في إمام الرجال والخناثي الذكورة...
- (٣) الشهيد الأول، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ٤: ٣٩٣، قال: الذكورة شرط في إمام الرجال والخناثي، فلو أمّ الرجال امرأة بطل الاقتداء إجماعاً منا...
- (٤) المحقق الأردبيلي، مجمع الفائدة ٣: ٢٥٠، قال: ولا يجوز إمامة اللاحن والمبدل بالمتيقن، ولا المرأة برجلٍ...، ويرى المحقق أنّ دليل عدم إمامة المرأة للرجال هو الإجماع المنقول والأخبار.
- (٥) المحقق الحلبي، المعتبر ٢: ٤٣٨، مطبعة سيد الشهداء، قم.
- (٦) المحقق النراقي، مستند الشيعة، ٨: ٣٤، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٦.
- (٧) جواهر الكلام ١٣: ٣٣٦.
- (٨) العلامة الحلبي، نهاية الأحكام ٢: ١٥، الشهيد الثاني، المسالك ١: ٣١٣، السيد محمد العاملي، مدارك الأحكام ٤: ٣٥١، المحقق السبزواري، ذخيرة المعاد ٢: ٣٠٧، الفاضل الهندي، كشف اللثام ١: ٢٥٤، ومصادر أخرى.
- (٩) البحراني، الحدائق ١: ١٦٩.
- (١٠) الأصفهاني، صلاة الجماعة: ٢٠٨، مؤسسة النشر الاسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٩.
- (١١) الميرزا النوري، مستدرك الوسائل، باب ١٨، صلاة الجماعة.
- (١٢) التنقيح في شرح العروة الوثقى ١: ٢٢٤.
- (١٣) البروجردي، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٨٥، المطبعة العلمية، حديث ٨٧٤.
- (١٤) مدارك الأحكام ٤: ٣٣٩.
- (١٥) المصدر السابق.
- (١٦) العلامة الحلبي، منتهى المطلب ١: ٧، قال: عدم جواز تقدّم المرأة على الرجل في الصلاة: الشهيد الثاني، شرح اللمعة ١: ٥٥٤، قال: ويكره تقدّم المرأة على الرجل أو محادثتها في حالة صلاتهما من دون حائل أربعة عشر ذراعاً على القول الأصح: السيد محمد صادق الروحاني، المسائل المنتخبة، المسألة رقم ٢٢٠، ذكر الكراهة أيضاً.
- (١٧) الشيخ الطوسي، المبسوط ١: ٩٧، ٩٦، قال: وليس على النساء أذان ولا إقامة، فإن فعلن كان لهنّ فيه الثواب غير أنّهنّ لا يرفعن أصواتهنّ بحيث يُسمعن الرجال، وإن أذنت المرأة للرجال جاز لهم أن يعتدوا به ويقيموا؛ لأنه لا مانع منه: وقال السيد محمد العاملي في مدارك الأحكام ٣: ٢٦٩: جعل الذكورة من جملة الشرائط غير

● إمامة المرأة في صلاتي الجمعة والجماعة

مستقيم على إطلاقه؛ لأنّ أذان المرأة صحيح اتفاقاً، ويعتدّ به النساء والمحارم، بل والأجانب أيضاً على ما قطع به في المبسوط.

(١٨) النجفي، جواهر الكلام ٩: ٥٤٥٣.

(١٩) مفتاح الكرامة ١٠: ٧.

(٢٠) العلامة الحلي، منتهى المطلب ١: ٣٦٨.

(٢١) العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء، (طبعة قديمة) ١: ١٤٥.

(٢٢) الخوانساري، جامع المدارك، مكتبة الصدوق، مؤسّسة اسماعيليان، الطبعة الثانية ١٣٦٤، قال: أمّا لو افتقر إلى الجرح أو القتل لم يجز إلا بإذن الإمام، وكذا الحدود لا ينفذها إلا الإمام أو من نصبه.

(٢٣) الشهيد الثاني، الرسائل: ٥٠، من منشورات مكتبة بصيرتي، قم، وفيه: فأقول: اتفق علماء الإسلام في جميع الأعصار وسائر الأمصار والأقطار على وجوب صلاة الجمعة على الأعيان في الجملة.

(٢٤) تحرير الوسيلة (مع تعليقة الشيخ صانعي) ١: ٣٢٢.

(٢٥) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٨: ٣٠٩، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١٠، الحديث ٢.

(٢٦) المتقي الهندي، كنز العمال ٤: ٢٥٧.

(٢٧) جواهر الكلام ١٣: ٣٢٧.

(٢٨) صانعي، التعليقة على تحرير الوسيلة ١: ٣٢٣.

دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية

التطور الفقهي أنموذجاً

د. زهراء رضا زاده العسكري^(*)

مقدمة

في عصر الشيخ الطوسي، وإثر التحولات السياسية، اشتدت الخلافات بين الشيعة والسنة، ومن جانب آخر فإنّ هناك خلافات وقعت بين كبار علماء الشيعة نتيجة لتعارض الروايات في المجال الفقهي والكلامي والحديثي، لذلك قال المعاندون ببطلان المذهب نتيجة للخلافات الداخلية في المذهب، ونتيجة لذلك وقع الانحراف الفكري، وأعرض بعض الشيعة عن المذهب الشيعي^(١).

كما قال بعض المحققين: إنّ «الشيخ الطوسي قد هاجر إلى بغداد في ظروف كانت فيها المنازعات العلميّة والمذهبيّة على أشدها بين السنة والشيعة، وكانت هذه المنازعات أحياناً تتجرّ إلى الخشونة نتيجة للتعصبات المذهبيّة، ومن جانب آخر فإنّ مشايخ الشيعة قد وقع بينهم الخلاف وعدم الانسجام الكامل، بحيث صارت التحقيقات العلميّة في خطر عظيم.

وقد كتب الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (الفهرست) مذكراً أنّ (أحمد بن الحسين) بادرَ بتأليف كتابين: أحدهما حول الأصول؛ والآخر حول مصنفات الشيعة، ولكنه مات بصورة مفاجئة، وتُلفّت كتبه من قِبَل أقربائه^(٢).

وكتب النجاشي أيضاً في ترجمة أحمد بن محمد بن أحمد طرخان، المكتى بأبي الحسين جرجرائي: «إنه كان شخصاً موثقاً وصحيح السماع، ويُعدّ من أصدقائنا، وهناك شخص يُعرف بابن أبي العباس قتلَه؛ لأنه كان يعتقد بأنّه علوي، ولا تعجبه طريقته»^(٣).

(*) أستاذة مساعدة في كليّة الإلهيات والمعارف الإسلامية في جامعة طهران.

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً

ومن ذلك كله يظهر كيف كانت الظروف المحيطة بالشيخ الطوسي، والتي كانت تهدد كيان التشيع من داخل وخارج الحوزة الشيعية؛ لانعدام الأمن والاستقرار الذي كان هو السائد آنذاك، وفي تلك الظروف وتلك الأزمات دخل الشيخ بغداد، وتبني بقوة رفع التناقضات العلمية والاجتماعية، وأدى دوره الإيجابي في الوحدة بين الطرفين^(٤). ودخل الشيخ الطوسي الميدان في ذلك الوقت ببسالة وحكمة وحُكْمَة، واتخذ طريق الاعتدال في تلك الأجواء المشحونة، وأوجد التسيق والوحدة بين علماء الشيعة، كما سعى إلى رفع وحل التعارض في الروايات، وهكذا حفظ الشيخ الطوسي بتعقله الشيعة من الأخطار والتهديدات.

وكان الشيخ الطوسي يعلم بمتطلبات عصره وزمانه، حيث قام بتأليف كتب قيمة في مجالات مختلفة، وبالخصوص في مجال الفقه والحديث، فقد أحدث انعطافاً عظيماً في الفقه والاجتهاد الشيعي.

ونحن بدورنا نريد أن نسلط الضوء على تلك الفترة لتبيين دور الشيخ الطوسي في إيجاد النهضة العلمية والتحول الحيوي في الفقه والاجتهاد الشيعي، وإظهار دوره في إيجاد مخرج لرفع التعارض في المذهب من أجل حفظ وبيان العدالة والاعتدال فيه.

إطالة عابرة على حياة الشيخ الطوسي

أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي عالمٌ عَلمٌ إسلامي معروف وفقهه لا يُداني، استحق لقب (شيخ الطائفة) بجدارة، ولد الشيخ الطوسي في شهر رمضان عام ٣٨٥هـ^(٥)، وبعد أن أكمل دراسة المقدمات العلمية في بلده سافر عام ٤٠٨هـ إلى بغداد لتكميل معلوماته^(٦).

وتتلمذ هناك على يد الشيخ المفيد، الذي يعتبر من أكبر علماء الشيعة آنذاك، وأيضاً حضر عند بقية العلماء الأعلام في عصره، وبعد وفاة الشيخ المفيد عام ٤١٣هـ حضر الشيخ عند السيد المرتضى، الذي وصلت إليه الرئاسة الشيعية لمدة ٢٣ سنة، حيث أكمل خلالها معلوماته وتأليفاته وتحقيقاته. وبعد وفاة السيد المرتضى عام ٤٣٦هـ تربع الشيخ الطوسي على مقام الرئاسة العلمية للشيعة.

ونتيجة للشهرة العلمية والاعتدال الذي يتحلّى به الشيخ فوّض إليه الحاكم العباسي القائم بأمر الله كرسيّ علم الكلام، وهذا الأمر يدل على الدرجة العلمية التي وصل إليها الشيخ، حيث إنّ عالماً شيعياً إيرانياً وصل - بتفويض خليفة سنّي - إلى أعلى مقام علمي في بغداد عاصمة العالم الإسلامي السنّي.

ونتيجة للظروف والتحوّلات السياسية التي عانت منها بغداد، والاضطرابات التي عانى منها الشيعة، وما آلت إليه مكتبته وحوزة الشيخ الطوسي التي هوجمت وأحرقت، نتيجة كل ذلك هاجر الشيخ عام ٤٤٨ أو ٤٤٩ هـ مجبراً إلى النجف الأشرف^(٧). وحضور الشيخ في النجف لمدة ١٢ عاماً كان سبباً لجلب أنظار العلماء والمحققين إليها، ولذا يعتبر الشيخ الطوسي مؤسس الحوزة العلمية في النجف الأشرف، وفي عام ٤٦٠ هـ غادر الشيخ الطوسي هذا العالم، ودُفن في مدينة النجف^(٨).

دور الشيخ الطوسي في التطور العلمي لمذهب التشيع

في زمن الشيخ الطوسي كان السنة يعملون ضد الشيعة، مستخدمين أنواع الوسائل المتاحة لديهم، وأحدها الإعلام المضاد للشيعة من خلال اتّهام بأنّ علمائهم بأنهم يجتنبون طرح المسائل الأصولية والاحتياجات العقلية في كتبهم الفقهية، وهم يكتفون بنقل الآيات وذكر الأحاديث مع سندها، لذلك استخفّ المخالفون بعلماء الشيعة وعدّوهم من السدّج^(٩). ونتيجة لنظرة الشيخ الطوسي العميقة ومعرفته بزمانه آنذاك، وللوقوف بوجه هذه الاتّهامات التي كان يوجهها المخالفون إلى مذهب التشيع والرد على شبهاتهم، شمّر الشيخ عن ساعديه، ودخل مُعترك التحقيق والتأليف، وقام بتصنيف الكتب الفقهية، وكذلك التفسير، حيث أحدثت كتاباته انقلاباً عظيماً، وحفظت التراث الشيعي الضخم. وقد كتّب الشيخ في مواضيع مختلفة، كالفقه، والأصول، والتفسير، والحديث، والكلام، والرجال، والتاريخ، والدعاء^(١٠)، كما أنه كتب تأليفاته ضمن شرائط خاصّة؛ لأنّ هدفه كان في البداية بيان وتوضيح أكثر ما يمكن من كتبه.

ولبيان عظمة ما كتبه الشيخ الطوسي سوف نشير إجمالاً إلى بعض تأليفاته الكثيرة، فمن آثاره القيمة كتابه (التبيان) في تفسير القرآن، حيث إنه - ولأول مرة - استفاد من الأدلة العقلية في التفسير، فأحدث تحوّلاً عظيماً في علم التفسير. كما أن

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي نموذجاً

الشيخ الطبرسي المفسر الشيعي المعروف مجدّ ومدح الشيخ الطوسي في كتابه^(١١). وكتب الشيخ الطوسي في علم الرجال كتابين من الكتب الأربعة الرجالية الشيعية المعروفة، وهما (الرجال)، و(الفهرست)، ورجال الكشي^(١٢) الذي كتبه تحت عنوان (اختيار معرفة الرجال)، وصار في متناول مَنْ جاء بعده^(١٣). وجاء كتابه (الفهرست) رداً على أولئك المخالفين الذين اعترضوا على الشيعة قائلين: إن الشيعة ليس لهم سابقة علمية في الكتابة، فجاء الشيخ وأورد في كتابه أكثر من تسعمئة نثر من كتاب الشيعة، وحدود ألفي كتاب من كتب الشيعة^(١٤)، وكذلك كتب في الفروع الأخرى من العلوم الإسلامية، فمثلاً: أَلَّفَ في فرع الكلام تلخيص الشايفي، والمفصح، والغيبة، وفي الحديث أَلَّفَ كتابين من الكتب الأربعة للشيعة، وهما: تهذيب الأحكام والاستبصار. وفي أصول الفقه أَلَّفَ (عدة الأصول)، أما في مجال الفقه فقد أَلَّفَ ثلاثة كتب قيّمة: النهاية، والمبسوط، والخلاف^(١٥).

وقد حفظ الشيخ الطوسي من خلال تصنيفاته الكثيرة علوم الشيعة والأصول الأولية الحديثية، حيث انتقلت إلى الأجيال التي جاءت بعده، وقد أشار الشيخ الطوسي في كتابه (الاستبصار) إلى هذه القضية^(١٦).

لذلك كتب البعض حول دور الشيخ الطوسي في انتقال موارث الشيعة جيلاً بعد جيل قائلين: «إنه ربط طبقة المتقدمين بالمتأخرين»^(١٧)، إن كل كتاب من كتب الشيخ يحمل على عاتقه أحد احتياجات المذهب، وكل كتاب كان يؤدي خدمة جليلة للفكر الشيعي، لذا يعتبر البحث حول دور الشيخ الطوسي في التطور العلمي لمذهب التشيع واسعاً ومتشعباً جداً، وله أبعاد مختلفة، ونحن سوف نتناول دوره في تطور الفقه الشيعي فقط.

دور الشيخ الطوسي في تطور الفقه الشيعي

كان علماء الشيعة إلى ما قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي يفتون وفقاً لمتون الآيات القرآنية والأحاديث، ولا يتعرضون للمباحث الأصولية، وكانت كتبهم الفقهية فروعاً قد وردت في الروايات فقط، ولم يكن مكاناً للعقل والفكر والأقوال المختلفة والاحتجاجات العقلية في بحوثهم.

وهذا الأمر أدّى بالفرق الإسلامية الأخرى إلى القول بسطحية الفكر الشيعي،

وصار غرضاً للتجريح والانتقاد، ولم تكن هذه الطريقة مفيدة في تلبية حاجات المجتمع آنذاك.

ونتيجة لذلك لجأ الفقهاء إلى استنباط واستخراج المسائل على أساس الأصول والقواعد من الكتاب والسنة، ووضعوا أول دعائم الاجتهاد، وتعمقوا في الفقه، ويمكن أن نشير إلى أحد السبّاقين في هذا المضمار وفي هذه المرحلة، وهو الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني، حيث ألف كتاب (التمسك بحبل آل الرسول)^(١٨)، ويعتبر العماني أول من هدّب الفقه في بداية الغيبة الكبرى، وطبّقه مع القواعد الأصولية، وهو الذي روج لمصطلح (الاجتهاد). ثم جاء محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي، وهو أحد فقهاء الشيعة الأعلام، والذي وسّع حدود الاجتهاد والاستدلال في الفقه، ودفعه إلى الإمام، ولكنه متهم بالعمل بالرأي والقياس^(١٩).

وكذلك ساهم الشيخ المفيد بشكل كبير في توسعة طريق الاستدلال والتعقل في الفقه والكلام الشيعي، فصار هناك تحول كبير في الفقه والكلام الشيعي، وقد استلهم من أستاذه ابن أبي عقيل العماني الطريقة الاجتهادية، حيث اتخذها مثلاً، وكتب أول كتاب كامل وشامل في علم الأصول، وأسماه (التذكرة بأصول الفقه). ثم جاء بعد الشيخ المفيد التلميذ الثاني للعماني، وهو السيد المرتضى، الذي استفاد في استنباطه للأحكام من الأدلة الأصولية اللفظية والعقلية، لذلك لم يوافق المحدثون والأخباريون من الإمامية^(٢٠)، فصنّف السيد المرتضى كتابه (الذريعة إلى أصول الشريعة)، حيث توسّع بعده علم الأصول.

وهنا أحسن الشيخ الطوسي الذي هو من خيرة تلاميذ الشيخ المفيد والسيد المرتضى بالحاجة إلى إحداث تحول وتغيير في الفقه والاجتهاد الشيعي، فأسس لقضية الاجتهاد المطلق في الفقه والأصول^(٢١)، وله آثار قيّمة في مجال الفقه والأصول وبيان المسائل الشرعيّة، فقد ألف تلك الكتب، ولكل منها طريقته الخاصّة التي تتناغم ومتطلبات ذلك الزمان، حيث إنه ارتأى الوصول في كل واحد منها إلى هدفٍ معيّن، والعامل المشترك في كل تأليفاته هو الدفاع عن حريم التشيع.

وصنّف أول كتاب له في ذلك، وأسماه (النهاية في مجرد الفقه والفتاوى)، بالإضافة إلى الكتب السابقة، حيث كان يقوم بذكر الأحاديث أولاً، ثم بعد ذلك

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً

يتعرّض إلى ذكر الأحكام على أساس تلك الروايات.

وكان فقهاء الإمامية إلى ما قبل زمان الشيخ الطوسي يكتبون رسائل متفرقة في مبحث فقهي أو أكثر، ولم نعثر على كتاب جامع يشمل جميع المباحث الفقهية، وقد ألف الشيخ الطوسي - ولأول مرة - كتاباً يشتمل جميع المباحث الفقهية في ذلك الزمان، وأسماه (النهاية)، حيث تكلم بشكل تفصيلي على كل المباحث الفقهية^(٢٣).

يقول الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (المبسوط): «كنتُ عملتُ على قديم الوقت كتاب النهاية، وذكرت جميع ما رواه أصحابنا في مصنّفاتهم وأصولها من المسائل وفرّقوه في كتبهم، ورتّبته ترتيب الفقه وجمع النظائر، ورتّبت فيه الكتب على ما رتّبت للعلّة التي بيّنتها هناك، ولم أتعرّض للتفريع على المسائل، ولا لتعقيد الأبواب وترتيب المسائل وتعليقها والجمع بين نظائرها، بل أوردت جميع ذلك أو أكثره بالألفاظ المنقولة حتى لا يستوحشوا من ذلك»^(٢٣).

وعلى هذا فقد حفظ الشيخ الطوسي ميراث الشيعة من خلال كتابه (النهاية)، الذي يعتبر من مُبتكرات الشيخ، فقد قام بجمع الأحاديث الفقهية من المصنّفات الحديثية الأصلية، وجعلها في مكان واحد، كما أنه عمل بما اعتاد عليه المتقدمون من فقهاء الإمامية، وقال بعضهم: «كتاب النهاية له مكانة عالية جداً عند الشيعة، حتى قيل: بقي الشيعة ثمانين عاماً بعد الشيخ الطوسي بدون مجتهد، واكتفوا بكتاب النهاية، وعمل علماء الشيعة طوال هذه الفترة بفتاوى (النهاية)، ولم يجرؤ أحد أن يُفتي خلاف كتاب الشيخ»^(٢٤).

ثم كتب الشيخ الطوسي كتابه (المبسوط)، وقد تميّز عن طريقة المجتهدين، حيث تناول البحث والتوجيه في الروايات وتفريعاتها من علم الأصول، وأظهر الفقه في الفروع والاجتهاد مقابل أهل السنة، وعندما ألف كتابه (الخلاف) وسّع من خلاله الفقه الشيعي المقارن، وتعرّض للبحث والاحتجاج على أهل السنّة.

أما كتابه (الجمل والعقود في العبادات) فقد بيّن من خلاله المسائل الفقهية بعبارات موجزة، كما أنّ البعض عبّر عن هذا الأثر؛ باعتباره أول كتاب من هذا النوع، بالفقه الكلاسيكي^(٢٥).

وبناء على ما تقدم لا يمكننا أن نعرف الرأي النهائي والواقعي للشيخ الطوسي من

خلال آثاره وكتبه الفقهية؛ لأنّ كتبه كانت تحاكي ذلك الزمان الذي أُلّفَت فيه، وتعبّر عن احتياجات المذهب الشيعي في عصره.

كما أنّ بعض المستشرقين قالوا في الشيخ الطوسي: كان الشيخ الطوسي مورداً للانتقاد، وسبب الانتقاد هو أتباعه لطريقة المجتهدين في كتابه (المبسوط)، بينما أتبع طريقة الأخباريين في كتابه (النهاية)، حيث إنّ السيدة نلينو قد أثارت ذلك الانتقاد. والظاهر أنّ الشيعة الإمامية حتى زمان الشيخ الطوسي كانت تتبّع طريقة أصحاب الروايات، وبعبارة أخرى: إنّ الشيعة كانت تعتمد في استنباط أحكامها الفقهية والتفسيرية على الروايات.

السيدة نلينو سعّت إلى إبعاد التقيّة عن طريقة الشيخ الطوسي في البحث وإسنادها إلى ابن ادريس الحلّي، وقالت: إنّ أتباع الشيخ الطوسي لهاتين الطريقتين في كتابيه كان بسبب التفاوت بين هذين الكتابين؛ فأحدهما كتاب روائي؛ والآخر كتاب فتاوي. ويجب أن يقال: إنّ الفرق بين هذين الكتابين ليس فقط في طبيعة وماهية المحتوى لكل منهما، بل هناك فروق أخرى، وقد فتح الشيخ الطوسي بعمله هذا باب الاجتهاد في علم الكلام عند الشيعة، وأراد أن يضع الأساس للاجتهاد الذي لا ينحرف عن الرواية^(٣٦).

وهكذا أظهر الشيخ الطوسي من خلال آثاره وتصنيفاته الفقهية الاعتدال والشمولية والعمق الفكري، حيث تحرّك الفقه والاجتهاد الشيعي في زمانه. وإنّ علو مرتبة الشيخ الفقهية وعظمتها العلمية بين علماء الشيعة الآخرين أدّى إلى عدم الجراءة في إبراز الآراء الأخرى والتفقه مقابل آراء الشيخ الطوسي لفترة طويلة، بحيث لم يتجرأ أحد أن يصدر فتوى تخالف فتاوى الشيخ الطوسي لمدة قرنين، حتى جاء ابن ادريس الحلّي وفتح الباب في ذلك، ونقد آراء الشيخ الطوسي وأفتى بعض الفتاوى المخالفة لفتاوى الشيخ^(٣٧).

وهكذا تربّع الشيخ الطوسي ذلك الرجل العظيم على قمة المذهب الشيعي، ولا زال منذ ألف عام، وبقي مناراً بسبب نيّته الخالصة ومحبّته للإسلام وسعيه للدفاع عن حريم الدين، وتفانيه في حفظ كيان التشيع.

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً

أسس التطور الفقهي عند الشيخ الطوسي

أحدث الشيخ الطوسي تحولاً عظيماً في الفقه، من خلال أفكاره العميقة ومعرفته بزمانه وما يحتاج إليه، حيث عمّد إلى تأليف الكتب الفقهية والحديثية، وكان مبنى الشيخ الطوسي يميل نحو استخدام الجانب العقلي إلى جانب الكتاب والسنة، علاوة على ميله للفقه المقارن، حيث كان يجد الحلول المناسبة لرفع التعارض بين الروايات والاعتدال في معايير جرح وتعديل الروايات.

وسوف نعرض بشكل إجمالي التطور الفقهي عند الشيخ الطوسي في ما يلي:

١- العقل إلى جانب الكتاب والسنة

حارب الشيخ الطوسي الجمود والقشريّة الموجودة في المذهب، وكان يعتبر الذين يتوصلون إلى فهم أصول الدين من خلال العقل ذوي منزلة رفيعة خاصة، وقد حرّك الفقه والاجتهاد الشيعي بشجاعة، وبذلك أدخله في مرحلة جديدة، وكان الشيخ لا يجوز التعبد والتقليد في أصول الدين، ويقول منتقداً أولئك الذين لديهم جمود فكري، والذين كانوا موجودين في الأوساط الشيعية: «إذا سألت أحدهم عن التوحيد أو العدل أو الإمامة والنبوة فبدل أن يجيبوك بالدليل العقلي يكتفون بنقل بعض الروايات ويسكتون»، فالشيخ الطوسي حاله حال أي عالم إسلامي واعٍ يقول بوجود الوصول إلى الأصول والعقائد اجتهاداً من خلال البحث العلمي المباشر للوصول إليها من مظاهرها^(٢٨)، وكذلك من أجل أن تتفتح الذهنية عندهم.

وقد كتب الشيخ الطوسي في مقدمة كتابه (المبسوط) يقول: «فإني لا أزال أسمع معاشر مخالفينا من المتفهمة والمنتسبين إلى علم الفروع يستحقرون فقه أصحابنا الإمامية، ويستترونه، وينسبونهم إلى قلة الفروع وقلة المسائل،... وكنت على قديم الوقت وحديثه متشوق النفس إلى عمل كتاب يشتمل على ذلك، تتوق نفسي إليه، فيقطعني عن ذلك القواطع وتشغلي الشواغل، وتضعف نيّتي أيضاً فيه قلة رغبة هذه الطائفة فيه، وترك عنايتهم به؛ لأنهم ألقوا الأخبار وما رووها من صريح الألفاظ، حتى أنّ مسألة لو غير لفظها، وعبر عن معناها بغير اللفظ المعتاد لهم، لتعجبوا منها، وقصر فهمهم عنها»^(٢٩).

كما يمكن أن نشاهد بوضوح اتّخاذ الشيخ الجانب العقلي في الفقه التفرعي

والاجتهادي، وقد سار الشيخ الطوسي على طريق أساتذته الشيخ المفيد والسيد المرتضى في استنباط الأحكام والفروع الفقهية من الأصول والقواعد، فألف كتابه (عدة الأصول) في أصول الفقه، يقول في مقدمة كتابه: «قبل كتاب (عدة الأصول) ما كان هناك كتاب في أصول الفقه غير كتاب أبي عبد الله (الشيخ المفيد)، ولم يكن كتابه يفي بالغرض، ورغم أن السيد المرتضى قد بحث هذا العلم في تقريراته وأماله بشكل واسع لكن لم يكن هناك كتاب بعنوان مرجع يرجع إليه في هذا العلم رغم الأهمية الكبرى التي يحظى بها هذا الموضوع، ورغم أن بيان الشريعة بيتني عليه، لذلك قمت بتأليف كتابي (عدة الأصول) في هذا المقام»^(٣٠).

كان فقهاء الشيعة قبل زمان الشيخ الطوسي يبحثون في المسائل التي هي أقل من المسائل الفرعية، ولذلك صاروا غرضاً لانتقاد فقهاء المذاهب الأخرى.

ويشير الشيخ الطوسي في بداية كتابه (المبسوط) إلى هذه الحقيقة فيقول: إني لا أزال أسمع أن الفقهاء الذين ينكرون أصل الولاية يقللون من شأن فقه أصحابنا الإمامية ويعتبرونه لا قيمة له، ويقولون: إن المسائل التي تعالج الفروع قليلة عندهم...، ويضيف الشيخ القول: ولو نظروا في أخبارنا وفقهنا لعلموا أن جل ما ذكروه من المسائل موجود في أخبارنا ومنصوص عليه عن أئمتنا...؛ إما خصوصاً؛ أو عموماً، أو تصريحاً أو تلويحاً. من أجل ذلك قمت بتأليف هذا الكتاب ليعلموا أن الشيعة الإمامية يمكنهم استنباط جميع المسائل ببركة أحاديث الأئمة عليهم السلام، ولا حاجة لهم بإعمال القياس وأمثاله.

ويقول الشيخ أيضاً: وهذا الكتاب إذا سهل الله تعالى إتمامه يكون كتاباً لا نظير له لا في كتب أصحابنا ولا في كتب المخالفين؛ لأنني إلى الآن ما عرفت لأحد من الفقهاء كتاباً واحداً يشتمل على الأصول والفروع مستوفياً عند المخالفين لمذهبننا، بل كتبهم وإن كانت كثيرة لكنها غير مجتمعة في كتاب واحد^(٣١).

والشيخ بكتابته (المبسوط) يكون قد أَلَّفَ أكمل كتاب للفقه التفرعي والاجتهادي.

وقد أظهر الشيخ في كتابه دقة النظر، وسعة البصيرة، وقوة الاستدلال، وتفقهه، عند بحثه للتفريعات في استخراج الجزئيات من الأصول.

قال البعض: «رغم أن الشيخ المفيد والسيد المرتضى، اللذين هما من أساتذة

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي نموذجاً

الشيخ، قد سبقنا الشيخ في البحث في أكثر المسائل الفرعية، لكن الشيخ بلا مبالغة، هو الذي فتح باب التفريع على مصراعيه»^(٣٢).

فعلى هذا يعتبر الشيخ الطوسي - بحق - من المدافعين عن مذهب التشيع مقابل المخالفين من أهل السنّة، ودفاعه العقلي عن ذلك على الصعيد الفقهي قد كَسَرَ العادة التقليديّة السائدة آنذاك، وتوجَّ عمله ذلك بتأليفه كتاب المبسوط الذي هو أول كتاب كامل يحتوي على المسائل الفرعيّة والاجتهاديّة للفقهاء الشيعي، حيث استتبط الأحكام والفروع من الأصول، وأضفى مسحة الاعتدال والأتزان على الفقه الشيعي، وكان يؤكِّد على الكتاب والسنّة، وكذلك يستخدم الأدلّة العقليّة في الاستنباط، ونرى استخدامه للطريقتين في آثاره ومصنّفاته.

فقد سلك في كتابه (النهاية) طريقة المحدثين الشيعة، حيث كان يذكر الحديث مع سنده، أما في كتابه (المبسوط) فنراه يستخدم طريقة التفريع واستنباط الجزئيات من الأصول.

وقد صرَّح بعضهم حول هذه المسألة بالقول: «الشيخ ليس أخبارياً صرفاً، بحيث يتّخذ الخبر مبنياً لاستنباطه، ولم يقع تحت تأثير أهل الرأي، ولم يستخدم القياس في استنباطه، بل إنه يستفيد من الكتاب والسنّة في حال وجودهما، ويستخدم الدليل العقلي حيث فقدهما، فبناءً على ذلك نستطيع القول: إنه أعطى للاجتهاد علاوة على الكمال والإطلاق أعطاه الاستقلال والاعتدال أيضاً، فيمكن أن نقول: أنه أوجد دورة خاصّة كاملة للفقه»^(٣٣).

٢- الميل للفقه المقارن

كان عصر الشيخ الطوسي محلاً لتضارب الآراء والعقائد، وكانت تتشكل اجتماعات وتجري مناظرات بين علماء الشيعة وأهل السنّة، وتُطرح فيها أيضاً آراء الشيعة وعقائدهم مقابل أهل السنّة، وهناك آثار قيّمة ومفيدة في الفقه المقارن تركت أثرها العميق في هذا المجال، فقد كتب الشيخ المفيد كتاباً تحت عنوان (الإعلام في ما اتَّفقت عليه الإماميّة من الأحكام واتَّفقت العامّة على خلافهم)، والسيد المرتضى له أثر قيّم تحت عنوان (الانتصار)، لأجل إثبات آراء الشيعة والاستدلال المناسب بها^(٣٤). أما الشيخ

الطوسي فقد كتب (مسائل الخلاف)، حيث أكمل الطريق في علم الفقه المقارن، ووسّعه بشكل أكثر جامعياً وكَمالاً، وأقوى استدلالاً، حيث صار مدار البحث والاحتجاج مع أهل السنّة، وكتاب الخلاف يدلّ على قوّة الاستنباط والاستدلال عند الشيخ الطوسي، وهو مؤشّر على إحاطة الشيخ العلميّة بكلّ أقوال المذاهب الإسلامية. حتى قال البعض: إنّ «كتاب الخلاف للشيخ الطوسي أول كتاب شامل في مجاله كُتب عند الإماميّة، بل نستطيع القول: إنه أول كتاب كُتب في مجاله بين فقهاء الإسلام، فلا يوجد له نظير بين فقهاء الإسلام، ولم يكُتب أحد في هذا المجال». ويمتاز هذا الكتاب عن غيره من ناحيتين:

- ١- إنه يحتوي على كل المباحث الفقهية وكل الكتب الفقهية.
 - ٢- يتعرض لآراء ونظريات كل الفقهاء في كل مسألة يطرحها، ولا تجد ذلك في الكتب التي ألفها أهل السنة، أي إنّها لا تحوي نظريات كل الفقهاء»^(٣٥).
- وقف الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف) أمام فقهاء المذاهب الأخرى، وكان مبنى استدلاله يعتمد على الدليل الذي يحظى بقبول المذهب المخالف، وقد أشار الى هذه المسألة في مقدمة كتابه، وأنه ذكّر الدلائل التي يقبلها الطرف المخالف أعم من ظاهر القرآن والسنة القطعية والإجماع ودليل الخطاب وغيره، ثم يضمّ إليها الحديث الواصل عن أهل البيت عليهم السلام^(٣٦). وسوف نشير إلى بعض النماذج حول هذه المسألة:
- الشيخ الطوسي في (كتاب الطهارة) يقول حول مسح الرأس في الوضوء: «مسح جميع الرأس غير مستحب، وقال جميع الفقهاء: إنّ مسح جميعه مستحب، دليلنا أنّ استحبابه يحتاج إلى دليل شرعي، وليس في الشرع ما يدلّ عليه، وأيضاً أجمعت الفرقة على أنّ ذلك بدعة، فوجب نفيه»^(٣٧).
- ويقول حول مورد المسح على العمامة: المسح على العمامة لا يجوز، وبه قال أبو حنيفة والشافعي ومالك، وقال الثوري والأوزاعي وأحمد وإسحاق: ذلك جائز. دليلنا: قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ (المائدة: ٦) فأوجب المسح على الرأس، ومن مسح على العمامة لم يمسح رأسه، وأيضاً إجماع الفرقة يدلّ على ذلك. ثمّ استدلّ بعدها برواية عن الامام الصادق عليه السلام حول هذه المسألة^(٣٨).
- وفي مورد إيصال الماء داخل العين عند غسل الوجه في الوضوء يقول الشيخ: «إيصال

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً

الماء الى داخل العين في غسل الوجه ليس بمستحب، وقال أصحاب الشافعي: إنه مستحب، وحُكي عن ابن عمر مثل ذلك، دليلنا أنّ الأصل براءة الذمّة، والوجوب والندب يحتاجان إلى دليل، وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ ولم يقل: وأعينكم، ثم أشار الشيخ في هذا المورد إلى حديث الأعرابي، وإجماع فقهاء الشيعة^(٣٩).

وهكذا فالشيخ الطوسي بذكره موارد الاختلاف بين الفقه الشيعي وفقه العامة، دكّر أدلة الشيعة ودافع عنها باستدلالاته القوي المقتدر مقابل أهل السنة، لهذا قال بعض المحققين حول الشيخ الطوسي: «لقد أظهر الشيخ استقلالية الفقه الشيعي مقابل الفقه السني، وبالأخص مقابل كل واحد من المذاهب المهمة لأهل السنّة، ورغم أنّ أهل السنة لا يريدون إلى الآن الاعتراف بهذا الاستقلال، الذي سعى إليه السيد المرتضى، ولم يستطع النجاح في الوصول إليه، لكن الشيخ الطوسي نجح عملياً في إعطاء الاستقلالية للفقه الشيعي»^(٤٠).

٣- العناية الخاصة بجل إشكالية التعارض بين النصوص

كانت مسألة التعارض والتناقض في روايات الشيعة في القرن الرابع والخامس مسألة كلامية جدية بين الشيعة وأهل السنّة، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا، بحيث دخلت على جماعة ممن ليس لهم قوّة في العلم ولا بصيرة بوجوه النظر ومعاني الألفاظ الشبهة، وكثير منهم رجّع عن اعتقاد الحق لما اشتبه عليه الوجه في ذلك.

فمن أجل ذلك كلّه كتب الشيخ الطوسي كتابه (التهذيب)؛ من أجل صيانة المذهب وحفظه، وقد ردّ الشبهات ورفّع التعارض من الروايات، وجمّعها، وعمل على تأويلها^(٤١)، وقد بينّ الشيخ الغاية من تأليفه كتاب (تهذيب الأحكام)، حيث قال: «ذاكرني بعض الأصدقاء أيده الله.. بأحاديث أصحابنا وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضاد،.. حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا،.. حتى دخل على جماعة ممن ليس له قوّة في العلم ولا بصيرة بوجوب النظر ومعاني الألفاظ شبهة، وكثير منهم رجّع عن اعتقاد الحق لما اشتبه عليه الوجه في ذلك.. فالاشتغال بشرح كتاب يحتوي على تأويل الأخبار المختلفة والأحاديث المتنافية من أعظم المهمّات في

الدين ومن أقرب القربيات إلى الله تعالى...، وطلب منّي أن أقوم بشرح رسالة أستاذي الشيخ المفيد المعروفة بـ(المقنعة)، وأستدل بها إمّا من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، وإمّا من السنّة القطعيّة، أو إجماع المسلمين، أو إجماع الإمامية. ثم أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة في ذلك، وأنظر في ما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادّها، وأبين الوجه فيها، إمّا بتأويل؛ أو أذكر وجه الفساد فيها.. وطلب منّي أيضاً مهما تمكّنت من تأويل بعض الأحاديث، من غير أن أظن في أسنادها، وأجتهد في أن أروي في معنى ما أتأوله حديثاً آخر يتضمّن ذلك المعنى، إمّا تصريحاً أو تلويحاً^(٤٢). ويشتمل كتاب التهذيب على مجموعتين من الروايات: روايات متوافقة مع بعضها؛ وروايات متعارضة.

وصنّف الشيخ الطوسي كتاباً آخر بعد كتابه التهذيب، وأسماه (الاستبصار في ما اختلف من الأخبار)، وقد ذكر فيه الروايات المتعارضة فقط، ثم قام ببيان طريقة جمعها وتأويلها^(٤٣). وقال بعض المحققين «إنّ الشيخ الطوسي دائم المراجعة للجوامع الحديثية، ويتعمّق في الكتب الفقهية، لذلك يرى دائماً أنّ الاختلاف في الفتوى يرجع إلى الاختلاف في الحديث؛ فنراه يرجع دائماً إلى تأويل وتوجيه الحديث لكي يرفع التناقض بينها»^(٤٤). وهكذا سعى الشيخ الطوسي في هذين الكتابين بأقصى ما يستطيع لجمع الأحاديث المتعارضة أو تأويلها، كما ردّ أقلّ عدد ممكن من الروايات بدليل ضعفها أو تعارضها.

وتوجيه الروايات وتأويلها قلل من اختلاف الفتاوى عند علماء الشيعة، كما أجب على طعون المخالفين لمذهب التشيع؛ وذلك من خلال حمل الروايات المتعارضة على التقية أو الضرورة أو ماشابه ذلك.

وإنجاز الشيخ الطوسي لهذا العمل الجبار يُعلّمنا طريقة التأويل وجمع الروايات بطرق مختلفة، وبيّن لنا كيفية فهم وتأويل الروايات وجمعها، وطريقة الاستنباط والتفقه وبيان طريقة اجتهاده، وفَتَحَ الشيخ الطريق للأجيال القادمة في البحوث الفقهية والاجتهادية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فإنّ الشيخ حفظ لنا ميراثاً حديثياً وفقهياً شيعياً من الضياع، من خلال ذكره للروايات المختلفة والمتعارضة وتدوينها في كتبه، فصار

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً

بذلك مادةً أساسيةً للعلماء والفقهاء الشيعة في الأزمنة التي تلت زمان الشيخ الطوسي، فصار من الممكن التعمق فيها وسبر أغوارها أكثر فأكثر، كما ويمكنهم أن يصلوا إلى فهم جديد للروايات من خلال اجتهادهم، وبذلك حفظ الفقه الشيعي من الضياع.

٣- الاعتدال في معايير جرح الرواية وتصحيحها

كانت ظروف الشيعة في زمان الشيخ الطوسي قاسية، حيث كان الشيعة يتعرضون لهجوم المخالفين دائماً، وكان بين علماء الشيعة اختلاف كبير في آرائهم وفتاواهم، وقد صنّف الشيخ كتاب (التهذيب) الذي تَمَدَّ به طريقة أساتذته، كما قِيلَ الأحاديث التي رَدَّها أستاذه السيد المرتضى، حيث التزم طريقة الاعتدال في التعامل مع الروايات.

وكان العلماء قبل الشيخ الطوسي يعتبرون أحد معايير قبول الرواية هو إيمان الراوي وعدالته، والعدالة تعني أن يكون الراوي مجتنباً للفسق والفسقور^(٤٥)، أمّا الشيخ فقد غيّر هذا المعيار، وعمل بسيرة العقلاء، والتي يقبل على أساسها رواية الفاسق إذا كان صادقاً.

وقد بيّن في كتابه (عدة الأصول) أنه «إذا ارتكب أحدٌ محرماً في بعض أعماله، أو فسقَ في بعض جوارحه، لكنّه في الرواية ثقةٌ وصادق، فإنّ فسقه وخطأه لا يسبب ردّ روايته، والعمل جائز بروايته؛ لأنّ العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة، واعلم أنّ الفسق يمنع من أداء الشهادة للفرد، ولا يمنع من روايته»^(٤٦).

أمّا بالنسبة إلى الأخبار المرسلة، فإنّ الشيخ يقول بحجّية بعض الروايات حتى لو جاءت روايتهم مرسلة، مثل: ابن أبي عمير، وصفوان بن يحيى، ودليله أنّ هؤلاء لا يروون عن غير الثقات.

ولكن بعض العلماء قالوا: إنّ هذه المسألة من اجتهادات الشيخ الطوسي، ولم نعثر لها على شاهد من كلام المتقدمين في تأييدها^(٤٧).

علاوة على ذلك فإنّ الشيخ قليلاً ما يعتمد على جرح وتعديل الرواية في كتبه الرجالية، فلم يذكر الكثير من المعلومات عن الرواية في (الفهرست) و(الرجال)، وفي مقدّمة (الفهرست) وعدّ صريحاً بالتعرّض إلى جرح وتعديل الرواية والتعريف بعقائدهم

المنحرفة، ولكتّه عندما يشرح أحوال الرواة لا يتعرّض إلى هذه المسألة^(٤٨). وهذا يدلّ على أنّ هدف الشيخ الطوسي هو التقليل من النقد الموجّه لمؤلّفي الشيعة. وفي كتابه (الرجال) قليلاً: ما يتعرض إلى توثيق أو تضعيف الرواة، وكان يحترز من التضعيف الشديد للرواة، فمثلاً: يتعرّض لذكر اسم أحد الرواة في عدّة أماكن من كتابه، ولكتّه يقول بتضعيفه في مكان واحد فقط^(٤٩)، وقال بعض المحققين حول هذه المسألة: «هذا نوعٌ من الجرح الخفيّ للرواة الشيعة الضعفاء عند الشيخ الطوسي، كي لا تتوجّه الأنظار صوبهم إذا ضعّفهم بشكل مباشر»^(٥٠).

وفي بعض الأحيان يستند الشيخ الطوسي في كتبه الحديثيّة، مثل: التهذيب والاستبصار، إلى الأخبار الضعيفة في مقام جمع وتأويل الروايات، لكتّه لا يتعرّض إلى جرح وتعديل الرواة، وهذه الطريقة التي اتّبعتها الشيخ أثارَت حفيظة بعض المحققين، أمثال: الشهيد الثاني في كتابه الدرّائي، حيث يقول «أنا أتعجّب للشيخ الطوسي الذي يشترط في كتبه الأصوليّة الإيمان والعدالة للراوي من أجل قبول روايته، أمّا في كتبه الحديثيّة والفقهية فإنك تتفاجأ بالغرائب التي عنده، التي من جملتها أنك تراه مرّة يعمل بالخبر الضعيف مطلقاً، ويخصّص بعض الأخبار الصحيحة بذلك الخبر الضعيف، وذلك عندما تتعارض بعض الأخبار بدليل إطلاقها مع خبر ضعيف، ومرّة أخرى تراه يُشير إلى ضعف إحدى الروايات فيردّها، ومرّة تراه يردّ خبر الواحد ولا يعمل به؛ لأنه لا يورث العلم والعمل، كما فعل أستاذه السيد المرتضى»^(٥١).

ويردّ أحد المحققين على تعجّب الشهيد الثاني وبعض علماء الرجال حول سيرة الشيخ الطوسي باستناده إلى الأخبار الضعيفة، وعدم جرح وتعديل الرواة، بالقول: «أتعجّب من الشهيد الثاني وسائر علماء الفقه والرجال الذين لم يطلّعوا على مقدّمة كتاب التهذيب والاستبصار، أو أنهم لم يتدبّروا فيها لكي يتّضح لهم أنّ طريقة الشيخ كانت من أجل المصلحة، حيث إنها كانت في زمنٍ اقترح فيه رجلٌ من أهل السياسة على الشيخ الطوسي ذلك الاقتراح، وأيضاً من أجل أن يكفّ أفواه أعداء المذهب، ويصبّ الماء على نار الحرب والجدال الداخليّ المُستعير، مثل: فتنة ابن الغضائري، وقتل أحمد بن طرخان الجرجرائي، حيث كانت عاصمة المذهب متعرّضة للخطر آنذاك»^(٥٢).

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي أنموذجاً

النتيجة

أحسَّ الشيخ الطوسي - بحنكته ومعرفته بأُمور زمانه - بوجوب التغيير في جميع العلوم، وبالأخصَّ الفقه الشيعي؛ لأجل الدفاع عن مذهب التشيع. إنَّ فكرة الشيخ الطوسي في التطور الفقهي مُبتتية على: الاستفادة من العقل إلى جانب الكتاب والسنة؛ والميل نحو الفقه المقارن؛ وإيجاد الحلول لرفع التعارض والتناقض في الروايات؛ والاعتدال في معيار الجرح والتعديل للروايات. وقد كسر الشيخ الطوسي ذلك الجمود الذي طال الفقه من خلال كتاباته وآثاره الفقهية التي طرحها بشكل جديد يتماشى وواقع الحال.

المواشم

- (١) انظر: الطوسي، تهذيب الأحكام، المقدمة: ٣.
- (٢) الطوسي، الفهرست: ٢.
- (٣) النجاشي، الرجال، رقم ٢١٠.
- (٤) معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعة: ٥٢٥.
- (٥) الطوسي، التبيان، المقدمة ١: ٧؛ الامالي، المقدمة.
- (٦) الحلّي، خلاصة الأقوال: ١٤٨.
- (٧) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٨: ١٧٣ - ١٧٩، الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي، المقدمة.
- (٨) الطوسي، التبيان، المقدمة ١: ٧٧ - ٧؛ الطوسي، الأمالي، المقدمة.
- (٩) الطوسي، المبسوط، المقدمة.
- (١٠) الطوسي، التبيان، المقدمة: ٣٧٠؛ وكذلك الاستبصار، ١: المقدمة.
- (١١) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن ١: ٧.
- (١٢) بعضهم نقل أن رجال الكشي اسمه (معرفة الناقلين عن الأئمة الصادقين)، انظر: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، رقم ٦٧٩. وبعضهم عرفه باسم (معرفة الرجال)، انظر: التستري، قاموس الرجال ١: ١٥.
- (١٣) الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٢٥٧.
- (١٤) الطوسي، الفهرست، المقدمة: ٩؛ قرباني، علم الحديث ونقش آن در شناخت وتهذيب حديث: ٩٣.
- (١٥) الطوسي، التبيان، المقدمة: الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٧١.٦٦؛ الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٨.
- (١٦) الطوسي، الاستبصار ٤: ٣٠٥.
- (١٧) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٤٤.
- (١٨) الطوسي، الفهرست: ٩٦؛ الخوانساري، روضات الجنّات ٢: ٢٥٩.
- (١٩) النجاشي، رجال النجاشي: ٣٨٥ - ٣٨٧؛ الدواني، هزاره شيخ طوسي ١: ٣٨٢ - ٣٨٣.
- (٢٠) الكرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٤٩.١٤٥.
- (٢١) الطوسي، التبيان، المقدمة ١: ١٢.
- (٢٢) الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٣٢.
- (٢٣) الطوسي، المبسوط ١: ٢.
- (٢٤) الصدر، نگاهي به آثار فقهي شيخ طوسي: ٣٤.
- (٢٥) الطوسي، الجمل والعقود في العبادات: ١٤.١٣.
- (٢٦) الدواني، هزاره شيخ طوسي، مقالة بعنوان: الشيخ الطوسي والمستشرقون، لجورج عطية، ترجمة: أحمد آرام

● دور الشيخ الطوسي في النهضة العلمية، التطور الفقهي نموذجاً

٢٦٧،٢٦٦: ١

- (٢٧) الطوسي، التبيان، المقدمة: ١٢، الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٩٣.
- (٢٨) الدواني، هزارة شيخ طوسي ١: ٣٥٦، مقالة تحت عنوان (الهامي از شيخ الطائفة)، للشهيد المطهري.
- (٢٩) الطوسي، الميسوط ١: ٢٠١.
- (٣٠) الطوسي، عدّة الأصول ١: ٥ - ١٠.
- (٣١) الطوسي، الميسوط ١: ٢٠١.
- (٣٢) الكرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٨١ - ١٨٢.
- (٣٣) الكرجي: ١٨١.
- (٣٤) الكرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٤٦.
- (٣٥) الصدر، نگاهی به آثار فقهی شیخ طوسی: ٦٤.
- (٣٦) الطوسي، الخلاف، المقدمة: ٤٥ - ٤٦.
- (٣٧) الطوسي، الخلاف ١: ٨٣.
- (٣٨) الطوسي، الخلاف ١: ٨٥ - ٨٦.
- (٣٩) الطوسي، الخلاف ١: ٨٥.
- (٤٠) الكرجي، تاريخ الفقه والفقهاء: ١٨٦.
- (٤١) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣٠٢.
- (٤٢) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٣٠٢، مع تلخيص المطالب.
- (٤٣) الطوسي، الاستبصار ١: ٣٠٢.
- (٤٤) البهودي، كزيده تهذيب: ١٦.
- (٤٥) ارجع إلى: الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٩١ و ١٨٣.
- (٤٦) الطوسي، عدّة الأصول ١: ٣٨٢.
- (٤٧) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٦٩.
- (٤٨) معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعة: ٤٤٥.
- (٤٩) معارف، پژوهشي در تاريخ حديث شيعة: ٤٤٨-٤٤٩.
- (٥٠) البهودي، معرفة الحديث: ٥٤ - ٥٥.
- (٥١) الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ٩٠.
- (٥٢) البهودي، نگاهی تهذيب: ١٧/١.

التقعيد الفقهي في التراث الإمامي

قراءة في كتاب «القواعد الفقهية»

د. الشيخ محمد رحمانى (*)

ترجمة: صالح البدرأوي

مقدمة

تعدّ المدرسة الفقهية الإسلامية، وبخاصة الشيعية منها، من أكثر المدارس القانونية تطوراً ورقياً في العالم كماً وكيفاً. وكانت لهذه المدرسة مكانة سامية على مرّ التاريخ، وما تزال تتمتع بالمعارف والعلوم القيّمة التي تستحق أن توضع في متناول أيدي المفكرين في العالم.

وجذور هذه العظمة والنجاح تكمن في الخصائص الكثيرة المتبلورة في هذه المدرسة، ومنها: امتلاك القواعد والأسس العامة والكلية ذات الصلة المنطقية الوثيقة مع الكثير من الفروع والمصاديق.

هذه الخاصية وسائر الخصائص الأخرى مجتمعةً هي التي تسببت في أن تتصدى المدرسة الفقهية للعالم الإسلامي باعتبارها نظاماً قانونياً عملياً وكونياً شاملاً لتلبية المتطلبات الثابتة والمستحدثة في كل عصر ومصر.

الصلة المنطقية بين القواعد والضوابط الفقهية في هذا النظام القانوني بلغت مستوى لو أراد معه الفقيه أن يقبل رأياً ما يتعلق بإحدى تلك القواعد الفقهية فسيضطر في الكثير من المواقف والحالات إلى أن يتمسك به، وهذا ما يعكس حركية العناوين الفقهية ونضجها وارتباطها المنطقي فيما بينها من جهة، ويدل من جهة أخرى على أهمية

(*) أستاذ في الحوزة العلمية، وعضو الهيئة العلمية بجامعة طهران، وعضو هيئة تحرير مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام).

● التعبد الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية

القواعد الفقهية، ومنزلتها العالية والمصيرية في الاجتهاد. ومن هنا فقد بادر الفقهاء منذ القدم إلى دراسة القواعد الفقهية؛ لما لها من دور أساسي، وصنّفوا الكثير من الآثار القيّمة، وقدموها للمحافل العلمية. وفي هذا السياق كان للعلماء السنّة جهداً كبيراً في تنظيم القواعد الفقهية، مستعينين بالقياس والاستحسان في استنباط الأحكام. وقبل ذلك فقد بين الأئمة عليهم السلام الكثير من القواعد الأساسية والعامّة في طيّات الروايات، وأمروا تلامذتهم باستخراج الفروع الفقهية من تلك الأصول العامّة: «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع»^(١). وباستمرار الجهود العلمية القيّمة التي قام بها علماء الفقه الشيعي في مختلف الميادين العلمية فقد تمّ تدوين جملة من القواعد الفقهية، ويمكن الإشارة في هذا المجال إلى المجموعة المدونة والأثر القيّم للشيخ محمد فاضل النكراني. وكتابه الموسوم «القواعد الفقهية» خليق بالدراسة والتأمل فيه كما يجب وينبغي، ولكن قبل ذلك يبدو من الضروري التذكير ببعض النقاط بشأن الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية.

الفرق بين القاعدة الفقهية والأصولية

يبدأ الكتاب بمقدمة، بقلم الشيخ محمد جواد فاضل، ويذكر فيها - بعد أن يعرج على تعريف القاعدة لغةً واصطلاحاً - ثمانية وجوه بشأن القواعد الفقهية. وفي الوجه الرابع يذكر برأي فقهاء الإمامية بهذا الخصوص، ضمن إشارته لفرق القاعدة الفقهية عن الأصولية على رأي فقهاء السنّة، وتناولها بالنقد والتحليل، وهي:

١. نتيجة القاعدة الأصولية تنفع المجتهد فقط، في حين أن فائدة القاعدة الفقهية تشمل المجتهد والمقلد.

وهذا الفرق مأخوذ من كلمات الشيخ الأعظم والمحقق النائيني^(٢).

٢. مفاد القاعدة الأصولية ليس لها صلة مباشرة (بدون واسطة) مع عمل المكلف، على العكس من مفاد القاعدة الفقهية التي لها صلة مباشرة (بدون واسطة) مع عمل المكلف، فضلاً عن كونها عامّة.

- ويستفاد هذا الفرق من حديث المحقق النائيني كذلك.
- ولا يقول كاتب المقدمة بهذا الفرق، ويتناوله بالنقد.
٣. نحصل على الحكم الشرعي من القاعدة الفقهية عن طريق تطبيق الكلي على الجزئي ، في حين أن القاعدة الأصولية تصبح واسطة في استنباط الحكم الشرعي.
- ويستفاد هذا الفرق من كلام السيد الخوئي، وتعرض له الشهيد الصدر بالنقد.
٤. القاعدة الأصولية تطبق في جميع أبواب الفقه، على العكس من القاعدة الفقهية.
- اعتبر كاتب المقدمة هذا الفرق إشكالاً ناقضاً لقاعدة لا ضرر السارية في جميع الأبواب الفقهية.
٥. القاعدة الفقهية مستقلة، في حين أن القاعدة الأصولية آلية.
- ويستفاد هذا الفرق من كلام الإمام الخميني عليه السلام.
٦. لا حاجة للقاعدة الفقهية في استنباط الحكم الفقهي من القاعدة الأصولية، إلا أن استنباط الحكم الشرعي من القاعدة الفقهية بحاجة إلى استخدام القاعدة الأصولية^(٣).

* * *

١ - قاعدة عدم ضمان الأمين إلا مع التعدي والتفريط

في هذا الباب يقول المؤلف في الاستدلال على عدم اعتبار الشخص الأمين ضامناً: دليل الضمان، المتمثل بقاعدة «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»؛ إما أنه منصرف عن يد الأمين؛ أو أن موضوع الضمان هو الأخذ بدون استئذان، وليس أي نوع من الأخذ. وكذا لو شمل دليل الضمان يد الأمين فإنه يخصص روايات يد الأمين. والجمع بين الروايات التي تدل على ضمان يد الأمين والروايات التي تدل على عدم ضمان يد الأمين هو بحمل روايات المجموعة الأولى على الروايات التي تفصل بين يد الأمين المنتهمة، وهي في هذه الحالة ضامنة؛ وبين يد الأمين غير المنتهمة، وفي هذه الحالة لا يوجد ضمان، وتشمل روايات المجموعة الثانية في هذه الحالة. ويقول المؤلف في نهاية هذا الباب: انطلاقاً من وجود الكثير من الروايات التي تدل على عدم ضمان الشخص الأمين، والبعض منها لا إشكال فيها من حيث السند،

فالاستدلال بالإجماع كدليل مستقل ليس له وجه^(٤).
وينتهي هذا الموضوع بمناقشة خمس ملاحظات حول موضوع القاعدة، ومن ضمنها توضيح الحالات التي تُتفَضُّ بها القاعدة^(٥).

٢ - قاعدة الإلتلاف

يتناول المؤلف في البداية مراد الذين ادَّعوا بأن هذه القاعدة هي من ضروريات الدين، ويقول: إنها من ضروريات الفقه؛ لأنها لو كانت من ضروريات الدين لأصبح من ينكرها مرتدّاً.

ويواصل حديثه قائلاً: عنوان هذه القاعدة ما يلي: «من أ تلف مال الغير بدون إذنه منه فهو ضامن»، ويواصل بحثه في هذه القاعدة من ثلاث جهات:
الجهة الأولى: دليل القاعدة.

يقول المؤلف بهذا الشأن: استدل الشيخ وابن إدريس على هذه القاعدة بالآية الكريمة: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة: ١٩٤)، إلا أن ذلك ليس صحيحاً؛ لأن عنوان الإلتلاف الوارد في القاعدة أوسع من التلف العدائي، كما لو أ تلف الشخص شيئاً أثناء النوم ففي ذلك الضمان، على الرغم من أن التلف ليس عدائياً. كما أن الاستدلال بالحديث النبوي: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» استدلال ناقص؛ لأن علاقة هذه الرواية مع القاعدة هي عموم وخصوص من وجه.
ويقول المؤلف في نهاية هذا الجزء: الرواية الأولى والثانية للباب الأول من أبواب الغصب^(٦) في كتاب مستدرك الوسائل، والرواية السادسة من الباب التاسع^(٧)، تدل على هذه القاعدة، وهي تغنينا عن البحث في أدلة أخرى.

الجهة الثانية: البحث في ألفاظ القاعدة.

يقول المؤلف بهذا الخصوص: المراد بالإلتلاف تلف عين المال. وبناءً على ذلك إذا بقيت العين فهي غير مشمولة بهذه القاعدة، وإن تلفت صورتها وقيمتها المادية؛ من قبيل: الثلج إذا أصبح ماءً.

كما أن المراد بالمال هو ما جاء في الآية الكريمة: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ

الدُّنْيَا ﴿الكهف: ٤٦﴾؛ ويعني ذلك كل ما يرغب فيه الناس حسب حاجتهم ، من قبل: الطعام واللباس ووسائل الركوب، أو لما لها من دخل في الحياة، مثل: العملات^(٨). والمراد بالضمان أيضاً هو الضمان الحقيقي الذي يجب أن يُدفع في المثليات بالمثل، وفي القيميات بالقيمة، وليس ضمان العوض^(٩).

الجهة الثالثة: يحصل الإتلاف أحياناً بشكل مباشر، وهذا المقدار هو القدر المتيقن من القاعدة؛ وأحياناً أخرى يحصل بشكل غير مباشر، بحيث لو لم يحصل ذلك الفعل لا يتحقق التلف أيضاً، وإن كان التلف يحتاج في تحققه إلى أمور أخرى بالإضافة لذلك العمل.

يقول المؤلف: على الرغم من أن صاحب الجواهر ادعى أنه لا خلاف في شمول القاعدة لهذه الأمور فإن ما يستفاد من الروايات أنه لو كان في القيام بالفعل قصد الإضرار بالغير تسري عليه قاعدة الضمان.

وينتهي هذا الجزء بتوضيح الاحتمالات في الضمان بشأن اجتماع السبب المباشر.

٣- قاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم جائز

في هذا الباب يتم طرح المواضيع ذات الصلة في جهتين وستة تبييات:

الجهة الأولى: دليل القاعدة.

يقول المؤلف بهذا الشأن: هناك عدة أشياء يمكن أن تكون دليلاً على حُجِيَّة

القاعدة، وهي:

١ - إقرار العاقل على إلحاق الضرر به يعد من العلامات التي تقوِّي الظن، ويرى فيه

عقلاء العالم، وبخاصة القضاة، حجة. كما أن الشارع بدوره لم يردع عنها، بل أمضاها في بعض الأبواب، مثل: الحدود والديات والقصاص.

٢ - الآيات، ومنها: قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ

أَنْفُسِكُمْ﴾ (النساء: ١٣٥).

يرى المؤلف أن الاستدلال بالآيات، ومنها هذه الآية، غير كامل؛ لأن الآية تأمر بأن

نشهد ولو على أنفسنا بوقوع الضرر، وتريد القاعدة بأن ما تم الإقرار به يعد ضرراً.

● التعقيب الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية

٣ - الأحاديث: جاءت روايات هذا الباب على نوعين:

أ) الروايات الواردة في المناسبات المختلفة، مثل: الرواية الأولى للباب الثالث^(١٠)، والرواية الأولى من الباب السادس، لكتاب الإقرار^(١١).

ب) الرواية المشهورة: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»^(١٢)، والتي تحظى بنفس الاعتبار لدى الشيعة والسنة على حد سواء. وستتم الإشارة في الجهة الثانية إلى أن هذا الحديث مصرّح به من قبل العقلاء، ومن هنا يتحدث المؤلف عن مدلوله بالتفصيل.

٤ - إجماع جميع علماء الإسلام على نفاذ الإقرار الذي يدل بشكل مجمل على ضرر الشخص.

انطلاقاً من وجود الروايات الموثوقة السند في هذا الموضوع فإن هذا الإجماع يعدّ سنداً، ويمكنه فقط أن يعوض عن ضعف سند هذه الروايات^(١٣).

الجهة الثانية: في ما يتعلق بدراسة ألفاظ الحديث النبوي: «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» يقول المؤلف في هذا الصدد: مدلول كلمة إقرار - عرفاً ولغةً - أن إثبات شيء يقع على عاتق المقرّ.

ومعنى «على أنفسهم» هو عبارة عن الضرر، والجواز بمعنى النفاذ والحجّية، ولكن هل يتعلّق «على أنفسهم» بالإقرار أم بالجواز؟ هناك ثلاث احتمالات، والحق في أن يكون على أنفسهم قيد الحكم والموضوع^(١٤).

ومن ثم ينتهي النقاش في هذه القاعدة بطرح ستة تنبيهات مفيدة^(١٥).

٤ - قاعدة ضمان اليد

قاعدة «ضمان اليد» تم الحصول عليها من الرواية النبوية: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي»^(١٦)، وهي تختلف عن قاعدة اليد من حيث الحكم والموضوع، ومواضيع هذه القاعدة تسير في جهات ثلاث، وتنتهي بطرح ستة تنبيهات.

الجهة الأولى: دليل القاعدة حديث نبوي معروف، نقله المحدثون الشيعة والسنة، ولا إشكال فيه من حيث السند، وإن كان الإمام الخميني عليه السلام قد أشكل عليه.

أما من حيث الدلالة فلا شك في أن على اليد ظرف يتعلق بالمستقر، واليد هنا

ليست بمعنى أحد أعضاء البدن، بل بمعنى الاستيلاء والسيطرة. وبناءً على ذلك فإن معنى الحديث: لو أن شخصاً سيطر على مال ما ثبت عليه حتى يؤديه، وهذا يعني الضمان^(١٧).
الجهة الثانية: حدّ الضمان.

يقول المؤلف بهذا الصدد: اليد في هذه القاعدة ليست مطلقة، حتى تشمل جميع الأيدي، وتصبح يد المأذون الشرعي أو المالك خارجة عنه بالتخصيص، بل إن اليد تختص ومنذ البدء بيد غير المأذون؛ لأن كلمة «يد» تدل على الأخذ قهراً وغلبةً، وهذا في غير يد المأذون، وعلى فرض أن اليد فيها إطلاقاً تتصرف هنا إلى يد غير المأذون^(١٨).
وأما المنافع المستحصلة فهل يسري عليها الضمان أم لا؟ يرى المؤلف وجود الضمان؛ لأن المنافع من المال، وإن تم دفع المال بإزائها^(١٩).

الجهة الثالثة: غاية الضمان.

وبعد أن يبين المؤلف هنا أن غاية الضمان في الأداء، وأن كلفيته يجب أن يكون بدفع المثل في المثليات، وبدفع القيمة في القيميّات، يبدأ بالبحث في ملاك المثلي والقيمي، ومعياريهما في القيمة عند التلف أم في القيمة عند الدفع؟ يقول المؤلف بالرأي الثاني^(٢٠).
وينهي المؤلف كلامه في دراسة هذه القاعدة بستة تشبيهات.

٥- قاعدة الإلزام

المراد من القاعدة أن المخالفين لأهل البيت ملزمون بالتعامل وفقاً لما يمليه عليهم معتقدتهم ودينهم. وفي هذه القاعدة يتم البحث في أربع جهات:
الجهة الأولى: دليل القاعدة هو الروايات؛ لأن الإجماع مستند على الروايات؛ ومنها الروايات: ١ و٢ و٣ و٤ و٥ و٧ و٩ و١١، للباب ٣٠ من كتاب الطلاق، أبواب مقدماته وشرائطه^(٢١)، والرواية ٦ من أبواب ميراث الإخوة، باب ٤^{(٢٢)(٢٣)}.
الجهة الثانية: في مفاد القاعدة، وهو ألزموا المخالفين بمعتقداتهم السائد بينهم، وإن لم يكن صحيحاً برأيكم^(٢٤).

الجهة الثالثة: هل أن الحكم المستفاد من القاعدة هو حكم واقعي أم يستفاد منه الإباحة فقط؟ وعندئذ هل أن الإباحة ظاهرة أم واقعية؟

● **التقعيد الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية**

يقول المؤلف بصحة الرأي الأول، فمثلاً: الطلاق على المذهب السني وإن كان باطلاً برأينا إلا أنه نافذ برأيه، ومن هنا فإن الشارع يجيز لنا الزواج بالنساء^(٢٥).

الجهة الرابعة: البحث في المسائل التي تم تطبيق القاعدة عليها، ومنها:

- ١ - مسألة الطلاق.
- ٢ - مسألة التعصيب (أخذ إرث أقرباء الميت، مثل: الأب والابن، من فاضل سهم الأم).
- ٣ - الحكم ببطلان زواج الشيعي بالسنية بدون حضور شاهدين عدلين.
- ٤ - عدة اليأس، وهي غير لازمة عند الشيعة، لكن السنة يقولون بالعدة لمدة ثلاثة أشهر من وقوع الطلاق.
- ٥ - صحة طلاق المكره لدى السنة.
- ٦ - صحة الطلاق المعلق لدى السنة.
- ٧ - صحة القسم على الطلاق.
- ٨ - تحديد خيار الشرط بالزمن.
- ٩ - عدم وجوب طواف النساء في الحج^(٢٦).

٦ - قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به

يبحث المؤلف مواضيع هذه القاعدة في خمسة مقامات:

المقام الأول: علاقة هذه القاعدة بقاعدة «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» علاقة العموم والخصوص من وجه. ومحل الاجتماع فيما لو أقر أحد الأشخاص بأنه وهب ماله لشخص آخر، وبما أن العلاقة بينهما عموم وخصوص من وجه فإن دليل قاعدة الإقرار لا يستطيع أن يكون دليلاً لهذه القاعدة^(٢٧).

المقام الثاني: دليل القاعدة عبارة عن:

١ - الإجماع.

وهو غير صحيح؛ أولاً: لأن بعض الفقهاء شككوا بهذه القاعدة، وثانياً: إن

الإجماع يعدّ دليلاً^(٢٨).

٢ - سيرة المتشركة.

يقول المؤلف: إن سيرة المشرعة لا تطبق على جميع مسائل القاعدة ومصاديقها^(٢٩).
٣- الروايات التي لها دلالة على أن الشخص إذا صار أميناً في قضية معينة فلا يجوز اتهامه.

يقول المؤلف: إن دلالة الروايات ناقصة غير تامة.
٤- يقول الشيخ: سند القاعدة عبارة عن أن الشارع يقبل بإقرار وإخبار من له السلطة والقدرة على شيء ما، وأن إخباره وادعائه صحيح على الظاهر^(٣٠).
المقام الثالث: هو البحث في مدلول القاعدة.
المراد بكلمة ملك في القاعدة السلطة، وليس الملكية المتداولة، والمراد بالشيء كل من الفعل والعين، وإن احتمل البعض أن يكون مختصاً بالأفعال^(٣١).
المقام الرابع: زمن نفاذ الإقرار هو زمن السلطة والقدرة.
وبناءً على ذلك فإن إقرار الولي بعد بلوغ الطفل بأنه باع ماله قبل البلوغ ليس صحيحاً^(٣٢).

المقام الخامس: إذا كانت السلطة على الشيء من قبل غير الأصيل، من قبيل: الوكيل والولي على أموال الآخرين، فهناك عدة احتمالات بشأن إقرار الوكيل والولي، ومنها: لو كان خلاف بين المالك والوكيل بهذا الصدد يقدم قول الوكيل، وهذا الاحتمال أقرب إلى الواقع من الاحتمالات الأخرى، وخاصة إذا كان دليل القاعدة هو الإجماع؛ لأن هذا القدر هو المتيقن^(٣٣).

٧- قاعدة الغرور

يتناول المؤلف عناوين هذه القاعدة في خمسة مقامات:
المقام الأول: دليل القاعدة.
يقول المؤلف: يمكن أن تطرح بهذا الصدد عدة ملاحظات:
١- دليل القاعدة عبارة عن الحديث النبوي: «المغرور يرجع إلى من غرّه»، وقد ادعى البعض من المنتبعين أنه لم يعثر عليه في كتب الحديث، وبناءً على ذلك فإن ضعف سنده لا يعوّض بعمل المشهور^(٣٤).
٢- دليل القاعدة هو جملة من الروايات الواردة في أبواب متنوعة، ومنها: روايات

● التعقيب الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية

- الباب ٢ من أبواب العيوب والتدليس^(٣٥)، وروايات الأبواب ١٠ و١١ و١٢ و١٣ و١٤^(٣٦).
- ٣- رأى المؤلف أن الإجماع يمكن أن يكون مستنداً إلى الحديث النبوي.
- ٤- سيرة العقلاء.
- ٥- في الإتلاف الشخص الغارّ (المتسبب بالغرر) يعد سبباً قوياً، والشخص المغرور المباشر ضعيف، ومن هنا فالضمان على الشخص الغارّ^(٣٧).
- المقام الثاني: البحث في مفاد القاعدة.
- القدر المتيقن من القاعدة هو الموضوع الذي يكون فيه الغارّ عالماً والمغرور جاهلاً، ولو كانا جاهلين فإنّ صدق الغرور والخدعة فيه مشكل^(٣٨).
- المقام الثالث: كما أن الضمان يتحقق بخصوص اليد المركبة فكذا الغرور يتحقق في حال الاشتراك^(٣٩).
- المقام الرابع: في حال تعاقب الأيدي فإن جميع الأيدي ضامنة، وبإمكان المالك أن يرجع إلى أي منها، حتى وإن ثبت الضمان على الشخص المتلف.
- وأما في حال الغرر فإن قرار الضمان في هذا الموضوع على الغارّ، والمغرور يراجعه فقط.

المقام الخامس: إذا كانت الروايات هي سند القاعدة فإن شمول القاعدة لجميع أبواب الفقه مشكل، على العكس مما لو كان سند القاعدة غير الروايات؛ إذ في هذه الحالة تشمل القاعدة جميع أبواب الفقه^(٤٠).

٨- قاعدة نفي السبيل

يتناول المؤلف هذه القاعدة بتقسيم موضوع البحث إلى ثلاثة مقامات:

المقام الأول: دليل القاعدة.

يقول المؤلف بهذا الصدد: ما يمكن أن يكون بمثابة سندٍ للقاعدة عبارة عما يلي:

١- إجماع الفقهاء المتواتر على نفي السبيل.

وينظر المؤلف إلى الإجماع على أنه سند، ومن هنا ليس بوسعنا أن يكون دليلاً مستقلاً.

٢- الآية الكريمة: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾ (النساء):

١٤) تدل على أن الشارع لم يجعل الحكم الذي يصبح سبباً لسلطة الكافر على المسلم. وضمن قبول المؤلف بدلالة الآية فإنه يجيب على الإشكالات الثلاثة المثارة على الآية^(٤١).
٣ - رواية «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٤٢)؛ و«الكفار بمنزلة الموتى لا يحجبون ولا يورثون».

وكتب المؤلف بشأن هذا الدليل قائلًا: سند الرواية ضعيفٌ، إلا أنه يقوم بعمل الفقهاء. وأما من حيث الدلالة فإنه يستفاد منها بقرينة ما جاء في آخرها، أولاً: إن الرواية هي في مقام جعل الحكم، والمراد من الإسلام هم المسلمون في مقابل الكافرين، وبناءً على ذلك يستفاد من الرواية أن الشارع لم يجعل الحكم الذي يصبح السبب في تفوق الكافرين على المسلمين، وهذه الدلالة تامة^(٤٣).

٤ - مناسبة الحكم والموضوع، بمعنى أن شرف الإسلام وعزته هو الذي يصبح السبب في عدم جعل الحكم الذي يصبح سبباً في تسلط الكافرين على المسلمين.
٥ - انطلاقاً من تحريم إهانة المسلم من قبل الشارع فإن تسلط الكافر على المسلم يعدّ إهانة له، ومن هنا فهو حرام.

وأشكل المؤلف على عمومية الدليلين الأخيرين^(٤٤).

المقام الثاني: علاقة القاعدة مع الأدلة الأولية هي علاقة الحاكم والمحكوم، بمعنى أن هذه القاعدة متحركة بأي حكم يعود سبباً لتسلط الكافر على المسلم، مثل: قاعدة نفي الحرج.

المقام الثالث: طُبِّقت القاعدة على حالات كثيرة، منها:

- ١ - تملك الكافر للعبد المسلم.
- ٢ - تأجير المسلم من قبل الكافر.
- ٣ - رهن العبد المسلم لدى الكافر.
- ٤ - وقف العبد المسلم على الكافر.
- ٥ - قيمومة الكافر على صغار المسلمين.
- ٦ - توقف صحة نذر ابن المسلم على موافقة الأب الكافر.
- ٧ - ولاية الكافر على أوقاف المسلمين.

٨ - ثبوت حق الشفعة للكافر.

ثم ينهي المؤلف بحثه بتوضيح الحالات التي تخصص الآية.

٩ - قاعدة الجبّ

يتناول المؤلف عناوين هذه القاعدة في مقامين وخاتمة.

المقام الأول: دليل القاعدة.

وأهم سند لها ، هو الحديث النبوي المعروف: «الإسلام يجبّ ما قبله»^(٤٥). ويقوم الضعف في سند الرواية بشهرتها ، وهذا ما عليه صاحب الجواهر والفقهاء الهمداني^(٤٦) ^(٤٧). والدليل الثاني على القاعدة هو سيرة النبي الأكرم^(٤٨).

المقام الثاني: كتب المؤلف يقول: بما أن الرواية جاءت في محل الامتحان فإن أي فعل أو قول يعود سبباً لإلحاق الضرر بالمسلم وعقوبته ينظر إليه الإسلام بعين الإهمال^(٤٩). ويتناول المؤلف في تنمّة كلامه ما صدر عن الكافر حال كفره بالبحث والدراسة مبيناً حكمه.

١٠ - قاعدة الإحسان

وفي هذه القاعدة ثلاثة مواقف:

الموقف الأول: يمكن التمسك بعدة أشياء بخصوص قيمة القاعدة:

١ - الآية الكريمة: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (التوبة: ٩٢).

٢ - حكم العقل بقبح مؤاخذه الشخص المحسن في موضع إحسانه.

٣ - الإجماع.

يقول المؤلف بأن الإجماع يعد دليلاً^(٥٠).

الموقف الثاني: مفاد القاعدة.

وهو عبارة عن قول الإسلام بعدم جعل السبيل على المسلم، من قبيل: آية نفي السبيل، وبناءً على ذلك فإن الآية مهيمنة على الأدلة الأولية الأخرى^(٥١).

الموقف الثالث: وهو بشأن تبين الحالات التي تنطبق عليها القاعدة.

١١ - قاعدة الاشتراك

بعد أن يبين المؤلف أهمية القاعدة، وأنها تطبّق في جميع أبواب الفقه، يواصل البحث في أربعة مقامات:

المقام الأول: دليل القاعدة.

يقول المؤلف بهذا الصدد: من الأمور التي من الممكن أن تصبح دليلاً للقاعدة ما

يلي:

١ - اتفاق جميع الأصحاب بشكل قطعي على اشتراك جميع المكلفين في

الأحكام.

وكتب المؤلف يقول: نقل الإجماع المستحصل على هذا الموضوع يقوم على

الاستفاضة في التواتر^(٥٢).

٢ - استصحاب بقاء حكم معين جعل قبل ذلك على بعض المكلفين يُثبت أن

المكلفين الجدد مكلفون أيضاً بهذا الحكم.

٣ - يرتكز المشرعة على اشتراك الأحكام، ومما لا شك فيه أن هذا الارتكاز

ينبع من الوحي.

٤ - الروايات التي لها دلالة على أن لكل حادثة حكم معين تكمن ضرورتها في أنه

لوثم تبين حكم ما لحادثة معينة بخصوص شخص ما فالآخرون مشتركون في ذلك

أيضاً، لكي لا تصبح هذه الحادثة مجردة عن الحكم بشأنهم.

٥ - الأدلة اللفظية التي تساعد على إثبات الأحكام في حالات خاصة تدل على

الاشتراك؛ بسبب التزامها بحسب الفهم العرفي^(٥٣).

٦ - تثبت الأحكام بحق جميع المكلفين من باب تنقيح المناط القطعي؛ لأن

الأحكام تتبع المصالح والمفاسد، وليس للأفراد خصوصية معينة.

٧ - الروايات التي لها دلالة على أن الأحكام مشتركة، ومنها: الرواية الأولى للباب

٩ من أبواب الجهاد^(٥٤)، والحديث النبوي المذكور في غوالي اللآلي^(٥٥)، والرواية الأولى

للباب ٤٤ من أبواب النجاسات^(٥٦).

٨ - كتب المحقق البجنوردي يقول: جعل الأحكام يكون بشكل قضايا حقيقية،

● التقعيد الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية

ومن هنا فهي تشمل جميع المكلفين.
والإشكال عليه هو أن بعض الأحكام توجد على شكل قضايا خارجية؛ وعليه فان هذا الدليل هو أخص من المدعى^(٥٧).
٩ - الروايات والآيات التي ترتب أحكاماً على بعض الأفراد الأجانب تدل على أن جميع المكلفين مشتركون في الحكم في غير هذه الحالات الخاصة^(٥٨).
المقام الثاني: عندما تصبح القاعدة في جعل الأحكام على شكل قضية حقيقية فلا سبيل لها لذلك، ولكن إذا كان جعل الحكم بشكل قضايا خارجية يثبت تعميم هذه الحالات على جميع المكلفين؛ بقاعدة الاشتراك.
المقام الثالث: حالات تطبيق القاعدة في جميع أبواب الفقه.
المقام الرابع: وينهي المؤلف بحثه بالتطرق إلى توضيح الحالات التي تخصصت فيها القاعدة^(٥٩).

١٢ - قاعدة اشتراك الكفار مع المؤمنين في التكليف

يتناول المؤلف عناوين هذه القاعدة في ثلاثة مقامات:
المقام الأول: ما يمكن أن يكون دليلاً القاعدة هو:
١ - الشهرة، بل الإجماع.
وكتب المؤلف يقول: على الرغم من أن أشخاصاً، مثل: المحدث الكاشاني، ومؤلف الحقائق، والأميني، والأسترآبادي، يخالفونه، إلا أن هذا الإجماع يعدّ دليلاً، ولهذا لا قيمة له.
٢ - الأدلة التي توضح الأحكام مطلقة، ولم يُذكر فيها قيد المؤمن، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (آل عمران: ٩٧).
٣ - مما لا شك فيه أن الكفار مكلفون بأن يؤمنوا، وطبقاً لبعض ما ورد في إن الإيمان عبارة عن الاعتقاد والعمل بالأحكام الشرعية.
ويقول المؤلف: هذه المجموعة من الروايات تشير إلى الإيمان الكامل^(٦٠).
٤ - الآيات، ومنها: الآية الكريمة: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾

(فصلت: ٧).

- ٥- لو لم يكن الكفار مكلفون بالأحكام الفرعية لوجب أن يتساوى الكافر القاتل للنبي ﷺ مع الكافر الآخر في العقوبة، ومما لا شك فيه أن هذا الأمر غير صحيح.
- ٦- بعض الروايات، ومنها: الرواية الثانية من الباب الأول من أبواب كتاب الطهارة، وكذلك الرواية الثانية من الباب ٧٢ من أبواب جهاد العدو.
- ٧- قاعدة الجبّ لها دلالة على أن الكفار مكلفون بالفروع، وإلا لوجب أن يكون موضوع قاعدة جبّ الكفر والشرك فقط^(٦١).
- المقام الثاني: يستفاد من القاعدة أن الكفار يشتركون مع المسلمين في الأحكام الإنشائية الفعلية، التي بلغت مرتبة البعث والزجر.
- المقام الثالث: لا يبعد أن نقول: عبادة الكافر باطلة وإن كان قصد القرية أيضاً^(٦٢).

١٣ - قاعدة نفي اشتراط البلوغ في الأحكام الوضعية

يدور البحث في هذه القاعدة في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: دليل القاعدة، ويتمثل بعدة أشياء:

١- عموم أدلة الأحكام الوضعية، مثل: «على اليد ما أخذت حتى تؤدى»^(٦٣).

٢- الإجماع.

٣- سيرة العقلاء القائمة على أن الطفل إذا أتلّف أو اغتصب شيئاً فهو ضامن، ولم يردع الشارع عن هذه السيرة، بل أمضاها، ومن هنا يمكن أن تكون دليلاً للقاعدة. وكتب المؤلف يقول: سيرة العقلاء في الطفل الفاقد للإدراك والشعور هو الحكم بالضمنان، هذا أولاً؛ وثانياً: هذه هي سيرة المتشرعة، وناجمة عن إطلاق أدلة الضمان، ومن هنا لا يعد دليلاً مستقلاً.

الجهة الثانية: يستفاد من القاعدة أن الأحكام التكليفية تختلف عن الأحكام الوضعية؛ لأن الأحكام التكليفية واجبة على البالغين فقط، على العكس من الأحكام الوضعية الواجبة على البالغين وغير البالغين.

الجهة الثالثة: تسري هذه القاعدة في الكثير من الأبواب الفقهية^(٦٤).

١٤ - قاعدة مشروعية عبادات الصَّبي

يدور البحث في هذه القاعدة في ثلاث جهات:

الجهة الأولى: توضيح وجهات النظر ، ومنها:

- ١ - عبادات الطفل مشروعة، بمعنى أنها مستحبة وفيها أجر.
- ٢ - عبادات الطفل تمرينية، ولا أجر فيها.
- ٣ - عبادات الطفل مشروعة، وفيها أجر، ولكن أجرها للولي.
- ٤ - ما هو واجب على البالغين ليس مشروعاً على الطفل، ولكن مستحبات البالغين مشروعة بحق الطفل أيضاً.

الجهة الثانية: يناقش المؤلف في هذه الجهة أدلة الآراء المذكورة.

الجهة الثالثة: توضيح الحالات التي تنطبق عليها القاعدة^(٦٥).

١٥ - قاعدة أمارية اليد

يتناول المؤلف مواضيع هذه القاعدة في أربع جهات:

الجهة الأولى: المراد باليد، وهي موضوع الأحكام، السلطة الفعلية، وإن تنوعت مصادر السلطة.

الجهة الثانية: يمكن أن يكون دليل القاعدة ما يلي:

- ١- إجماع العقلاء في جميع أرجاء العالم على أن اليد أمانة على الملكية، ولم يثبت وجود ردع من الشارع عن ذلك.
- ٢- الإجماع، ويرى المؤلف أن هذا الإجماع يعد سنداً، ومن هنا لا يعد دليلاً مستقلاً.
- ٣- الروايات، وهي على ثلاثة أنواع:

أ) نوع منها يدل على حجية اليد من باب الإمارة، مثل: موثقة يونس بن يعقوب^(٦٦)، ورواية عبد الرحمن بن الحجاج^(٦٧).

ب) ومجموعة لا تدل على قيمة اليد وحجيتها وأماريتها؛ مثل رواية محمد بن الحسين^(٦٨)، ورواية عيص بن القاسم^(٦٩).

ج) ومجموعة أخرى تدل على حجية اليد من باب الأصالة، مثل: رواية حفص بن

غياث^(٧٠)، ورواية مسعدة بن صدقة^(٧١).

الجهة الثالثة: مفاد القاعدة، وهو عبارة عن سرعان آثار الملكية على موضع يكون فيه منشأ السلطة واليد مشكوك في أمره.
الجهة الرابعة: توضيح الحالات التي يكون سرعان القاعدة عليها محل خلاف^(٧٢).
وتختتم مواضع هذه القاعدة بطرح ستة تبيها^(٧٣).

١٦ - قاعدة القرعة

يبحث المؤلف في هذه القاعدة سبعة مقامات:

المقام الأول: دليل القاعدة.

ويمكن أن يكون دليل القاعدة ما يلي:

١ - الآيات، ومنها: الآيات ١٤١ من سورة الصافات، و٤٤ من سورة آل عمران: ﴿وَمَا كُنْتُمْ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامُهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾.

ولا يوافق المؤلف على دلالة الآيات.

٢ - ثلاثة مجاميع من الروايات:

أ - مجموعة تدل على عمومية القرعة، مثل: رواية محمد بن حكيم^(٧٤).

ب - مجموعة تدل على حُجِّية القرعة بشكل عام، مثل: روايات الباب ١٢ و١٣ من أبواب كيفية الحكم^(٧٥).

ج - مجموعة تدل على حُجِّية القرعة في حالات خاصة، مثل: صحيحة داود بن سرحان، وصحيحة الحلبي^(٧٦).

٣ - الإجماع المنقول، بل المستحصل.

ويرى المؤلف أن الإجماع يعدّ دليلاً^(٧٧).

٤ - العقلاء والشارع لم يردعا ذلك أيضاً.

المقام الثاني: حُجِّية القرعة عبارة عن تراحم الحقوق وفقدان المرجح.

المقام الثالث: وهل القرعة أمانة أو قاعدة؟ وهي برأي المؤلف قاعدة.

المقام الرابع: في ما يتعلق بتعارض الاستصحاب مع القرعة، على الرغم من أن

● **التقعيد الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية**

علاقتها هي العموم والخصوص من وجه، إلا أن دليل الاستصحاب هو الحاكم^(٧٨).

المقام الخامس: إذا كانت القرعة مختصة بباب القضاء فمن المؤكد أن تنفيذها يختص بالحاكم، ولو كانت القرعة غير مختصة بباب القضاء فإن تنفيذها أيضاً سيكون بيد الحاكم والقاضي^(٧٩).

المقام السادس: القرعة ليس لها أسلوب خاص، بل تصح بأي طريق يمكن تشخيص الحق من خلاله^(٨٠).

المقام السابع: يستفاد من صحة جميل^(٨١) أنه يشترط في القرعة أن يسلم أصحاب القرعة أمرهم إلى الله تعالى^(٨٢).

المواشم

- (١) الحر العاملي، وسائل الشريعة (آل البيت) ٢٧:٦٢، صفات القاضي، ب٦، ح٥٢.
- (٢) ص ١٦.
- (٣) ص ١٩.
- (٤) ص ٣٣.
- (٥) ص ٣٩.
- (٦) النوري، مستدرك الوسائل، (آل البيت) ١٧:٨٧، كتاب الغصب، ب١، ح١ و٢.
- (٧) المصدر السابق: ٩٥، باب ٩، ح٦.
- (٨) وسائل الشريعة ١٣:١٣٣، كتاب الإقرار، ب٣، ح١.
- (٩) ص ٥١.
- (١٠) وسائل الشريعة ١٣:١٣٣، كتاب الإقرار، ب٣، ح١.
- (١١) المصدر نفسه: ١٣٥، كتاب الإقرار، ب٦، ح١.
- (١٢) المصدر نفسه ١٦:١٣٣، ح٢.
- (١٣) ص ٦٧.
- (١٤) ص ٧٠.
- (١٥) ص ٨٢.
- (١٦) سنن الترمذي ٢:٥٦٦.
- (١٧) ص ٩٦.
- (١٨) ص ١٠٩.
- (١٩) ص ١١٢.
- (٢٠) ص ١٢٧.
- (٢١) وسائل الشريعة ١٥:٣٢٠، كتاب الطلاق، مقدماته وشرائطه، ب٣٠.
- (٢٢) المصدر السابق ١٧:٤٨٥، ميراث الإخوة، ب٤، ح٦.
- (٢٣) ص ١٧٠.
- (٢٤) ص ١٧١.
- (٢٥) ص ١٧٥.
- (٢٦) ص ١٨٩.

● **التعميد الفقهي في التراث الإمامي، قراءة في كتاب القواعد الفقهية**

- (٢٧) ص ٢٠٠.
- (٢٨) ص ٢٠٣.
- (٢٩) ص ٢٠٣.
- (٣٠) ص ٢٠٤.
- (٣١) ص ٢٠٩.
- (٣٢) ص ٢١٠.
- (٣٣) ص ٢١٣.
- (٣٤) ص ٢١٦.
- (٣٥) وسائل الشيعة ١٤: ٥٩٥، ح ١ و ٢ و ٥ و ٧ و ٨.
- (٣٦) المصدر السابق ١٨: ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٢.
- (٣٧) ص ٢٢٤.
- (٣٨) ص ٢٢٥.
- (٣٩) ص ٢٢٩.
- (٤٠) ص ٢٣٠.
- (٤١) ص ٢٣٧.
- (٤٢) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤، نقلاً عن: القواعد الفقهية، لفاضل اللنكراني.
- (٤٣) ص ٢٣٨.
- (٤٤) ص ٢٤٢.
- (٤٥) مسند ابن حنبل ٤: ١٩٩، ٢٠٤ - ٢٠٥، نقلاً عن: القواعد الفقهية، لفاضل اللنكراني.
- (٤٦) النجفي، جواهر الكلام ١٥: ٦٢؛ المحقق الهمداني، مصباح الفقاهة، كتاب الزكاة: ١٧.
- (٤٧) ص ٢٦٠.
- (٤٨) ص ٢٦١.
- (٤٩) ص ٢٦٢.
- (٥٠) ص ٢٨٥.
- (٥١) ص ٢٨٩.
- (٥٢) ص ٢٩٧.
- (٥٣) ص ٣٠٠.

- (٥٤) وسائل الشريعة ١١ : ٢٧ .
- (٥٥) أبو جمهور الأحسائي، غوالي اللآلي ١ : ٤٥١ .
- (٥٦) وسائل الشريعة ٢ : ١٠٦٥ .
- (٥٧) ص ٣٠٥ .
- (٥٨) ص ٣٠٥ .
- (٥٩) ص ٣٠٧ .
- (٦٠) ص ٣١٣ .
- (٦١) ص ٣١٨ .
- (٦٢) ص ٣٢٨ .
- (٦٣) غوالي اللآلي ١ : ٢٢٤ .
- (٦٤) ص ٣٣٨ .
- (٦٥) ص ٣٥٥ .
- (٦٦) وسائل الشريعة ١٧ : ٥٢٥ ، ميراث الأزواج ، ب ، ٨ ، ح .٢ .
- (٦٧) المصدر نفسه : ٥٢٣ ، ح .١ .
- (٦٨) المصدر نفسه : ٣٥٣ ، اللقطة ، ب ، ٢ ، ح .١ .
- (٦٩) المصدر السابق ١٦ : ٣٦ ، العتق ، ب ، ٢٩ ، ح .٤ .
- (٧٠) المصدر السابق ١٨ : ٢١٥ ، كيفية الحكم ، ب ، ٢٥ ، ح .٢ .
- (٧١) المصدر السابق ١٢ : ٦٠ ، ما يكتسب به ، ب ، ٤ ، ح .٤ .
- (٧٢) ص ٣٧١ .
- (٧٣) ص ٣٩٤ .
- (٧٤) المصدر السابق ١٨ : ١٨٩ ، كيفية الحكم ، ب ، ١٣ ، ح .١٢ .
- (٧٥) وسائل الشريعة ١٨ : ١٨١ .
- (٧٦) المصدر نفسه : ١٨٩ ؛ كيفية الحكم ، ب ، ١٢ ، ح ٦ و ١١ .
- (٧٧) ص ٤٢٩ .
- (٧٨) ص ٤٣٦ .
- (٧٩) ص ٤٤٠ .
- (٨٠) ص ٤٤١ .
- (٨١) المصدر نفسه : ١٨٨ ، باب ١٣ ، ح .٤ .
- (٨٢) ص ٤٤١ .

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:	
فاكس:	
مدة الاشتراك:	
ابتداءً من:	
المبلغ:	
عدد النسخ:	
نقداً إلى:	
شيك مصرفي:	
التاريخ:	
التوقيع:	

الاشتراك السنوي

<input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار
(خالصة أجور البريد)	

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل	سوريا ١٥٠ ل.س	الأردن ٢/٥ دينار	الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دينار	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريال	اليمن ٤٠٠ ريال	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شلناً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دينار	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	أمريكا وأوروبا	وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.	

Al-Egtihad & Attagdeed

Summer & Autumn 2008 – 1429 3st Year – No. 11 & 12

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Editor-in-Director :

Mohamad Dohaini

Correspondence:

**To the office of the Editor-in-chief
P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon**

E-mail: info@nosos.net